

Flumen
Sapientiae 21



LES ANGES
DANS LA PHILOSOPHIE
MÉDIÉVALE ET MODERNE
ÉTUDES OFFERTES À TIZIANA SUAREZ-NANI

édité par

Valentin Braekman
Antonio Petagine

FLUMEN SAPIENTIAE

STUDI SUL PENSIERO MEDIEVALE

2I

Direzione

Irene ZAVATTEO
Università degli Studi di Trento

Comitato scientifico

Luca BIANCHI
Università degli Studi di Milano

Giovanni CATAPANO
Università degli Studi di Padova

Alessandro PALAZZO
Università degli Studi di Trento

Andrea Aldo ROBIGLIO
University of Leuven

Tiziana SUAREZ–NANI
Université de Fribourg

Cecilia TRIFOGLI
All Souls College – University of Oxford

Luisa VALENTE
Sapienza – Università di Roma

FLUMEN SAPIENTIAE

STUDI SUL PENSIERO MEDIEVALE



La *sapientia* medievale, nella sua molteplicità, fluisce in un unico *flumen* ininterrotto dalla tarda Antichità al Rinascimento. Valorizzando la pluralità di temi e di tradizioni del sapere medievale, la collana contribuisce allo sviluppo degli studi di Storia della filosofia medievale, ospitando lavori monografici, collettivi ed edizioni critiche inerenti alla filosofia e alla teologia medievali.

Le pubblicazioni della collana sono sottoposte anonimamente alla valutazione di almeno due specialisti del settore.

Volume pubblicato grazie al “Finanziamento di Ateneo 2022 per le pubblicazioni” dell’Università degli Studi Roma Tre.

Les anges dans la philosophie médiévale et moderne

Études offertes à Tiziana Suarez-Nani

édité par

Valentin Braekman

Antonio Petagine





©

ISBN
979-12-218-0769-1

PREMIÈRE ÉDITION
ROME JUIN 2023

Table des matières

- 11 Les anges, la philosophie et Tiziana Suarez-Nani:
une mise en lumière
Valentin Braekman, Antonio Petagine

Contributions

- 29 *Circumfusio, determinatio e collatio.*
La categoria del 'dove' in teologia secondo Severino Boezio,
Gilberto di Poitiers e Alano di Lilla
Luisa Valente
- 47 L'angelo *imago Dei* nella *Summa de bono*
di Filippo il Cancelliere
Irene Zavattero
- 75 *Studio non indigent, nec doctrina.*
Sulla conoscenza angelica in Alberto Magno
Anna Rodolfi
- 93 Bonaventure and the Localization of Angels: an Insight
Francesco Binotto
- 109 *In confinio corporalium et separatarum substantiarum constituta.*
L'âme frontière selon Thomas d'Aquin et la critique
de Siger de Brabant
Massimiliano Lenzi

- 129 L'être et le temps au Moyen Age. Le sens du débat médiéval sur la nature du temps (Thomas d'Aquin, Eckhart, Duns Scot)
Olivier Boulnois
- 153 Giles of Rome on Intelligible Species and Phantasms
Cecilia Trifogli
- 171 Les substances séparées dans le *De Regimine Principum* de Gilles de Rome
Valérie Cordonier
- 189 Angeli a Vienne: esenzione e gerarchie tra Egidio Romano e Jacques de Thérines
Roberto Lambertini
- 207 Armonia o meccanica delle sfere? La dinamica del movimento dei cieli tra intelligenze angeliche e *impetus*
Fabio Zanin
- 223 Nel solco di Scoto. Edizione del testo e attribuzione a Giacomo d'Ascoli della questione anonima *Utrum materia prima dicat entitatem positivam realiter distinctam a forma*
Roberta Padlina
- 265 Le lieu et le moment: et l'ange chute en un instant
Joël Biard
- 281 De l'homme à l'ange, au-delà de Thomas d'Aquin. L'acquisition du savoir selon Grégoire de Rimini
Clarisse Reynard
- 297 Les intelligences séparées dans les commentaires à la *Métaphysique* de Jean Buridan et Marsile d'Inghien
Jean Celeyrette
- 315 Engel als Lichter der Vernunft. Aufklärung bei Nicolaus Cusanus
Marc Bayard

- 335 L’Odyssée des mathématiques dans l’angélologie:
usage et ontologie, du Moyen Age à la Renaissance
Alice Lamy
- 351 *Quasi ens artificiale*. Suárez on Angelic Assumed Bodies
Simone Guidi
- 373 Obstinacy in Suárez’s Demonology
Valentin Braekman
- 389 Angélologie suarézienne
Olivier Ribordy
- 411 Angels, Spirits and the Production of our Ideas in John Locke’s
An Essay Concerning Human Understanding
Antonio Petagine

Annexe

- 429 Revisiting Manuscript Munich, BSB, Clm 4375:
New Identifications of *Sentences* Commentaries
Aurora Panzica
- 439 *Bibliographie*
- 481 *Remerciements*
- 483 *Index des noms*

Les anges, la philosophie et Tiziana Suarez-Nani: une mise en lumière

VALENTIN BRAEKMAN*, ANTONIO PETAGINE**

Le présent volume entend contribuer au projet, que d'aucuns jugeront peut-être curieux, d'illustrer l'apport de l'angélogie à la réflexion philosophique entre la fin du Moyen Age et le début de l'époque moderne. En dépit des apparences, il y a fort à parier que les doctrines élaborées par les penseurs médiévaux au sujet des anges et des substances séparées n'ont pas été sans incidence sur l'histoire de la philosophie, que ce soit dans les secteurs particuliers de l'anthropologie, de la métaphysique, de la philosophie naturelle, de la philosophie du langage, ou encore de la philosophie pratique. Montrer cette incidence constitue l'une des nombreuses entreprises qui ont jalonné le riche parcours académique de Tiziana Suarez-Nani. Parmi les thèses saillantes de ses travaux, celle de l'angélogie comme d'un «laboratoire de la pensée», d'une discipline dont la «valeur philosophique dépasse son propre champ d'enquête», est de première importance¹. Au travers de publications portant sur une grande variété de sujets, Tiziana Suarez-Nani a par ailleurs souvent souligné l'empreinte de l'angélogie médiévale sur la pensée moderne, et notamment sur certains de ses plus fins esprits, tels que Descartes, Locke, Leibniz et Kant. Pour ces esprits, écrit-elle, «la figure de l'ange demeure un point de référence»².

* Université de Lausanne.

** Università degli Studi Roma Tre.

1. T. SUAREZ-NANI, *Les anges et la philosophie. Subjectivité et fonction cosmologique des substances séparées au XIII^e siècle*, Vrin, Paris 2002, p. 188.

2. *Ibidem*, p. 186. Cf. notamment T. SUAREZ-NANI, *L'espace sans corps: étapes médiévales de l'hypothèse de l'annihilatio mundi*, in T. SUAREZ-NANI, O. RIBORDY, A. PETAGINE (éds.), *Lieu, espace, mouvement: physique, métaphysique et cosmologie (XII^e-XIV^e siècles)*, Vrin, Paris 2018, p. 11-26.

Cependant, les travaux consacrés à l'angéologie, du moins à son influence sur la pensée moderne, restent rares³. L'angéologie semble condamnée à demeurer du ressort des médiévistes, et les réflexions modernes sur les anges à l'oubli poussiéreux de bibliothèques infréquentées. Sans prétendre combler cette lacune, le présent ouvrage souhaite apporter sa pierre à un édifice qui n'en est encore qu'à ses fondations. Il s'agit pour nous de «brosser un portrait philosophique de l'ange», pour reprendre l'expression de Tiziana Suarez-Nani⁴, un portrait dont les contours chronologiques s'étendent du XIII^e au XVII^e siècle. Six siècles de réflexions théologico-philosophiques sur les anges, à travers une gamme de thématiques allant de l'épistémologie aux mathématiques, de la cosmologie à la métaphysique, de l'*Aufklärung* à la démonologie en passant par les théories du lieu, de la matière et du temps, voilà le programme du présent ouvrage.

XVI^e siècles), FIDEM, Barcelone-Rome 2017, pp. 93-108, T. SUAREZ-NANI, *Le lieu de l'esprit. Echos du Moyen Age dans la correspondance de Descartes avec Henry More*, in I. WIENAND, O. RIBORDY (éds.), *Descartes en dialogue*, Schwabe, Bâle 2019, pp. 158-187.

3. Parmi les différentes études qui existent, on peut mentionner R.E. BUTTS, *Leibniz on the Side of the Angels*, in K. OKRUHLIK, J.R. BROWN (eds), *The Natural Philosophy of Leibniz*, Springer, Dordrecht 1985, pp. 207-226, E. SCRIBANO, *Angeli e beati. Modelli di conoscenza da Tommaso d'Aquino a Spinoza*, Laterza, Roma-Bari 2006, M. GERETTO, *L'angelologia leibniziana*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2011, S. DI BELLA, *Angels, Matter, and Haecceity: Scholastic Topoi for Leibnizian Individuation*, «*Studia Leibnitiana*» 46/2 (2014), pp. 127-151, S. GUIDI, *L'angelo e la macchina. Sulla genesi della res cogitans cartesiana*, FrancoAngeli, Milano 2018. Pour la pensée médiévale en particulier, après la monographie de Barbara Faes de Mottoni, les volumes édités par Isabel Iribarren, Martin Lenz et Tobias Hoffmann représentent de précieux outils: B. FAES DE MOTTONI, *Bonaventura e la scala di Giacobbe. Letture di angelologia*, Bibliopolis, Napoli 1995, I. IRIBARREN, M. LENZ (eds.), *Angels in Medieval Philosophical Inquiry. Their Function and Significance*, Ashgate, Aldershot-Burlington 2008 et T. HOFFMANN, (dir.), *A Companion to Angels in Medieval Philosophy*, Brill, Leiden-Boston 2012. Voir aussi S. MARGEL, J.-P. SCHNEIDER (éds.), *Anges et démons dans les traditions théologiques et métaphysiques*, Droz, Genève 2021, un volume dans lequel Tiziana Suarez-Nani a publié l'article suivant: *L'ange dans la pensée médiévale latine: invention et abandon d'un paradigme*, pp. 45-62.

4. SUAREZ-NANI, *Les anges et la philosophie*, p. 12.

Une carrière en quelques mots

Tiziana Suarez-Nani est née à Bellinzona, dans le canton du Tessin, en 1956. Après avoir fréquenté le lycée de Lugano, elle s'inscrit à la Faculté des Lettres de l'Université de Fribourg, où elle obtient une licence en philosophie et en littérature italienne. En 1986, alors qu'elle est assistante du Professeur Ruedi Imbach, elle décroche son doctorat en philosophie avec une thèse consacrée à Nicolas de Strasbourg et à sa théorie du temps⁵. Après plusieurs années dédiées à la recherche et à l'enseignement en philosophie médiévale, tout comme au soin de ses trois enfants, Tiziana Suarez-Nani obtient en 2000 l'habilitation en philosophie grâce à son étude sur *Les anges et la philosophie*. Dès 2002, à la suite de la publication de deux nouvelles monographies⁶, elle est nommée professeure associée en philosophie médiévale à la Faculté de Théologie de l'Université de Fribourg. En 2005, elle devient professeure ordinaire au sein du Département de Philosophie de la même université. Elle occupe ce poste jusqu'en 2021, année où elle cesse ses activités institutionnelles, sans néanmoins interrompre ses travaux de recherche.

La chaire de philosophie médiévale et d'ontologie que Tiziana Suarez-Nani a dirigée pendant vingt ans a été un lieu très fécond d'études, d'échanges scientifiques et de rencontres internationales. Par son enthousiasme, sa maîtrise et son inépuisable énergie, elle a transmis à de nombreux jeunes chercheurs la rigueur de la recherche et la passion pour la philosophie médiévale. Elle a en outre dirigé plusieurs projets financés par le Fonds National Suisse de la Recherche, donnant lieu à la création d'équipes de collaborateurs, dont le travail, ainsi que l'amitié, ont eu la chance de reposer sur un socle solide. Tiziana Suarez-Nani a organisé et coorganisé de nombreuses rencontres scientifiques à Fribourg, lesquelles ont générale-

5. Cette thèse a donné lieu à la première monographie de Tiziana Suarez-Nani: *Tempo ed essere nell'autunno del medioevo. Il "De Tempore" di Nicola di Strasburgo e il dibattito sulla natura ed il senso del tempo agli inizi del XIV secolo*, Grüner, Amsterdam 1989.

6. En plus de *Les anges et la philosophie*, la seconde monographie est la suivante: T. SUAREZ-NANI, *Connaissance et langage des anges selon Thomas d'Aquin et Gilles de Rome*, Vrin, Paris 2002.

ment été l'occasion de publier des volumes collectifs. Toujours animée par le souci du bien commun autant que par le sens du devoir, Tiziana Suarez-Nani a de surcroît assumé différentes charges institutionnelles au sein de l'Université de Fribourg, fourni des expertises scientifiques pour divers organes d'évaluation sur le plan national et international et été membre des comités éditoriaux de plusieurs revues spécialisées dans le domaine de la philosophie médiévale.

Tout au long de sa carrière, Tiziana Suarez-Nani a ouvert des champs de recherche en histoire des idées qui étaient auparavant peu explorés. C'est en particulier le cas des théories médiévales du temps, du lieu et de la matière⁷, ainsi que, bien entendu, de l'angéologie. Tiziana Suarez-Nani a mis en évidence l'influence de l'angéologie sur la philosophie médiévale à travers les discussions sur le langage, la connaissance et le mouvement des anges. Ses recherches ont permis d'apprécier à leur juste mesure les débats scolastiques concernant la nature humaine à l'aune des théories sur les substances séparées⁸. Nous savons à présent que, entre le XIII^e et le XV^e siècle, plusieurs hypothèses physiques et cosmologiques ont été avancées par les médiévaux, hypothèses qui dépassent les frontières de l'aristotélisme, permettant ainsi d'établir un terreau philoso-

7. Voir notamment T. SUAREZ-NANI, M. ROHDE (éds.), *Représentations et conceptions de l'espace dans la culture médiévale*, Berlin-Boston 2011, T. SUAREZ-NANI, O. RIBORDY, A. PETAGINE (éds.), *Lieu, espace, mouvement: physique, métaphysique et cosmologie (XII^e-XVI^e siècles)*, FIDEM, Roma-Barcelona 2017, T. SUAREZ-NANI, A. PARAVICINI BAGLIANI (éds.), *MATERIA. Nouvelles perspectives de recherche dans la pensée et la culture médiévale*, SISMELE, Edizioni del Galluzzo, Firenze 2017, *Les êtres et leurs lieux: le fondement de la localisation selon Dietrich de Freiberg*, in D. CALMA, J. BIARD, R. IMBACH (éds.), *Recherches sur Dietrich de Freiberg*, Brepols, Turnhout 2009, pp. 145-163, *Un défi aux lois de la nature: un corps dans plusieurs lieux à la fois*, in R. POMA, M. SOROKINA, N. WEILL-PAROT (éds.), *Les confins incertains de la nature (XII^e-XVI^e siècles)*, Vrin, Paris 2021, pp. 35-50.

8. En plus des deux monographies déjà mentionnées, on consultera encore T. SUAREZ-NANI, *Substances séparées, intelligences et anges chez Thierry de Freiberg* in K.-H. KANDLER, B. MOJSISCH, F.-B. STAMMKÖTTER (Hrsg.), *Dietrich von Freiberg. Neue Perspektiven seiner Philosophie, Theologie und Naturwissenschaft*, Amsterdam 1999, pp. 49-67, *Pierre de Jean Olivi et la subjectivité angélique*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age» 70 (2003), pp. 233-316, *Les anges et les cieux. Figures de l'harmonie universelle*, in A. PARAVICINI BAGLIANI, O. VOSKOBOJNIKOV (eds.), *Ideas of Harmony in the medieval Culture and Society*, SISMELE, Firenze 2017, pp. 303-320.

phique dont se nourriront les modernes⁹. Nous savons également que certaines réflexions sur les anges sont d'ordre «purement philosophique» et «n'ont que peu d'intérêt dans l'optique théologique de l'ange-annonciateur et messager de Dieu»¹⁰. C'est par exemple le cas du caractère «privé» ou «public» du langage angélique. Il y a donc, au Moyen Age comme aujourd'hui, un sens pour les philosophes à étudier ces esprits purs que sont les anges.

Au travers de différentes thèses interprétatives, Tiziana Suarez-Nani a montré comment les doctrines médiévales sur les anges ont abouti à des percées significatives aussi bien dans les théories de la connaissance (modèle d'une connaissance *a priori*) et du langage (paradigmes de la vision et de l'écoute dans la communication angélique silencieuse), que dans les domaines de la cosmologie et de la philosophie de la nature (hypothèse du vide et d'un espace séparé, d'un mouvement instantané, d'un temps discontinu étranger aux règles du temps cosmique, ou encore de la multi-localisation et de la compénétration des corps)¹¹. Enfin, ses recherches ont encore permis d'établir l'importance de l'étude des démons pour les questions de théologie morale et d'épistémologie¹².

9. «En examinant le problème du rapport de l'ange au lieu, nos auteurs [Duns Scot, Pierre Auriol, François de la Marche] ont cherché à expliquer l'inscription des créatures spirituelles dans la dimension spatiale et ont été amenés à réviser, corriger, adapter et dépasser la doctrine aristotélicienne», *Vers le dépassement du lieu: l'ange, l'espace et le point*, in T. SUAREZ-NANI, M. ROHDE (éds.), *Représentations*, p. 144. Voir aussi: *Le lieu de l'esprit*, et *Space and Movement in Medieval Thought: The Angelological Shift*, in F.A. BAKKER, D. BELLIS, C.R. PALMERINO (eds.), *Space, Imagination, and the Cosmos. From Antiquity to the Early Modern Period*, Springer, Cham 2018, pp. 69-89.

10. *Connaissance et langage des anges*, p. 201.

11. Cf. *Anges, espace et lieu: la localisation des substances séparées selon Jean Duns Scot*, in I. IRIBARREN, M. LENZ (eds.), *Angels in Mediaeval*, pp. 89-111, *De la théologie à la physique: l'ange, le lieu et le mouvement* in A. PARAVICINI BAGLIANI (éd.), *Angelos*, SISMEL, Firenze 2015, pp. 427-443, *Une contribution aux théories médiévales du lieu: Thierry de Freiberg et le lieu des substances spirituelles* in K-H. KANDLER, B. MOJSISCH, N. POHL (Hrsg.), *Die Gedankenwelt Dietrichs von Freiberg im Kontext seiner Zeitgenossen*, Technische Universität Bergakademie Freiberg, Freiberg 2013, pp. 99-114; *Luogo, spazio e tempo nel pensiero medievale: il contributo dell'angelologia* in A. APORTONE, G. GIGLIOTTI (eds.), *De tempore. L'enigma dell'ora*, Guida, Napoli 2015, pp. 71-96.

12. T. SUAREZ-NANI, *Obstinatio. De Thomas d'Aquin à Guillaume d'Ockham*, in I. ATUCHA, D. CALMA, C. KÖNIG-PRALONG, I. ZAVATTERO (éds.), *Mots médiévaux offerts à*

En plus de ses recherches en histoire de la philosophie, Tiziana Suarez-Nani a toujours accordé une grande importance au travail d'édition critique de textes philosophiques. Entamée dès 1989 avec l'édition du *De tempore* de Nicolas de Strasbourg, laquelle donna lieu à une publication l'année suivante¹³, la reconstitution matérielle et contextuelle de textes manuscrits n'aura pas été qu'un simple exercice d'érudition, mais une étape fondamentale dans l'analyse et l'interprétation des théories qu'ils recèlent. La contribution majeure de Tiziana Suarez-Nani dans ce domaine est l'édition critique des *Questions sur le IIe livre des Sentences* du franciscain François de la Marche, réalisée avec la brillante équipe de recherche composée de William Duba, Emmanuel Babey, Girard Ezkorn et Delphine Carron. Ce travail de longue haleine s'est soldé par la publication de trois volumes qui facilitent grandement l'étude d'un auteur aussi peu connu que François de la Marche¹⁴. L'édition de ce texte a ouvert des perspectives insoupçonnées sur les enjeux de débats philosophiques à propos des anges et a permis une meilleure compréhension du développement de la tradition franciscaine médiévale, en particulier de l'école scotiste au début du xiv^e siècle. Elle est par ailleurs à l'origine d'une série d'études réunies dans la quatrième monographie de Tiziana Suarez Nani: *La matière et l'esprit. Études sur François de la Marche*¹⁵.

Soucieuse de transmettre les fruits de la pensée médiévale à un public plus large que le cercle des spécialistes, Tiziana Suarez-Nani

Ruedi Imbach, Brepols, Porto 2011, pp. 485-493; *L'ostinazione dei demoni. Gli elementi di un confronto*, in G. ALLINEY (éd.), *Mediaeval Theories of the Will*, Macerata 2012, pp. 151-176; Raimondo Lullo, *i demoni e gli averroisti*, in D. PERLER (ed.), *Filosofare in lingua volgare*, «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie» 59 (2012), pp. 360-375, et l'un des derniers articles en date: *Sicut exterior plica panni occultat aliam. Pietro di Giovanni Olivi e l'oblio dei demoni*, in A.D. CONTI (ed.), «Studi sull'Aristotelismo medievale (secoli VI-XVI)» 2 (2022), pp. 113-138.

13. NICOLAUS ARGENTINENSIS, *De tempore (Summa, L. II, tr. VIII-XIV)*, Meiner Verlag, Hamburg 1990.

14. FRANCISCUS DE MARCHIA SEU DE ESCULO, *Quaestiones in II Sententiarum*, T. Suarez-Nani, W. Duba, E. Babey, G. Etzkorn, D. Carron (edd.), Leuven University Press, Leuven 2009-2012, vol. I: *Questiones 1-12*, vol. II: *Questiones 13-27*, vol. III: *Questiones 28-49*.

15. T. SUAREZ NANI, *La matière et l'esprit. Études sur François de la Marche*, Academic Press Fribourg – Éditions du Cerf, Fribourg-Paris 2015.

a contribué à plusieurs traductions de textes médiévaux. Dans un premier temps, elle a collaboré avec Ruedi Imbach à une traduction allemande commentée du *De vulgari eloquentia* de Dante Alighieri¹⁶. Plus récemment, et en relation à ses études sur l'angéologie franciscaine, elle a traduit, avec ses collaborateurs scientifiques, Catherine König-Pralong et Olivier Ribordy, les questions de Pierre de Jean Olivi sur la matière¹⁷. Enfin, dans le cadre d'un séminaire de traduction, elle a donné l'opportunité à des étudiants avancés de participer à une publication scientifique. C'est ainsi que le projet de traduction de quatre questions sur la localisation des substances séparées d'Henri de Gand, Mathieu d'Aquasparta, Richard de Mediavilla et Pierre de Jean Olivi a été réalisé¹⁸.

Si la recherche scientifique aura été le volet le plus visible de sa carrière, étant aussi le plus documenté, Tiziana Suarez-Nani a toujours considéré que le rôle premier et le devoir principal d'un professeur universitaire est la transmission du savoir à ses étudiants. Enseigner, éveiller la curiosité, initier aux méandres d'un univers intellectuel qui, de prime abord, nous est totalement étranger, expliquer et réexpliquer les concepts et les raisonnements des penseurs médiévaux, voilà les tâches auxquelles Tiziana Suarez-Nani se sera attelée avec autant de plaisir que de détermination. Elle n'aura jamais épargné le temps nécessaire à la préparation de ses cours, dont les notes étaient réputées pour être rédigées *in extenso* à la main. Tiziana Suarez-Nani laissera à ses étudiants le souvenir d'un professeur aussi enthousiaste qu'infatigable, un professeur dont les cours, très fréquentés, avaient quelque chose des plus grandes *Sommes* médiévales.

16. DANTE ALIGHIERI, *De vulgari eloquentia I. Über die Beredsamkeit in der Volkssprache*, Übers. von F. Cheneval, mit einer Einleitung von R. Imbach und I. Rosier-Catach und einem Kommentar von R. Imbach und T. Suarez-Nani, Meiner, Hambourg 2007.

17. PIERRE DE JEAN OLIVI, *La matière*, trad. T. Suarez-Nani, C. König-Pralong, O. Ribordy, Vrin, Paris 2009.

18. HENRI DE GAND, MATTHIEU D'AQUASPARTA, RICHARD DE MEDIAVILLA, PIERRE DE JEAN OLIVI, *Les anges et le lieu*. Textes latins introduits par T. Suarez-Nani, traduits et annotés par T. Suarez-Nani et alii, Vrin, Paris 2017.

Structure de l'ouvrage et présentation des contributions

Quel plus bel hommage pourrions-nous rendre à Tiziana Suarez-Nani qu'un volume qui s'inscrit dans le sillage de ce qui constitue le cœur de ses recherches? C'est dans cette perspective que nous avons fait appel à de nombreux experts en provenance de plusieurs universités européennes, afin de constituer un volume spécifiquement consacré à l'angéologie et à son influence sur la philosophie médiévale et moderne. Amis, collègues et anciens collaborateurs scientifiques de Tiziana Suarez-Nani se sont rassemblés afin de réaliser un riche parcours dans l'histoire de l'angéologie, retraçant et approfondissant plusieurs sujets auxquels elle a dédié ses études. Les contributions que nous publions ici couvrent un large éventail de domaines dans lesquels l'angéologie a exercé son influence: la philosophie de l'esprit (Lenzi, Guidi, Petagine), l'épistémologie (Rodolfi, Trifogli, Reynard, Bayard), la théologie morale (Zavattero, Braekman) et la politique (Cordonier, Lambertini). Une autre série de travaux porte sur l'angéologie du point de vue cosmologique, mathématique, physique (Valente, Binotto, Lamy, Zanin, Biard, Ribordy) et métaphysique (Boulnois, Celayrette, Padlina).

Le volume est organisé de manière chronologique. Nous commençons avec le ^{xiii}^e siècle et la réflexion de l'école porrétaïne sur la notion de lieu. Luisa Valente propose ici l'étude d'un débat qui préfigure ses développements scolastiques et explique de quelle façon le concept de lieu a été élargi et enrichi par cette école. Elle montre comment Gilbert de Poitiers et Alain de Lille reprennent à leur compte les éléments théoriques développés dans le *De trinitate* de Boèce.

Ensuite, plusieurs contributions portent sur l'angéologie du ^{xiii}^e siècle, et en premier lieu sur la question de l'ange comme *imago Dei* chez Philippe le Chancelier. Irene Zavattero expose la théorie que Philippe développe dans la longue section de la *Summa de bono* consacrée aux anges, en particulier sa conception de l'empreinte de la trinité dans l'âme humaine et dans l'intelligence angélique. Bien qu'il s'inspire fréquemment de la pensée du Pseudo-Denys, c'est au *De Trinitate* d'Augustin qu'il fait principalement référence

dans cette question. Augustin avait en effet insisté sur le fait que l'homme est *capax Dei*. Ainsi, tout en admettant que l'ange est fait à l'image de Dieu, Philippe défend l'idée selon laquelle la raison de l'homme ressemble davantage à Dieu que la raison de l'ange. C'est que, nous dit Philippe, toutes choses sont ordonnées à la raison humaine comme à leur fin (une position que l'on retrouvera notamment chez Bonaventure). Philippe conclut que seul l'homme, et non l'ange, est, au sens propre, créé à l'image de Dieu.

Les articles suivants sont consacrés aux grandes figures de la scolastique médiévale: Albert le Grand, Bonaventure, Thomas d'Aquin, Siger de Brabant, Gilles de Rome, Henri de Gand et Jean Duns Scot. Le premier de ces articles prend pour base de réflexion une récente étude de Tiziana Suarez-Nani dans laquelle on apprend que l'ange, au XIII^e siècle, est considéré principalement de deux façons. La première est centrée sur le concept d'intellectualité et décrit l'ange comme une forme pure et immatérielle. La seconde est basée sur la notion de «créaturalité» et le décrit comme un composé de forme et de matière spirituelle¹⁹. Anna Rodolfi met en évidence la manière dont Albert le Grand fait sienne la première de ces approches et explique comment, selon Albert, des êtres purement immatériels sont capables d'une connaissance portant sur des objets particuliers et contingents.

Francesco Binotto, pour sa part, étudie la localisation des substances séparées dans la pensée de Bonaventure, laquelle diffère sensiblement du modèle péripatéticien. Il met ainsi en évidence le rôle central que la notion d'*ordinatio partium universi* joue dans la stratégie adoptée par Bonaventure d'une part pour justifier la localisation des anges dans un lieu corporel (ou physique), tel que le ciel empyrée, d'autre part pour affirmer l'impossibilité que plusieurs anges se trouvent dans le même lieu en même temps. Pour Bonaventure, il ne fait aucun doute que la localisation des anges atteste de la finitude des anges eux-mêmes: contrairement à Dieu, ils n'ont pas l'ubiquité. L'angélogogie de Bonaventure a donc pour fin à la

19. Cf. T. SUAREZ-NANI, *Pensare l'angelo: paradigmi medievali e temi danteschi a confronto*, in L. AZZETTA (ed.), *Dante e le grandi questioni escatologiche*, Vita e Pensiero, Milano 2022, pp. 199-213.

fois de marquer la rupture entre Dieu et sa création et de souligner l'absolue perfection de cette dernière.

Massimiliano Lenzi aborde l'angélologie au travers de l'anthropologie de Thomas d'Aquin et de sa critique par Siger de Brabant. Reprenant les conclusions de Tiziana Suarez-Nani²⁰, Massimiliano Lenzi montre que l'intellectualité de l'être humain est, pour Thomas en particulier, le signe de son «angélité». L'âme humaine est à la fois forme substantielle et substance spirituelle. C'est de cette façon que Thomas synthétise les traditions aristotélicienne et chrétienne, et c'est sur ce point qu'il sera critiqué par Siger de Brabant.

S'intéressant à un thème qui fut l'un des premiers auxquels Tiziana Suarez-Nani consacra ses recherches, Olivier Boulnois étudie l'ange dans son rapport à l'être et au temps²¹. Après avoir clarifié les différentes façons de concevoir le temps, à savoir, d'un côté, comme une présence ou comme un écoulement, de l'autre, comme un phénomène physique ou comme un phénomène mental, Olivier Boulnois en vient à la notion très médiévale d'«*aevum*», le temps des anges. Deux «paradigmes» sont pris en considération: celui de Thomas d'Aquin et celui de Duns Scot. Selon le premier, «le temps n'a d'être que dans le maintenant». L'*aevum*, quant à lui, correspond à un «emboîtement» de mesures qui reflète l'emboîtement des sphères célestes. Selon le paradigme de Duns Scot, «le temps est détaché du mouvement physique et de son fondement cosmologique». L'*aevum* devient la mesure commune de tous les êtres qui s'inscrivent dans le temps, qu'ils soient supra ou sublunaires.

Dans notre ouvrage, Gilles de Rome est l'un des auteurs dont la pensée est la plus étudiée. Pas moins de trois articles lui sont consacrés. Le premier est celui de Cecilia Trifogli et porte sur le thème de l'espèce intelligible dans l'épistémologie de Gilles de Rome. Cecilia Trifogli y explique en quoi le *De cognitione angelorum*, qui s'inscrit dans la controverse post-aquinienne sur le rôle des espèces intelligibles dans le processus d'intellection, a été l'occasion pour Gilles de mettre à l'épreuve sa théorie de la connaissance en l'appliquant au cas des anges. Approfondissant l'un des champs d'étude favoris

20. Notamment celles de *Connaissance et langage des anges*.

21. Cf. *Tempo ed essere* (voir note 5).

de Tiziana Suarez-Nani²², Cecilia Trifogli montre comment Gilles défend, sans véritablement y parvenir, la nécessité de l'espèce intelligible dans le processus d'intellection, qu'il s'agisse de l'intellect humain ou de l'intellect angélique, contre un redoutable candidat: le phantasme.

Le second article consacré à Gilles de Rome est celui de Valérie Cordonier. Comme elle le remarque, les travaux de Tiziana Suarez-Nani sur l'angélogie de Gilles de Rome ne prennent en considération que les questions disputées de ce dernier. Valérie Cordonier entend donc compléter ces travaux en s'intéressant à un texte qui, de prime abord, ne semble pas avoir trait à l'angélogie: le *De regimine principum*. Elle montre que le chapitre I.1.4 de ce texte est crucial pour la conception égidiennne des anges, raison pour laquelle une édition et une analyse très minutieuse en sont proposées ici. C'est dans l'exposé des trois vies – hédoniste, active et contemplative – qu'interviennent les notions d'anges et de substance séparée. En effet, le sage contemplatif, pour Gilles de Rome, participe de la vie de ces substances.

Le dernier article dédié à Gilles de Rome est celui de Roberto Lambertini. Tout au long du XIII^e siècle, l'angélogie a été une source d'inspiration non seulement pour l'élaboration de théories philosophiques, mais également pour répondre à des problèmes ecclésiologiques et politiques. Roberto Lambertini étudie un exemple de cette influence: le contraste entre les positions de Gilles de Rome et de Jacques de Thérines sur le privilège canonique de l'exemption. Il montre alors toute l'importance des arguments développés par Gilles dans ce débat. Il établit notamment un parallèle entre la hiérarchie angélique et les hiérarchies ecclésiastique, universitaire ou encore politique. L'analogie entre tous ces systèmes hiérarchiques reposent sur le fait que l'action du principe premier s'exerce par l'intermédiaire d'agents secondaires dont la tâche est de ramener la multiplicité à l'unité, d'instituer l'harmonie.

Aux XIII^e et XIV^e siècles, plusieurs solutions aux problèmes laissés en suspend par Aristote dans le cadre de la cosmologie sont avancées. Parmi ces problèmes, on peut mentionner la circularité

22. Cf. en particulier *Connaissance et langage des anges*, pp. 97-130.

des mouvements du ciel, la différence entre la matière céleste et la matière terrestre, et l'intelligence divine comme force animant les sphères célestes. Dans ce cadre théorique, Fabio Zanin étudie en particulier la question de l'ordre à l'intérieur duquel agissent les créatures spirituelles. A travers l'étude de nombreux auteurs (Averroès, Thomas d'Aquin, Dante, François de la Marche, Jean Buridan et Nicole Oresme), Fabio Zanin expose les différentes manières dont les auteurs médiévaux ont tenté de concilier la pensée aristotélicienne avec les théories des anges-moteurs des sphères et artisans de l'harmonie universelle. Il explique ainsi comment la métaphore de la montre et de l'artisan pour comprendre l'œuvre de Dieu conduit à imaginer ce qu'il appelle un «mécanisme volontariste»; un modèle qui connaîtra un grand succès à l'époque moderne.

Avec la contribution de Roberta Padlina, le passage au xiv^e siècle est définitivement opéré. Sa contribution entend mettre en évidence un parallèle entre l'angélogologie et la notion métaphysique de «matière», qui fut l'un des thèmes de recherche privilégiés de Tiziana Suarez-Nani, à travers cinq questions anonymes qu'elle propose d'attribuer au maître franciscain Jacques d'Ascoli. Nous publions ici son édition commentée de la première de ces cinq questions, consacrée au statut ontologique de la matière. Roberta Paldina remarque que l'auteur résout la question qu'il pose en appliquant au cas de la matière une solution qui est traditionnellement avancée pour expliquer la localisation des anges. Ainsi, lorsqu'il s'interroge sur la possibilité d'une matière existant dans l'espace sans aucun accident, Jacques d'Ascoli, s'il s'agit bien de lui, déclare que la matière se trouve dans l'espace *définitive*, c'est-à-dire qu'il occupe un lieu déterminé à l'exclusion des autres non pas à cause de la circonscription, qui caractérise la localisation corporelle, mais en raison de sa nature finie, puisqu'il est incapable d'être partout au même instant.

Joël Biard consacre son article à la question du mouvement des anges, prenant en compte à la fois le point de vue physique (le lieu) et chronologique (le temps). L'origine du débat sur le mouvement des anges est la distinction 6 du deuxième livre des *Sentences* de Pierre Lombard, où il est question de la «chute locale des anges mauvais depuis le ciel vers l'abîme ténébreux». Poursuivant les tra-

voux de Tiziana Suarez-Nani sur la localisation des substances séparées²³, Joël Biard présente Grégoire de Rimini comme s'opposant à la fois aux auteurs pré-scotistes et à son contemporain Richard FitzRalph sur la question du mouvement des anges. Grégoire, en effet, reprend à son compte, parfois moyennant quelques modifications, les principales thèses de Duns Scot, et notamment celle de l'instantanéité du mouvement angélique.

Clarisse Reynard s'intéresse elle aussi à Grégoire de Rimini, mais cette fois du point de vue de l'épistémologie. Elle compare la pensée de l'augustin à celle de Thomas d'Aquin. Si, pour ce dernier, la connaissance angélique reflète sa proximité avec Dieu, l'ange semble perdre de l'altitude chez Grégoire. C'est du moins ainsi que Clarisse Reynard l'entend, prenant au sérieux l'affirmation de Tiziana Suarez-Nani, d'après laquelle on assiste, à la suite de la condamnation de 1277, à «un processus d'humanisation de l'ange»²⁴. Grégoire opère un rapprochement entre la connaissance angélique et la connaissance humaine: la vraie rupture, selon lui, se situe entre la connaissance naturelle et la connaissance surnaturelle.

A travers la lecture de textes pour lesquels il n'existe aucune édition moderne, Jean Celeyrette donne un aperçu de la richesse des thèses soutenues à propos des substances séparées au xiv^e siècle. Les deux questions étudiées ici sont issues des commentaires à la *Métaphysique* d'Aristote de Jean Buridan et de Marsile d'Inghen: les questions XII,9 et XII,11. Elles portent respectivement sur le thème du nombre des anges et de leur perfection. Si Marsile est généralement considéré comme un disciple de Buridan, il réfute son illustre prédécesseur sur plusieurs points. Entre métaphysique, astrologie et cosmologie, l'article de Jean Celeyrette répond à l'in-

23. Cf. *Vers le dépassement du lieu*, ainsi que *Space and Movement*, ou encore, *Le mouvement de l'indivisible: note sur le déplacement des anges selon François de la Marche*, in C. GRELLARD (éd.), *Miroir de l'amitié*, Vrin, Paris 2017, pp. 123-134.

24. T. SUAREZ-NANI, *Discursivité ou saisie intuitive? La modalité de la connaissance angélique selon François de Marchia*, in M.C. PACHECO, J.F. MEIRINHOS (éds.), *Intellect et imagination dans la philosophie médiévale. Actes du XI^e Congrès International de la SIEPM, Porto, du 26 au 31 août 2002*, Vol. III, Brepols, Turnhout 2006, pp. 1603-1612: 1612.

vitiation de Tiziana Suarez-Nani²⁵ de prolonger les études sur les anges aux grands auteurs du xiv^e siècle tout en ouvrant des pistes de recherche qui ne demandent qu'à être empruntées.

Après le Moyen Age, la Renaissance. Après l'ombre, les lumières. C'est du moins en estafette de l'*Aufklärung* que Marc Bayard présente Nicolas de Cuse. L'homme est ici pensé comme constituant la transition dynamique entre les potentialités de la matière et les activités épistémiques du monde angélique. Dans cette perspective, les anges sont «les lumières de la raison» (*Lichter der Vernunft*) en tant qu'ils fournissent le lieu intelligible «où les contenus rationnels peuvent exister par eux-mêmes» (*wo rationale Inhalte für sich bestehen können*), et auquel chaque être humain, par l'exercice de sa raison, a le droit d'accéder.

Dans son article, Alice Lamy met en parallèle l'angéologie et les mathématiques. Elle expose comment ces dernières, issues «de la tradition eucharistique et métaphysique de la catégorie de quantité» sont indispensables à la compréhension du rapport des anges au lieu. L'un des auteurs médiévaux les plus importants pour saisir le rapport entre physique et mathématiques est Henri de Gand, lequel considère l'ange non dans un «lieu physique» (*locus*), mais positionné mathématiquement (*situs mathematicus*). Alice Lamy retrace ensuite la manière dont Oronce Fine, un mathématicien français de la première moitié du xvi^e siècle, «idéalise» les mathématiques à la suite de la redécouverte de textes platoniciens et néoplatoniciens et embrasse ce qu'elle appelle «un concordisme mathématique aristotélico-platonicien».

Après Gilles de Rome, c'est à Francisco Suárez que sont dédiés trois articles de ce volume. Le premier est celui de Simone Guidi. Il y aborde le pouvoir qu'ont les anges, selon Suárez, d'«adopter» ou d'«animer» (*assume*) un corps. Dans le traitement de cette question, l'angéologie a poussé les scolastiques à concevoir la relation entre esprit et corps selon un modèle différent de celui d'Aristote. En ce qui concerne Suárez en particulier, Simone Guidi affirme qu'il conçoit les corps animés par les anges comme des «êtres presque artificiels» (*entes quasi artificiales*). Ainsi, bien qu'il soit anachro-

25. Cf. T. SUAREZ-NANI, *Introduction à Les anges et la philosophie*, pp. 11-24.

nique de parler de «machines» pour désigner ces corps artificiels, la théorie de Suárez n'en représente pas moins un modèle scolastique pour expliquer comment un esprit pur peut être artificiellement associé à un corps.

Si l'angélologie s'intéresse avant tout aux anges, les démons n'en sont pas pour autant mis au ban. Procédant ici à un examen de l'obstination démonique chez Suárez, Valentin Braekman poursuit l'étude menée sur ce thème par Tiziana Suarez-Nani dans la pensée des grands scolastiques, de Thomas d'Aquin à Guillaume d'Ockham²⁶. Il y montre que, selon Suárez, l'obstination est une punition divine dont la principale conséquence est l'impossibilité irrémédiable et perpétuelle de vouloir le bien. Les démons sont obstinés à tel point dans le mal qu'ils en perdent éternellement toute liberté. Sur cette question, Suárez suit de près la position de Thomas d'Aquin, exposant notamment en quoi elle s'accorde avec celle des Pères, et rejette sans équivoque la théorie de Duns Scot.

Olivier Ribordy achève la trilogie suarézienne. Dans son article, il reprend en particulier le thème de la localisation des esprits. Il situe Suárez entre le Moyen Age et la modernité, expliquant que le jésuite reprend à son compte les «modèles interprétatifs» des médiévaux et les lègue aux penseurs modernes, parmi lesquels Descartes est peut-être le plus illustre. S'engageant dans une lutte avec Gabriel Vázquez, son rival de toujours, Suárez revisite la notion aristotélicienne du lieu comme limite du contenant et considéré comme un accident de la substance. Pour Suárez, le lieu est une propriété intrinsèque de l'étant. Dans cette perspective, l'ange n'est jamais dans un lieu selon son *ubi intrinsecum*. En revanche, il peut être localisé de manière extrinsèque dans un corps. La présence de l'ange au corps s'explique par le modèle de la transsubstantiation et en particulier celui de la présence du Christ dans l'hostie consacrée.

Le dernier article de notre volume est dédié à l'un des plus grands penseurs du xvii^e siècle: John Locke. Antonio Petagine illustre ici l'une des nombreuses façons dont les réflexions sur l'angélologie ont exercé une influence dans la pensée moderne, en étudiant la manière dont, d'après Locke, l'intellect humain éla-

26. Cf. en particulier: *Obstinatio. De Thomas d'Aquin à Guillaume d'Ockham*.

bore l'idée d'esprit. A travers l'expérience que nous avons de nous-mêmes, nous sommes en mesure de concevoir l'existence d'esprits finis supérieurs à nous, sans pour autant les penser comme identiques à Dieu. Bien qu'il ne soit pas possible, selon Locke, de produire une démonstration philosophique de l'existence des anges, la construction de leur idée est néanmoins précieuse, car elle nous aide à identifier les limites de notre esprit et les capacités réelles dont l'homme est doté.

Enfin, une brève note d'Aurora Panzica sur un manuscrit de Durand de Saint Pourçain qu'elle a récemment découvert clôt cet itinéraire de l'esprit vers les hautes sphères de la philosophie médiévale. Chacune de ces contributions représente autant de pensées angéliques que nous avons l'honneur et le plaisir d'offrir à Tiziana Suarez-Nani.

Contributions

Circumfusio, determinatio e collatio

La categoria del 'dove' in teologia
secondo Severino Boezio, Gilberto di Poitiers
e Alano di Lilla

LUISA VALENTE*

Per festeggiare Tiziana Suarez-Nani, che ha studiato con tanto impegno le riflessioni dei filosofi del medioevo intorno al luogo e allo spazio, vorrei offrire un piccolo contributo dedicato alla discussione intorno alla categoria del 'dove' in Severino Boezio, Gilberto di Poitiers e Alano di Lilla¹.

1. Boezio, *De trinitate* IV

Nel quarto capitolo del *De trinitate* Boezio ha affrontato il tema della trasformazione cui vanno incontro le categorie aristoteliche quando sono utilizzate per analizzare non un discorso intorno alle realtà naturali, bensì il discorso intorno a Dio. Come scrive il filosofo romano, infatti, «cum quis in divinam verterit praedicationem, cuncta mutantur quae praedicari possunt»². Le tesi di Boezio preli-

* Sapienza – Università di Roma.

1. Sull'opportunità di chiamare la categoria del *poi* aristotelico, *ubi* in latino, categoria del 'dove' e non del 'luogo', soprattutto per distinguerla dalla predicazione del luogo come quantità, cfr. G. STABILE, *La categoria dell'ubi e le sue implicazioni per il concetto di spazio nell'antichità*, in E. CANONE (ed.), *Metafisica, logica, filosofia della natura. I termini delle categorie aristoteliche dal mondo antico all'età moderna*, Agorà, Sarzana 2004, pp. 1-11: 1-3. Ringrazio Massimiliano Lenzi per i preziosi suggerimenti fornitimi su questo tema.

2. BOETHIUS, *De trinitate*, C. Moerschini (ed.), Saur, München-Leipzig 2005, IV, p. 173, 181-182. Per un esame di questa sezione del *De trinitate* di Boezio e per la letteratura in proposito cfr. J. MARENBNON, *Boethius*, Oxford University Press, Oxford

minari alla sua trattazione della categoria del dove, come poi anche a quella di Gilberto di Poitiers, sono le seguenti:

1. Esiste una prima divisione in due classi delle dieci categorie aristoteliche, che vede da una parte le prime tre e dall'altra le ultime sette. Nel discorso sulle cose create, le prime tre esprimono l'essere della cosa in sé stessa: si predicano *secundum rem* e «esse aliquid rem monstrant»; le restanti invece dicono qualcosa non dell'essere della cosa in sé stessa bensì della sua collocazione rispetto a ciò che la circonda, le *rei circumstantiae*³.
2. Nel discorso teologico, però, le prime tre categorie – ossia sostanza, qualità e quantità – vengono ad essere fuse in un'unica categoria di sostanza, o meglio 'oltre la sostanza'.

Boezio illustra la tesi della fusione delle prime tre categorie *in theologicis* nell'unica predicazione della sostanza «ultrasostanziale» facendo osservare che – diversamente, per esempio, da quanto accade nel caso degli esseri umani – per Dio l'essere, l'essere giusto e l'essere grande⁴ sono la stessa cosa, e cioè appunto la sua unica e semplice 'essenza *ultra substantiam*':

Quando diciamo: «Dio», sembra che intendiamo la sola sostanza, ma tale che sia al di là della sostanza stessa: quando diciamo di Lui che è «giusto», indichiamo una qualità non accidentale, ma tale che sia sostanza, anzi, oltre la sostanza. In Dio infatti non è diverso quel che Egli è dall'essere egli giusto, ma l'essere e l'esser giusto sono la stessa cosa. Egualmente quando si dice: «Egli è grande, anzi, il più grande», sembra che intendiamo la quantità, ma tale che si identifichi con la sostanza, che a sua volta abbiamo detto

2003, pp. 82-87; L. VALENTE, *Logique et théologie. Les écoles parisiennes entre 1150 et 1220*, Vrin, Paris 2008, pp. 105-114.

3. BOETHIUS, *De trinitate* IV, pp. 177,269-275.

4. Discostandosi da quanto afferma Aristotele nelle *Categoriae* (5b15-20), qui Boezio considera 'grande' (*magnus*) nella categoria della quantità. In modo simile Agostino (cfr. AUGUSTINUS HIPONENSIS, *De trinitate*, W.J. Mountain, Fr. Glorie (edd.), Brepols, Turnhout 1968, vol. 1, V, 1.2, p. 207,42), al quale Boezio esplicitamente si rifà nel suo *De trinitate* (cfr. *Prologus*, p. 167,30-32).

essere oltre la sostanza; in Dio dunque la divinità e la grandezza si identificano⁵.

Nam cum dicimus «Deus», substantiam quidem significare videmur, sed eam quae sit ultra substantiam; cum vero «iustus», qualitatem quidem sed non accidentem, sed eam quae sit substantia sed ultra substantiam: neque enim aliud est quod est, aliud est quod iustus est, sed idem est esse Deo quod iusto. Item cum dicitur «magnus» vel «maximus», quantitatem quidem significare videmur, sed eam quae sit ipsa substantia, talis qualis esse diximus ultra substantiam: idem est enim esse Deo quam magno⁶.

Quelle di sostanza, qualità e quantità, scrive inoltre Boezio, sono predicazioni che costituiscono sì l'essere stesso della cosa di cui si predicano («ipsum esse faciunt quod dicuntur»), e questo sia nel discorso sulla creatura sia in quello su Dio, ma che delle cose create predicano in modo diviso (*divise*: nell'essere umano, ad esempio, l'essere e l'essere giusto non sono identici), nel discorso su Dio invece in modo congiunto (*coniuncte atque copulate*: come abbiamo visto, in Dio essere, essere giusto o essere grande sono la stessa identica essenza «oltre la sostanza»⁷).

Diversamente dalle prime tre categorie, le restanti sette invece, prosegue Boezio, non si predicano in senso stretto né delle cose create, né di Dio. In un passo Boezio asserisce che esse in realtà non si predicano affatto, né di Dio né delle creature: «Reliqua vero neque de Deo neque de ceteris praedicantur»⁸, il che probabilmente vuol dire che non si predicano propriamente, o comunque che si predicano in modo profondamente diverso rispetto alle prime tre⁹. Quella del dove è la prima delle categorie di questo secondo gruppo ad essere presa in considerazione: alla relazione infatti Boezio dedica un capitolo a parte, il V, a motivo del fatto, come

5. Le traduzioni dei passi di Boezio sono tratte da BOEZIO, *La consolazione della filosofia. Gli opuscoli teologici*, a cura di L. Obertello, Milano, Rusconi 1979, con alcune modifiche.

6. BOETHIUS, *De trinitate*, IV, p. 174, 187-196; tr. it. pp. 369-370.

7. *Ibidem*, p. 174, 199-201.

8. *Ibidem*, p. 175, 216-217.

9. Cfr. MARENBO, *Boethius*, p. 84.

afferma, che i relativi sono ciò in vista di cui ha impostato tutto il discorso¹⁰.

Il dove (*ubi*), scrive dunque Boezio, si predica sia di Dio sia della creatura (l'esempio è sempre quello dell'essere umano), ma in ambedue i casi quello che questa predicazione afferma non dice nulla circa l'essere stesso di ciò di cui si predica:

Infatti il dove può essere predicato sia dell'uomo sia di Dio, dell'uomo ad esempio: «al mercato», di Dio ad esempio: «ovunque», ma in modo tale che non sia la stessa cosa quel che viene predicato e quello a cui il predicato si riferisce.

Nam 'ubi' vel de homine vel de Deo praedicari potest: de homine, ut in foro, de Deo, ut ubique; sed ita ut non quasi ipsa sit res id quod praedicatur, de qua dicitur¹¹.

La spiegazione che segue nel testo di Boezio introduce due termini che dobbiamo ricordare in quanto saranno molto importanti nell'approfondimento della questione del dove elaborato da Gilberto di Poitiers. Sono quelli di *circumfusio* e di *determinatio*:

Infatti non si dice che un uomo sia al mercato allo stesso modo in cui si dice che egli è bianco o alto, né egli viene per così dire circondato e determinato da qualche proprietà da cui sia designato secondo quello che è in sé stesso; ma questa predicazione indica dove (*quo*) si trovi quella tal cosa una volta che ha ricevuto le sue forme grazie ad altre realtà.

Non enim ita homo dicitur esse in foro quem ad modum esse albus vel longus nec quasi circumfusus et determinatus proprietate aliqua qua designari secundum se possit, sed tantum quo sit illud aliis informatum rebus per hanc praedicationem ostenditur¹².

In altre parole, Boezio osserva che il modo in cui diciamo che qualcuno è al mercato è ben diverso dal modo in cui diciamo che

10. Cfr. BOETHIUS, *De trinitate*, IV, p. 177,279-280.

11. *Ibidem*, p. 175,216-220; tr. it. p. 371.

12. *Ibidem*, p. 175,220-224; tr. it. p. 371.

qualcuno è bianco o alto: nel caso della predicazione della bianchezza o di una certa altezza, si intende dire che il soggetto in questione è 'informato' da sue proprietà – la bianchezza, l'altezza – in modo tale che attraverso l'esplicitazione di queste lo si designa per ciò che esso è «secondo sé»: appunto di carnagione chiara e di una certa altezza. Invece, nel dire che quell'essere umano è al mercato, si mostra solo dove (*quo*) esso si trovi, una volta che ha ricevuto le sue forme (*informatum*) grazie ad altre realtà (*aliis rebus*), che non sono espresse dalla predicazione in questione. Ciò che lo «circonda e determina» dall'esterno, infatti, e che è espresso dalla predicazione del dove (l'essere al mercato), non sono proprietà che ne determinano l'essere stesso (come la bianchezza o una certa altezza).

Ancora diversa, prosegue Boezio, la categoria del dove se applicata nel discorso su Dio:

Non avviene così per Dio; in effetti, che Egli sia ovunque non vuol dire che si trovi in ogni luogo (poiché non può trovarsi per nulla in un luogo), ma che ogni luogo gli è prossimo per accoglierlo, per quanto Egli non possa essere contenuto da alcun luogo; e perciò si dice che Dio non è in alcun luogo, perché è ovunque ma non in un luogo.

De Deo vero non ita: nam quod ubique est, ita dici videtur non quod in omni sit loco (omnino enim in loco esse non potest), sed quod omnis ei locus adsit ad eum capiendum, cum ipse non suscipiatur in loco; atque ideo nusquam in loco esse dicitur, quoniam ubique est non in loco¹³.

Insomma, Boezio sembra dire che in teologia non esiste una vera predicazione del dove non potendo Dio trovarsi in alcun luogo, e che quando si dice che Dio è ovunque quest'affermazione – ammessa come un'autorità indiscussa nel discorso teologico cristiano – va interpretata: essa vorrebbe dire non che Dio è in tutti i luoghi ma che in tutti i luoghi lo si può accogliere, pur senza che egli vi sia compreso (così almeno mi pare che vada letto il testo di Boezio).

13. *Ibidem*, p. 175,224-230; tr. it. p. 371.

Segue una più lunga trattazione della categoria del quando, a proposito della quale Boezio scrive che essa si predica, sia di Dio sia dell'essere umano, nello stesso modo del dove (*eodem... modo*): dicendo di qualcuno che è arrivato ieri non si esprimere qualcosa relativamente al suo essere qualcosa (*quasi esse aliquid*), bensì si predica qualcosa che gli è stato vicino secondo il tempo («quid ei secundum tempus accesserit praedicatur»)¹⁴.

2. Gilberto di Poitiers, *Expositio in Boecii librum De trinitate IV*, parr. 50-56

Nel commentare il testo di Boezio appena visto Gilberto di Poitiers, come fa spesso nei suoi commenti agli *Opuscoli teologici*, interviene modificando in modo significativo il senso del discorso¹⁵. Gilberto è d'accordo con Boezio sul fatto che le ultime sette categorie non esprimano né *in divinis* né *in naturalibus* un «vero rapporto con l'essere» – o qualcosa che appartenga alla «vera definizione dell'essere» (*vera essendi ratio*) – di ciò di cui si parla, come invece fanno le prime tre categorie¹⁶. Per quanto riguarda la categoria dell'«essere in un luogo» in particolare, Gilberto afferma che essa non esprime essere

14. *Ibidem*, p. 175, 230-235.

15. Cfr. L. VALENTE, *Concreti e dividui. Il lessico filosofico di Gilberto di Poitiers. Con una traduzione in italiano e il testo latino dei commenti di Gilberto agli opuscoli di Boezio dedicati alla trinità e del trattato porretano Invisibilia Dei*, ILIESI, Roma 2021: <<https://www.iliesi.cnr.it/pubblicazioni/Testi-03-Valente.pdf>>.

16. GILBERTUS PICTAVENSIS, *Expositio in Boecii librum De trinitate*, in N.M. Häring (ed.), *The Commentaries on Boethius by Gilbert of Poitiers*, PIMS, Toronto 1966, cap. IV, par. 49, pp. 124-125. Sulla teoria gilbertina delle categorie in generale cfr. M.A. SCHMIDT, *Gottheit und Trinität nach den Kommentaren des Gilberts Porreta zu Boethius De trinitate*, Verlag für Recht und Gesellschaft, Basel 1956, p. 119; B. MAIOLI, *Gilberto Porretano. Dalla grammatica speculativa alla metafisica del concreto*, Bulzoni, Roma 1979, pp. 81-94, 175 s., 194 s., 293-296; L.O. NIELSEN, *Theology and Philosophy in the Twelfth Century. A Study of Gilbert Porreta's Thinking and the Theological Expositions of the Doctrine of the Incarnation During the Period 1130-1180*, Brill, Leiden 1982, pp. 54-58; L.M. DE RIJK, *Semantics and Metaphysics in Gilbert of Poitiers. A Chapter of Twelfth Century Platonism*, «Vivarium» 26 (1988), pp. 73-113 (I); 27 (1989), pp. 1-35 (II); I, 90 e 100-106.

nel senso forte in cui è essere l'essere un essere umano, l'essere bianco o il possedere una certa altezza. Che qualcosa sia bianco, o abbia una certa altezza, lo si può infatti mostrare e designare senza riferirsi ad altro rispetto alla cosa stessa che è bianca o alta. Non così l'essere in un luogo: ci vuole un «confronto» (*collatio*) tra la cosa di cui si parla e qualcos'altro che sia «all'esterno» di essa perché si possa dire che qualcosa è in un luogo. Così scrive infatti Gilberto (le parole di Boezio sono rese in maiuscoletto):

50 Infatti, tutto ciò che è in un luogo, certamente è: e tuttavia che quello sia in un luogo non è essere allo stesso modo in cui è essere che qualcosa sia un quale e un quanto, e <lo stesso> essere quale e quanto: come è essere un essere umano che è bianco o alto, e il suo essere bianco o alto.

51 Diversamente, l'essere al mercato non è essere, per quanto colui che è al mercato veramente sia. INFATTI, CHE UN ESSERE UMANO SIA AL MERCATO NON SI DICE COSÌ COME si dice – ossia: non si dice secondo quel senso dell'essere veramente, secondo il quale si dice – che quello stesso <essere umano> È BIANCO O ALTO. Infatti, quando si dice che è al mercato, si intende che sia CIRCONDATO E DELIMITATO: NON <si intende> tuttavia che lo sia QUASI PER UNA QUALCHE PROPRIETÀ GRAZIE ALLA QUALE POSSA VENIRE INDICATO SECONDO SÉ STESSO, ossia <che possa venir> mostrato senza un qualche confronto (*collatione*) che esca da esso e sia fatto tra esso e qualcos'altro di esterno (*sine exeunte et ad aliud extra se facta sui collatione*): come si significa per sé, senza alcuna comparazione di quello con altro (*absque sui ad alterum comparatione*), che un essere umano è in virtù della forma umana, <è> bianco per la qualità del <suo> corpo, <o è> alto per la quantità dello stesso corpo chiamato «linea»¹⁷.

50 Nam est quidem quicquid in loco est. Sed tamen illud esse in loco non est esse quomodo, quod est quale uel quantum, est et esse quale uel quantum est esse: ut homo, qui est albus uel longus, est et eum esse album uel longum est esse.

17. Le traduzioni dei passi di Gilberto di Poitiers, come dei passi di Alano di Lilla, sono mie. Per una traduzione in italiano completa del commento di Gilberto al *De trinitate* e al *De praedicatione trium personarum* vedi VALENTE, *Concreti e dividui. Il lessico filosofico di Gilberto di Potiers*. Vedi *supra*, nota 15, p. 34.

51 Sed esse in foro non est esse quamuis, qui in foro est, uere sit. NON ENIM ITA i.e. eo uere essendi sensu DICITUR HOMO ESSE IN FORO QUEMADMODUM i.e. quo uere essendi sensu dicitur idem ESSE ALBUS UEL LONGUS. Nam cum dicitur esse in foro, intelligitur quidem CIRCUMFUSUS ET DETERMINATUS. NEC tamen hoc esse QUASI EX PROPRIETATE ALIQUA QUA POSSIT SECUNDUM SE DESIGNARI i.e. sine exeunte et ad aliud extra se facta sui collatione monstrari: sicut absque sui ad alterum comparatione per se designatur esse forma humana homo, qualitate corporis albus, quantitate eiusdem corporis, que uocatur «linea», longus¹⁸.

Gilberto, mi pare, precisa, arricchisce ma anche modifica il senso del testo di Boezio. Mentre questi era interessato al confronto della predicazione del dove in teologia con quella nel discorso sulle creature, Gilberto sposta l'accento sull'esame della categoria del dove nel discorso intorno alla natura creata in quanto tale. Lo fa soprattutto in due modi: da una parte, con l'inserzione delle parole «Infatti, quando si dice che è al mercato, si intende che sia» («Nam cum dicitur esse in foro, intelligitur quidem») prima di «CIRCONDATO E DELIMITATO» («CIRCUMFUSUS ET DETERMINATUS»), dall'altra con l'introduzione del concetto di *collatio* e del verbo *confero*. Inserendo le parole «Nam cum dicitur esse in foro, intelligitur quidem» prima di «CIRCUMFUSUS ET DETERMINATUS», innanzitutto, Gilberto afferma che la predicazione del dove *esprime* un essere circondato e delimitato, mentre Boezio si era limitato ad osservare che con la predicazione del dove *non si esprime* l'essere «circondato» o «delimitato» da una qualche proprietà che colga l'essere del soggetto in sé stesso (ossia, nella categoria di sostanza, qualità e quantità). In secondo luogo, inserendo il concetto di *collatio* e il verbo *confero* Gilberto rende ancor più chiaramente in positivo quello che Boezio voleva dire quando scriveva, in negativo, che le predicazioni del luogo, come poi quelle del tempo, *non* esprimono l'essere del loro soggetto secondo sé. Le predicazioni del dove, cioè, afferma con chiarezza Gilberto, se non esprimono l'essere delle cose secondo sé stesse, esprimono però un loro essere in 'rapporto', in 'confronto' con altro. Altrove Gilberto parla

18. GILBERTUS PICTAVENSIS, *Expositio in Boecii librum De trinitate*, p. 125.

delle predicazioni pertinenti alle ultime sette categorie come di *extrinsecus affixa*, proprio per intendere che esse non rendono una proprietà del soggetto in quanto tale ma un rapporto di esso con ciò che lo ‘tocca’ (i verbi usati sono *affigo* e *offendo*) o lo «determina» *esteriormente*¹⁹.

Gilberto è anche abbastanza preciso nell’indicare cosa intende per *circumfusio* e *determinatio* nel caso della categoria del dove nel discorso sulle nature create. Si tratta infatti di essere determinati da cose ‘esterne’ che entrano in contatto col soggetto tramite i margini delle rispettive estensioni:

52 Al contrario, che <un essere umano> venga detto «circondato e determinato» per il fatto che si dice (*in eo quod dicitur*) che è al mercato, non si dice per sé ma per un confronto (*collatione*) tra quello e le cose che, esterne a lui, lo contengono circondandolo e lo delimitano entrando in contatto con lui tramite i punti terminali dei rispettivi intervalli (*suorum finibus intervallorum*)²⁰.

52 Econtra quod dicitur «circumfusus et determinatus» in eo quod dicitur esse in foro, non per se dicitur sed collatione sui ad illa quibus extra se circumdatus continetur et, offendens in ea, suorum finibus intervallorum determinatur²¹.

19. Nel par. 18 del commento a questo stesso IV capitolo del *De trinitate*, al cap. V, par. 42; nel commento al *De praedicatione trium personarum*, par. 4 e 37. Boezio aveva scritto «<Praedicationum> aliae quidem quasi rem monstrant, aliae vero quasi circumstantias rei» e che queste ultime «non esse sed potius extrinsecus aliquid quodam modo affigunt» (BOETHIUS, *De trinitate* IV, p. 177,270-274).

20. Gilberto chiama ‘intervalli’ le estensioni – lineari e di superficie – dei corpi in quanto sempre delimitate di termini di inizio e fine. Cfr. Id., *Expositio in Boecii librum De trinitate*, cap. IV, par. 73, p. 129.

21. *Ibidem*, p. 125. Si noti che Gilberto usa in modo simile i concetti di *intervallum* tra confini e di *circumscriptio* anche per descrivere la predicazione del luogo nella categoria della quantità. Cfr. *Expositio in Boecii librum De bonorum ebdomade* I, par. 19-20, p. 191: «19. Locus enim – et quo locale et quo locatu, aliquid intelligitur – solis corporibus accidit. Solidi namque intervalli circumscriptio, que in generum quantitatum ‘locus’ uocatur, in solis corporibus est. 20 Itaque et ille locus, qui ex quadam intervallarium ad se inuicem ordinabili collatione ‘collocatio’ nominatur, tantum corporum est quam generaliter quidem ‘locata’ specialiter uero ‘intra et extra ultra et citra subter et supra’ et huiusmodi corpora ipsa sola recte dicuntur». Questa concezione del luogo come intervallo tra limiti del corpo locato ricorda

Quando dico che qualcuno è al mercato, perciò, secondo Gilberto di Poitiers non sto determinando in nessun modo l'essere in sé di quel qualcuno bensì esprimo un confronto di quel qualcuno con altre cose che lo circondano. E tuttavia, per poter essere al mercato, quel qualcuno deve pur essere. Dunque, la categoria del dove non lo esprime, ma presuppone un preliminare 'essere in sé' del soggetto di cui si predica e di conseguenza lo segnala (segnala il suo essere già informato dalle proprietà sostanziali):

53 Cosa che, tuttavia – ossia, che <quell'essere umano> è al mercato e dunque circondato e delimitato da <realtà> esterne – non si predicherebbe affatto se prima egli non fosse, per sé, informato dalle sue proprietà. Così, dunque, per il fatto di dire che un essere umano è al mercato non si segnala (*notatur*), secondo la significazione propria dei grammatici e dei logici, una proprietà inerente nell'essere umano e grazie alla quale quello veramente sia.

54 MA TRAMITE QUESTA PREDICAZIONE SI MOSTRA SOLTANTO, sulla base del convenire di ciò che consegue (*ex consorcio consequentis*), ciò che per natura occorre che sia prima: ossia, CHE QUELLO di cui si dice che è circondato e delimitato attraverso il suo essere nel foro SIA veramente INFORMATO DA ALTRE <REALTÀ> (*REBUS ALIIS*) che non sono il venir circondato e delimitato (*circumfusio uel determinatio*). E senza dubbio è in questo senso che il luogo si predica dell'essere umano.

53 Quod tamen i.e. esse in foro extrinsecis scilicet circumfusus et determinatus minime predicaretur si non prius suis esset per se proprietatibus informatus. Sic igitur per hoc quod dicitur homo esse in foro, nequaquam homini inherens, qua ipse uere sit, proprietas gramaticorum uel dialecticorum propria significacione notatur.

54 SED PER HANC PREDICATIONEM HOC TANTUM, quod per naturam oportet prius esse, ex consortio consequentis OSTENDITUR: scilicet QUOD ILLUD, quod circumfusus et determinatum per esse in foro dicitur, REBUS ALIIS quam sint circumfusio uel determinatio uere SIT INFORMATUM. Et hoc quidem sensu locus de homine predicatur²².

singolarmente (Gilberto a quanto si sa non dovrebbe essere stato in grado di leggerla) la trattazione del luogo nella *Physica* di Aristotele (211b19-29). Sulla teoria aristotelica intorno al luogo vedi STABILE, *La categoria dell'ubi* e D. QUARANTOTTO, *L'universo senza spazio. Aristotele e la teoria del luogo*, Bibliopolis, Roma 2017.

22. GILBERTUS PICTAVENSIS, *Expositio in Boecii librum De trinitate*, pp. 125-126.

Diversamente dall'essere umano, prosegue poi Gilberto, di Dio non si può dire che sia in un luogo nel senso dell'essere circondato e determinato da cose esterne. E quando di lui diciamo che «è ovunque» non predichiamo che è in un luogo, in quanto Dio non può essere né circondato né determinato. Piuttosto, indichiamo che ogni luogo gli è prossimo (*adest*) in modo da potervelo accogliere senza limiti²³:

55 DI DIO INVECE <IL LUOGO> NON <SI PREDICA> COSÌ, ossia non <si predica> in questo senso. INFATTI, CHE «DIO È OVUNQUE» SEMBRA VENIR DETTO COSÌ, cioè secondo questo senso: NON CHE <GLI> SIA IN OGNI LUOGO in quanto contenuto in esso perché circondato o perché delimitato in quanto una sua qualche estensione intervallare (*intervallaris protensio*) si incontri (*offendens*) con alcune cose esterne ad esso: INFATTI, <di Dio> NON SI PUÒ DIRE CHE È IN UN LUOGO in questo senso del venir circondato e delimitato. 56 PIUTTOSTO, <di Dio> si dice che è ovunque in questo senso: che OGNI LUOGO di tutti i più diversi GLI È PROSSIMO (*EI ADSIT*) AL FINE DI <POTER>LO ACCOGLIERE dentro di sé senza alcun termine, PER QUANTO EGLI STESSO tuttavia NON VENGA ACCOLTO IN ALCUN LUOGO – tra quelli situati esteriormente – in quanto circondato o delimitato da cose esterne. E COSÌ, dato cioè che non è né circondato da altre cose poste all'esterno intorno a sé né delimitato da confini come se avesse degli spazi propri, <di Dio> NON SI DICE CHE È DA QUALCHE PARTE come IN UN LUOGO: PERCHÉ veramente È OVUNQUE tutto MA, come abbiamo detto, NON come IN UN LUOGO.

55 DE DEO UERO NON ITA i.e. non hoc sensu. NAM QUOD dicitur «Deus UBIQUE EST», ITA i.e. hoc sensu DICI UIDETUR scilicet NON QUOD SIT IN OMNI LOCO i.e. quod circumfusus contineatur aut offendens in aliqua exteriora interuallaris eius protensio

23. Sulla proposizione «Dio è ovunque» e sul modo di interpretarla esiste nel XII secolo un ampio dibattito. Se secondo Gilberto essa va intesa in senso non locale, Ugo di San Vittore, Pietro Lombardo e Prepositino da Cremona ritengono invece che si possa dire che Dio sia in ogni luogo «presenzialmente» (*presentialiter*), anche se in modo misterioso. Cfr. L. VALENTE, “*Deus est ubique, ergo alicubi?*” *Ubiquité et immanence de Dieu dans la théologie du XII^e siècle*, in T. SUAREZ-NANI, O. RIBORDY, A. PETAGINE (éds.), *Lieu, espace, mouvement: physique, métaphysique et cosmologie (XII^e-XV^e siècles)*, Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales, Roma 2017, pp. 17-28.

terminetur. OMNINO ENIM ex hoc circumfusionis atque determinationis sensu IN LOCO ESSE dici NON POTEST.

56 SED hoc sensu dicitur esse ubique QUOD OMNIS quorumlibet LOCUS EI ADSIT AD EUM intra se sine termino CAPIENDUM CUM IPSE tamen NON tanquam circumfusus aut exterioribus terminatus SUSCIPIATUR IN aliquorum extra positorum LOCO. ATQUE IDEO quia scilicet nec circumfusus aliis extra se circumpositis nec suorum quasi spaciorum finibus determinatus est, NUSQUAM ut IN LOCO ESSE DICITUR QUONIAM reuera UBIQUE totus EST SED, sicut dictum est, NON ut IN LOCO²⁴.

In questo modo, Gilberto ha ottenuto due risultati. Innanzitutto, ha approfondito e spiegato il significato della predicazione del dove nell'ambito del discorso intorno alle nature create, un tema al quale Boezio aveva dedicato poca attenzione. È Gilberto infatti, e non Boezio, a illustrare in positivo i concetti di *circumfusio* e *determinatio* che Boezio aveva introdotto solo in negativo: e lo fa in particolare usando le nozioni di confronto e rapporto (*collatio*) esterno con altro e di contatto tramite i contorni delle superfici (*intervalla*) dei corpi confinanti. Gilberto caratterizza così la predicazione del dove nel discorso sulla natura come intrinsecamente dipendente da fattori esterni al soggetto e che, per quanto presupponga il soggetto come già dotato di sue proprietà sostanziali e dunque di un suo essere, non esprime però quelle proprietà bensì uno stato (*status*) temporaneo ed effimero²⁵. Uno stato, inoltre, non individuato sulla base di punti di riferimento assoluti bensì solo in rapporto (*collatione*) ad altri soggetti altrettanto accidentalmente connotati, i quali allo stesso tempo lo determinano e ne sono determinati (sempre esteriormente). Uno stato dunque, potremmo dire, che non rimanda ad un «luogo» quale entità auto-

24. GILBERTUS PICTAVENSIS, *Expositio in Boecii librum De trinitate*, cap. IV, par. 55-56, p. 126.

25. Nel commento al *Contra Euticen et Nestorium* le predicazioni delle ultime sette categorie vengono dette significare lo «stato» (*status*) dell'ente, avventizio e accidentale, mentre le prime tre la sua «natura» (*natura*). Cfr. GILBERTUS PICTAVENSIS, *Expositio contra Euticen et Nestorium*, in N.M. HÄRING (ed.), *The Commentaries on Boethius by Gilbert of Poitiers*, PIMS, Toronto 1966, cap. V, par. 25-27, pp. 319,59-320,71. Cfr. anche *ibidem*, cap. VIII, par. 16, pp. 357,19-358,22.

noma contenente il mondo e le sue parti bensì solo a un intreccio di rapporti accidentali, estrinseci e temporanei tra enti, reciprocamente e temporaneamente definentisi e delimitantisi.

Inoltre, inserendo nella discussione della categoria del dove l'importante nozione di *collatio*, analoga a quella della *comparatio* o «appaiamento» che utilizza nella trattazione della categoria di relazione²⁶, Gilberto si fornisce di uno strumento che sarà fondamentale, nei paragrafi seguenti del commento al IV capitolo del *De trinitate* boeziano, nel quadro della trattazione della categoria del «quando»: anche la predicazione del quando è infatti per Gilberto altrettanto estrinseca e relativa quanto quella del dove²⁷. È peraltro mia convinzione che il termine *collatio*, come molti altri termini tecnici utilizzati da Gilberto di Poitiers nei suoi commenti agli *Opuscoli teologici* di Boezio, sia di ascendenza retorica. Nei suoi commenti, infatti, Gilberto di Poitiers attinge abbondantemente alla letteratura retorica, e in particolare al *De inventione* di Cicerone, che in almeno un caso cita esplicitamente²⁸. Ora, nel primo libro di quest'opera, cap. XXX, 49, la *collatio*, che possiamo tradurre come «confronto» o «paragone», compare come una delle parti del discorso fondato sul confronto (*comparabile*), insieme all'immagine (*imago*) e al modello o esempio (*exemplum*).

Il termine *collatio* – entrato nella discussione di questi temi, mi pare, con Gilberto – si afferma nella scuola porretana. Lo ritroviamo ad esempio nella *Summa Quoniam homines* di Alano di Lilla.

26. *Ibidem*, cap. V, par. 11, p. 141.

27. Cfr. P. PORRO, *Il vocabolario filosofico del tempo e della durata*, in R. CAPASSO, e P. PICCARI (edd.), *Il tempo nel medioevo. Rappresentazioni storiche e concezioni filosofiche*, Società italiana di demodossalografia, Roma 2000, pp. 63-102. La centralità del concetto di *collatio* nell'interpretazione gilbertina della categoria del dove, e poi soprattutto del quando, è evidenziata anche nel par. 103, p. 136 e nel Commento di Gilberto al *De praedicatione trium personarum*. Cfr. GILBERTUS PICTAVENSIS, *Expositio in Boecii librum De praedicatione trium personarum*, in N.M. HÄRING (ed.), *The Commentaries on Boethius by Gilbert of Poitiers*, PIMS, Toronto 1966, par. 3, p. 163.

28. *Ibidem*, par. 36, p. 170.

3. Alano di Lilla, *Summa Quoniam homines*

Nella sua trattazione della *Summa Quoniam homines* intorno alla *translatio* dei predicamenti in teologia, Alano distingue esplicitamente il luogo-quantità dal luogo-dove²⁹, quindi afferma che né l'uno né l'altro si dicono di Dio:

Il luogo-quantità infatti, che non è altro che una certa dimensione / misura del corpo che contiene / trattiene le parti di quello affinché non fluiscano / si perdano nell'infinito, non si predica di Dio. Dio infatti, come abbiamo detto, è assolutamente semplice.

Anche il luogo-dove, il quale non è altro che un confronto (*collatio*) tra un <ente> locale con un altro <ente> locale secondo i rispettivi luoghi-quantità, che si predicano con questi termini: al di là, oltre, in alto, al di sopra, dello stesso [*scil.* di Dio] non si dice. Dio infatti è immenso / non misurabile e non locale né <col>locato, dato che è <si> ovunque, ossia è in tutte le cose, <ma> come causa efficiente <e> non nel senso che venga distinto attraverso il luogo. Un certo corpo invece è sia <col>locato sia locale; locale perché è sottoposto ai luoghi della quantità; <col>locato perché viene determinato e circoscritto dalle cose poste al di fuori, dal momento che è circondato da altre cose poste al di fuori di sé.

Inoltre, il luogo-dove si predica di qualsiasi corpo a parte la macchina del mondo; il mondo infatti è locale ma non è <col>locato in quanto non c'è nulla al di fuori del mondo rispetto a cui si dica che quello è sopra o in mezzo, in alto o in basso.

Locus enim quantitas, qui nihil aliud est quam corporis quedam dimensio eiusdem partes refrenans ne profluant in infinitum, de Deo non predicatur. Deus enim, ut superius ostendimus, omnifariam simplex est.

Locus vero ubi, qui nihil aliud est quam collatio localis ad locale, secundum loca quantitates qui his terminis predicantur: citra, ultra,

29. Una distinzione analoga a quella che Gilberto introduce nel par. 57 per il tempo tra il 'tempo-quantità' (*tempus quantitas*) e il 'tempo-quando' (*tempus quando*), e che troviamo spiegata in modo abbastanza disteso, in ambiente porretano, nell'anonimo *Compendium logicae porretanum*, S. Ebbesen, K.M. Fredborg, L.O. Nielsen (edd.), «Cahiers de l'Institut du Moyen Age grec et latin» 46 (1983), pp. 1-113: 45. La distinzione si basa su Aristotele, che in *Categorie* 5a7-14 parla del tempo e del luogo nella categoria della quantità.

sursum, deorsum, de eodem non dicuntur. Deus enim immensus est, nec localis, nec locatus quia ubique est, id est in omnibus rebus est tamquam efficiens causa, non ut loco distinguatur. Corpus vero aliquod et locatum est et locale; locale quia locis quantitatis subiectum est; locatum quia rebus extra positis determinatur et circumscribitur, quia circumfusus est aliis extra se positis.

Locus autem ubi de quolibet corpore predicatur preter mundanam machinam; mundus enim localis est sed non est locatus, quia nichil est extra mundum respectu cuius supra vel infra, sursum vel deorsum esse dicatur³⁰.

Si vede come qui Alano, che pure nella sua disamina della trasformazione delle categorie aristoteliche nel discorso su Dio si richiama esplicitamente al *De trinitate* di Boezio³¹, in realtà segua più da presso il discorso di Gilberto di Poitiers, sia quello del commento al *De trinitate* sia quello del commento al *De hebdomadibus*, e anzi in qualche modo lo renda più esplicito. Alano usa infatti nello stesso

30. ALANUS AB INSULIS, *Summa Quoniam homines*, P. Glorieux (ed.), «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age» 20 (1953), pp. 113-368: 152 s. Cfr. GILBERTUS PICTAVENSIS, *Expositio in Boecii librum De bonorum ebdomade*, in N.M. HÄRING (ed.), *The Commentaries on Boethius by Gilbert of Poitiers*, PIMS, Toronto 1966, cap. I, parr. 21-22, p. 192 (di seguito al passo citato supra, n. 21): «Et hec quidem collocatio uniuersis mundane machine partibus conuenit. Ipsa uero secundum se totam utique localis est quoniam interuallarum eius protensio suis quibusdam terminis retinetur quod est circumscribitur. Quia tamen preter ipsam non est aliud corpus, nec extra nec intra nec ultra nec citra nec subter nec supra nec iuxta nec citra aliquid esse nec huiusmodi aliqua predicamenta (sic ed.; predicata?) recipere ideoque nec secundum se totam locata esse potest [...]». Il passo di Alano riportato prosegue con l'esame di alcune autorità (Agostino, Boezio, Ambrogio, Beda) a proposito dell'essere o meno in un luogo dell'anima e dell'essere o meno circoscritto dell'angelo. Secondo Alano l'anima non è propriamente in un luogo né l'angelo è propriamente circoscritto, e le autorità che lo affermano vanno interpretate. Sulla discussione della categoria del dove da parte di Alano di Lilla, cfr. P. LUCENTINI, *Dialettica, teologia, filosofia: Alano di Lille e Amalrico di Bene*, in J.-L. SOLÈRE, A. VASILIU, A. GALONNIER (éds.), *Alain de Lille, le docteur universel. Philosophie, théologie et littérature au XII^e siècle*, Brepols, Turnhout 2005, pp. 277-288 (rist. in ID., *Platonismo, ermetismo, eresia nel Medioevo*, Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales, Louvain-la-Neuve 2007, pp. 387-398); VALENTE, «*Deus est ubique, ergo alicubi?*»

31. ALANUS AB INSULIS, *Summa Quoniam homines*, p. 152.

senso di Gilberto, e non in quello di Boezio, i termini *circumfusio* e *determinatio* nonché i corrispondenti verbi e participi, e soprattutto identifica come Gilberto il predicamento del luogo-dove come una *collatio*, ossia un confronto. In fondo, come per Gilberto anche per Alano il luogo-dove si riduce a una forma particolare di relazione (*ad aliquid*). Per quanto riguarda il discorso teologico, questo viene detto chiaramente qualche riga più avanti, dove leggiamo:

Quando, dunque, i termini riguardanti il predicamento del dove predicano di Dio, essi predicano una certa relazione del creatore con le creature; e così il predicamento del dove quando è trasferito nell'ambito teologico si riduce al predicamento della relazione. Perciò quando si dice Dio è in un certo luogo oppure Dio è ovunque, si intende che è nelle cose come la causa efficiente nei suoi effetti. Per questo Boezio, nel libro Sulla trinità, dopo aver mostrato cosa si predichi delle creature tramite il predicamento del dove, come quando si dice che un uomo è al mercato, prosegue aggiungendo: Ma di Dio non così; infatti che è ovunque sembra che si dica nel senso che è in ogni luogo; e così si attribuisce a Dio un certo confronto rispetto alle creature, o, piuttosto, si attribuisce alle creature qualcosa nei confronti di Dio. Infatti, quando si dice Dio è in tutte <le cose>, si mostra piuttosto che tutte le cose sono in Dio ed esistono per Dio e non il contrario.

Cum igitur termini pertinentes ad praedicamentum ubi de Deo predicant, relationem quamdam creatoris ad creaturas predicant; itaque praedicamentum ubi ad theologica translatum reducitur ad praedicamentum ad aliquid. Cum ergo dicitur Deus est alicubi, vel Deus est ubique, intelligitur esse in rebus tamquam efficiens causa in suis effectibus. Unde Boetius in libro de trinitate postquam quid praedicamento ubi de creaturis predicetur ostendit, ut cum dicitur homo est in foro, consequenter adiungens dicit: de Deo vero non ita; nam quod ubique est ita dici videtur quod in omni loco sit; et ita quedam collatio attribuitur Deo respectu creaturarum, vel potius creaturis aliquid confertur respectu Dei. Nam cum dicitur Deus est in omnibus, potius ostenduntur in Deo esse omnia et existere per Deum quam e converso³².

32. *Ibidem*, p. 154.

Conclusione

Da questa breve incursione in un tema che meriterebbe più accurata indagine mi pare che si possano trarre almeno due conclusioni. Gilberto di Poitiers integra ed espande notevolmente la trattazione della categoria del 'dove' presente nel *De trinitate* boeziano che commenta, dedicando molta più attenzione di Boezio all'ambito della natura creata e del discorso che la descrive. Inoltre, nel riflettere sulle predicazioni accidentali nel loro insieme, egli elabora una raffinata ontologia secondo la quale gli enti sono sì agglomerati (*concretiones*) di forme³³, ma anche nodi di una fitta rete di relazioni. Una rete che, 'circondandoli', li 'determina' in un modo forse più intimo di quanto Gilberto stesso non mostri di ammettere.

Dopo Gilberto, i maestri 'porretani' ripresero, chiarificandole ed espandendole, le sue posizioni sulla categoria del dove: in teologia, ma anche, e forse soprattutto, nel discorso intorno alla natura creata.

33. Sul concetto di *concretio* in Gilberto, cfr. MAIOLI, *Gilberto Porretano*, pp. 298-300; VALENTE, *Concreti e dividui*, pp. 58-59 e *passim*.

L'angelo *imago Dei* nella *Summa de bono* di Filippo il Cancelliere

IRENE ZAVATTERO*

1. Angelo *imago Dei*: alle origini della questione

Agostino d'Ipbona, nel *De trinitate*, spiega che l'uomo è *imago Dei* o *imago Trinitatis*, ovvero che l'anima umana, nella sua articolazione triadica in memoria, intelletto e volontà, è immagine delle tre persone della Trinità, rispettivamente, del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo¹. La teoria agostiniana dell'uomo *imago Dei* e *capax Dei*, che ebbe una larghissima fortuna nei secoli successivi, si basa su fonti bibliche, in particolare sui versetti di Gn 1,26: «Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram» e Gn 1,27: «Et creavit Deus hominem ad imaginem suam». Nessuno dei due passi fa riferimento alla creatura angelica quale immagine di Dio. Malgrado questo silenzio, gli interpreti medievali affermano con convinzione che anche l'angelo possiede questa prerogativa. L'autore della *Summa Sententiarum*, probabilmente Ottone di Lucca (vescovo dal 1138-1146), spiega che non bisogna dubitare del fatto che secondo la Scrittura anche gli angeli siano fatti ad immagine di Dio, in quanto ciò che è detto dell'uomo vale anche per gli angeli². Nello

* Università degli Studi di Trento.

1. Sul concetto di *imago Dei* in Agostino, si veda: Cfr. C. BOYER, *L'image de la Trinité. Synthèse de la pensée agustinienne*, «Gregorianum» 27 (1946), pp. 173-199 e pp. 333-352; T.J. VAN BAVEL, *The Anthropology of Augustine*, «Louvain Studies» 5 (1974), pp. 34-47; G. BONNER, *Augustine's Doctrine of Man*, «Louvain Studies» 13 (1988), pp. 41-57; G. MADEC, *La méditation trinitaire d'Augustin*, «Communio» 24 (1999), pp. 79-102.

2. OTTO LUCENSIS (?), *Summa Sententiarum*, PL 176, col. 91D: «De angelis solet quaeri utrum ad imaginem Dei (cum nusquam legatur) sint facti. Sed licet non sit scriptum, non est inde dubitandum. Quod enim de homine dicit, hoc et de

stesso periodo i Vittorini, in particolare Ugo e Riccardo di San Vitore, argomentano a favore di questa stessa posizione dottrinale: mentre Ugo affronta la questione, nel quinto capitolo del *De Sacramentis*, in una prospettiva filosofica³, Riccardo, invece, sostiene che sia possibile trattarne mediante il solo ricorso alle autorità bibliche, precisamente grazie al versetto di Ez 28,12 («Tu *signaculum* perfectum, plenus sapientia et perfectus decore») riferito a Lucifero, prima della sua caduta⁴. L'esegesi di questo passo ha portato spesso i Padri della Chiesa, in particolare Gregorio Magno, e anche autori medievali come Alano di Lilla, a sostenere che l'angelo sia *signaculum Dei* e, per questo, superiore all'uomo *imago Dei*⁵.

Oltre a questa tradizione scritturistica, un'altra, di impostazione filosofica, porta argomenti a favore del fatto che l'angelo sia *imago Dei*. Essa prende avvio dalla fonte che ha nutrito maggiormente la discussione sulla concezione dell'angelo nella storia del pensiero: Dionigi ps-Areopagita. Nel quarto capitolo del *De divinis nominibus*, afferma esplicitamente «*imago dei est angelus*»⁶; inoltre, nel

angelis intelligi voluit». Per l'attribuzione della *Summa* a Ottone di Lucca, cfr. M.L. COLISH, *Otto of Lucca, Author of the Summa Sententiarum?*, in C.J. CHANDLER, S.A. STOFFERAHN (eds.), *Discovery and Distinction in the Early Middle Ages. Studies in Honor of John J. Contreni*, Western Michigan University, Kalamazoo 2013, pp. 57-70.

3. Si veda *infra*, note 78-79, p. 72. Per la trattazione del pensiero di Ugo, ma anche per la ricostruzione della nascita della questione dell'angelo *imago Dei*, cfr. B. FAES, «Angelus imago Dei» nel commento al II delle Sentenze di Bonaventura, «*Doctor Seraphicus*» 37 (1990), pp. 61-71.

4. RICHARDUS DE SANCTO VICTORE, *De contemplatione (Beniamin maior)*, J. Grosfillier (ed.), Brepols, Turnhout 2013, IV, 8, p. 396: «Et pro angelica natura dictum putamus quod alias legimus: "Tu signaculum similitudinis plenus sapientia et decore in deliciis paradisi Dei fuisti". Ecce quod angelica natura signaculum similitudinis dicta sit, etiam pro ea parte que in ueritate non stetit».

5. Cfr. FAES, «Angelus imago Dei», pp. 68-70. Cfr. GREGORIUS MAGNUS, *Moralia in Iob*, M. Adriaen (ed.), Brepols, Turnhout 1985 (CCSL 143B), lib. 32, par. 23, pp. 1665-1666; ALANUS AB INSULIS, *In die Sancti Michaelis*, in M.-Th. D'ALVERNY, *Alain de Lille. Textes inédits, avec une introduction sur sa vie et ses œuvres*, Vrin, Paris 1965, pp. 249-250.

6. DIONYSIUS PS.-AREOPAGITA, *De divinis nominibus, translatio Eriugena*, in *Dionysiaca, recueil donnant l'ensemble des traductions latines des ouvrages attribués au Denys de l'Aréopage*, I-II, Brügge 1937, I, p. 269: «Si enim annuntiat bonitatem diuinam deiformis angelus, illud existens secundum participationem secundo quod quidem secundum causam enuntiat primo, imago dei est angelus, manifestatio occulti luminis,

suo trattato di angelologia, il *De caelesti hierarchia*, sottolinea come le essenze celesti partecipino della divinità molto più dell'uomo e desiderino conformare la loro intelligenza a questa somiglianza⁷.

In autori come Bonaventura da Bagnoregio, queste due tradizioni, scritturistica e filosofica, confluiscono e si intersecano trovando una soluzione equilibrata e conciliante: l'uomo e l'angelo, per quanto riguarda l'essenza dell'immagine, sono sullo stesso piano perché entrambi ordinati immediatamente a Dio; se si considera l'*imago* come preposta alle altre creature, gli angeli sono superiori all'uomo perché hanno il compito di reggere non solo le creature irrazionali ma anche quelle razionali, tuttavia l'uomo è *imago Dei* più di quanto lo sia l'angelo in quanto egli è fine a cui tutti gli esseri corporei e sensibili sono finalizzati⁸.

La dottrina bonaventuriana dell'*imago Dei* è l'esito di una riflessione che affonda le radici in Agostino e Dionigi, e che, passando per i Vittorini e Pietro Lombardo, giunge fino ai francescani della prima metà del XIII secolo, maestri di teologia dell'Università di Parigi, le cui dottrine si trovano raccolte nella *Summa Halensis*⁹. Tuttavia, il confronto fra uomo e angelo, in merito alla loro somiglianza con Dio, trova uno spazio compiuto soltanto all'inizio del Duecento, pochi anni prima della compilazione della *Summa Halensis*, che dedica a tale confronto un'attenzione limitata¹⁰. È Filippo il Cancelliere

speculum purum splendidissimum immaculatum incontaminatum incoinquinatum, recipiens totam, si iustum dicere, speciositatem bene formatae deiformitatis, et pure declarans in seipso, sicut possibile, est bonitatem quae est in adytis».

7. DIONYSIUS PS.-AREOPAGITA, *De caelestis hierarchia, translatio Eriugena*, in *Dionysiana*, II, p. 803.

8. BONAVENTURA DE BALNEOREGIO, *In II Sententiarum*, in PP. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas (edd.), *Opera omnia*, II, Typographia Collegii S. Bonaventurae, Firenze 1885, dist. 16, art. 1, q. 3, pp. 398-399: «Utrum esse imaginem conveniat homini proprie, ita quod nulli alii»; *Ibidem*, dist. 16, art. 2, q. 1, pp. 400-401: «Utrum imaginis ratio principalius reperiatur in angelo quam in anima». Per l'analisi approfondita di questi testi di Bonaventura, cfr. FAES, «Angelus imago Dei», pp. 64-65.

9. Circa la datazione e le fonti della *Summa Halensis*, cfr. L. SCHUMACHER (ed.), *The Summa Halensis: Sources and Context*, De Gruyter, Berlin 2020; circa la sua fortuna EAD. (ed.), *The Legacy of Early Franciscan Thought*, De Gruyter, Berlin 2021; EAD. (ed.), *Early Franciscan Theology: Doctrines and Debates*, De Gruyter, Berlin 2021.

10. Si veda *infra*, nota 79, p. 72.

liere, nella *Summa de bono*, scritta fra il 1225-1228¹¹, ad istituire una comparazione serrata fra l'uomo e l'angelo *imago Dei*, anticipando per molti aspetti quella proposta da Bonaventura.

Nel pensiero di questo teologo, relativamente al tema scelto, l'interpretazione scritturistica costituisce la cornice dottrinale nella quale viene svolta una discussione filosofica segnata da un marcato antropocentrismo di derivazione agostiniana, dove l'uomo rappresenta il termine di confronto per esaminare le proprietà dell'angelo. Esaminando la questione teologica dell'angelo *imago Dei* con un procedimento eminentemente filosofico, la trattazione di Filippo conferma quanto Tiziana Suarez-Nani ha costantemente sottolineato nelle sue ricerche, vere pietre miliari per lo studio dell'angologia medievale: la riflessione sugli angeli rappresenta «un terrain privilégié de la pensée philosophique en matière de subjectivité et pose un lien étroit et fécond entre la doctrine angéologique et l'anthropologie», in effetti tale riflessione, nel Medioevo, «répondait à un questionnement et à un intérêt philosophique, qui, en retour conférerait à l'univers des créatures spirituelles une portée et des fonctions philosophiques précises et nécessaires»¹².

2. La sede dell'immagine nell'uomo e nell'angelo

Agostino d'Ipbona, nella preghiera che si trova al termine del *De trinitate*, si rivolge a Dio con queste parole: «Meminerim tui, in-

11. Cfr. N. WICKI, *Introduction*, in PHILIPPUS CANCELLARIUS, *Summa de bono*, N. Wicki (ed.), Francke, Bern 1985, 2 voll., I, pp. 63*-66*. Questa datazione non prende in considerazione l'influenza che il trattato *De potentiis animae et obiectis* ebbe su Filippo, influenza che Wicki, comunque, riconosce (p. 48*): l'editore non sembra conoscere la datazione del trattato, che Gauthier fissa intorno al 1230, cfr. R.A. GAUTHIER, *Le traité De Anima et de potentiis eius d'un maître ès arts (vers 1225). Introduction et texte critique*, «Revue des sciences philosophiques et théologiques» 66 (1982), pp. 3-55. In questo saggio lo studioso francese, ha mostrato che il *De potentiis* si ispira direttamente al trattato *De anima et de potentiis eius* (datato al 1225).

12. T. SUAREZ-NANI, *Les anges et la philosophie*, Vrin, Paris 2002, p. 12. Per i numerosi lavori di Tiziana Suarez-Nani, tutti fondamentali per la riflessione angologica medievale e moderna, si rimanda alla bibliografia finale.

telligam te, diligam te»¹³. Partendo da questa invocazione, «che io abbia memoria di te, ti comprenda e ti ami», sintesi delle attività con cui l'*imago Dei* si esplica, Filippo il Cancelliere nella *Summa de bono* si domanda in che modo la trinità risplenda nell'anima dell'uomo e anche nell'intelligenza angelica¹⁴. La domanda vale, a suo avviso, per entrambi gli esseri, per l'uomo e per l'angelo «quia communis est quaestio»¹⁵.

Filippo si pone questo interrogativo nella lunga sezione della *Summa* dedicata agli angeli, precisamente nel capitolo *De imagine*, dove istituisce incessantemente un parallelo con l'uomo per descrivere le caratteristiche dell'angelo.

Seguendo l'impostazione del problema data da Agostino nel *De trinitate*, dove, tuttavia, l'Ipponate non affronta il problema dell'angelo, Filippo cerca innanzitutto di individuare in quale potenza dell'anima si trovi l'immagine della Trinità, se nella potenza cognitiva (*vis cognitiva*) o se nella potenza motrice (*vis motiva*). A questo scopo, egli descrive la struttura dell'anima di ogni creatura intellettuale, valida, quindi, sia per l'uomo che per la creatura angelica. L'anima è costituita di due "facce", l'una superiore e l'altra inferiore, che sono rivolte, rispettivamente, l'una verso gli enti superiori ed eterni (*ad aeterna*), l'altra verso gli enti inferiori e mutevoli (*ad mutabilia*). L'immagine della Trinità si trova, in un certo modo (*aliquo modo*), in entrambe le facce, ciascuna composta a sua volta sia della potenza cognitiva sia della potenza motrice:

Duplex est facies anime superior et inferior, et in utraque est tam cognitiva quam motiva, et tam in superiori quam in inferiori potest assignari aliquo modo trinitas, sed convenientius secundum superiorem que convertitur ad aeterna quam secundum inferiorem que convertitur ad mutabilia¹⁶.

13. AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *De trinitate*, WJ. Mountain, Fr. Glorie (edd.), Brepols, Turnhout 1968 (CCSL 50-50A), XV, 28, 21, p. 534.

14. PHILIPPUS CANCELLARIUS, *Summa de bono*, I, pp. 57-111 («De bono quod est intellectualis creatura»), in part. pp. 103-106 («De imagine»).

15. *Ibidem*, p. 103,5-6.

16. *Ibidem*, p. 104,21-24.

Filippo fa esplicito riferimento alla teoria delle due facce dell'anima, che conobbe una certa popolarità presso i teologi della prima metà del XIII secolo¹⁷. Tale dottrina, veicolata probabilmente dalle traduzioni latine delle opere di Avicenna e di Algazel¹⁸, si interseca, nella ricezione duecentesca, con quanto Agostino spiega nel *De trinitate* circa l'attività della ragione più elevata (*ratio sublimior*), che ha a che fare con le *rationes aeternae*, e l'attività di quella ragione inferiore che si occupa di amministrare le realtà corporee e temporali («illud nostrum quod in actione corporalium atque temporalium tractandorum versatur»)¹⁹. A trasmettere le espressioni *ratio superior* e *ratio inferior*, assenti alla lettera negli scritti di Agostino²⁰, è il trattato *De spiritu et anima*, a lungo attribuito all'Ipponate ma risalente, invece, alla seconda metà del XII secolo²¹. Da questo testo pseudo-agostiniano, Giovanni de La Rochelle attinge, sia nel

17. Questa dottrina ha goduto di una certa popolarità presso i teologi della prima metà del XIII secolo, cfr. J. ROHMER, *Sur la doctrine franciscaine des deux faces de l'âme*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge» 2 (1927), pp. 73-77.

18. AVICENNA, *Liber de anima*, S. Van Riet (ed.), Peeters - Brill, Louvain-Leiden 1972, I, 5, pp. 93,99-94,14; ALGAZEL, *Methaphysica*, in J.T. MUCKLE, *Algazel's Metaphysics*, The Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1933, II, IV, 5, p. 172,9-173,2. Circa l'origine probabilmente plotiniana (*Enneadi* IV,8,6) e le vie di trasmissione di questa teoria dall'Antichità al Medioevo, cfr. V.A. BUFFON, *L'idéal éthique des maîtres ès arts de Paris vers 1250, avec édition critique et traduction sélectives du Commentaire sur la Nouvelle et la Vieille Éthique du Ps.-Peckham*, Thèse de doctorat, Université Laval, Québec 2007, pp. 84-134.

19. AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *De trinitate*, XII, 3,3, p. 357.

20. In effetti, Agostino precisa che la natura della mente umana è un'unica realtà con due funzioni, per questo la trinità va cercata nella mente tutta intera, cfr. *Ibidem*, XII, 4, 4, p. 358. Di *partes* dell'anima parla invece PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae in IV libris distinctae*, ed. PP. Collegii S. Bonaventurae Ad Claras Aquas (edd.), Grottaferrata 1971-1981, II, dist. 24, cap. 5, p. 454, 21-30.

21. PS.-AUGUSTINUS, *De spiritu et anima*, PL 40, coll. 779-832, in part. 787: «Et dividit se ratio in duo, scilicet in seorsum et deorsum: sursum, in sapientiam; deorsum, in prudentiam; quasi in virum et mulierem, ut vir sit superior et regat, mulier inferior et regatur». Si veda anche coll. 804-805 dove tratta dell'*imago Dei* nell'uomo. La paternità del trattato è molto discussa, cfr. G. RACITI, *L'autore del De spiritu et anima*, «Rivista di filosofia neo-scolastica» 53 (1961), pp. 385-401 ritiene che il trattato sia stato composto fra il 1169-1179. Per una storia della sua ricezione in ambiente cistercense e scolastico, si veda C. MEWS, *The Diffusion of the De Spiritu et Anima and Cistercian Reflection on the Soul*, «Viator» 49,3 (2018), pp. 297-330.

Tractatus de divisione multiplici potentiarum animae (1233-1236), sia nella *Summa de anima* (post 1235-1236), non solo la terminologia (*ratio superior* e *inferior*) ma anche interi passi della sua dottrina²². Filippo, invece, benché utilizzi sia la terminologia arabo-latina delle “facce”, sia quella pseudo-agostiniana delle “parti” dell’anima, elabora, a partire da queste fonti, una propria struttura dell’anima, la cui caratteristica specifica consiste nello “sdoppiamento” di ciascuna faccia o parte dell’anima in una potenza cognitiva e in una potenza motrice²³. Questo fa sì che ciascuna delle due facce o parti abbia in se stessa le tre potenze che sono immagine della Trinità – memoria, intelligenza e volontà – come Filippo spiega meglio nelle righe successive. Ecco perché l’*imago Trinitatis* può risiedere sia nella *facies-ratio superior* sia nella *facies-ratio inferior*, benché più appropriatamente (*convenientius*) risieda nella prima delle due.

Il motivo per cui la faccia superiore è il luogo più adeguato all’immagine di Dio risiede nel fatto che ad essa appartiene la memoria che è «lo scrigno delle specie», ovvero la potenza nella quale è conservato il nostro bagaglio conoscitivo. A partire da questo scrigno, spiega Filippo, si dipartono le attività dell’intelligenza e della volontà, vale a dire il movimento verso la prima verità e verso la bontà.

Ex parte igitur superiores est dicere memoriam, que est thesaurus specierum, et ab hoc thesauro elicitur motus in veritatem primam, qui est intelligentia, et alius motus vel actus in bonitatem, qui dicitur dilectio et voluntas²⁴.

22. Cfr. IOHANNES DE RUPELLA, *Tractatus de divisione multiplici potentiarum animae*, P. Michaud-Quantin (ed.), Vrin, Paris 1964, II pars, §49, p. 125, 86-89; Id., *Summa de anima*, II, 3, 73, J.G. Bougerol (ed.), Vrin, Paris 1995, p. 205, 1-8.

23. Somiglianze con questa struttura si trovano nel trattato *De potentiis animae et obiectis* (D.A. CALLUS, *The Powers of the Soul. An Early Unpublished Text*, «Recherches de théologie ancienne et médiévale» 19 [1952], pp. 131-179) e nel commento di Parigi all’*Ethica nova* e *vetus*, si veda I. ZAVATTERO, *Le prologue de la Lectura in Ethicam veterem du “Commentaire de Paris” [1235-1240]. Introduction et texte critique*, «Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales» 77,1 [2010], p. 1-33). Tuttavia, in questi testi sono la potenza conoscitiva (intelletto speculativo) e la potenza motrice (intelletto pratico) a sdoppiarsi in due funzioni, l’una superiore e l’altra inferiore.

24. PHILIPPUS CANCELLARIUS, *Summa de bono*, I, p. 104, 24-27.

Con questa affermazione, Filippo si pone nuovamente nella scia di Agostino, per il quale l'*imago Dei* appartiene alla funzione superiore dell'anima²⁵. Inoltre, siccome l'Ipponate usa frequentemente nel capitolo XII del *De trinitate* l'espressione «de natura *mentis humanae*», Filippo spiega il concetto di *mens*: essa è «sostanza dell'anima», in cui si trovano sia intelligenza che volontà, e la sua sede è la potenza cognitiva in quanto la mente è superiore all'intelligenza, la quale è superiore alla volontà.

Unde per hoc patet ex qua parte se teneat mens, utrum ex parte cognitive aut ex parte motive. Et vult Augustinus quod mens sit substantia anime in qua est tam virtus intelligentie quam voluntatis, tamen quia mens prior est quam intelligentia et intelligentia quam voluntas, videtur se magis tenere ex parte cognoscitive. Nam memorare non est alius actus quam intelligere, licet habundet in quadam ratione. Comparabitur ergo memoria Patri, intelligentia Filio, dilectio Spiritui Sancto. Mens autem dicit ipsam substantiam anime ex qua per thesaurum specierum elicitur actus intelligentie et dilectionis, sive ex ipsa memoria secundum quod est thesaurus specierum. Non enim sumitur ibi mens pro ipsa memoria, sed pro ipsa substantia anime²⁶.

Con queste precisazioni, Filippo colloca non solo la memoria nella parte superiore dell'anima, ma anche la mente. Tuttavia, esse non sono la stessa cosa, in quanto la mente è la sostanza dell'anima dalla quale, mediante lo «scigno delle specie» o memoria, prende avvio l'atto del conoscere, compiuto dall'intelligenza, e l'atto dell'amare, compiuto dalla volontà. In questo modo, Filippo spiega che nella mente risiedono la memoria, che è comparata al Padre, l'intelligenza, che è comparata al Figlio, e la volontà, che è comparata allo Spirito Santo. Dunque, nella sostanza dell'anima che è la mente si trovano le tre funzioni che corrispondono alle tre persone della Trinità, così come aveva affermato Agostino: «*imago est trinitatis in mente*»²⁷.

25. AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *De trinitate*, XII, 4, 4, p. 358: «in eo solo quod ad contemplationem pertinet aeternorum non solum trinitas sed etiam imago dei».

26. PHILIPPUS CANCELLARIUS, *Summa de bono*, I, p. 104,27-36.

27. AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *De trinitate*, XV, 7, 11, p. 475.

Tuttavia, la discussione di Filippo non si ferma qui. Egli esamina anche come l'immagine della Trinità possa risiedere nella faccia-parte inferiore dell'anima umana e dell'angelo:

Item secundum faciem inferiorem anime vel angelice intelligentie trinitas assignatur que ibi est, quoniam ibi est invenire thesaurum specierum sive similitudinum acquisitarum ut in anima, sive ab initio acceptarum ut in angelo, sicut supra dictum est, et ex hiis actus intelligendi et consequenter actus dilectionis. Sed quia per hanc convertitur ad inferiora, non est proprie ponere ibi imaginem Trinitatis, quia non est imago Dei nisi quod inheret incommutabili veritati, ut supra²⁸.

La Trinità risiede nella parte inferiore dell'anima umana e angelica perché in questa si trova lo «scigno delle specie», ovvero la memoria, sotto forma di similitudini, acquisite nel caso dell'uomo, o ricevute originariamente (*ab initio*) nel caso dell'angelo. Anche da questo scigno, benché formato di similitudini acquisite o innate, prendono avvio l'atto del conoscere e l'atto dell'amare, andando a costituire la triade memoria-intelligenza-volontà. Tuttavia, precisa Filippo, l'immagine della Trinità non è posta in senso proprio (*proprie*) nella parte inferiore dell'anima perché questa è rivolta verso gli esseri inferiori – *ad mutabilia* come aveva detto in precedenza –, mentre l'*imago Dei* inerisce soltanto alla verità immutabile.

In questo passaggio, riecheggiano le parole di Agostino secondo cui nella funzione inferiore dell'anima vi si può trovare una trinità, ma non l'immagine della Trinità, che è *imago Dei*²⁹. Filippo, però, non sembra negare del tutto la presenza dell'immagine nella parte inferiore dell'anima; egli sottolinea che si tratta di una presenza meno appropriata: l'*imago* non vi si trova *proprie*, in senso stretto, bensì, come aveva detto all'inizio dell'argomentazione, *aliquo modo*, in un certo modo. In realtà, nelle righe successive chiarisce il suo pensiero riportando in maniera lapidaria quanto Agostino dice a

28. PHILIPPUS CANCELLARIUS, *Summa de bono*, I, p. 104,37-105,42.

29. AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *De trinitate*, XII, 4, 4, p. 358: «in hoc autem quod derivatum est in actione temporalium, etiamsi trinitas possit, non tamen imago dei possit inveniri».

commento di 1Cor 11,7. Nel versetto biblico si legge «l'uomo è immagine di Dio, non la donna» e Agostino lo interpreta, dice Filippo, così: «la ragione superiore è immagine di Dio, non quella inferiore».

Et sic exponit Augustinus illud Apostoli I ad Cor. XI: «Vir est imago Dei, non mulier», id est superior pars rationis, non inferior³⁰.

In verità, Agostino, sebbene giunga a questa conclusione, non espone in modo così sintetico e netto la propria interpretazione, ma dedica una lunga riflessione circa la differenza dell'immagine divina nel *vir* e nella *mulier*.

Benché san Paolo dica chiaramente che soltanto l'uomo (*vir*) è immagine di Dio, e per questo gli è proibito coprirsi il capo, mentre alla donna viene ordinato di portare il velo³¹, tuttavia, secondo Agostino, queste affermazioni paoline non sono in contraddizione con Gn 1,27³². Nel versetto della *Genesi*, si legge che ad immagine di Dio «è stata fatta la natura umana, la quale è resa compiuta dall'uno e dall'altro sesso, e non esclude la femmina nell'intendere l'immagine di Dio»³³. Se consideriamo la natura della mente umana nella

30. PHILIPPUS CANCELLARIUS, *Summa de bono*, I, p. 105, 42-44. Nell'apparato delle fonti, l'editore Wicki rinvia al commento di Pietro Lombardo alla lettera paolina ai Corinzi, cfr. PETRUS LOMBARDUS, *Commentaria in epistulas Pauli: in epistulam I ad Corinthios*, PL 191, coll. 1533-1695, in part. 1632A-1637A. L'estesa esegesi del Lombardo di 1Cor 8-11 non sembra discostarsi dall'interpretazione di Agostino.

31. 1Cor 11,7: «vir quidem non debet velare caput quoniam imago et gloria est Dei mulier autem gloria viri est» («l'uomo non deve coprirsi il capo, poiché egli è immagine e gloria di Dio; la donna invece è gloria dell'uomo»); AUGUSTINUS HIPONENSIS, *De trinitate*, XII, 7, 9, p. 364: «Nam propterea caput velare praecipitur quod ille quia imago dei est prohibetur».

32. Gn 1,27: «Et creavit Deus hominem ad imaginem suam: ad imaginem Dei creavit illum, masculum et feminam creavit eos». Il termine *homo* non comporta distinzioni di carattere sessuale, come fa notare Beatrice Cillerai nelle note alla sua traduzione: AGOSTINO, *La trinità*, a cura di G. Catapano e B. Cillerai, Bompiani, Milano 2013, p. 1129, n. 44.

33. AGOSTINO, *La trinità*, p. 671; AUGUSTINUS HIPONENSIS, *De trinitate*, XII, 7, 10, p. 364: «ad imaginem quippe dei naturam ipsam humanam factam dicit quae sexu utroque completur, nec ab intellegenda imagine dei separat feminam». Si veda

sua totalità vediamo che essa è una sola immagine di Dio³⁴, mentre se consideriamo la concreta differenziazione fisica dell'uomo e della donna allora troveremo che nell'uomo è più evidente la razionalità, mentre nella donna la sensibilità corporea³⁵.

L'argomentazione di Agostino viene riferita in modo essenziale da Filippo, il quale non riporta l'interessante distinzione fra l'azione dell'anima presa nella sua totalità e le operazioni che svolgono le due funzioni, superiore e inferiore, quando si diversificano: la natura della mente umana, «da un lato, è immagine di Dio se nella sua totalità contempla la verità, dall'altro, quando una "parte" di essa viene assegnata e stornata con una certa attenzione all'azione sulle realtà temporali, nondimeno la mente è immagine di Dio per quella parte con cui consulta la verità contemplata; per quella che invece si applica all'azione sulle realtà inferiori non è immagine di Dio»³⁶.

Filippo riporta soltanto la conclusione, sintetizzata e ridotta ad uno schema, della riflessione agostiniana giungendo, così, ad una

anche Id., *De Genesi ad litteram*, J. Zycha (ed.), Tempsky-Freytag, Praha-Wien-Leipzig 1894 (CSEL 28/1), II, 42, p. 377.

34. Cfr. C.L. ROSSETTI DI VALDALBERO, Novissimus Adam. *La novità cristiana: figliolanza, comunione, risurrezione. Saggi di antropologia ed escatologia*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2010, cap. IV, pp. 73-164. Cillerai annota (AGOSTINO, *La trinità*, p. 1126, n. 6): «Agostino intende chiarire l'unità della *ratio*, pur nel suo operare attraverso due funzioni: una superiore deputata alla *contemplatio*, e una inferiore deputata all'*actio*. Più avanti [XII, 12, 19-22] chiarirà infatti in che cosa consista quella che è una semplice distinzione di ruoli e non una divisione vera e propria fra realtà diverse».

35. AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *De Genesi contra Manichaeos*, D. Weber (ed.), Verlag der Österreichische Akademie der Wissenschaften, Wien 1998 (CSEL 91), II, 12.

36. AGOSTINO, *La trinità*, p. 673; AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *De trinitate*, XII, 7, 10, pp. 364-365: «sicut de natura humanae mentis diximus quia et si tota contempletur ueritatem, imago dei est, et cum ex ea distribuitur aliquid et quadam intentione deriuatur ad actionem rerum temporalium, nihilominus ex qua parte conspectam consulit ueritatem imago dei est; ex qua uero intenditur in agenda inferiora non est imago dei». Nelle righe successive Agostino spiega che la parte superiore, corrispondente al *vir*, non deve essere trattenuta nella sua azione di contemplazione della verità, «l'uomo non deve velarsi il capo». Invece l'azione razionale coinvolta nelle realtà corporee e temporali, corrispondente alla *mulier*, affinché non proceda eccessivamente verso le realtà inferiori, va trattenuta, «deve avere un potere sopra il capo», ecco perché la donna deve coprirsi il capo. Il velo «è un segno sacro e devoto, gradito ai santi angeli».

brusca conclusione: non possedere *proprie* l'immagine di Dio implica, in realtà, che la parte inferiore dell'anima, considerata nella sua funzione specifica di rivolgersi agli enti mutevoli, non abbia l'*imago Dei*³⁷.

Filippo va ancora oltre. La struttura dell'anima che sta analizzando non è soltanto quella umana, ma anche quella angelica, quindi quanto detto circa la parte inferiore umana – che è *mulier* e non possiede l'immagine della trinità – varrà anche per la parte inferiore dell'intelletto dell'angelo «che corrisponde in un certo senso alla *mulier*». Una differenza fondamentale, però, le separa: la parte inferiore angelica non è congiunta ai sensi corporei.

Quod si est verum in anima de muliere, eodem modo erit verum in angelo de inferiori intellectu qui proportionatur quodam modo mulieri, licet non sit mulier eo quod non est coniunctus phantasie³⁸.

Questa frase sottintende la spiegazione che Filippo ha fornito nell'ottava questione della sezione dedicata agli angeli, laddove si domanda se la differenza fra *vir* e *mulier* sia applicabile anche all'intelletto angelico («De differentia viri et mulieris utrum conveniat intellectui angelico»³⁹). Secondo Filippo, la distinzione che caratterizza l'intelletto angelico non è la stessa che contraddistingue l'anima umana. In quest'ultima *vir* e *mulier* si distinguono sulla base del rapporto con il corpo: la parte superiore, che è *vir*, è scollegata dalla sensibilità corporea, mentre la parte inferiore, che è *mulier*, è congiunta al senso. L'intelletto angelico, invece, è medio fra il bene immutabile e i beni mutevoli; per questo in una sua parte, detta *sinderesi*, si trova impressa la legge del bene immutabile, mentre l'altra parte è libera (*convertibilis ad utrumlibet*) di scegliere il bene

37. Sembra, quindi, che Filippo neghi, anche se non è l'oggetto specifico di questo brano, che la donna abbia l'immagine di Dio. ROSSETTI DI VALDALBERO, *Novissimus Adam*, p. 82 sottolinea l'esistenza di una «tradizione antico-medioevale (con invero radici comuni a certe correnti giudaiche) che negava alla donna persino lo statuto di *imago Dei*». Già nel *Decretum Gratiani*, q. 5, c. 33, si legge che solo l'uomo (*vir*) è immagine di Dio.

38. PHILIPPUS CANCELLARIUS, *Summa de bono*, I, p. 105,44-46.

39. *Ibidem*, I, pp. 99-101.

o il male, cioè può ordinarsi rettamente o non rettamente ai beni inferiori⁴⁰.

Pur affermando che anche nell'angelo vi è una funzione superiore e una inferiore dell'intelletto, non si tratta della stessa distinzione fra *vir* e *mulier* che caratterizza l'uomo. Filippo sottolinea così la pura immaterialità dell'angelo, il quale non ha contatto con la corporeità, ma soltanto, secondo la parte inferiore, la possibilità di scegliere bene o male.

È questa distanza dalla corporeità che viene ribadita nel brano inerente all'*imago Dei*, brano che, per essere compreso correttamente, necessita della spiegazione fornita nell'ottava questione, al fine di non fraintendere la corrispondenza fra parte inferiore dell'intelletto angelico e *mulier*.

Riassumendo, Filippo procede nel modo seguente: dapprima afferma che in entrambe le parti dell'anima c'è *aliquo modo* l'*imago Dei*, poi spiega perché si trovi *convenienter* nella parte superiore e infine chiarisce che nella parte inferiore si trova solo la *trinitas* ma non l'*imago trinitatis*, negando così che questa parte dell'anima possegga veracemente l'immagine. Tale dinamica psicologica vale sia per l'uomo che per l'angelo.

3. *Pars superior* – *vir*, *pars inferior* – *mulier*: tracce di una ricezione

Come si è visto, Filippo rielabora il pensiero di Agostino, con alcune differenze significative: l'Ipponate non istituisce alcun parallelo

40. *Ibidem*, pp. 100,35-101,50: «in angelis non remanet hec differentia preportionata viro et mulieri. [...] Hoc autem est quia intellectus ille inconiunctus est cum sensu et ideo non recipit differentiam que est in comparatione ad sensum, scilicet aut inconiunctus sensui aut coniunctus et hoc est vir aut mulier. Mulier enim dicit illam partem rationis que est coniuncta sensui, vir autem illam partem liberi arbitrii que inconiuncta est sensui. Sed est alia differentia que est in intellectu angelico. Cum enim intellectus angelicus sit medius inter immutabile bonum et bona mutabilia habet quandam secundum hoc differentiam, unam scilicet partem cui impressa est lex de immutabili bono, et hec est synderesis, et altera que convertibilis est ad utrumque, scilicet ad bonum et ad malum, scilicet ut sit recte ordinata per affectum ad inferiora bona vel possit non recte ordinari».

con l'angelo⁴¹, mentre Filippo inserisce nella sezione della *Summa de bono* dedicata agli angeli la discussione agostiniana sull'uomo, servendosi per estrarre le caratteristiche dell'angelo, e tale raffronto fra angeli e uomini è una costante in tutta la sezione angelologica. Inoltre, Agostino coglie l'anima umana nella sua totalità e ribadisce che l'*imago Dei* risiede nella natura della mente umana prima che nella distinzione specifica della funzione superiore e inferiore, di *vir* e *mulier*, mentre Filippo presenta l'anima cristallizzata in uno schema rigido dove le due parti sono separate e distinte, l'una superiore e l'altra inferiore, *vir* e *mulier*. Così facendo, Filippo contribuisce a veicolare una concezione schematica dell'anima, anche se arricchita di alcune novità, come si è visto, inserendosi in una tradizione dalla quale probabilmente attinge e che lo condiziona.

Prima di lui, infatti, già Pietro Lombardo nella distinzione 24 del secondo libro delle *Sentenze* riassume la riflessione di Agostino fissandola in uno schema troppo snello per rendere il vero pensiero agostiniano: «Ratio vero vis animae est superior, quae, ut ita dicamus, duas habet partes vel differentias: superiorem et inferiorem»⁴². Questa partizione dell'anima, unita all'estrema sintesi con cui il Lombardo riferisce il commento di Agostino a 1Cor 11,7-10 («pro muliere inferior portio rationis, pro viro superior rationis portio. Et hic est vir qui secundum Apostolum dicitur imago et gloria Dei; et illa est mulier quae secundum eundem dicitur gloria viri»⁴³) trasmette uno schema semplificato, e per questo efficace, che ebbe una larghissima fortuna⁴⁴.

41. L'unico riferimento è dovuto al testo di 1Cor 11,10: «ideo debet mulier potestatem habere supra caput propter angelos», cfr. *infra*, nota 47, p. 61.

42. PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae*, II, dist. 24, capp. 5-8; in part. cap. 5, pp. 453,20-454,3. In verità, nel cap. 5-5, p. 454,25-27, il Lombardo cita alla lettera il passo di *De trinitate* XII, 4, 4 sulla *natura mentis humanae*, e dice che le due parti sono *officia*, cioè funzioni, ma ad imporsi nel pensiero successivo è lo schema bipartito in *partes*.

43. *Ibidem*, cap. 7, p. 455,10-13. In altri passi (*Sententiae*, I, qq. 3 e 31) tratta dell'*imago Dei*, ma senza fare riferimento a questa struttura dell'anima.

44. Le *Sentenze*, come è noto, diventano testo obbligatorio di insegnamento alla facoltà di teologia negli anni 40 del Duecento grazie ad Alessandro di Hales e verranno commentate fino a Lutero.

Al contrario, nel commento alla prima *Lettera ai Corinzi*, il Lombardo è molto più fedele alla *littera* del *De trinitate* di Agostino che utilizza in maniera estesa, sottolineando che la totalità della natura umana è immagine di Dio, in quanto essa si realizza in entrambi i sessi, quindi anche nella donna, dotata, come l'uomo, di anima razionale ovvero della condizione primaria per essere *imago Dei*⁴⁵. La differenziazione dei sessi concerne, invece, l'attività dell'anima quando questa riguarda gli enti eterni o quelli temporali.

Anche nel trattato *De spiritu et anima* si ritrova il modello agostiniano in forma semplificata, benché non così scarna come nelle *Sentenze*⁴⁶. I testi di Pietro Lombardo e del *De spiritu et anima* condividono con Agostino l'assenza di ogni riferimento all'intelletto angelico⁴⁷: la struttura dell'anima umana non viene applicata all'angelo e non viene sollevata la domanda se la creatura angelica sia *imago Dei*.

È nei testi coevi alla *Summa de bono* che emerge il confronto fra la struttura dell'anima umana e quella angelica: Alessandro di Hales nella *Glossa in II Sententiarum*⁴⁸, commentando la distinzione 24 del secondo libro delle *Sentenze*, solleva, senza tuttavia fornire una soluzione, il problema se la ragione degli angeli abbia una duplice parte, superiore e inferiore; i compilatori della *Summa Ha-*

45. È degna di nota l'attenzione con cui il Lombardo ribadisce che anche la *mulier* è *imago Dei*: PETRUS LOMBARDUS, *Commentaria in epistolas Pauli: in epistulam I ad Corinthios* 11,8-10, PL 191, coll. 1632D-1633B.

46. Ps.-AUGUSTINUS, *De spiritu et anima*, coll. 804-805.

47. Si trovano alcuni riferimenti, molto cursori, agli angeli in quanto san Paolo li chiama in causa in 1COR 11,10: «Per questo la donna deve portare sul capo [un segno di] autorità a motivo degli angeli». Per le varie interpretazioni di questo versetto si rimanda a G. BARBAGLIO, *La prima lettera ai Corinzi*, Bologna, EDB 1996, pp. 545-547.

48. ALEXANDER HALENSIS, *Glossa in II Sententiarum*, PP. Collegii a S. Bonaventurae (edd.), Typographia Collegii S. Bonaventurae, Firenze 1952, p. 216,1-9. La *Glossa* di Alessandro Hales alle *Sentenze* data fra il 1225 e il 1228, cfr. S. DELMAS, *Alexandre de Halès et le studium franciscain de Paris. Aux origines de la question des chaires franciscaines et de l'exercice quodlibétique*, in A. SOHN, J. VERGER (Hrsg.), *Die regulierten Kollegien im Europa des Mittelalters und der Renaissance – Les collèges réguliers en Europe au Moyen Âge et à la Renaissance*, Dieter Winkler, Bochum 2012, pp. 37-47.

lensis dedicano un articolo specifico alla questione: «Utrum ratio superior et ratio inferior sint in angelis»⁴⁹. Vi si legge che nell'angelo non c'è una ragione superiore e una inferiore perché, mentre nell'uomo la ragione è media fra Dio e il corpo, nell'angelo la ragione non è media, perché è separata dal corpo. Essa ha una duplice funzione *ad superiora* e *ad inferiora*, ma non si articola in due parti distinte perché amministrare le realtà inferiori non significa governare la sensibilità corporea. Per questa ragione, non ha una parte corrispondente metaforicamente alla *mulier* di 1Cor 11,7, e quindi nemmeno al *vir*, perché non è il piacere dei sensi (*delectatio sensualis*) a muovere e far sbagliare l'angelo, bensì il piacere legato alle realtà mutevoli (*delectatio in re mutabili*). In definitiva, i compilatori della *Summa Halensis* concordano con quanto Filippo dice nell'ottava questione della *Summa de bono* analizzata in precedenza, ma non si servono di Agostino per parlare dell'*imago Dei* dell'angelo. Questa questione viene affrontata in un'altra sezione della *Summa Halensis*, dove si discute la definizione di angelo data da Dionigi⁵⁰.

La disamina di questi testi ci è parsa utile per mostrare che la riflessione di Filippo il Cancelliere inaugura un aspetto nuovo nella ricezione del *De trinitate* di Agostino proprio in relazione al dibattito sulla struttura dell'anima verificandone l'applicabilità anche alle creature angeliche, allo scopo di valutare se l'angelo, come l'uomo, sia *imago Dei*.

Infatti, Filippo, dopo aver spiegato che anche nell'intelletto angelico, propriamente nella sua parte superiore, si trova l'immagine di Dio, si domanda perché le sacre scritture non dicano che l'angelo è stato creato ad immagine di Dio («quare non dicatur angelus creatus ad imaginem Dei»), ma lo si dica soltanto dell'uomo. È nel trattato sull'uomo – ovvero in una sezione successiva della *Summa de bono* – che Filippo risponde a questa domanda.

49. ALEXANDER HALENSIS, *Summa Theologica [Summa Halensis]*, PP. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas (edd.), Firenze 1924-1948, II, pars I, inq. II, tr. 3, q. 2, dist. I, p. 211.

50. Si veda *infra*, nota 79, p. 72.

4. Imago o ad imaginem?

Nella sezione della *Summa de bono* dedicata all'uomo («De bono nature intellectualis creature coniuncte corporali»), Filippo si domanda se questi sia *imago* o *ad imaginem* di Dio. L'interrogativo nasce dall'apparente disaccordo fra varie fonti: in Gn 1,26 si legge *ad imaginem Dei* mentre Agostino sostiene nel *De trinitate* XII, 7, 10 che sia *imago*, ancorché nelle *Retractationes*, rivedendo la sua posizione espressa nella questione 51 delle *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, affermi che, mentre il Figlio di Dio è *imago* ma non *ad imaginem*, l'uomo è sia *imago* che *ad imaginem*⁵¹. Ad aggiungere altri dubbi circa la possibilità che l'uomo sia *imago* c'è un passo, frequentemente utilizzato dai medievali⁵², del *De synodis* di Ilario di Poitiers, un padre della chiesa del IV secolo, secondo cui «l'immagine è la specie indifferenziata della cosa che rappresenta» ed è «la somiglianza immaginata e indivisa di una cosa fatta uguale ad un'altra»⁵³. Sulla base di questa *auctoritas*, non ci può essere l'immagine di Dio nell'uomo perché non si dà una specie indifferenziata e comune tra Dio e l'uomo; dunque soltanto il Figlio è *imago* del Padre.

Per risolvere la questione, Filippo spiega che esistono due tipi di *convenientia*, cioè di conformità o somiglianza: l'una, la *convenientia essentialis*, è quella comune al Figlio e allo Spirito Santo nei confronti del Padre, l'altra, la *convenientia personalis*, è quella che soltanto il Figlio, non lo Spirito Santo, ha con il Padre. L'uomo è detto *imago Trinitatis* perché nella parte superiore della ragione si

51. AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *Retractationes*, A. Mutzenbecher (ed.), Brepols, Turnhout 1984 (CCSL 57), I, 26, p. 51; Id., *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, A. Mutzenbecher (ed.), Brepols, Turnhout 1975 (CCSL 44A), q. 51, cap. 4.

52. Cfr. *Summa Halensis*, II, pars 1, tr. II, cap. 3, art. 2, p. 139; BONAVENTURA DE BALNEOREGIO, *In II Sententiarum*, d. 16, art. 1, q. 2, p. 397; THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae*, in *Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita*, Ex Typographia Polyglotta, Roma 1889, I, q. 63, art. 1, p. 401.

53. HILARIUS PICTAVIENSIS, *De synodis*, PL 10, col. 490B: «imago omnis, eius ad quem coimaginetur species indifferens» [...] Imago itaque est rei ad rem coaequandae imaginata et indiscreta similitudo». Filippo lo cita con poche lievi differenze in *Summa de bono*, I, p. 239,6-8.

trova una somiglianza – proporzionata alle possibilità della creatura – dell'unità dell'essenza divina nelle tre persone, somiglianza che si esprime mediante le tre potenze dell'anima che sono rivolte a Dio e per questo deiformi.

[...] est convenientia essentialis et hec communis Filio et Spiritui Sancto ad Patrem, et est convenientia personalis et hec est solius Filii [...]. Homo autem secundum rationem quantum ad superiorem portionem rationis dicitur imago Trinitatis, quia imitatur secundum possibilitatem creature unitatem essentie divine in tribus personis in unitate essentie sub tribus rationibus potentie ad Deum conversis et per hoc deiformibus⁵⁴.

Il Figlio è immagine del Padre *in ordine personarum*, perché c'è massima *convenientia personalis*, mentre l'uomo e l'angelo sono immagine di Dio *in ordine substantiarum*, perché c'è *convenientia essentialis*, vale a dire una somiglianza essenziale che si verifica grazie alla somiglianza delle proprietà: le tre facoltà dell'anima – memoria, intelligenza e volontà – hanno caratteristiche simili al Padre, al Figlio e allo Spirito Santo.

Generaliter enim in personis illa alterius dicitur imago, in qua est maxima convenientia personalis accepta ab ea. In essentiis vero dicitur imago, ubi primo resultat imitatio essentie cum imitatione proprietatum. Et ideo dicitur Filius imago Patris in ordine personarum, homo vero aut angelus, scilicet spiritualis creatura, imago Dei in ordine substantiarum⁵⁵.

Quando si dice che le creature sono *ad imaginem*, non si applicano le due modalità di *convenientia* sopra descritte. Alcune creature e l'uomo stesso si definiscono *ad imaginem* non per identità di natura, bensì secondo una natura diversa. Molto chiaro è l'esempio che offre Agostino nel nono sermone chiamato delle *Dieci corde* (*De decem chordis*): identità di natura, cioè *imago*, si ha fra l'immagine del re e suo figlio, mentre l'immagine del re che è impressa sulla moneta

54. PHILIPPUS CANCELLARIUS, *Summa de bono*, I, p. 241,56-64.

55. *Ibidem*, p. 241,66-70.

d'argento è secondo una natura estranea, cioè *ad imaginem*⁵⁶. Filippo fornisce una spiegazione diversa: le creature hanno una *convenientia ad imaginem* grazie a tre proprietà *unitas, veritas e bonitas* che sono ordinate rispettivamente a memoria, intelligenza e volontà, cioè costituiscono una sorta di mezzo attraverso il quale si esprime l'immagine dell'esemplare.

Dicuntur autem alie res esse ad imaginem ut per hoc notetur remotio convenientie [...]. Ecce quomodo creature habent quandam convenientiam ad imaginem, que est essentia anime sub ratione memorie et intelligentie et voluntatis. Nam secundum rationem unitatis ordinantur ad memoriam in qua distincte conservantur, secundum rationem veritatis ad intelligentiam qua intelliguntur, secundum rationem bonitatis ad voluntatem, ut per eas medias ducatur ad summam bonitatem tamquam omnium causum [*sic*] et recte dicuntur esse ad imaginem.⁵⁷

In definitiva, nella creatura non ci può essere identità di natura con Dio o con la Trinità, sulla base di quanto afferma Ilario di Poitiers, tuttavia la *convenientia ad imaginem* sembra esprimere una modalità “mediata” meno perfetta della *convenientia essentialis* benché anche questa si esprima nella creatura attraverso la somiglianza delle sue proprietà con l'esemplare («imitatio essentie cum imitatione proprietatum»).

Date queste spiegazioni, Filippo non prende nettamente una posizione, ciò che gli preme è mostrare che l'uomo e l'angelo hanno una somiglianza con Dio, che si dica *imago* o *ad imaginem*. Al contrario i compilatori della *Summa Halensis*, dopo aver esposto le varie posizioni dottrinali, di Ilario di Poitiers e di Agostino, concludono che *proprie loquendo* è più corretto dire che l'angelo e l'anima umana sono *ad imaginem*, per sottolineare, mediante la preposizione “ad”, la differenza che separa l'essenza della creatura dal creatore⁵⁸.

56. Cfr. AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *Sermones*, PL 38, sermo 9, cap. 8, col. 82. Al sermone di Agostino fa riferimento THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 93, a. 1, ad 2, p. 401.

57. PHILIPPUS CANCELLARIUS, *Summa de bono*, I, p. 241,70-82.

58. *Summa Halensis*, II, pars I, tr. II, cap. 3, art. 2, p. 140.

L'elemento più importante, in realtà, emerge nelle righe successive, dove Filippo afferma che l'immagine deve essere *expressa* ovvero "espressa imitazione", o somiglianza, della Trinità e produrre una conversione immediata a Dio. Per questa ragione, benché si possa reperire la trinità anche nella parte inferiore dell'anima, tuttavia in essa non si trova *expresse* la Trinità, come aveva già detto con parole diverse nella sezione sugli angeli a proposito della struttura dell'anima. Il concetto di *similitudo expressa* è fondamentale per esprimere la somiglianza stretta che lega l'uomo a Dio. È un'espressione che si trova già nella questione 74 delle *De diversis quaestionibus octoginta tribus* di Agostino⁵⁹, che Guglielmo di Auxerre, nella *Summa aurea*⁶⁰, riformula come *expressa imitatio*, e che viene spiegata da Alessandro di Hales nella questione 26 (*quaestio XXVI de imagine*) delle *Quaestiones disputatae* "antequam esset frater"⁶¹, mentre i compilatori della *Summa Halensis* discutono la differenza tra la *similitudo obscura*, propria delle *vestigia* delle creature non razionali, e la *similitudo expressa* dell'*imago*, propria dell'essere umano soltanto⁶². Il concetto di «somiglianza stretta» diventerà centrale nella spiegazione dell'*imago Dei* data da Bonaventura⁶³.

Chiarita la differenza fra *imago* e *ad imaginem*, che non va ad alterare la dottrina di fondo insegnata nella *Genesi*, resta da spiegare perché non si dica dell'angelo che è stato creato ad immagine e somiglianza di Dio, ma lo si affermi soltanto per l'uomo.

59. AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, q. 74, p. 213.

60. GUILLELMUS ALTISSIODORENSIS, *Summa aurea*, J. Ribailleur (ed.), Editiones Collegii S. Bonaventurae, Paris-Grottaferrata 1982, II, tr. IX, cap. 1, q. 2, p. 231.

61. ALEXANDER HALENSIS, *Quaestiones disputatae 'antequam esset frater'*, PP. Collegii S. Bonaventurae (edd.), Firenze 1960, q. 26, d. 3, m. 1, p. 52, l. p. 482.

62. *Summa Halensis*, II, pars 1, p. 361: «Hic autem expresse pluralitas personarum exprimitur, cum dicitur: Faciamus; et recte, quia vestigium est similitudo obscura, imago vero est "similitudo expressa"».

63. BONAVENTURA DE BALNEOREGIO, *In II Sententiarum*, dist. 16, art. 1, q. 1, p. 394. Per l'uso di *expressa similitudo* in Bonaventura, cfr. FAES, «Angelus imago Dei», pp. 62-64.

5. L'angelo non omnino imago est

Il silenzio delle sacre scritture sull'angelo *imago Dei* può sorprendere visto che la creatura angelica, dice Filippo, possiede in maniera più somigliante (*proximius*), rispetto all'uomo, la trinità dell'essenza divina grazie alle facoltà della memoria, dell'intelligenza e della volontà.

Si vero queratur propter quid non dicatur angelus creatus vel factus ad imaginem et similitudinem Dei, sicut dictus est homo, cum proximius quodam modo retineat trinitatem essentie spiritualis quantum ad rationes potentiarum, scilicet memorie et intelligentie et voluntatis, dicendum est quod licet angelus sit ad imaginem et similitudinem Dei factus, ratio tamen hominis habet quiddam in quo amplius imitatur Deum, scilicet in hoc quod omnia sunt quodam modo ad rationem finaliter, in quo convenientiam habet ad Deum, propter quem sunt omnia simpliciter⁶⁴.

Benché l'angelo sia ad immagine e somiglianza di Dio, tuttavia nella ragione umana c'è qualcosa che la rende più ampiamente rassomigliante a Dio. Questa caratteristica, che rappresenta la *convenientia* della ragione con Dio, consiste nel fatto che la ragione riveste il ruolo di fine per tutti gli enti, i quali esistono in quanto creati da Dio. Facendo nuovamente ricorso alla questione 51 di Agostino, ma anche al *De spiritu et anima* che riprende questa dottrina⁶⁵, Filippo sottolinea che la ragione è stata formata dalla verità stessa, cioè da Dio, in maniera diretta, senza l'intervento di altre creature; per questo la ragione umana aderisce direttamente alla verità. Per spiegare meglio la questione, Filippo distingue fra *ordo rationis* e *ordo naturae*:

Augustinus in libro LXXXIII Questionum: «Iste spiritus ad imaginem Dei nullo dubitante factus est; heret enim veritati Filio Dei nulla interposita creatura». Angelus enim et alie creature secundum

64. PHILIPPUS CANCELLARIUS, *Summa de bono*, I, p. 242,89-95.

65. AUGUSTINUS HIPONENSIS, *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, q. 51, p. 82; Ps.-AUGUSTINUS, *De spiritu et anima*, col. 786: «Rationale et intellectuale lumen, quo ratiocinamur, intelligimus et sapimus, mentem dicimus, quae ita facta est ad imaginem Dei, ut nulla interposita natura ab ipsa veritate formetur».

ordinem nature sunt priores et homo ultimus, secundum ordinem rationis primus; ordo enim rationis a fine incipit. Homo autem est ratione primus propter animam, anima autem propter rationem. Ergo ratio primum est in ordine rationis. Hec ergo ratio imaginis prout hic sumitur. Data autem est potentia per se cognoscendi; per se enim cognoscit, sed per se non habet potentiam cognoscendi, sed de Deo⁶⁶.

Secondo l'ordine della natura l'angelo è precedente e quindi superiore (*prior*) rispetto all'uomo; secondo l'ordine della ragione, invece, è l'uomo ad essere primo proprio grazie alla sua anima razionale che gli fornisce la capacità di conoscere in maniera autonoma, senza dimenticare, tuttavia, che tale facoltà gli è stata data da Dio.

Resta da chiarire perché l'uomo sia *primus* nell'*ordo rationis*:

Si queritur quare dicitur secundum ordinem rationis primus, respondeo quia finis est prior secundum rationem hiis que sunt ad finem. Et ideo etiam ratio prior est in ordine rationis, quia ratio in homine finis fuit secundum ordinem rationis et in hoc Deum imitatur⁶⁷.

La ragione, come si è detto in precedenza, riveste il ruolo di fine per tutti gli enti, ma il fine precede i mezzi che si usano per conseguirlo, quindi la ragione umana è il primo ente secondo l'ordine della ragione. Questa è la *ratio imaginis* che Filippo mette nettamente in evidenza: la ragione rende l'uomo più somigliante a Dio di quanto non lo sia l'angelo.

Filippo prosegue ancora oltre e risponde ad un'altra obiezione che può essere sollevata: l'immagine di Dio si trova nella facoltà che è più degna di somigliargli, l'intelletto, quindi l'angelo sarà più adatto dell'uomo ad essere *imago Dei*.

Item, si queritur: dignior est intellectus; ergo cum secundum dignius imitetur angelus, potius imago dici debet, respondeo: verum est quod angelus magis est imago secundum rationem intellectus in simplicitate, non tamen omnino imago quomodo homo⁶⁸.

66. PHILIPPUS CANCELLARIUS, *Summa de bono*, I, p. 242,96-103.

67. *Ibidem*, p. 242,104-107.

68. *Ibidem*, pp. 242,108-243,111.

Pur ammettendo che l'angelo, quanto alla purezza dell'intelletto, sia più degno dell'immagine di Dio, Filippo porta varie ragioni a sostegno del fatto che l'angelo, rispetto all'uomo, non sia del tutto immagine⁶⁹. In primo luogo, sebbene l'intelletto sia più degno della ragione⁷⁰, esso non ha *convenientia* cioè non è conforme a molti enti, né a tutti gli enti, come invece lo è Dio, mentre l'uomo ha *convenientia* con ciascuna creatura. Siccome essere *imago* significa contenere tutto ciò che è nell'esemplare, l'angelo non è immagine perché, attraverso la sua creazione, non si porta all'essere tutto ciò che di spirituale c'è nell'esemplare. Con la creazione dell'uomo, invece, vengono dedotte tutte le proprietà, sia quella spirituale, sia quella corporale, sia quella del composto, per questo l'uomo è detto *imago Dei* più dell'angelo, perché nell'immagine non deve essere rappresentata soltanto la semplicità, ma anche la totalità dell'essere.

In secondo luogo, l'angelo non è pienamente *imago* perché non possiede l'immagine secondo la ragione formale dell'intelletto⁷¹. Oltre a questo, la ragione ha una qualità superiore rispetto all'in-

69. *Ibidem*, p. 243, I11-I17: «Primo, quia licet intellectus sit dignior ratione, non tamen in tot habet convenientiam nec habet cum omnibus convenientiam ut Deus; sed convenientiam habet homo ad omnem creaturam. Creato angelo nondum deductum est de exemplari omne esse etiam spirituale. Quare angelus non erat imago, quia imago continet totum quod est in exemplari. Facto autem homine totum est deductum et spirituale et corporale et coniunctum. Quare homo potius imago Dei dicitur quam angelus, quia non est respicienda solum esse simplicitas sed totalitas».

70. Filippo si serve della descrizione delle potenze dell'anima fornita dal Damasceno, cfr. *Ibidem*, p. 159, I-10. Si veda anche Ps.-AUGUSTINUS, *De spiritu et anima*, col. 786: «Cum ab inferioribus ad superiora volumus ascendere, prius occurrit nobis sensus, deinde imaginatio, postea ratio, intellectus et intelligentia, et in summo est sapientia. Summa namque sapientia ipse Deus est». Questo passo sembra derivare dalla *Epistola de anima* di Isacco Stella, una delle fonti di cui il *De spiritu et anima* (composto di estratti da varie fonti tardo antiche e medievali) riproduce varie sezioni, cfr. ISAAC DE STELLA, *Lettre sur l'âme. Lettre sur le Canon de la messe*, C. Tarlazzi, E. Dietz (edd.), L. Mellerin (trad.), Cerf, Paris 2022, p. 174,6 e *Note complémentaire*, pp. 255-267.

71. PHILIPPUS CANCELLARIUS, *Summa de bono*, I, p. 243, I17-I21: «Secundo, quia non tenet imaginem quoad rationem intellectus. Et preter hoc, quia ratio est intellectus cum ordinatione, ratione ordinationis que consistit in principio et medio et ultimo, et in hoc est Trinitatis expressior convenientia, habet imaginem prime Trinitatis».

telletto perché essa è *intellectus cum ordinatione*, cioè, secondo l'*ordo rationis* accennato in precedenza, la ragione regola ciò che sta all'inizio, nel mezzo e alla fine, e in questa capacità "ordinativa", che copre i tre livelli, si esprime in maniera più chiara la convenienza della ragione alla Trinità. Quindi la ragione, facoltà che Filippo ha indicato come precipua dell'uomo, è primariamente (*prime*) immagine della Trinità, più di quanto lo sia l'intelletto dell'angelo.

Infine, «l'angelo non ha la ragione unibile con la divinità, come, invece, ha l'uomo»⁷²; per questo, siccome l'*imago* è confacente nel senso più proprio all'uomo, essa viene definita come massima conformità (*maxime convenientia*), immediatamente espressa (*immediate expressa*), di una cosa ad un'altra. Infatti, l'avverbio *maxime* non si addice all'angelo, come è stato dimostrato, e con l'avverbio *immediate* si escludono dall'immagine le *vestigia*, che non sono *imago*, come dice Pietro Lombardo nella terza distinzione del primo libro delle *Sententiae*⁷³.

Nella ragione, colta in se stessa, si trova la Trinità perché essa ordina ciascuna cosa all'unità, invece l'intelligenza angelica si rivolge all'unità soltanto secondo se stessa, senza veicolare gli altri enti verso Dio.

Preterea, in ipsa ratione secundum se legitur Trinitas; ratio enim consistit in ordinatione unius ad unum. Quod non invenitur in intelligentia que secundum se respicit unum. Et ideo rectius dicitur imago. Alterum ergo est imitari simplicitatem essentie et alterum imitari unitatem essentie in Trinitate personarum⁷⁴.

Per questo motivo, più correttamente si dice che la ragione umana è *imago*: una cosa è somigliare alla semplicità dell'essenza

72. *Ibidem*, p. 243,121-126: «Tertio, quia angelus non habet rationem unibilem cum divinitate quam homo habet. Imago ergo secundum quod propriissime convenit homini posset diffiniri sic: Imago est maxima convenientia rei ad rem immediate expressa de altero. Per hoc quod dicitur 'maxima' non convenit angelo, ut dictum est, per hoc quod dicitur 'immediate' remouentur alia que dicuntur vestigium et non imago, ut habes in Sententiis III capitulo primi libri, distinctione «Nunc restat».

73. PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae*, I, dist. 3, cap. 1,7, p. 70.

74. PHILIPPUS CANCELLARIUS, *Summa de bono*, I, p. 243,127-130.

divina, come nel caso dell'angelo, altra cosa è somigliare all'unità dell'essenza nella trinità delle persone, come accade per l'uomo.

Come se tutte queste motivazioni non bastassero a sostenere che l'angelo non è immagine di Dio quanto lo è l'uomo, Filippo chiude la discussione citando il *De trinitate* di Riccardo di San Vittore, quasi a sancire con una *auctoritas* quanto detto in precedenza⁷⁵. Nella natura divina la pluralità delle persone si differenzia soltanto in rapporto all'origine; nella natura angelica, invece, solamente in relazione alla qualità; nella natura umana, infine, tanto in base alla qualità quanto dal punto di vista dell'origine. Essendoci nell'uomo un qualcosa che imita la persona in Dio, si può dire che l'immagine della trinità delle persone viene correttamente attribuita all'uomo.

6. Osservazioni conclusive

Tutta l'argomentazione di Filippo mira a sottolineare che l'uomo è pienamente immagine di Dio, mentre l'angelo non lo è del tutto. Come si è visto, è la ragione umana a segnare questa differenza e a far prevalere, relativamente al tema della somiglianza con Dio, l'uomo sull'angelo.

Il ruolo centrale della ragione era stato sottolineato con forza da Agostino e poi ribadito da Pietro Lombardo, ma un'altra fonte potrebbe aver fornito l'ispirazione a Filippo. Ugo di San Vittore nel *De sacramentis* riformula il versetto di Gn 1,27 dicendo «Sola quippe rationalis creatura ad similitudinem Dei facta legitur» e sottolineando, così, che soltanto la creatura razionale è stata creata ad immagine di Dio. In effetti, «grande è la differenza, grande la

75. *Ibidem*, p. 243,131-137: «Preterea, sicut dicit magister Richardus de Sancto Victore, cum persona in tribus inveniat, in Deo, angelo et homine, in Deo reperitur distinctio personalis secundum habere originem et non habere et non secundum qualitatem; in angelo secundum proprietatem qualitatum, non secundum originem habere; in homine vero secundum utrumque. Cum ergo persona in homine habeat secundum quid imitetur personam in Deo et non persona in angelo, recte imago que in Trinitate personarum attenditur homini attribuenda fuit». Cfr. RICHARDUS DE SANCTO VICTORE, *De trinitate*, J. Ribailier (ed.), Vrin, Paris 1958, IV,13-15, pp. 175-178.

distanza, tra avere una rassomiglianza in Dio e avere Dio stesso come rassomiglianza»; «altro è essere stati fatti a somiglianza di ciò che è in Dio, nella sua ragione, nella sua provvidenza, altro a somiglianza di Dio, ovvero essere simili a lui»⁷⁶. Nel secondo caso, la somiglianza di Dio riguarda la totalità e la semplicità dell'essere divino, non le ragioni divine, espresse nel primo caso, che sono, invece, principio di molteplicità e di distinzione. La creatura razionale, diventando immagine, assume Dio *quasi totum* ed esprime la sua totalità imitandone la perfezione⁷⁷. Nonostante la sintonia fra Ugo e Filippo, c'è una differenza importante che li separa: Ugo con *creatura rationalis* si riferisce, sebbene non lo dica esplicitamente, sia all'uomo che all'angelo perché egli espone queste riflessioni nel contesto angelologico della quinta parte del suo trattato intitolata «de creatione angelorum et natura, et confirmatione et lapsu, et caeteris quae ad ipsos pertinent». Per Ugo, quindi, l'angelo e l'uomo sono ugualmente *imago Dei*⁷⁸.

Pochi anni dopo la stesura della *Summa de bono*, è nella *Summa Halensis* che ritroviamo il confronto fra angelo e uomo in merito alla somiglianza con Dio, ma l'opinione dei compilatori è più sintetica di quella di Filippo. La loro argomentazione si sviluppa attorno al concetto di *expressa similitudo* che può essere inteso in vari modi. Se si considera questa stretta somiglianza come espressione del ruolo della ragione che non solo governa e ordina, ma che è il fine di tutte le creature, allora, come sostiene Agostino, soltanto l'uomo è ad immagine di Dio⁷⁹. Se invece si intende *expressa similitudo* nel senso di attitudine naturale a conoscere le creature, come afferma Dionigi, o di semplicità dell'essenza, come sostiene Isidoro, o di capacità di conoscere Dio, allora l'*imago Dei* sarà sia nell'angelo che nell'uomo. Anche i teologi francescani, autori della *Summa Halensis*, riconoscono alla ragione umana le caratteri-

76. Traduzione di FAES, «Angelus imago Dei», p. 68; cfr. HUGO DE SANCTO VICTORE, *De sacramentis christianae fidei*, I,5,3, PL 176, col. 247D.

77. *Ibidem*, coll. 248B: «Et eluxit perfecta imago imitans auctorem suum, et apparuit quasi ipsum in altero, et idem unum».

78. Si veda FAES, «Angelus imago Dei», pp. 67-68.

79. *Summa Halensis*, II, pars I, tr. II, cap. 3, art. 2, p. 140.

stiche evidenziate da Filippo che la rendono somigliante a Dio. Al contempo, però, valorizzano il ruolo dell'angelo grazie al fatto che essi inquadrano la comparazione uomo-angelo nella discussione della definizione di angelo fornita da Dionigi⁸⁰, fonte che, invece, significativamente non viene mai citata da Filippo⁸¹. Sulla scia della *Summa Halensis* si colloca Bonaventura che, come abbiamo visto, formula una dottrina ancora più equilibrata.

Alla luce di quanto detto, ci sembra di poter affermare che la trattazione di Filippo introduce alcuni elementi di novità: egli applica la stessa struttura dell'anima umana all'angelo, di cui discute se si possa dire che la parte superiore e inferiore siano metaforicamente *vir* e *mulier*, ma soprattutto istituisce, in tema di somiglianza a Dio, un confronto fra angelo e uomo, che verrà ripreso dai francescani della *Summa Halensis* e da Bonaventura nei decenni successivi. In questo breve tassello della storia del concetto di "angelo *imago Dei*" che si è tentato di tratteggiare, la posizione di Filippo spicca in maniera netta per aver affermato che è la ragione umana ad essere pienamente *imago Dei*, non l'intelletto angelico.

80. I passi indicati nella nota precedente si trovano nell'articolo «De definitione angeli a Dionysio posita». Per il testo della definizione di Dionigi, che esplicitamente definisce l'angelo *imago Dei*, si veda *supra*, nota 6, pp. 48-49.

81. Degno di nota è il fatto che Filippo ricorra con frequenza all'*auctoritas* di Dionigi per descrivere le qualità dell'angelo, ma che non vi faccia mai riferimento nel paragrafo *De imagine* che abbiamo discusso in questo saggio.

Studio non indigent, nec doctrina

Sulla conoscenza angelica in Alberto Magno

ANNA RODOLFI*

È merito indiscusso di Tiziana Suarez-Nani aver portato all'attenzione degli specialisti della storia della filosofia medievale la rilevanza delle questioni filosofiche che emergono nell'ambito della riflessione angelologica medievale rispetto ad una molteplicità di ambiti, dall'antropologia alla cosmologia¹, dalla teoria della conoscenza a quella del linguaggio², dalla dottrina dello spazio a quella del tempo³.

In particolare, il presente saggio si collega idealmente alle ricerche che ha condotto sulla conoscenza angelica, un tema che sarà qui considerato nell'elaborazione di Alberto Magno⁴. Per inquadra-

* Università degli Studi di Firenze.

1. Cfr. ad esempio T. SUAREZ-NANI, *Les anges et la cosmologie au Moyen Âge*, «*Connaissance des religions*» 71 (2004), pp. 103-115 (titolo del numero: *Anges et esprits médiateurs*); EAD., *Les anges et le cieux, figures de l'harmonie universelle*, «*Micrologus*» 25 (2017), pp. 303-320.

2. Cfr. ad esempio, T. SUAREZ-NANI, *Les anges et la philosophie. Subjectivité et fonction cosmologique des substances séparées à la fin du XIII^e siècle*, Vrin, Paris 2002; EAD., *Connaissance et langage des anges selon Thomas d'Aquin et Gilles de Rome*, Vrin, Paris 2003.

3. Cfr. ad esempio, T. SUAREZ-NANI, *De la théologie à la physique: l'ange, le lieu et le mouvement*, «*Micrologus*» 32 (2015), pp. 427-444 (titolo del numero: *Angelos-Angelus. From Antiquity to the Middle Ages*); EAD., *Space and Movement in Medieval Thought: The Angelological Shift*, in F.A. BAKKER, D. BELLIS, C.R. PALMERINO (eds.), *Space, Imagination and the Cosmos from Antiquity to the Early Modern Period*, Springer, Cham 2018, pp. 69-89.

4. Sul tema della conoscenza angelica in Alberto Magno, con particolare riferimento alle fonti neoplatoniche e alla concezione dell'angelo specchio, cfr. H. ANZULEWICZ, «*De forma resultante in speculo*». *Die theologische Relevanz des Bildbegriffs und des Spiegelbildmodells in den Frühwerken des Albertus Magnus*. *Handschriftliche*

re la questione, va ricordato innanzitutto che l'angelologia costituisce per Alberto una delle terre di confine su cui si gioca il rapporto tra filosofia e teologia, a partire dal dibattito suscitato all'epoca dalla tesi di ascendenza filosofica araba ed ebraica, dell'identità fra angeli ed intelligenze celesti. Si tratta di un tema tra i più discussi dalla storiografia recente su Alberto Magno. Affermare l'identità tra angeli e intelligenze motrici significava attribuire agli angeli, accanto alla funzione puramente provvidenziale e soteriologica di cui parla la sacra Scrittura, una funzione cosmologica, e di conseguenza un ruolo di mediazione attiva anche nell'ambito strettamente naturale. Dopo varie esitazioni, che rendono la sua posizione complessa e oscillante, Alberto, con l'ultimo suo intervento sull'argomento nei *Problemata determinata* (1271), finì per negare nettamente la tesi dell'identità. Il suo argomento si basa sulla sottolineatura dell'assoluta eterogeneità di natura e di ruoli fra gli angeli e le intelligenze. Mentre le intelligenze separate sono di per sé immobili, gli angeli nella Sacra Scrittura si muovono secondo una molteplicità di direzioni per assolvere ai compiti divini. Mentre le intelligenze sono solo attive, gli angeli sono invece passivi in quanto disposti a ricevere la luce perfetta e purificatrice di Dio. Ne segue anche che gli angeli, diversamente dall'ordine delle intelligenze, non hanno, per Alberto, alcun influsso o potere sul divenire del mondo naturale⁵.

Questa discussione presenta anche delle conseguenze sul modo in cui Alberto affronta in particolare il tema della conoscenza angelica, la sua natura e la sua funzione. Ad esso il maestro tedesco

Überlieferung, literaturgeschichtliche und textkritische Untersuchungen, Textedition, Übersetzung und Kommentar, Aschendorff, Münster 1999, pp. 194-200.

5. Cfr. ALBERTUS MAGNUS, *Problemata determinata*, J.A. Weisheipl, P. Simon (edd.), Aschendorff, Münster 1975, q. 2, p. 48. Per un'indagine complessiva sulla posizione di Alberto sul tema, nell'arco della sua produzione, cfr. L. STURLESE, *Storia della filosofia tedesca nel Medioevo*, Olschki, Firenze 1996, pp. 90-96; D. TWEETEN, *Albert the Great, Double Truth, and Celestial Causality*, «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale» 12 (2001), pp. 275-358; T. SUAREZ-NANI, *Les anges et la philosophie*, pp. 120-137 (la presa di posizione di Alberto nei *Problemata*, viene qui studiata in relazione alle risposte di Tommaso d'Aquino e Robert Kildwardby, interpellati insieme ad Alberto, da Giovanni da Vercelli anche su questo specifico argomento).

dedica un'attenzione piuttosto ampia e continua nel tempo: i luoghi principali in cui ne parla si trovano nel *De IV coaquaevs* (1242-1245), nel *Super II Sententiarum* (1246 circa), nel *Super Dionysium De caelesti hierarchia* (post 1248), nel *Super Dionysium De divinis nominibus* (1250), oltre ad alcuni accenni in opere più tarde come il *De causis et processu universitatis a causa prima* (1264-1267) e la seconda parte della *Summa theologiae sive de mirabili scientia Dei* (post 1274)⁶. In questa sede, ci concentreremo in particolare sulla questione della conoscenza angelica dei singoli⁷. Tale conoscenza si presenta per l'angelo come una vera e propria necessità, in conformità con il dato biblico e specialmente alla luce della funzione ministeriale di cui l'angelo è investito⁸. È un aspetto questo che accomuna, almeno ad un primo sguardo, l'angelo e l'uomo: ecco perché il quadro entro cui Alberto affronta la questione, come accade anche per altri autori che a partire dagli anni '20 del secolo XIII affrontano la questione, è quello del confronto con il meccanismo della gnoseologia umana e dei concetti in essa implicati. L'angelo, diversamente dall'uomo, è però un ente immateriale⁹, e per questo privo di organi di senso: si tratterà allora di capire, nei termini del paradigma della gnoseologia aristotelica, se esso possieda o meno l'intelletto nonostante non possa a rigor di termini conoscere tramite astrazione,

6. Cfr. H. ANZULEWICZ, *Zeittafel (Chronologie nach derzeitigem Forschungsstand)*, in Albertus-Magnus Institut (Hrsg.), *Albertus Magnus und sein System der Wissenschaften*, Aschendorff, Münster 2011, pp. 28-32.

7. Il tema della conoscenza angelica, si articola attraverso una serie di interrogativi specifici (le gerarchie angeliche, la modalità di trasmissione di questa conoscenza dai gradi superiori a quelli inferiori, l'azione purificatrice svolta dai primi rispetto ai secondi, la distinzione di matrice agostiniana tra visione mattutina e visione vespertina; l'influsso esercitato dalle mente angelica su quella umana, ecc.) che qui ci limitiamo ad enunciare.

8. Cfr. ALBERTUS MAGNUS, *Super Sententiarum*, II, dist. 3, art. 1, in A. Borgnet (ed.), *Opera Omnia*, vol. 27, Vivès, Paris 1894, p. 94a: «Si autem dicas, quos Angelus non cognoscit nisi universale, sequitur maximum inconveniens [...] peribit totum officium custodiae quod faciunt circa nos: quia nos sumus particulares, et opera nostra particularia, et nihil valet nobis custodiri speciem hominibus, nisi nos in individuo custodiamur».

9. All'interno della sua opera, Alberto respinge sempre la possibilità di una composizione materiale dell'angelo, cfr. A. RODOLFI, *Il concetto di materia nell'opera di Alberto Magno*, Olschki, Firenze 2004, pp. 64-70.

eventualmente di che tipo esso sia e, ammesso che tale intelletto si serva di *species* o forme intelleggibili per conoscere le cose, quale sia l'origine e la natura di siffatte forme. Qual è allora la mediazione che opera il passaggio dalla materialità dell'oggetto conosciuto alla pura immaterialità del soggetto conoscente? Il problema è reso più complesso dal fatto che, all'interno della visione di un cosmo ordinato gerarchicamente, la maggiore perfezione e la superiorità delle creature spirituali rispetto agli esseri umani impone che esse non siano prive di una capacità di conoscere di cui gli uomini dispongono, come appunto la conoscenza delle realtà materiali.

Alberto in più di un'occasione presenta il problema come una «quaestio difficilis»¹⁰. Se infatti è vero che l'angelo: a) è immateriale e incorporeo e b) diverso dalla pura intelligenza, non è possibile rendere conto della conoscenza angelica dei singoli mediante i due modelli a) dell'astrazione pura e semplice, propria della conoscenza umana, ma interdotta a esseri immateriali; e b) del pensiero produttivo che appartiene appunto alle sostanze separate, ma non agli angeli. Poiché, nella sua opera, Alberto non mette mai in discussione che le forme e l'intelletto siano i due elementi imprescindibili di cui si compone (anche) la conoscenza angelica, la questione diventa allora capire come *species* e intelletto si definiscano e si relazionino nel caso specifico in cui gli angeli conoscono gli oggetti particolari.

Per rendere meglio conto dello sviluppo della riflessione di Alberto su questo aspetto, seguiremo un ordine cronologico esaminando in sintesi, per motivi principali, le opere in cui ne tratta in modo più approfondito. Da un'opera all'altra cambia anche il baricentro della sua trattazione: mentre nel commento alle *Sentenze* Alberto si

10. Cfr. ALBERTUS MAGNUS, *Super Sententiarum*, II, dist. 3, a. 1, p. 90a e *infra*, p. 81. Emblematico di un simile disagio epistemologico è quanto Alberto afferma in risposta alla tesi 2 nel *De XV problematibus*, (cfr. ALBERTUS MAGNUS, *De XV problematibus*, B. Geyer (ed.), Aschendorff, Münster 1975, pp. 31-44: 33), dove sottolinea la difficoltà di parlare per via razionale degli angeli: «Si autem velit dicere, quod intelligere superiores naturae convenit ut angelicae et ideo inferiores non potest esse proprium, primum quidem contra hoc est, quod philosophus extra metas philosophiae fugit, quia non est philosophicum. Distinctiones enim angelorum per revelationem spiritus et non per philosophiam sunt acceptae».

concentra soprattutto sul tema delle *species* e sulle opinioni espresse in merito dalla tradizione teologica, nel *De coaequaevis* prima e nella *Summa* poi, si diffonde maggiormente sulla natura e la funzione dell'intelletto angelico, messo a confronto con l'intelletto umano.

1. Il tema della conoscenza angelica è affrontato da Alberto per la prima volta nel giovanile *De coaequaevis*, all'interno dell'ampio trattato quarto. Quasi a sottolineare la difficoltà che porta con sé ogni tentativo di spiegazione razionale del meccanismo della conoscenza angelica, egli apre la soluzione del secondo articolo segnalando subito la necessità di affidarsi alle due massime autorità nel campo: il capitolo settimo del *De divinis nominibus* dello pseudo-Dionigi, dove è sancita la natura *deiformis* della mente angelica e la proposizione decima del *Liber de causis*, secondo la quale ogni intelligenza è «plena formis». Entrambe le autorità affermano che l'angelo è una mente che conosce e stabiliscono – più direttamente la prima, meno la seconda – un rapporto tra la mente angelica e la mente di Dio. Comprendere come avviene la conoscenza angelica significa perciò, in una certa misura, chiarire contemporaneamente anche il rapporto di somiglianza della mente divina con la mente angelica, cioè la *deiformitas* di quest'ultima. In quest'ottica, Alberto si serve della teoria agostiniana delle «rationes seminales ut causales» la quale rende conto della presenza dinamica delle forme divine in tutto quanto è stato creato nei sei giorni, angeli compresi. Ecco che la mente angelica risulta essere una mente deiforme nella misura in cui al momento della creazione ha ricevuto da Dio la forma (*exemplar*) delle cause che muovono e trasformano la materia. È in virtù di questo originario isomorfismo, che attraverso le forme delle cause l'angelo è in grado di conoscere tutto ciò che ha luogo nel mondo, nella «materia transmutata»¹¹.

Il paradigma della conoscenza angelica può dunque essere considerato una forma di esemplarismo. La mente angelica è in primo luogo *deiformis* proprio perché possiede in sé infuse le forme delle

11. Cfr. ALBERTUS MAGNUS, *De IV coaequaevis*, tr. 4, q. 24, a. 2, A. Borgnet (ed.), *Opera Omnia*, vol. 34, Vivès, Paris 1895, p. 478a.

cose che vengono all'essere, simili agli archetipi divini da cui ogni cosa dipende. Tuttavia, mentre in Dio le idee sono tutt'uno con l'essenza divina, nella mente dell'angelo sono presenti nel loro essere specifico di cause delle cose, diverse dall'essenza angelica che non è atto puro. In secondo luogo, osserva Alberto, la *deiformitas* della mente dell'angelo emerge dalla sua modalità di conoscenza. Essa infatti conosce in modo immediato le cose senza necessità di passaggi discorsivi e, in virtù di questo, non è soggetta all'errore. Diversamente dall'intelletto umano, la mente angelica non può essere distratta o ingannata dalle immagini¹². L'intelletto angelico è insomma perfetto, come è confermato dall'*auctoritas* della proposizione 10 del *Liber de causis*. In base ad essa, ogni intelligenza infatti è «plena formis», per due ragioni distinte (*propter duo*), osserva Alberto, che qui ancora sembra accettare l'accostamento fra intelligenza e mente angelica: 1. possiede le forme in modo completo e non in modo parziale come l'intelletto umano che può conoscere solo le forme raggiungibili attraverso l'indagine naturale; 2. è «piena» nel senso di perfetta, in quanto possiede gli esemplari di tutte le cause e per questo la sua conoscenza non è opinione, fantasia o congettura come accade, in alcuni casi, per l'intelletto umano: «formae Angeli plenum et perfectum efficiunt cognoscere, cum sit per exemplaria causarum: hominibus autem de quibusdam non est nisi opinio vel phantasia»¹³. In quest'opera la conoscenza dell'angelo si presenta dunque per Alberto come conoscenza delle cause degli enti, senza tuttavia essere causata dagli enti: «Et propter hoc ipsa scientia Angeli est similitudo causae entis, et non causata ab ente»¹⁴. Per conoscere le realtà particolari è sufficiente che attraverso un atto della propria volontà l'angelo volga la mente alla cosa affinché si dia il contatto con essa, in un rapporto di assimila-

12. *Ibidem*: «Dicitur ergo intellectus eorum deiformis propter duo, quorum unum est, quia est per formas quae sunt ad res faciendas, sicut est species ideae primae [...]. Aliud propter quod intellectus Angeli deiformis est, in actu intelligentiae ipsius est: statim enim sine deceptione et inquisitione conspicit quidditates [...] et hoc est ideo, quia non obstant intellectui suo phantasiae apparentes in exterioribus quae sunt causae deceptionis in intellectu humano».

13. *Ibidem*, p. 479b.

14. *Ibidem*, p. 480a.

zione, quasi per «obbedienza», esattamente come accade che alla forma dell'artigiano obbedisca la materia plasmata che la riceve: «rationes formarum quae non sunt a rebus, sed ad res, sicut sunt formae exemplares [...] non indigent nisi conversione super rem ex voluntate speculantis et sicut formae obedit materia in quam debet induci, ita formae eidem obedit opus factum ad speculandum in ipso formam inductam absque hoc quod aliquid recipiat ab opere per quod speculatur ipsum opus»¹⁵.

2. Nel commento alle *Sentenze*, di poco successivo, Alberto torna sulla questione della modalità della conoscenza angelica, precisandola attraverso un serrato confronto con le opinioni della tradizione. Al centro è di nuovo la questione delle forme o *species* presenti nella mente angelica, ma affrontata da una prospettiva diversa rispetto al *De coaequaevis*. Nell'articolo «Utrum angeli cognoscant per speciem», prima della *solutio*, egli osserva che ci sono di norma tre vie per rispondere a questo interrogativo, ognuna delle quali risulta però inaccettabile nella misura in cui conduce a una conclusione impossibile: «Et ut in compendio comprehendatur totum, ista quaestio est difficilis, et tribus viis quibus consuevit solvi, semper occurreret impossibile»¹⁶. Se, con la prima via, si afferma che l'angelo, come Dio, conosce le cose mediante una specie unica, simile all'idea prima mediante cui Dio le conosce, diventa impossibile giustificare la conoscenza angelica delle cose nel loro proprio essere particolare. Se, all'opposto, si afferma con la seconda via che l'ange-

15. *Ibidem*, p. 481a. Una posizione analoga che rimanda al meccanismo della *conversio ad rem* e dell'appropriazione tra la cosa e la forma e che non possiamo qui illustrare, si trova anche in Bonaventura, cfr. BONAVENTURA DE BALNEOREGIO, *Commentaria in quatuor libros Sententiarum*, in PP. Collegii S. Bonaventurae Ad Claras Aquas (edd.), *Opera Omnia*, II, Typographia Collegii S. Bonaventurae, Firenze 1885, II, d. 3, pars 2, a. 2, q. 1, p. 119a. Sempre alla «direzionalità» della mente angelica sulla cosa, anche se nel quadro della concezione dell'angelo specchio, fa riferimento anche Guglielmo di Auxerre, cfr. *Magistri Guillelmi Altissiodorensis Summa aurea*, J. Ribaillier (ed.), CNRS, Editiones Collegii S. Bonaventurae, Paris-Grottaferrata 1982, II, tr. 6, c. 4, p. 137.

16. ALBERTUS MAGNUS, *Super Sententiarum*, II, dist. 3, a. 15, p. 90a.

lo conosce le cose in virtù di una pluralità di *species* corrispondenti ad ogni particolare, questo comporterà una moltiplicazione infinita delle *species* nella mente finita dell'angelo. Se poi, per evitare tali inconvenienti, si afferma con la terza via che le *species* sono presenti nell'angelo, in quanto ricevute dalle cose, resta da chiarire come gli angeli immateriali possano ricevere adeguatamente le *species* delle cose sensibili, il che è impossibile¹⁷.

Da tutte queste considerazioni emerge che non è possibile sostenere che l'angelo conosca le cose materiali per il fatto che la sua mente possiede le *species* corrispondenti ad ogni singola cosa che conosce. D'altro canto, che l'angelo sia un soggetto capace di conoscere in atto i singolari è sancito, come si è visto, anche dall'autorità filosofica del *De divinis nominibus* dello pseudo-Dionigi che parla della mente angelica come di una mente *deiformis*¹⁸. Occorre dunque, per Alberto, proseguire ancora nell'indagine, anche rispetto alla sua opera precedente. Nella soluzione dell'articolo, egli presenta quattro distinte opinioni sul meccanismo della conoscenza angelica e sul ruolo delle *species*. Esse condividono l'idea che le forme innate nell'angelo non possano essere forme particolari. Le prime tre opinioni, per motivi differenti, non sono sostenibili per Alberto: la prima opinione, che concepisce la conoscenza angelica come un atto di visione diretta dell'oggetto senza alcun elemento di passività, non spiega come l'angelo possa conservare memoria di ciò che ha conosciuto, una volta che l'oggetto è assente; la seconda opinione, in base alla quale l'angelo possiede dalla creazione le forme della natura nel suo corso ordinato, taglia fuori dalla sua conoscenza ciò che è fortuito e accidentale, che invece l'uomo conosce; la terza opinione afferma che la conoscenza del corso ordinato per l'angelo è innata, quella del fortuito invece acquisita, il che è contraddittorio.

17. *Ibidem*, p. 90b.

18. Nel contesto di questo riferimento, Alberto inserisce una precisazione sulla differenza tra angeli e intelligenze: «Ad id quod obijcitur de libro Causarum, cavendum est: quia Philosophi loquentes de intelligentis posuerunt ead esse causas [...]. Sed hoc nos ridiculum reputamus, quia non loquimur sic de Angelis, sed potius ponimus eos substantias separatas, non determinatas ad mobile aliquod et ideo dicimus eos habere formas quas Creator indidit eis ad cognoscendum res huius mundi, unumquodque in propria natura, et communi, sicut volunt» (*ibidem*, p. 92a-b).

Alberto fa dunque propria una quarta posizione che giudica la più comprensibile e quella che presenta minori inconvenienti, pur non essendo priva di difficoltà: «Quarta opinio quam ego melius intelligo, licet in ea sint plures difficultates: tamen quia melius salvatur [...] ideo eligo illam»¹⁹. L'angelo ha ricevuto al momento della creazione le specie delle cause naturali, sia proprie che comuni, ed è attraverso la loro applicazione (*applicatio*) alle cose – una interazione cioè tra le specie universali e le realtà particolari – che è capace, quando vuole, di conoscere tutto quanto accade nel mondo, con l'eccezione di ciò che dipende dal libero arbitrio e che esula dalla causalità naturale: «Angelus in principio suae creationis accepit species universi ordinis causarum naturalium, tam propriarum quam communium, et illae sunt applicabiles omni ei quod fit in natura»²⁰. Questa posizione ha il vantaggio, anche rispetto all'esemplarismo del *De coaequaevis*, di non limitarsi ad affermare la presenza delle forme nella mente dell'angelo, ma di provare anche a chiarire il meccanismo della conoscenza angelica. Alberto non la trova tuttavia pienamente soddisfacente e fa seguire alla sua esposizione alcune osservazioni a supporto, come quella che specifica la natura delle cause mediante cui l'angelo conosce. Essa viene qui descritta più precisamente come quel complesso di cause rappresentato dall'influsso delle stelle e dal moto dei pianeti e dei corpi celesti, che, giungendo al mondo dei quattro elementi, contribuiscono alla formazione dei corpi misti organici: «Et ut melius hoc intelligatur, dico quod causae primae et communes sunt secundum ordinem stellarum, sive sint ex numero sive ex proportionem motuum, sive ex imaginibus fixarum stellarum [...] vel aliis planetarum [...] et omnis ille ordo secundum totam rationem convenientiae et differentiae est impressus ei a creatione»²¹.

Gli angeli, a partire dalla loro creazione, possiedono la conoscenza di questo sistema di cause (*ille ordo*) e in virtù di questo, conoscono anche tutte quelle manifestazioni materiali che si palesano in virtù delle cause naturali e che riguardano la natura corpo-

19. *Ibidem*, p. 91b.

20. *Ibidem*, p. 91ab.

21. *Ibidem*, p. 91b.

rea: «omnis ille ordo secundum totam rationem convenientiae et differentiae est impressus ei a creatione secundum speciem cognoscendi, praeter ista quae sunt voluntaria et causalia et fortuita». Per quanto riguarda invece ciò che è casuale e fortuito, Alberto ricorda che esso è in verità riconducibile al complesso delle cause per sé, iscrivendosi di fatto nella rete delle cause naturali, in conformità a quanto insegna Severino Boezio nel *De consolatione philosophiae*²². Non è dunque necessario postulare per la conoscenza di simili eventi un'acquisizione *ex novo*, come sostiene la terza opinione. L'angelo, per Alberto, al momento della creazione possiede dunque la conoscenza in modo distinto sia delle cause comuni che delle cause proprie (universali e particolari) e, attraverso la loro «applicazione», è in grado di avere conoscenza degli eventi contingenti, analogamente a come, secondo Avicenna, osserva Alberto, è possibile avere conoscenza di un fenomeno come l'eclisse anche solo conoscendo le leggi generali del movimento del sole e della luna, senza necessità di un'effettiva osservazione dell'evento contingente:

Unde dico, quod est in eo omnis ratio diversitatis causarum, et illa est applicabilis omni ei quod est et fiet: et ideo est apta ut per ipsam omne quo est cognoscatur. Huius autem simile accipio ab Avicenna in prima Philosophia, qui videtur dicere quod motores cognoscunt res, nihil accipiendo a rebus, et dat exemplum eclipsis: aliter enim cognoscit ille eclipsim qui vidit observando eam [...] aliter ille qui habet in se scientiam omnis motus solis et lunae [...]. Primus accipit a sole et lunam scientiam suam, secundus autem nihil, nec indiget umquam ad aspectu, quia scientia sua applicatur rei et ideo ita puto scire Angelos²³.

Si tratta dunque di una conoscenza *a priori* e astratta di un evento contingente, che si rivolge ad un oggetto particolare pur prescindendo da quel processo di astrazione, di cui invece la conoscenza

22. *Ibidem*, pp. 91b-92a.

23. *Ibidem*, p. 92b. In questo contesto, va notato che Alberto si richiama esplicitamente a Filippo il Cancelliere. Rimandiamo ad altra sede l'approfondimento dei riferimenti all'angelologia di Filippo presenti anche su altri aspetti specifici dell'angelologia.

umana non può fare a meno. Le forme (o, come si è visto sopra, il complesso delle cause, il lessico di Alberto oscilla) ricevute al momento della creazione dall'angelo sono, per Alberto, simili alle idee divine in quanto rappresentano le *rationes* delle cose, sono semplici, e non sono ricavate per astrazione, ma presenti nella mente angelica sul modello dell'artigiano («per modum artis facientis res»²⁴). Sono tuttavia diverse dalle idee di Dio, perché non sono operative, ma solo speculative. Inoltre non costituiscono un'unità che coincida con l'essenza dell'angelo, bensì una molteplicità articolata tra cause prossime e cause remote, distinta dall'essenza angelica²⁵. Possiedono una corrispondenza con le cose particolari anche se non derivano per astrazione da esse, così come vi è corrispondenza tra il modello nella mente dell'artefice e il prodotto che gli corrisponde «sicut ratio in mente artificis habet similitudinem cum artificiato»²⁶.

Per conoscere le cose mediante simili forme, gli angeli non necessitano della vicinanza a sé dell'oggetto contingente, ma solo della sua effettiva presenza nel mondo (ovvero la semplice esistenza), poiché come sostanze immateriali e incorporee non possiedono alcun tipo di proporzione spaziale con ciò che è corporeo, ma soltanto una corrispondenza mentale. Affinché si dia la conoscenza di una realtà particolare, è infatti sufficiente che la mente angelica decida, cioè si rivolga volontariamente verso l'oggetto: «sufficit conversio sola per voluntatem cognoscendi hoc determinare»²⁷. Riguardo alla natura universale o particolare di queste forme, Alberto respinge la posizione di quei filosofi che hanno affermato il caratte-

24. *Ibidem*, p. 92b.

25. *Ibidem*, p. 92b.

26. *Ibidem*, p. 93a.

27. *Ibidem*, p. 93a. Viene qui evocato il tema assai complesso della localizzazione angelica oggetto di studio accurato da parte di SUAREZ-NANI, cfr. *supra*, nota 3, p. 75 e ancora cfr. EAD, *Vers le dépassement du lieu: l'ange, l'espace et le point*, in T. SUAREZ-NANI, M. ROHDE (éds.), *Représentations et conceptions de l'espace dans la culture médiévale*, De Gruyter, Berlin-Boston 2011, pp. 121-146; T. SUAREZ, O. RIBORDY, A. PETAGINE (éds.), *Lieu, espace, mouvement: physique, métaphysique et cosmologie*, FIDEM, Barcelona-Roma 2017; T. SUAREZ-NANI, *L'espace sans corps. Etapes médiévales de l'hypothèse de l'annihilatio mundi*, in SUAREZ, RIBORDY, PETAGINE (éds.), *Lieu, espace, mouvement*, pp. 93-107.

re solo universale della conoscenza angelica, sulla base della considerazione che l'intelletto è, aristotelicamente definito, luogo delle specie universali. Negare che l'angelo conosca il particolare, ribadisce Alberto, significa infatti compromettere la ragione stessa del suo esistere, la sua funzione soteriologica («peribit totum officium custodiae»²⁸) e perciò implica eresia. Alberto ritiene di dover perciò intraprendere una via che tenga presente le esigenze della fede e precisa che le forme nella mente dell'angelo, prese in sé, non sono né particolari, né universali, e tuttavia fanno sì che l'angelo possa conoscere sia l'universale che il particolare: «oportet nos quaerere viam componentem fidei et ideo dici potest, quod illae species neque sunt universales, neque particulares, sed ad universale et particulare cognoscendum»²⁹. Questo uso versatile dipende dalla natura peculiare delle forme angeliche che, per loro statuto, non sono forme astratte dalla materia. È infatti soltanto rispetto a forme di quest'ultimo tipo, che, secondo Alberto, è pertinente la distinzione tra universale (la forma astratta dalla materia) e particolare (la forma nella materia): «sunt enim regulares sibi ad cognoscendum res, sive sint universales, sive particulares». Le forme con cui conosce l'angelo, in quanto simili alle idee mediante cui Dio pensa e crea le cose, tendono all'unione con la materia (ma non sono astratte dalla materia), come il modello dell'artefatto nella mente dell'artefice (che non dipende dalla cosa, perché al contrario è la cosa a dipendere da esso)³⁰. Ora, in assenza dell'attività astrattiva, come avviene di fatto la conoscenza del particolare mediante questo tipo di forme?

28. Cfr. *supra*, nota 8, p. 77. Alberto passa in rassegna le dottrine filosofiche sulla conoscenza delle intelligenze separate e le implicazioni che esse hanno rispetto alla conoscenza dell'angelo nel commento al capitolo sette del *Super Dionysium De caelesti hierarchia*, cfr. ALBERTUS MAGNUS, *Super Dionysium De caelesti hierarchia*, P. Simon, W. Kübel (edd.), Aschendorff, Münster 1993, pp. 189-191.

29. *Ibidem*.

30. *Ibidem*, p. 95a: «Sed est etiam forma non abstractionis, sed compositionis, et haec duplex est. Est enim quaedam procedens ab artifice in artificiatum [...] et sicut egreditur, ita accipit conditiones materiae et materiam, et talis est forma artis humanae. Alia est secundum modum artificis primi [...] sed species quae ipse est, et in ipso est, est ratio regulans [...] et huic similes secundum aliquid ponimus species Angelorum quibus cognoscunt».

Alberto una spiegazione in analogia con la teoria di Avicenna e Alfarabi sulla visione sensibile formula – pur senza approvarla, come precisa espressamente –, secondo cui la formazione dell'immagine dell'oggetto è frutto dell'azione della potenza visiva sull'oggetto mediante il raggio visivo che conserva l'immagine anche una volta che esso viene meno. Analogamente, l'angelo determina la forma che possiede, rivolgendo la volontà verso il luogo dove la cosa è presente, pur senza ricevere niente dalla cosa, e la conoscenza determinata della cosa rimane in lui anche quando non esercita la propria volontà in quella direzione. Avere le forme innate, non significa dunque conoscere in atto le realtà. Quella dell'angelo si presenta perciò come una conoscenza abituale che passa poi all'atto determinato successivamente: «Et ad hoc intelligendum notandum, quod sicut recitat Avicenna et Alfarabius [...] ipsa vis visiva virtualiter egreditur in radio emisso et supponeret se rei sensibili et se ponendo circa eam, determinaretur ad hoc vel illud videre [...] ita possumus dicere, non quidem approbando opinionem illorum, sed simile accipiendo, quod Angelus habet apud se species et quod nostrae speciei facit acceptio per sensum, convenit suae speciei directio ad locum et ad ea quae sunt in loco spiritualia et corporalia [...] unde dirigendo se ad locum sub speciebus quas habet, certificatur de locatis, et determinantur species eius per directionem ad rem [...] et sub illa cognoscit rem, etiam quando non se non dirigit»³¹.

Ma come fa l'angelo a dirigere la mente verso il luogo per conoscere un oggetto particolare? Si potrebbe obiettare, come qualche malizioso («pravum intellectum»³²), che siamo in presenza di una petizione di principio, nel senso che per dirigere la volontà verso un oggetto occorre già conoscerlo («cum dicis voluntas cognoscendi hoc, iam ponis notitiam huius esse apud eum»³³). Alberto lo nega: la volontà si dirige verso il luogo perché, in qualche modo, sa in modo indistinto della presenza della cosa, ma la conosce propriamente soltanto quando la localizza e si fissa su di essa:

31. *Ibidem*, p. 96a.

32. *Ibidem*, p. 96a.

33. *Ibidem*, p. 95b.

Quid excitat ad dirigendum se ad hunc locum? Dico quod voluntas cognoscendi ea quae sunt in loco isto, quae tamen non sunt per notitiam determinata ad ipsum, sicut mea voluntas [...] scio aliquid esse in loco [...] excitat me ad dirigendum illuc adspectum, et tunc si visus meus egrederetur, acciperet notitiam rei ponendo se circa eam³⁴.

3. La posizione innatista di Alberto riguardo all'origine delle forme di cui è provvista la mente angelica resta invariata anche nella più tarda *Summa theologiae*, anche se la trattazione si arricchisce di ulteriori osservazioni relative alla modalità della conoscenza angelica. Se nelle sue opere precedenti Alberto aveva parlato di una «conversione ad rem» come via di contatto fra l'angelo e l'oggetto singolare, tale conversione assume qui più apertamente la coloritura dell'intuizione: «non indigent inquisitione, sed simpliciter intuitu per exemplar artis divinae cognoscunt ea»³⁵. Rispetto alle trattazioni precedenti, Alberto mostra nella *Summa* di essere più interessato a fissare le differenze tra mente angelica e mente umana, come soggetti di conoscenza. Questa inflessione della sua trattazione appare coerente con la sua progressiva presa di distanze dalla tesi dell'identità fra angeli e intelligenze: da ciò seguiva la valorizzazione della funzione soteriologica degli angeli, della loro attività «mondana», per così dire, in relazione non con l'ordine generale del cosmo, bensì con la vita e il destino dei singoli esseri umani.

In apertura della trattazione, egli si sofferma ad esempio a considerare quelle accezioni di razionalità e memoria che consentono di predicare legittimamente tali facoltà anche dell'angelo; facoltà che, in conformità al principio dionisiano secondo cui il superiore fa in modo più perfetto ciò che fa l'inferiore, non possono restare una prerogativa solo umana. Alberto s'impegna, in definitiva, a rielaborare il lessico gnoseologico di stampo aristotelico relativo alla conoscenza umana, articolandolo e specificandolo in accezioni che gli consentono di non abbassare l'angelo al livello dell'uo-

34. *Ibidem*, p. 96b.

35. ALBERTUS MAGNUS, *Summa theologiae*, in A. Borgnet (ed.), *Opera omnia*, voll. 32-33, Vivès, Paris 1894-1895, p. II, tr. 4, q. 14, a. 2, p. 179b.

mo, ma neppure, al contrario, di correre il rischio opposto, ovvero di attribuire all'angelo una mente e una conoscenza meno degna (*indignior*) di quella umana³⁶. È un confronto, quello con Aristotele e in particolare con la teoria della conoscenza del *De anima*, che assume una rilevanza maggiore rispetto alle prime opere, probabilmente anche per effetto della grande opera di commento al *corpus aristotelicum* che Alberto aveva intrapreso dagli anni '50. A questo si era aggiunto anche il dibattito sull'unità dell'intelletto, a cui Alberto aveva contribuito a cavallo degli anni '50 e '60, con il *De unitate intellectus*, rifondendo quella sua prima trattazione proprio nella *Summa theologiae*³⁷. Di fatto, il problema del rapporto fra mente angelica e mente umana lo porta in particolare a chiedersi se l'intelletto, nelle sue varie declinazioni umane (agente, possibile, ecc.), appartenga anche all'angelo: «Cum multae sunt differentiae intellectus, scilicet agens, possibilis, speculativus, practicus, adeptus sive possessus, et non adeptus: utrum secundum omnes istas differentias Angelo insit perspicacitas intelligentiae, an non?»³⁸. Che l'angelo possieda l'intelletto agente e l'intelletto possibile è fuori di dubbio per Alberto: «procul dubio intellectus agens et possibilis est in Angelis», non tanto per un'effettiva necessità che riguarda il loro rapporto col mondo inferiore, visto che non possiede organi e non procede per astrazione, ma più precisamente per via del rapporto che rende l'angelo soggetto al processo di illuminazione intellettuale che riceve da ciò che è superiore e che contribuisce a sua volta a veicolare in basso³⁹. L'intelletto possibile è presente nell'angelo, osserva ancora Alberto, *per rationem subiecti*, in quanto cioè luogo delle forme; si tratta cioè di una potenza *in qua* e non *de qua*: «Habent etiam possibilem intellectum, non secundum rationem potentiae de qua potentia educitur in actum per universale acceptum de phantasmate, sicut contingit in homine, cuius intellectus possibilis coniunctus est continuo et tempori, sed habet eum secundum quod est subiectum quod est subiectum intellegibilem

36. *Ibidem*, p. 178b.

37. *Ibidem*, p. II, tr. 13, q. 77, vol. 33, pp. 79-106.

38. *Ibidem*, p. II, tr. 4, q. 14, a. 2, vol. 32, pp. 169-170.

39. *Ibidem*, p. 174.

quemadmodum perspicuum subiectum, et locus est visibilium specierum in esse spirituali»⁴⁰. Quanto all'intelletto agente, esso appartiene anche all'angelo, ma in modo diverso dal modo in cui appartiene alla mente umana. Mentre in quest'ultimo caso l'intelletto attinge all'universale in quanto tale, nell'angelo, in virtù della sua *deiformitas*, l'intelletto attinge l'universale e il singolare: «Nihilominus tamen agens aliter est in eis, quam in homine: in homine enim per principia et regulas artis [...] facit cognitionem de cognoscibilibus, et in universali sicut illa universalia sunt: in Angelo autem per deiforme lumen, quod aequaliter se habet ad universale et singulare, distinctam facit cognitionem et universalis et singularis»⁴¹. Non solo. In virtù delle forme innate («concreatae et datae in creatione»⁴²), l'intelletto dell'angelo è di fatto un *intellectus adeptus*, non però nel senso di una perfezione raggiunta attraverso la ricerca, come per l'uomo, ma per via di una perfezione stabile e intrinseca. Perciò, afferma Alberto, l'angelo non ha bisogno né della ricerca, né della dottrina: «Dicitur etiam adeptus per species habituum creatorum, qui scilicet perfectus est, et stans in perfectione sua per habitus omnium scibilium concreatos et sic angeli habent adeptum intellectum: ergo studio non indigent, nec doctrina»⁴³. Ma l'intelletto angelico è anche un intelletto pratico; lo è *per extensionem* di quello speculativo, come previsto dalla gnoseologia del *De anima*, poiché, conoscendo la verità, l'angelo, osserva Alberto, conosce anche il bene da fare che ne deriva e vi aderisce volontariamente, annunciandolo affinché ciò che è inferiore a lui si converta a sua volta a tale bene e a Dio, e contribuendo alla sua opera miracolosa⁴⁴.

40. *Ibidem*, p. 173.

41. *Ibidem*, p. 174.

42. *Ibidem*, p. 180.

43. *Ibidem*, p. 175a. Interessante notare come l'inciso che chiude la citazione, esclude di fatto le condizioni indicate da Alberto nel *De intellectu et intelligibili* rispetto alla possibilità per l'uomo di perfezionare il proprio intelletto, quasi a sottolineare il permanere di una differenza radicale tra l'angelo e l'uomo perfezionato: «intellectum ex aliis acquisitum, qui apud Philosophos vocatur adeptus, eo quod est acquisitus per inventionem vel doctrinam et studium», ALBERTUS MAGNUS, *De intellectu et intelligibili*, in A. Borgnet (ed.), *Opera Omnia*, vol. 9, Vivès, Paris 1980, I, tr. 3, c. 3, p. 501a.

44. *Ibidem*, p. 172a.

L'attenzione posta alla descrizione degli aspetti dell'intelletto angelico, insieme all'assunzione dell'immaterialità assoluta dell'angelo, privo di organi con cui conoscere le cose particolari, fanno sì che Alberto appartenga al primo dei due principali indirizzi angelologici descritti in un recente contributo da Tiziana Suarez-Nani, quello imperniato sul concetto di intellettualità, in cui l'angelo è inteso come forma pura e immateriale, opposto all'altro, fondato sulla nozione di creaturalità, che fa capo alla concezione dell'angelo come composto di forma e materia spirituale⁴⁵. Alberto delinea la sua concezione della conoscenza angelica attraverso il confronto con almeno due serie principali di fonti: da una parte sono decisive le fonti neoplatoniche del *De causis* e di Dionigi, che sanciscono filosoficamente la presenza, nell'angelo immateriale, di mezzi conoscitivi connaturati; dall'altra, il paradigma conoscitivo del *De anima*, che viene in primo piano soprattutto quando Alberto tratta del rapporto fra mente angelica e mente umana⁴⁶. È degno di nota il fatto che, al momento di argomentare la differenza fra l'angelo e l'uomo sul piano della conoscenza, Alberto non ricorra – almeno nelle opere qui considerate – a un'opposizione fra paradigmi incommensurabili, collocando ad esempio la conoscenza angelica sotto il segno esclusivo della illuminazione divina, o altri modi possibili di conoscenza superumana, ma preferisca descrivere tale differenza attraverso un lavoro di distinzione concettuale interna ad un medesimo paradigma, quello aristotelico con i suoi concetti base (forme, intelletto, ecc.), che si applicano sia agli uomini che agli angeli, sebbene in accezioni diverse. È questo un approccio caratteristico di Alberto, che egli adotta anche in altri casi, ad esempio in merito a casi limiti in ambito gnoseologico, come la conoscenza profetica, nonché un tratto che accomuna metodologicamente e nei contenuti la sua angelologia a quella del suo discepolo Tom-

45. Cfr. T. SUAREZ-NANI, *Pensare l'angelo: paradigmi medievali e temi danteschi a confronto*, in L. AZZETTA (ed.), *Dante e le grandi questioni escatologiche*, Vita e Pensiero, Milano 2022, pp. 199-214.

46. Sono presenti molti riferimenti anche ad Agostino, ad esempio alla distinzione tra visione mattutina e visione vespertina, alla quale Alberto riserva una specifica trattazione sia nel *De coaequavis* che nella *Summa theologiae sive de mirabili scientia Dei*. Per motivi di spazio non è stato possibile esaminarla in questa sede.

maso. Il darsi nella mente angelica di forme infuse, il possesso da parte dell'angelo di un intelletto per quanto non definito univocamente rispetto a quello umano, sono alcuni elementi presenti anche nell'angelologia di Tommaso. Da Tommaso Alberto differisce tuttavia rispetto all'identità tra angeli e intelligenze, che l'Aquinata non esita a sostenere⁴⁷ e che invece Alberto finisce per rifiutare. In tal modo, egli sposta l'asse della sua riflessione sulla conoscenza angelica in direzione della funzione ministeriale degli angeli, della loro conoscenza dei singolari e del confronto fra la mente angelica e quella umana.

47. Cfr. SUAREZ-NANI, *Les anges et la philosophie*, pp. 121-137.

Bonaventure and the Localization of Angels: an Insight

FRANCESCO BINOTTO*

The philosophical relevance of the notion of place (*locus*) in medieval discussions on the localization of angels has been widely dealt with by scholars¹. As Tiziana Suarez-Nani stressed, there was no question, for medieval masters, that immaterial substances, such as angels, «were related to and located in physical space»², though they did debate the way in which angels were localized in space.

The theoretical framework within which such discussions were inscribed³ was provided by Peter Lombard, who elaborated three different patterns of localization for every kind of being: (1) the circumscription (*circumscription*) of bodies, according to which a body

* Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto (Canada).

1. As is well known, the bibliography on this topic is rather vast. I merely mention the following studies: H. WELS, *Late Medieval Debates on the Location of Angels after the Condemnation of 1277*, in I. IRIBARREN, M. LENZ (ed.), *Angels in Medieval Philosophical Inquiry*, Ashgate, Aldershot-Burlington 2008, pp. 113-127; T. SUAREZ-NANI, *Vers le dépassement du lieu: l'ange, l'espace et le point*, in T. SUAREZ-NANI, M. ROHDE (éds.), *Représentations et conceptions de l'espace dans la culture médiévale*, De Gruyter, Berlin-Boston 2011, pp. 121-146; T. SUAREZ-NANI, *La matière et l'esprit. Études sur François de la Marche*, Academic Press Fribourg – Éditions du Cerf, Fribourg-Paris 2015, pp. 427-443.

2. T. SUAREZ-NANI, *Space and Movement in Medieval Thought: the Angelological Shift*, in C.R. PALMERINO, D. BELLIS, F.A. BAKKER (eds.), *Space, Imagination and the Cosmos From Antiquity to the Early Modern Period*, Springer, Berlin 2018, pp. 69-89: 73.

3. PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae in IV libris distinctae*, vol. I.2, ed. PP. Collegii S. Bonaventurae Ad Claras Aquas (edd.), Grottaferrata 1971³, I, d. XXXVII, c. 6, nn. 1-2, p. 270. For a reconstruction of Peter Lombard's account see P. PORRO, *Forme e modelli di durata nel pensiero medievale. L'«aevum», il tempo discreto, la categoria «quando»*, Leuven University Press, Leuven 1996, pp. 288-289.

is circumscribed by the quantitative dimensions of the place it occupies; (2) the ubiquity (*ubiquitas*) of God, according to which God, not being delimited by a certain place, is everywhere; (3) the definition (*definitio*) of spiritual creatures, according to which spiritual substances, such as angels, are related to and delimited by a place, though not circumscribed by it. The localization of spiritual substances via definition (*definitive*) was interpreted by medieval masters in at least two different ways: the first held that (3.1), a spiritual creature is defined in a place through its own mental operations, whereas the second sustains that (3.2), a spiritual creature is defined in a place by means of its own substance. Bonaventure's position on the localization of angels falls precisely within (3.2). Tiziana Suarez-Nani summed Bonaventure's account up as follows:

Selon l'une d'entre elles [solutions] – celle de Bonaventure –, les créatures spirituelles sont contenues dans l'espace physique, quantitatif et divisible, mais n'y sont pas circonscrites; dépourvus de dimensions, les anges sont localisés par leur substance et sont de ce fait totalement présents dans la totalité du lieu qu'ils occupent et dans chacune de ses parties, à la manière dont l'âme est présente dans tout le corps et dans chacune de ses parties⁴.

In this contribution I intend to provide an insight into Bonaventure's position, pointing out the reasons underpinning it. In particular, I shall emphasize the key role of the notion of *ordinatio partium universi* (that is, the order of all the parts of the universe),

4. T. SUAREZ-NANI, *Introduction*, in HENRI DE GAND, MATTHIEU D'AQUASPARTA, RICHARD DE MEDIAVILLA, PIERRE DE JEAN OLIVI, *Le anges et le lieu*. Textes latins introduits par T. SUAREZ-NANI, traduits et annotés par T. SUAREZ-NANI et alii, Vrin, Paris 2017, pp. 7-48: 12-13. Clearly, in the case they take a corporeal form, angels are circumscribed and measured by the place they occupy. On this point see BONAVENTURA DE BALNEOREGIO, *Commentaria in quatuor libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi*, vol. I-IV, in PP. Collegii a S. Bonaventura, Ad Claras Aquas (Quaracchi), *Opera Omnia*, Grottaferrata (Roma) 1882-1902, I, d. 37, p. II, a. 2, q. I, vol. I, p. 658. A clear overview on Bonaventure's account of the localization of angels can also be found in A. Rodolfi, «Deus fecit corpus nobilissimum». *La localizzazione angelica nel Commento alle Sentenze di Bonaventura da Bagnoregio*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica» 4 (2017), pp. 801-810, esp. pp. 803-806.

by virtue of which Bonaventure justifies (1) the idea that angels, as well as heavenly and sublunary bodies, are related to and located in a corporeal place, that is, the Empyrean heaven, and (2) the idea that two or more angels cannot be in the same corporeal place at the same time.

To do this, I shall take into consideration Bonaventure's *Commentary on the Sentences*, Book II (*In II Sent*), distinction 2, part II, article 2, questions 1, 3, and 4. In §1, I shall examine q. 1 where Bonaventure explains the relationship between an angel and a corporeal place, such as the Empyrean heaven: an angel is contained in a corporeal place, but not measured and circumscribed by it. In §2, I shall reconstruct the three arguments, provided in q. 1, for justifying the idea that angels are related to and localized in a corporeal way. In §3, then, I shall explain, through the analysis of q. 3, how angels are contained in the Empyrean heaven: as I shall show, Bonaventure argues that an angel is wholly present in each part of the place in which he is located. After that (§4), I shall focus on q. 4 where, based on the notion of *ordinatio partium universi*, Bonaventure rejects the position according to which two or more angels can be in one place at the same time: if such a position were true, there would be no ordered relationship among angels and so they would collapse into each other.

1. The relationship between angels and a corporeal place

In *In II Sent*, d. 2, p. II, a. 2, q. 1 Bonaventure assumes the idea that spiritual substances, such as angels, are related to and located in a corporeal (or physical) place, which coincides with the Empyrean heaven (*caelum empyreum*)⁵: this is the unmoving sphere containing

5. Bonaventure's description of the Empyrean heaven can be found in the second Book of his *Sentences Commentary*, d. 2, p. II, a. 1, qq. 1-2. Bonaventure also admits that the Empyrean heaven is corporeal: «Ideo Deus fecit unum corpus nobilissimum, quod esset natum omnia ambire, et extra quod omnino nihil esset; et hoc est empyreum» (BONAVENTURA, *Commentaria in quatuor libros Sententiarum*, II, d. 2, p. II, a. 2, q. 1, vol. II, p. 77). On the function of the Empyrean heaven in Bonaventure, and also in Thomas Aquinas, it is worth taking into account T.

everything that moves and is able to spread the light received from the sun⁶.

To explain how an angel is related to and located in a corporeal place, Bonaventure distinguishes between three different ways with which something (*locatus*) can be in a place (*locus*): (1) something is in a place as contained in the place occupied (*in ratione continentis*); (2) something is in a place as measured by the place occupied (*in ratione mensurantis*); (3) something is in a place as its own nature requires to preserve its existence (*in ratione conservantis*)⁷. In the first

SUAREZ-NANI, B. FAES DE MOTTONI, *Hiérarchie, miracles et fonction cosmologique des anges au XIII^e siècle*, in H. BRESCH, B. GRÉVIN (éds.), *Les anges et la magie au Moyen Âge*, Mélanges de l'École française, Rome 2002, pp. 717-751; T. SUAREZ-NANI, *Les anges et la philosophie. Subjectivité et fonction cosmologique des substances séparées au XIII^e siècle*, Vrin, Paris 2002, pp. 91-164.

6. According to Bonaventure, there are three reasons for affirming the existence of the Empyrean heaven. The first deals with the perfection of the universe, which requires a homogenous heaven, composed of homogenous matter capable of diffusing the light evenly in each of its parts; the universe would not be completed without the Empyrean heaven which contains it entirely. The second concerns the movement of heavenly bodies: in order that heavenly bodies can move, there must be an unmoving point of reference which contains everything that moves, namely the Empyrean heaven. The third stresses that the blessed need a place where brightness is perfect so that there is an essential congruence between the container, namely the Empyrean heaven, and what is contained in it, namely the blessed. (cf. BONAVENTURA, *Commentaria in quatuor libros Sententiarum*, II, d. 2, p. II, a. 1, q. 2, vol. II, pp. 71-72). On this point see É. GILSON, *La philosophie de saint Bonaventure*, Vrin, Paris 1943, pp. 211-212.

7. «Ad intelligentiam autem obiectorum est notandum, quod locus habet triplicem comparationem ad locatum. Comparatur enim primo in ratione *continentis*, secundo in ratione *mensurantis* et tertio in ratione *conservantis*. *Continet enim ut vas, mensurat ut quantitas, sed conservat ut natura*» (BONAVENTURA, *Commentaria in quatuor libros Sententiarum*, II, d. 2, p. II, a. 2, q. 1, *concl.*, vol. II, p. 76). In his *Commentary on the Sentences*, Book I, d. 37, p. I, a. 1, q. 2, Bonaventure had already distinguished, albeit in a different way, the three kinds of relationship between a place (*locus*) and what is in such a place (*locatus*): «Dicendum, quod est triplex conditio, secundum quam excellitur, et haec est proprietas salvationis; sic enim locatum indiget loco, et locus complet eius indigentiam et conservat naturam, et secundum hanc proprietatem sola corporalia sunt in loco, non autem spiritualia, quia non recipient influentiam a loco corporeo. Alia est proprietas, secundum quam locatum aequatur et proportionatur loco; et haec est proprietas commensurationis, et secundum hanc conditionem proprie corporalia sunt in

sense (1), the relationship between *locus* and *locatus* is the same as between a container and its content; in the second sense (2), the place measures, from a quantitative point of view, what fills it; in the third sense (3), «being located in a place» is a required condition to preserve the (existence of) the located substance by virtue of the connaturality between the container and what is contained by it⁸.

Secundum hanc triplicem habitudinem sunt in loco substantiae *finitae*, *corporales* et *corruptibiles*: quia *finitae* et limitatae, sunt in loco continente; quia *corporales*, in mesurante; quia *corruptibiles*, in loco conservante. Secundum comparationes duas primas sunt in loco substantiae *finitae* et *corporales*, sed *incorruptibiles*. Secundum primam vero sunt in loco substantiae *finitae*, *spirituales* et *incorruptibiles*, ut Angeli⁹.

As regards sublunary substances, which are corporeal, corruptible, and limited in themselves, they occupy a physical place according to both (1), (2), and (3) as well. As limited and finite, such substances are contained in the place they occupy; as corporeal and extended according to quantitative dimensions, they are measured by the place occupied by them; as corruptible, they are in a physical place which is required by their own nature to exist in the sublunary world.

The case of heavenly bodies is partially different. Since they are finite and bodily but not corruptible substances, heavenly bodies

loco, quia illa sola sunt commensurabilia, unde circumscribuntur. Spirituality autem minus proprie; nam non sunt commensurative respectu partium, sunt tamen definitive respectu totius. Tertia est conditio, secundum quam locatum excellit locum, videlicet quod per sui praesentiam replet et supplet indigentiam loci. Locus enim sine locato privatus est et indigens, sicut concavitas oculi sine organo» (BONAVENTURA, *Commentaria in quatuor libros Sententiarum*, I, d. 37, p. I, a. 1, q. 2, *concl.*, vol. I, p. 641).

8. This doctrine according to which there is a connaturality between a place and what is contained in such a place is due to Aristotle (see ARISTOTELES, *Physica*, IV, 5, 212b33-213a1) and was widely shared by the thirteenth-century Dominican masters: for example, Albert the Great, Thomas Aquinas and Dietrich of Freiberg. See SUAREZ-NANI, *Vers le dépassement du lieu: l'ange, l'espace et le point*, pp. 122-123.

9. BONAVENTURA, *Commentaria in quatuor libros Sententiarum*, II, d. 2, p. II, a. 2, q. 1, *concl.*, vol. II, p. 76.

are located in a physical place only according to (1) and (2). As finite and limited, they are contained in a physical place; and, as corporeal and extended into space, they are measured by the place they occupy. However, as incorruptible, their nature does not require that they occupy a certain place to preserve their existence: for Bonaventure, in fact, heavenly bodies are created as incorruptible in their substance.

After that, Bonaventure tackles the case of angels. They are characterized as finite, spiritual and incorruptible substances; unlike heavenly bodies, angels are not corporeal. The fact that angels, as incorporeal, are not extended on the basis of quantitative dimensions implies that they are not measured by the place occupied by them: therefore, angels are not in a physical place according to (2). He also excludes that angels are in a physical place according to (3): like celestial bodies, they do not need to be located in a physical place to preserve their existence, since they are incorruptible in their being¹⁰. As they are limited, spiritual and incorruptible, angels are in a physical place only according to (1), namely *ratione continentis*: they occupy a physical place in the same way that something is contained in a container.

In short, for Bonaventure, not only sublunary and heavenly bodies are related to a physical place, but also spiritual substances, such as angels. More specifically, although angels are not extended into space because they are devoid of corporeal matter¹¹, they are

10. See *ibidem*, d. 2, p. I, a. 1, q. 3.

11. In the *Commentary on the Sentences*, Book II, d. 12, a. 2, q. 3, Bonaventure characterizes corporeal matter as a *plenum*: «Dicendum quod cum materia illa esset moles habens extensionem, et caelum empyreum haberent ambiens, quod ipsa in loco erat, et cum esset substantia corpulenta, locum replebat. Rursus, cum in partibus distinctionem quandam haberet secundum subtilitatem et grossitiam, sed semiplenam, positiones secundum sursum et deorsum quodammodo sed imperfecte habebat» (BONAVENTURA, *Commentaria in quatuor libros Sententiarum*, II, d. 12, a. 2, q. 3, *concl.*, vol. II, p. 306). Bonaventure explicitly supports the doctrine of universal hylomorphism, according to which every created being is composed of form and matter (cf. *ibidem*, II, d. 3, p. I, a. 1, q. 2). In the case of sublunary as well as heavenly bodies, matter has mass and extension into space according to quantitative dimensions (length, width, and depth), this does however not apply to angels: in fact, angels have not got mass and extension (see *ibidem*, II, d. 12, a.

contained, however, in a physical (or corporeal) place, namely the Empyrean heaven.

After explaining the ways with which spiritual substances are related to and located in a corporeal place, Bonaventure specifies that, unlike sublunary and heavenly bodies, angels are also related to a spiritual place. If the relationship between an angel and a physical place is expressed as a relationship between a container and its content, this does however not apply to the relationship between an angel and a spiritual place.

For Bonaventure, an angel is related to a spiritual place not only according to (1), but also according to (2) and (3). Let me quote the relevant passage from question 1:

Nam Angelus habet locum *spiritualem conservantem*, scilicet Dei virtutem; locum *mensurantem* sive circumscribentem, propriae substantiae et virtutis limitationem sive clausionem; locum vero *continentem*, non tantum spiritualem, sed etiam corporalem¹².

According to this passage, angels have (i) a spiritual place which preserves their existence, namely God's power (*Dei virtus*); (ii) a spiritual place which circumscribes and measures them, namely the limit due to its own substance (*propriae substantiae et virtutis limitationem sive clausionem*); and (iii) a spiritual place that, like the corporeal place, contains them (*continentem*). However, in these few

1, q. 3, ad 5). From a metaphysical point of view, the composition of form and matter, which characterizes every creature, is assimilated by Bonaventure to the composition of potency and act: more precisely, matter is aligned with potency and form is aligned with act. Indeed, Bonaventure stresses that, considered in its own essence, matter is neither corporeal nor spiritual, but is a being wholly in potency, marked by the capacity to be informed (see *ibidem*, II, d. 3, p. I, a. 1, q. 2, ad 3). On Bonaventure's universal hylomorphism see P. ROBERT, *Hylémorphisme et devenir chez saint Bonaventure*, Librairie St.-Francoise, Montreal 1936, pp. 28-45 and 143-148; P. KING, *Bonaventure*, in J.J.E. GRACIA (ed.), *Individuation in Scholasticism: The Later Middle Ages and the Counter-Reformation, 1150-1650*, SUNY, New York 1994, pp. 141-172; J.F. WIPPEL, *Metaphysical Composition of Angels in Bonaventure, Aquinas and Godfrey of Fontaines*, in T. HOFFMANN (ed.), *A Companion to Angels in Medieval Philosophy*, Brill, Leiden-Boston 2012, pp. 45-78: 46-47.

12. BONAVENTURA, *Commentaria in quatuor libros Sententiarum*, II, d. 2, p. II, a. 2, q. 1, *concl.*, vol. II, p. 76.

lines Bonaventure does not clarify in what sense a spiritual place can contain an angel.

After this reconstruction, two questions remain open: (A) how can immaterial and non-corporeal substances, such as angels, be contained in a corporeal place (that is, the Empyrean heaven)? Such a question is strictly connected to the following: (B) what is the reason why, for Bonaventure, angels are located (that is, contained) in a corporeal place, such as the Empyrean heaven?

Let me begin by considering Bonaventure's reply to question (B), which can be found in the second part of the *conclusio* of question 1.

2. Why are angels contained in the Empyrean heaven?

In *In II Sent*, d. 2, p. II, a. 2, q. 1, Bonaventure supports the position that an angel is located in the Empyrean heaven, with three different arguments.

The first argument brings into play the notion of «order among the different parts of the universe» (*ordinatio partium universi*) and argues that every creature is to be located in a determined place in order to preserve the order of the entire universe. As a premise, Bonaventure assumes the idea that there is an ordered relationship among the parts of the universe, which means that every part is in a certain place, distinct from that of the other parts. In fact, if an angel were not contained in a determined place, there would be no ordered relationship among angels. Accordingly, since the entire universe is essentially ordered in all its parts, every angel is to be located in a place, which is the Empyrean heaven¹³.

The two other arguments explicitly are based on the notion of corporeal place (*locus corporalis*).

13. «Ratio autem, quare Angeli continentur loco sive aliquo ambiente, est ordinatio partium universi. Si enim non haberent aliquid continens, non esset eorum existentia ordinata ad invicem, nec haberet ordinem unus ad alterum; hoc autem non decet universum nec summum opificem» (BONAVENTURA, *Commentaria in quatuor libros Sententiarum*, II, d. 2, p. II, a. 2, q. 1, *concl.*, vol. II, p. 76).

The second argument relies on the limitedness of spiritual creatures (*limitatio spiritus creati*)¹⁴. According to Bonaventure, God is characterized by simplicity¹⁵ (*simplicitas*), by virtue of which He is intrinsic to every thing, and immensity (*immensitas*), by virtue of which He contains every thing; now, God communicates simplicity but not immensity to all spiritual creatures. As a result, angels do not have the capacity to contain anything (*virtus continentiae*), notwithstanding the fact that each of them is contained in a place. The simplicity that they receive from God is limited; therefore, no angel can be intrinsic to everything, but is delimited to a certain place at a certain time (*hic et nunc*)¹⁶.

Unlike angels, bodies are characterized, albeit in a limited way, by immensity, namely by the capacity to contain something: this is due to the extension into space of their parts. The Empyrean

14. Through the idea of the intrinsic limitedness of angels Bonaventure justifies the claim that an angel cannot be simultaneously in multiple places. Since every angel is in itself individuated and limited to a certain place and a certain time (*esse hic et nunc*), it follows that an angel cannot occupy more than one place at the same time (BONAVENTURA, *Commentaria in quatuor libros Sententiarum*, II, d. 2, p. II, a. 2, q. 2, vol. II, p. 79). On this aspect see T. SUAREZ-NANI, *Una sfida alla fisica aristotelica: Francesco di Appignano e la multi-localizzazione dei corpi*, «Picenum Seraphicum» 34 (2020), pp. 89-104.

15. In this context, the notion of simplicity (*simplicitas*) indicates the capacity of a being to be intrinsic to everything. However, this is not the only meaning that Bonaventure attributes to the notion of *simplicitas*. In other passages of his *Commentary on the Sentences*, simplicity denotes the absence of any kind of composition and multiplicity. Conceived in this latter sense, no creature is simple in itself: every created being is, in fact, marked by the composition of act and potency, by the distinction between its substantial being and its powers, between its supposit and its essence. Only God is absolutely simple (see BONAVENTURA, *Commentaria in quatuor libros Sententiarum*, I, d. 8, p. II, q. 2, vol. I, pp. 167-168).

16. «Ratio autem, quare continentur loco corporali, duplex est: una, scilicet limitatio ipsius spiritus creati. Cum enim spiritus increatus, qui Deus est, habeat in se simplicitatem, per quam est intra omnia, et immensitatem, per quam continet omnia et est extra omnia; communicat illas condiciones creaturae eatenus, quatenus nata est recipere. Unde *simplicitatem* communicat spiritui; sed spiritus non potuit recipere virtutem *continentiae*. Quia enim simplicitas eius finita est, ideo est *hic et nunc*; et quia non habet partem et partem, ideo secundum totum est hic et nunc: et ideo non potest habere universalem capacitatem rerum» (Id., *Commentaria in quatuor libros Sententiarum*, II, d. 2, p. II, a. 2, q. 1, *concl.*, vol. II, p. 77).

heaven is the noblest body characterized by the highest grade of immensity and so is able to contain all created beings, including angels, in all its parts¹⁷.

The third argument deals with the notion of «body». A body is composed of different parts which can be distinguished from each other according to place¹⁸. In a body one can recognize the ordered relationship between its parts: a certain part is here and another is there (*distinctio hic et ibi*). As it is composed of different parts, a body is therefore characterized by the capacity to distinguish things according to place (*potentia locandi*); a capacity which is lacking in non-corporeal substances, such as angels. Only a body has the capacity to locate a corporeal as well as a spiritual substance: a body can contain other substances as a container, due to the extension into space of the parts of which they are composed. Now, as shown in the first argument, the idea of «order of all the parts of the universe» (*ordinatio partium universi*) implies that every part of the universe is located in a place, each different from all the others; therefore, to guarantee the ordered relationship among creatures, God created a body (that is, the Empyrean heaven) capable of localizing each of them¹⁹.

As is evident, the idea of «order» also represents the cornerstone of this third argument. Bonaventure actually assumes that every

17. «Corpus autem, quia compositum est et habet partes innumerabiles, non potuit participare *simplicitatem*, sed propter partium extensionem potuit recipere *capacitatem*; ideo Deus fecit unum corpus nobilissimum, quod esset natum omnia ambire, et extra quod omnino nihil esset; et hoc est empyreum; et ideo necesse est, Angelum esse intra ipsum» (*ibidem*).

18. In this context, the term «parts» has to be understood as «integral parts», namely the parts, of a substance, that are spatially determined and, albeit joined via contiguity, can be separated. On the notion of «integral parts» see *ibidem*, I, d. 8, p. II, q. 2, vol. I, p. 168.

19. «*Alia* ratio est, quia in solo corpore est *distinctio hic et ibi*. Quia enim creaturae ceterae ordinem habent in mundo, distinctionem et positionem habent secundum *gradus perfectionum*, et ita quod una est hic, et alia ibi, una sursum, et alia deorsum, et in solo corpore est *potentialis distinctio* secundum *hic et ibi*: ideo inter creaturas soli corpori debuit dari universalis potentia locandi, et respectu visibilium et invisibilium, ut sic universum esset unum in omnibus suis partibus ordinatum» (*ibidem*, II, d. 2, p. II, a. 2, q. 1, *concl.*, vol. II, p. 77).

creature occupies a certain place according to a given degree of perfection (*secundum gradus perfectionum*). This helps us to understand how Bonaventure conceives the notion of place (*locus*): such a notion does not indicate a «homogenous space containing different things but a specific categorical determination denoting the situation of each and every object»²⁰. In particular, the first and third arguments stress the fact that being localized in a determined corporeal place means, for every creature (including angels), being in an ordered relationship with other creatures. For Bonaventure, the final cause (that is, the need to guarantee order among every part of the universe) fully explains why angels are related to and located in a corporeal place.

3. How are angels contained in the Empyrean heaven?

In II Sent, d. 2, p. II, a. 2, q. 3, Bonaventure addresses question (B), namely the question of how angels are contained in a corporeal place (that is, the Empyrean heaven). More precisely, this question is traced back by Bonaventure to the question of whether angels occupy a place indivisible into parts, namely a geometrical point («*Utrum Angelus sit in loco impartibili sive punctuali*»).

In q. 3 Bonaventure seeks to prove that the corporeal place in which angels are located does not coincide with a geometrical point²¹. Before illustrating his solution, Bonaventure calls into question two other positions on the same issue.

3.1. *The first position*

The first position considered by Bonaventure argues that an angel does not fill a corporeal place in a corporeal way, but only in a

20. SUAREZ-NANI, *Angels, Space and Place*, p. 90.

21. The position, according to which angels are not located at a geometrical point, is also shared by Thomas Aquinas, Giles of Rome, Henry of Ghent, Richard of Mediavilla and William of Ockham: see T. SUAREZ-NANI, *Vers le dépassement du lieu: l'ange, l'espace et le point*, pp. 142-143.

spiritual way. As a matter of fact, in so far as angels are not composed of quantitative parts because of the lack of corporeal matter, they are not at all commensurable with respect to a corporeal place. This means that an angel is located in a corporeal place neither according to some of his parts nor according to his whole substance nor like a geometrical point. The lack of quantitative dimensions leads to the rejection of the idea that an angel is *physically* (viz. such as a body) located in a corporeal place²².

However, Bonaventure does not deem such a position clear at all²³. Once assumed that an angel (1) is contained in a corporeal place and (2) is located in it neither according to some of his parts nor according to his whole substance nor like a geometrical point, it is difficult to realize how, according to this position, an angel is related to such a place.

3.2. *The second position*

The second position called into question by Bonaventure is the following: an angel is located at a geometrical point, namely in a place indivisible into parts (*in loco impartibili sive punctuali*). Such a position relies on the idea that angels are composed of matter which is different from that of sublunary bodies: matter which is not extended according to quantitative dimensions and so not divisible into parts. As they are composed of a matter that is not extended into space, angels have no parts and no extension. Accordingly, they are absolutely simple in themselves and so are located at a geometrical point, namely in a place that is not divisible into parts and not extended according to quantitative dimensions²⁴.

For Bonaventure, such a position is false as well as unclear²⁵. In particular, he recognizes that from this position an inconsistency follows: on the one hand, it assumes that the place occupied by

22. See BONAVENTURA, *Commentaria in quatuor libros Sententiarum*, II, d. 2, p. II, a. 2, q. 3, *concl.*, vol. II, p. 81.

23. See *ibidem*.

24. See *ibidem*.

25. See *ibidem*.

angels is a corporeal place and, on the other, it states that such a place is indivisible into parts, namely a geometrical point. In so far as the place occupied by angels, namely the Empyrean heaven, is constituted by corporeal matter, it is divisible into parts and does not coincide with a geometrical point. Strictly speaking, the notion of «corporeal place» (*locus corporeus* or *corporalis*) essentially implies the idea of extension and divisibility into parts; a place, like a geometrical point, that is not extended and not divisible into parts, is not a place at all. Therefore, since a geometrical point is not a place, affirming that angels are located at a point (*locus punctuali*) entails that they are not located at all (*non esse in loco*).

3.3. Bonaventure's position

After refusing the idea that angels are located at a geometrical point, Bonaventure introduces his own position, specifying how angels occupy a corporeal place.

Et ideo est tertia positio, quod Angelus, cum contineatur a loco corporali, quod est in loco partibili, tamquam in loco primo; et quoniam non potest extendi in eo, ideo necesse est, quod sit in toto, ita quod totus in toto, et totus in qualibet parte. Et in hoc est similis quodammodo simplicitas Angeli simplicitati divinae: sed deficit, quia Angelus in uno loco sic est, Deus autem ubique²⁶.

For Bonaventure, an angel is contained in a corporeal place, which is divisible into parts (*in loco partibili*). However, as they are devoid of quantitative dimensions, angels are not composed of parts extended into space; this means that they are wholly present in each part of the place that they occupy, in the same way that a soul is present in the whole body and in each of its parts. In this sense, an angel is in a corporeal place as a whole in the whole and as a whole in each part²⁷.

26. *Ibidem*.

27. As we know, a similar doctrine, introduced to explain how spiritual substances, such as human souls, angels and God, act on bodies, has been called «holenmerism» since the Seventeenth century. Regarding this doctrine, it is worth

As Bonaventure emphasizes, the way in which an angel fills a corporeal place reveals the simplicity of angels, which resembles the simplicity of God with only one remarkable difference: on the one hand, angels can be, at a certain time, in only one place and, on the other, God can be everywhere at the same time²⁸.

4. Can two or more angels be in the same place at the same time?

The notion of *ordinatio partium universi* also constitutes the cornerstone of Bonaventure's solution to the question of whether two or more angels can be in the same place at the same time («Utrum plures Angelis int simul in eodem loco»). This question is addressed by Bonaventure in *In II Sent*, d. 2, p. II, a. 2, q. 4.

After challenging two different positions on this issue²⁹, Bonaventure explains the reason why two or more angels cannot be in the same place at the same time. Before analyzing Bonaventure's argument, let me quote the crucial passage from q. 4:

Sed melius istam quationem terminare possumus, si respiciamus ad rationem, ob quam Angelos ponimus in loco corporali; hoc enim non est propter *indigentiam Angeli*, quia, omni corporali loco destructo, posset spiritualis substantia permanere. Nec hoc etiam est propter *indigentiam loci*, quia per praesentiam Angeli nulla removetur indigentia loci; sed hoc est propter *ordinem universi*. Quoniam igitur Angelus locum non occupat, Angelus indigentiam loci corporalis non terminat, nec simpliciter nec in parte; quantum est de spirituali eius et loci, nihil prohiberet plures spiritus simul esse, sicut plura idola, vel species in anima. Sed quoniam *ordo universi* ita tollitur per omnimodam indistantiam, sicut per distantiam infinitam: sicut non patitur ordo universi,

considering I. AGOSTINI, *Henry More e l'olenmerismo*, «Nouvelles de la République des Lettres» 2 (2006), pp. 73-86; T. SUAREZ-NANI, *Le lieu de l'esprit. Echos du Moyen Age dans la correspondance de Descartes avec Henry More*, in I. WIENAND MADELON, O. RIBORDY (éds.), *Descartes en dialogue*, Schwabe, Basel 2018, pp. 158-187.

28. On Bonaventure's view on God's ubiquity see BONAVENTURA, *Commentaria in quatuor libros Sententiarum*, I, d. 37, p. I, a. 2, q. 2, *concl.*, vol. I, pp. 644-645.

29. Cf. *ibidem*, II, d. 2, p. II, a. 2, q. 4, *concl.*, vol. II, p. 83.

ut Angelus infinite distet ab Angelo, immo omnes intra unam circumferentiam caeli ultimi clauduntur; sic non patitur, quod Angelus in eodem loco primo simul sit cum Angelo³⁰.

Along these lines Bonaventure explicitly connects the question of whether two or more angels can be in the same place at the same time with the justification provided in *In II Sent*, d. 2, p. II, a. 2, q. 1, for the position that angels are related to and located in a corporeal place (that is, the Empyrean heaven).

As shown in §2, Bonaventure supports the idea that angels are located in a corporeal place by appealing to the notion of the order of the universe. He also rejects the idea that an angel is located in a corporeal place (1) by virtue of his lack of perfection (*propter indigentiam Angeli*) or (2) by virtue of the lack of perfection of the corporeal place itself (*propter indigentiam loci*). Rejection of (1) lies in the fact that an angel does not need to be in a corporeal place to preserve his existence: even if the corporeal place were annihilated, spiritual substances would continue to exist. Rejection of (2) relies on the following argument: in so far as angels are incorporeal substances, they do not fill, in a quantitative way, a corporeal place.

Now, the same reason adopted for justifying that angels are related to a corporeal place underpins Bonaventure's position that two or more angels cannot be in the same place at the same time. At first sight, based on the incorporeal nature of angels, it seems reasonable to affirm that two (or more) angels can be in the same place at the same time, just as many species can be in the same human soul at the same time. However, Bonaventure does not endorse a similar position: in fact, if two or more angels were located in the same place at the same time, it would undermine the possibility of distinguishing between the angels, since there would be no distance between them (*omnimodam indistantiam*). In short, assuming that two or more angels can be in the same place at the same time would mean calling into question the notion of «order of the universe», which Bonaventure is not willing to concede.

30. *Ibidem*, p. 84.

5. Concluding Remarks

In this short investigation, I have sought to illustrate the pivotal role of the notion of *ordinatio partium universi* in the strategy Bonaventure adopted to justify (i) the localization of angels in a corporeal (or physical) place, such as the Empyrean heaven, and (ii) the claim that two or more angels cannot be in the same (corporeal) place at the same time.

The localization of every creature, including angels, ensures an ordered relationship among them: being located in a place allows distinguishing every substance from each other, and this also applies to the case of incorporeal substances, such as angels. In Bonaventure's view, there is no doubt that the localization of angels attests to the limitedness of angels themselves: unlike God, angels cannot be characterized by ubiquity, that is, they cannot be everywhere at the same time. However, the fact that angels are located in a corporeal way, namely the Empyrean heaven, also proves the perfection of the created universe: every angel is related to and located in a corporeal place at a certain time; this permits them to be distinguishable.

According to Bonaventure, what justifies the localization of every kind of substance, including angels, therefore, is the need for a guaranteed and ordered relationship among substances themselves. And the Empyrean heaven satisfies a double need: it is the noblest corporeal place where angels can contemplate, and it is the most appropriate place where angels «ne soient pas tellement éloignés des corps que leur action ne puisse les atteindre»³¹.

31. GILSON, *La philosophie de saint Bonaventure*, p. 212.

In confinio corporalium et separatarum substantiarum constituta

L'âme frontière selon Thomas d'Aquin
et la critique de Siger de Brabant

MASSIMILIANO LENZI*

Ce que je voudrais faire ici, c'est montrer, d'un point de vue que l'on dirait à peu près archéologique, comment la conception thomasienne de l'âme humaine – une entité située à la frontière (*in confinio*) des formes séparées et matérielles, et donc considérée à la fois comme forme du corps et sujet subsistant par soi ou simplement comme forme subsistant par soi¹ – s'est constituée en correspondance avec un certain savoir historique: celui de l'aristotélisme médiéval et de sa détermination théologique et chrétienne.

* Sapienza – Università di Roma.

Cette étude, qui en partie reprend une intervention faite lors d'une journée d'études organisée par Jean-Baptiste Brenet et Alain de Libera (*Autour de Siger de Brabant*, 21 janvier 2011, Institut d'Études Médiévales, Paris), a fait l'objet d'une conférence donnée à l'Université de Fribourg le 27 novembre 2019 à l'invitation de Tiziana Suarez-Nani. C'est donc avec un plaisir tout à fait particulier que je la dédie à elle. Je tiens en outre à exprimer toute ma gratitude à Sarah Balmes-Lichtner et Valentin Braekman pour avoir revu mon français.

1. Cf. THOMAS DE AQUINO, *Quaestiones disputatae de anima*, B.C. Bazán (ed.), *Opera omnia*, vol. XXIV / I, Commissio Leonina – Les Éditions du Cerf, Rome-Paris 1996, q. 1, resp., p. 10,337-341, et *Summa theologiae*, in *Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita*, vol. V, Ex Typographia Polyglotta, S. C. de Propaganda Fide, Roma 1889, I, q. 77, a. 2, resp., p. 240. Selon Thomas, cette condition est mise en évidence par le *De causis*, 2, 50 (voir *Summa contra Gentiles*, Fratres Praedicatorum (edd.), *Opera omnia*, vol. XIV, typis Riccardi Garroni, Romae 1926, III, 61, p. 169), et par Aristote lui-même (*Physique*, II, 2, 194b9-15) selon l'interprétation d'AVERROES, *In libros Physicorum Aristotelis*, Venetiis 1562, II, 26, p. 59C-D (voir *De unitate intellectus*, Fratres Praedicatorum [ed.], *Opera omnia*, vol. XLIII, Editori di San Tommaso, Roma 1976, I, p. 297,500-534).

En fait, bien que Thomas présente sa thèse comme étant entièrement philosophique (à savoir aristotélicienne), elle apparaît programmatiquement en accord avec les principes et les exigences de la foi. Je dirais que Thomas exploite habilement la voie philosophique et aristotélicienne pour la mener dans la direction et jusqu'aux limites qu'une anthropologie chrétienne réclame et lui impose. Mais, d'autre part, cette exploitation, commandée en même temps par des exigences exégétiques et des présupposés théoriques, a été rendue possible par la nature elle-même de l'aristotélisme médiéval, un phénomène – comme l'a défini Alain de Libera² – ambigu et surdéterminé, parce que fondamentalement (néo)platonisé. C'est en fait – comme je voudrais le montrer – dans une interprétation analogique et gradualiste de l'être que Thomas est en mesure de déterminer le statut liminaire (et ambivalent) de l'âme humaine.

Ma thèse est alors que sa solution prend place – et sans le dépasser – dans le cadre de cet aristotélisme, où tous les maîtres accordent à l'âme le double statut de forme substantielle et de substance spirituelle. À cet égard, il faut en fait savoir que la double considération de l'âme comme forme et substance – qui a une histoire de longue durée très passionnante mais sur laquelle je ne peux m'attarder ici³ – constitue le dispositif théorique qui a rendu possible la réception médiévale d'Aristote, car il a montré aux latins que le destin de l'âme n'était pas aussi étroitement lié au corps que sa définition aristotélicienne de forme le ferait et l'avait fait croire. Cette double considération est pourtant partagée par tout le monde au cours du XIII^e siècle, si bien que le problème n'est pas d'établir si l'âme humaine est aussi bien substance que forme, mais comment elle peut être substance tout en étant une forme

2. Voir A. DE LIBERA, *La philosophie médiévale*, Presses Universitaires de France, Paris 1993, p. 363.

3. J'ai essayé de la reconstruire dans M. LENZI, *Anima, forma e sostanza: filosofia e teologia nel dibattito antropologico del XIII secolo*, Cisam, Spoleto 2011 (cf. également M. LENZI, *Sicut magnes attrahit ferrum. Tommaso d'Aquino, l'immaterialità dell'intelletto e il fondamento occulto delle virtù naturali*, in R. DE FILIPPIS, E.S. MAINOLDI (eds.), *La triade dell'Essere. Essenza – Potenza – Atto nel pensiero tardo-antico, medievale e rinascimentale*, Brepols, Turnhout 2022, pp. 409-441).

et vice versa⁴. Et c'est là, dans la déclinaison d'un même modèle partagé par tous, que les perspectives divergent et que Thomas fait preuve d'originalité et de créativité, mais non sans difficultés si, selon Siger de Brabant, sa solution s'approche d'une contradiction ouverte.

Or, je crois que la critique de Siger mérite considération et qu'elle peut, si elle est bien comprise, se constituer comme un véritable principe d'intelligibilité historique et critique. Le choix de Siger veut donc ici susciter une confrontation utile à une meilleure compréhension de la thèse de Thomas.

1. Substance, puissance, et opération

Mais pour essayer de comprendre cette thèse, il convient tout d'abord de préciser ce que signifie, selon Thomas, que l'âme est la forme du corps.

En suivant de près Aristote, Thomas pense qu'en tant que forme l'âme est la nature et l'essence du corps animé, c'est-à-dire la cause formelle de son être, ce qui en principe signifie que la nature même de l'âme n'est – ou ne devrait être – rien d'autre que l'être animé du corps⁵. Et si sa nature est telle, même quand elle est séparée du corps – car selon Thomas le point décisif est qu'elle est aussi subsistante –, on comprend bien les potentialités théologiques de cette perspective, surtout par rapport à une immortalité qui réclame la résurrection⁶. Cependant, elle n'est pas moins problématique, puisque, s'il est vrai que Thomas identifie l'essence de l'âme avec l'être animé du corps, cette identité est seulement partielle⁷, à sa-

4. Selon une intuition substantiellement méconnue de S. VANNI ROVIGHI, *Alberto Magno e l'unità della forma sostanziale nell'uomo*, in S. VANNI ROVIGHI, *Studi di filosofia medievale*, 2 vols., Vita e Pensiero, Milano 1978, II, pp. 19-39.

5. Cf. par ex. THOMAS DE AQUINO, *Quaestio disputata de spiritualibus creaturis*, J. Cos (ed.), *Opera omnia*, vol. XXIV/2, Commissio Leonina – Les Éditions du Cerf, Rome-Paris 2000, art. 11, ad 14, p. 123,421-424.

6. Voir Id., *Contra Gent.*, IV, 79, p. 249.

7. Ainsi F. AMERINI, *Tommaso d'Aquino. Origine e fine della vita umana*, Edizioni ETS, Pisa 2009, p. 71.

voir l'âme et le corps ne se correspondent pas, car l'âme, en étant aussi subsistante, doit dépasser la nature de son corps.

Mais que signifie exactement ce dépassement?

Thomas le reconduit comme d'habitude à l'immatérialité de la faculté intellectuelle et de son opération: dans une perspective aristotélicienne, en fait, et pour des raisons principalement épistémologiques, l'intellect est une puissance séparée, à savoir dépourvue d'un organe corporel, car pour pouvoir saisir et penser toutes choses il doit être en puissance par rapport à toutes choses, et donc il ne doit être mêlé à rien, pas même au corps⁸. Mais de cette façon, il est apparu que Thomas introduit une disproportion entre la séparation de la puissance et l'union de l'essence: l'âme, forme d'un corps, serait dotée d'un pouvoir, l'intellect, qui est faculté de l'âme sans être faculté du corps. Et traditionnellement, on a estimé que cette position ne se détache pas du paradoxe – jugé illégitime – de faire de l'âme une forme qui a, dans la puissance, un principe plus élevé – à savoir plus immatériel – que l'essence. C'est la célèbre objection de Siger de Brabant, que nous allons lire et qui doit être, toutefois, bien comprise pour être appréciée:

Si enim intellectus – nous dit Siger – esset perfectio corporis per substantiam suam, operatio eius proportionaretur <corpori>, quod est contra Aristotelem. Probatio: potentia a qua egreditur operatio non est simplicior sua substantia; si igitur intellectus per suam substantiam perficiat corpus, eius operatio non potest esse nisi in corpore; quare in operando necessario utetur corpore, cum potentia a qua egreditur operatio, non sit simplicior sua substantia⁹.

Or ce qui, à mon avis, mérite ici d'être souligné est que Siger argumente dans ce texte d'une façon dialectique, en assumant la thèse de Thomas – l'âme intellectuelle par essence forme du corps

8. Cf. par ex. THOMAS DE AQUINO, *De unit.*, I, p. 296,462-468, en référence à ARISTOTE, *De anima*, III, 4, 429a25-27.

9. SIGERUS DE BRABANTIA, *De anima intellectiva*, in B.C. Bazán (ed.), *Quaestiones in tertium de anima. De anima intellectiva. De aeternitate mundi*, Publications Universitaires – Béatrice-Nauwelaerts, Louvain-Paris 1972, q. 7, pp. 22-23. Cette objection est jugée parfaitement justifiée par É.H. WÉBER, *L'homme en discussion à l'Université de Paris en 1270*, Vrin, Paris 1970, p. 121.

– et en montrant – d’après Siger – sa faiblesse et son incohérence par rapport à sa propre intention aristotélicienne, qui est celle de défendre en même temps la thèse de l’immatérialité et de la séparation de la puissance intellectuelle. Siger n’attribue pas à Thomas la volonté de faire d’une puissance un principe plus simple que sa substance. Plutôt, il lui reproche d’avoir développé une perspective qui n’échappe pas à cet inconvénient. À son avis, en attribuant à l’âme la nature d’une forme matérielle, à savoir d’un principe qui est par essence forme du corps, Thomas ne serait plus en mesure de donner un fondement adéquat et légitime à la spiritualité de sa puissance, en finissant par matérialiser l’intellect lui-même. D’une forme matérielle – c’est cela finalement l’objection de Siger – ne peut en fait naître qu’un pouvoir matériel.

Cette interdiction, par ailleurs, représente une objection dialectiquement efficace car elle est également présupposée et partagée dans ses principes par Thomas lui-même. Le fait ici est que Thomas – qui n’ignore pas l’argument de Siger – a toujours soutenu le principe invoqué par son adversaire, et ce, pour une raison métaphysique et causale bien précise. Il faut en fait savoir, même si je n’ai pas l’espace ici pour le justifier¹⁰, que Thomas partage une interprétation de la différence ontologique entre l’âme et ses puissances qui relève, par l’intermédiaire du Pseudo-Denys et d’Avicenne, de l’Aristote tardo-antique et arabe. Alors qu’Aristote dans le *De anima* classe la nature de l’âme parmi les propriétés du corps, l’identifiant avec l’ensemble de ses capacités – une perspective selon laquelle même l’intellect, par l’entremise de l’imagination, dépend du corps, tout en étant une capacité émergente qui «monte» de l’imagination et qui est corrompue par la corruption du corps – Thomas, qui fait de l’âme un sujet cognitif, distingue ontologiquement l’âme de ses puissances opératives et fonde cette distinction sur la notion d’émanation, de façon que dans sa perspective les facultés procèdent et découlent de l’âme comme de leur source. Une perspective qui renvoie à un modèle néoplatonicien de causalité comme transmission de force. Par conséquent, si la puissance ne

10. Mais j’ai essayé de le faire dans LENZI, *Sicut magnes attrahit ferrum*, pp. 413-419 (voir *supra*, p. 110).

peut pas être plus simple que sa substance, c'est parce qu'elle est un effet de la substance, et un effet ne peut jamais être supérieur à sa cause. C'est précisément pour cela que Thomas pense, avec tous les médiévaux, que la séparabilité de l'âme peut être démontrée à partir de la séparabilité de la puissance et de l'opération. Il faut donc reconnaître et affirmer avec force – ce qui est moins banal que cela puisse paraître¹¹ – que la noétique thomasiennne n'est pas émergentiste mais essentialiste et que la nature de la puissance manifeste précisément la nature de l'essence. Par ailleurs, il est difficile de nier la cohérence et la détermination avec lesquelles Thomas a toujours essayé de se défendre, en marquant la différence de statut entre l'âme humaine, forme subsistant par soi, et les autres formes matérielles, qui sont liées à la matière dans l'acte même d'être. Et à ce propos un texte tirée des *Questions disputées sur les substances spirituelles* s'avère être éclairant:

Dicendum quod – écrit Thomas – ex hoc contingit quod ab essentia animae aliqua potentia fluit quae non est actus corporis, quia essentia animae excedit corporis proportionem [...]; unde non sequitur quod potentia est immaterialior quam essentia, set ex immaterialitate essentiae sequitur immaterialitas potentiae¹².

Que penser alors de la critique de Siger? Faut-il dire avec une certaine tradition néoscholastique qu'elle est préjudicielle et mal fondée, dépourvue d'une tentative sérieuse de saisir la thèse en discussion, et que Siger ne semble pas s'être aperçu de la différence entre une forme subsistante et une forme matérielle¹³?

Certainement pas. Si Siger critique Thomas, c'est précisément car il refuse sa position et non pas parce qu'il ne l'a pas comprise.

11. Cf. en fait C. SHIELDS, R. PASNAU, *The Philosophy of Aquinas*, Oxford University Press, New York 2016², pp. 197-202.

12. THOMAS DE AQUINO, *Quaestio disputata de spiritualibus creaturis*, art. 11, ad 12, pp. 122-123, 404-410, sur lequel déjà B.C. BAZÁN, *Le dialogue philosophique entre Siger de Brabant et Thomas d'Aquin. A propos d'un ouvrage récent de E. H. Wéber O.P.*, «Revue philosophique de Louvain» 72 (1974), pp. 53-155: 90-91.

13. Ainsi BAZÁN, *Le dialogue philosophique*, p. 90 et F. VAN STEENBERGHEM, *Maître Siger de Brabant*, Publications Universitaires – Vander-Oyeze, S.A., Louvain-Paris 1977, p. 359.

C'est en fait la notion thomasienne de forme subsistante qui est au cœur de la critique de Siger. Celui-ci n'ignore pas la prétention de Thomas de faire de l'âme une certaine forme immatérielle: il lui conteste le droit de la lier en même temps au corps selon sa substance. Mais nous verrons cela à la fin. Pour le moment, il faut essayer de comprendre comment, selon Thomas, l'âme est en même temps la forme d'un corps et cette nature immatérielle et subsistante dont l'intellect découle.

2. L'âme et l'aimant

Dans la première des *Questions disputées sur l'âme* – un texte dont je voudrais maintenant suivre la démarche –, afin de clarifier la nature de l'âme, Thomas fait appel à une formule standard qui – comme je l'ai dit au début – caractérise le substantialisme psychologique médiéval: il définit l'âme forme et *hoc aliquid*, à savoir forme et 'ce quelque chose' ou forme et individu substantiel¹⁴. La formule *hoc aliquid*, qui traduit le grec τὸδε τι, indique dans les *Catégories* la substance première, à savoir l'individu dans le genre de la substance. Et même si l'on croit, d'après une thèse historiographique très influente¹⁵, que la notion thomasienne de l'âme forme subsistante représente un dépassement critique de l'aristotélisme éclectique des maîtres préthomistes qui accordaient à l'âme humaine le double statut de forme et substance, je pense au contraire que la position de Thomas ne peut pas être comprise au dehors de cet aristotélisme et d'un dispositif théorique, celui du double statut de l'âme, dont cette position constitue exactement une interprétation. En tout cas, si on regarde l'explication de Thomas, on peut bien obser-

14. Cf. THOMAS DE AQUINO, *Quaest. de an.*, q. 1, resp., p. 9, 286-290.

15. C'est la thèse de B.C. BAZÁN, *The Human Soul: Form and Substance? Thomas Aquinas' Critique of Eclectic Aristotelianism*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age» 64 (1997), pp. 95-126, mais retracté dans B.C. BAZÁN, *Les questions 75 et 76 de la première partie de la Somme de théologie. Esquisse d'une anthropologie philosophique selon Thomas d'Aquin*, in THOMAS D'AQUIN, *L'âme et le corps*. Texte latin, traduction par J.-B. Brenet. Introduction par B.C. Bazán, Vrin, Paris 2016, pp. 7-113.

ver qu'il adopte la doctrine courante de l'âme forme et *hoc aliquid* tout en l'interprétant dans le sens d'une forme subsistante, à savoir d'une entité qui existe, comme une substance, en elle-même, sans pourtant être, comme une substance de plein droit, une entité en soi, parce que, en tant que forme, elle est essentiellement incomplète, en étant la partie de l'essence d'une autre substance, à savoir de l'homme. Autrement dit, Thomas nie que l'âme soit en soi et par soi un étant du monde, c'est-à-dire une nature spécifique complète et parfaite, sans pourtant nier sa singularité, sa subsistance et sa subjectivité cognitive. Il faut alors brièvement voir comment il entend tout cela et ce qui lui permet de le faire.

Continuons à suivre le texte. Thomas nous dit que cela – à savoir comment il se peut que l'âme soit forme du corps et qu'en même temps son essence dépasse la nature du corps – n'est pas difficile à comprendre si l'on veut bien regarder ce qui se passe pour les autres formes, puisqu'on trouve que «l'une ou l'autre sera d'autant plus élevée – par rapport à la matière – qu'elle sera plus semblable et proche des principes supérieurs»¹⁶.

Or, afin de bien comprendre ce texte, il faut savoir que Thomas fait appel à une conception hiérarchique et gradualiste de l'être qui est largement étrangère à la philosophie d'Aristote. Selon Thomas, en effet, la forme est moins un corrélat de la matière qu'une entité métaphysique mesurable selon son degré d'intensité ou d'actualité ontologique. Cela signifie qu'en tant que telle la forme ne dépend pas de la matière et «si l'on trouve des formes qui ne peuvent être que dans la matière, cela leur arrive» à cause de leur faiblesse ontologique; c'est-à-dire du fait que leur taux de potentialité (mesuré par la distance et la participation au premier principe qui est l'acte pur) les empêche de se réaliser sans un support physique¹⁷. C'est donc le degré ontologique qui, dans le cadre d'une métaphysique de la participation, détermine la corporéité de la forme et le niveau de sa matérialité, car un niveau plus élevé correspond à une plus grande capacité à émerger de la matière. Par conséquent, une

16. THOMAS DE AQUINO, *Quaest. de an.*, q. 1, resp., p. 9,292-295.

17. Cf. THOMAS DE AQUINO, *De ente et essentia*, Fratres Praedicatorum (ed.), *Opera omnia*, vol. XLIII, Editori di San Tommaso, Roma 1976, IV, p. 376,51-53.

forme complètement séparée n'est rien d'autre qu'une entité qui a en elle-même, en sa force ontologique, plutôt que dans une masse physique et organique, son propre fondement et le fondement de son pouvoir causal. La particularité de l'âme humaine s'explique alors par le rang de sa nature, c'est-à-dire par son degré métaphysique, qui lui permet de dépasser la matière, mais pas au point d'en être complètement séparée.

Si donc Thomas défend une interprétation hylémorphique de l'être, c'est pour l'inscrire dans une vision hiérarchique et gradualiste qui, pour le dire simplement, demeure néoplatonicienne plutôt qu'aristotélicienne, tout en imposant une transformation de son Aristote. Alors que, d'une part, le Stagirite fait de la forme le corrélat intrinsèque de la matière, en supposant toujours une égalité de rapports entre la forme et son substrat – si bien que la forme avec ses opérations ne dépasse jamais les possibilités du corps mais s'identifie aux capacités d'un corps doté d'une organisation de plus en plus complexe (ce qui semble également s'appliquer à l'intellect dans sa dépendance à l'imagination) –, d'autre part, Thomas pense que les formes émergent graduellement de la matière selon un degré d'actualité qui dépend de l'assimilation et de la participation à l'actualité de sa propre cause. L'exemple toujours invoqué par Thomas pour montrer ce dépassement de la forme est la vertu attractive de l'aimant, laquelle – dit-il – n'est pas réductible aux vertus élémentaires de la matière mais dépend d'une influence causale supérieure:

[...] quod adamas attrahit ferrum, non propter calorem aut frigus aut aliquid huiusmodi, set ex quadam participatione virtutis caelestis¹⁸.

Mais à nouveau: de quoi Thomas parle-t-il exactement?

Il s'empare ici de l'interprétation 'hermétique' des vertus occultes, qui, selon une perspective standard du XIII^e siècle, ramène les merveilleuses propriétés curatives et attractives des pierres et des herbes – dont l'attraction magnétique est l'exemple par excellence – à leur constitution céleste.

18. THOMAS DE AQUINO, *Quaest. de an.*, q. 1, resp., p. 10,305-308.

Selon Thomas, qui, comme tous les médiévaux, prolonge et surdétermine ici une intuition capitale d'Aristote, qui fait des cieux les véritables causes de la génération et corruption dans le monde sublunaire, c'est l'influence des cieux (et de leurs moteurs) qui, en enrichissant la complexion matérielle, fait que la forme tirée de la puissance de la matière dépasse essentiellement (et fonctionnellement) les limites élémentaires de la matière elle-même. Thomas conçoit en fait l'influence céleste comme une impression formelle ou virtuelle¹⁹. Les capacités des formes minérales – qui, exactement comme les facultés de l'âme, sont des propriétés qui découlent de la forme – sont donc plus larges que les possibilités qualitatives de la matière (même si elles ont besoin d'un corps pour les exercer, n'étant donc pas séparées), parce que le degré ontologique de la forme dont elles proviennent est supérieur à celui des formes élémentaires qui qualifient la matière physique en tant que telle.

Mais il y a plus que cela.

L'argumentation thomasienne a en fait une origine médicale et métaphysique tout à fait précise, qui relève d'un célèbre passage du *Canon* d'Avicenne, où le philosophe et médecin persan, en définissant les médicaments qui n'agissent pas par ses qualités, mais par sa substance prise dans sa totalité, à savoir par la forme spécifique ou substantielle, donne le même exemple de la capacité de l'aimant d'attirer le fer. Dans ce passage, Avicenne encadre le phénomène de l'attraction dans le mécanisme métaphysique de la préparation et du flux, en distinguant entre la complexion de la matière (à savoir son niveau élémentaire, qualitatif et donc perceptible) et la forme qui, avec ses puissances, s'ajoute du dehors, tout en étant conférée par le Donateur des formes, la dernière des intelligences séparées²⁰. Selon

19. Cf. Id., *De operationibus occultis naturae*, Fratres Praedicatorum (ed.), *Opera omnia*, vol. XLIII, Editori di San Tommaso, Roma 1976, p. 183,25-29.

20. AVICENNA, *Liber Canonis*, Venetiis 1507, I, f. 2, d. 2, s. 1, c. 15, f. 33v. Cette forme, n'étant pas perçue par les sens, suggère l'idée du fondement métaphysique et occulte de ses capacités, et en ce sens on peut dire que Avicenne fait de la théorie «des propriétés occultes la clef de voûte» de son interprétation de l'ontologie aristotélicienne de la forme (cf. N. WEILL-PAROT, *Points aveugles de la nature. La rationalité scientifique médiévale face à l'occulte, l'attraction magnétique et l'horreur du vide (XIII^e-milieu du XV^e siècle)*, Les Belles Lettres, Paris 2013, pp. 45 et 51).

Avicenne il y a une correspondance entre la qualité de la préparation et la noblesse de la forme mesurée par le degré d'assimilation à l'intelligence qui la cause: plus la préparation de la matière est tempérée, plus semblable et proche à la nature de l'intelligence qui la produit est la forme qu'elle mérite, jusqu'au cas limite du corps humain qui, doté de la meilleure complexion, 'mérite' l'infusion d'une forme entièrement semblable (*simillima*) à la nature intellectuelle du Donateur²¹.

Le gradualisme de Thomas – à savoir l'idée qu'en remontant de degré en degré, les formes sont d'autant plus élevées qu'elles sont plus semblables et proche des principes supérieurs – s'inscrit, en l'adaptant, dans cet horizon théorique. Certes, selon Thomas, les formes matérielles, en étant liées à la matière dans l'acte même d'être, ne peuvent pas être produites par soi, hors de la matière dont elles dépendent, raison pour laquelle le modèle platonisant du *dator formarum* et de l'*inductio formarum* doit être rejeté. Les formes, selon Thomas, sont tirées du pouvoir de la matière par un processus de génération naturelle – sauf, comme nous le verrons, dans le cas de l'âme intellectuelle, qui n'est pas en fait une forme matérielle. Et puisque le générateur est toujours semblable à celui qui est généré, il est nécessaire que cela se produise par un agent de nature physique et corporelle²². Néanmoins ceci n'exclut pas la contribution de causes plus élevées – ce qui lui permet de reconduire le cas apparemment exceptionnel de l'âme humaine dans le même ordre naturel des autres formes.

Thomas partage, comme nous l'avons dit, le besoin typique de l'aristotélisme tardo-antique et médiéval de ne pas réduire les formes aux propriétés fonctionnelles de la matière, en supposant leur différente gradation ontologique. Et pour satisfaire ce besoin, il remplace la figure du *dator formarum* par l'appel à la vertu du ciel et de ses moteurs²³. En bref, Thomas 'astrologise' – si je puis le dire ainsi – la métaphysique du flux avicennienne. Mais c'est le même Aristote qui à nouveau lui montre la voie.

21. Cf. AVICENNA, *Liber de anima seu sextus de naturalibus*, S. Van Riet (ed.), 2 voll., Peeters – Brill, Louvain-Leiden 1968-1972, V, 7, vol. II, p. 172.

22. Voir *Sum. theol.*, I, q. 110. a. 2, resp., p. 512.

23. Voir encore WEILL-PAROT, *Points aveugles*, p. 94.

Dans le traité *De la génération des animaux*, on lit qu'à l'intérieur de la semence il y a une chaleur naturelle «qui est analogue à l'élément astral»²⁴. Comme tous ses contemporains, Thomas s'empare de cette analogie tout en la généralisant et, surtout, en la surdéterminant. L'appel à la vertu céleste lui permet alors d'intérioriser dans le principe séminal de toute naissance, minérale, végétale ou animale, et donc dans le cadre physiquement déterminé de la théorie aristotélicienne de la génération naturelle, un modèle métaphysique universel capable de reconduire à une participation causale croissante et ordonnée la spécificité de chaque nature formelle, en expliquant sa croissance progressive dans l'être et dans la vertu.

En fait, dans la perspective de Thomas, ce que les cieux transmettent avec les vertus des étoiles, en différenciant et en enrichissant leurs effets spécifiques, sont les vertus de leurs moteurs, des intelligences célestes, forces qui sont responsables de la constitution et du développement des espèces naturelles et qui déterminent toutes les propriétés cachées qui, dans le lexique avicennien de l'aristotélisme médiéval, sont dites suivre ou découler de la forme spécifique. En bref, en s'assimilant graduellement à la perfection des causes supérieures (des cieux et de leurs moteurs), les formes émergent progressivement de la matière avec des effets toujours plus nombreux et transcendants. Dans la hiérarchie qui en résulte, chaque espèce exprime un degré d'actualité constitué par des propriétés ontologiques et formelles qui déterminent sa noblesse et qualifient sa capacité: les formes des minéraux, comme nous l'avons vu, sous l'influence et la participation de la vertu des corps célestes; les âmes des vivants sous l'influence non seulement des corps célestes mais aussi de leurs moteurs, auxquels elles ont des ressemblances et sont assimilées soit dans la capacité du mouvement (les âmes des plantes) et de la connaissance sensible (les âmes sensibles), soit dans la capacité de la connaissance intellectuelle (les âmes raisonnables)²⁵. Ce processus culmine en fait dans la noblesse de l'âme humaine qui, parmi les formes naturelles, est la plus semblable aux substances sé-

24. ARISTOTELES, *De gen. anim.*, II, 3, 736b37-737a1.

25. THOMAS DE AQUINO, *Quaest. de an.*, I, resp., p. 10,308-323. Voir aussi ID., *Contra Gent.*, II, 68, p. 441 et *De spir. creat.*, a. 2, resp., pp. 28-30, II. 273-318.

parées: capable comme celles-ci de subsistance et de connaissance intellectuelle et comme celles-ci créée et infusée par le Premier moteur à partir de l'extérieur. En fait, même si Thomas n'explique pas ce qu'est la cause supérieure dont découle l'âme intellectuelle, il est clair qu'il s'agit de Dieu et que Thomas suppose ici la thèse de l'origine extrinsèque de l'intellect exposée par Aristote dans la *Génération des animaux* et généralisée par Avicenne dans son modèle de l'*inductio formarum*²⁶. Par ailleurs, c'est précisément parce qu'elle est créée directement par Dieu que l'âme est une nature intellectuelle en portant l'image de sa cause, selon un degré maximal de ressemblance et d'assimilation. Ceci nous révèle que c'est avec une cohérence théorique et conceptuelle tout à fait remarquable que Thomas peut considérer l'âme humaine comme congénère avec la nature des intelligences séparées (*pares natura generis*)²⁷, en la plaçant au plus bas degré (Thomas parle toujours d'*infimum* or *ultimum gradum*)²⁸ de leur série ou bien – comme nous l'avons vu au début – à la frontière des formes matérielles et des substances séparées.

3. Intelligence et angélicité

D'ailleurs – et c'est là où je veux finalement en venir –, cette liminarité n'est pas une simple concession à un topos théologique mais un élément philosophiquement structurel. L'ambiguïté ontologique de l'âme rationnelle témoigne de l'effort de définir une entité littéralement et intrinsèquement *sui generis*. De plus, et pour des raisons théoriques profondes, Thomas ne pense pas que cette ambivalence repose sur une articulation effective de sa nature, comme si l'essence de l'âme était différente de son être forme²⁹. Au contraire, dès le début de sa réflexion, il s'est efforcé de donner corps à une

26. Cf. par exemple ID., *De op. occul.*, p. 185,239-245.

27. ID., *De spir. creat.*, a. 2, ad 11, p. 32,425-427.

28. En s'en emparant d'une intuition d'AVERROES, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros*, F. Stuart Crawford (ed.), The Mediaeval Academy of America, Cambridge, Massachusetts 1953, III, 19, p. 442,63-65. Voir par ex. ID., *Quaest. de an.*, q. 7, resp., p. 60,308-311.

29. Je reprends ici ce que j'ai écrit dans LENZI, *Anima, forma e sostanza*, p. 247.

intuition précise et cohérente selon laquelle l'âme humaine est un 'esprit' dont le degré d'imperfection – mais je voudrais dire maintenant, et avec plus de précision, de potentialité – lui impose une destination physique. La nature de cet esprit – sa quiddité – est sans doute celle d'être forme d'un corps, et donc de faire partie et d'être principe d'un étant ultérieur et de ne pas être rangée par soi parmi les étants du monde. Mais le fait de ne pas posséder de complétude dans son genre sans le concours du corps (et donc de ne pas posséder une nature spécifique indépendamment du corps) ne contredit pas la 'spiritualité' de cette nature, mais en exprime précisément la mesure et le degré, qui est celui d'une spiritualité faible ou 'possible', laquelle ne peut faire abstraction d'un corps dans lequel mûrit une connaissance empirique de la vérité. Il est en fait de la nature de l'âme humaine d'acquérir la connaissance intelligible par l'intermédiaire des sens³⁰. C'est pour cette raison que, tout en étant une entité intellectuelle, sa connaissance se réalise selon une modalité abstractive et discursive, si bien qu'on peut mieux la définir comme une nature rationnelle. Mais, comme le dit Thomas et comme l'a écrit Tiziana Suarez-Nani, il n'y a pas «de rupture entre la raison et l'intellect», mais plutôt une «distinction dans la continuité de ce qui est moins parfait par rapport à ce qui est parfait». Et quand elle-même ajoute que nous sommes autorisés à voir «dans l'intellectualité qui l'habite l'angélicité de l'être humain»³¹, un élément absolument authentique de la métaphysique thomasiennne de l'âme est à mon avis capturé, car l'âme humaine, selon Thomas, est une nature intellectuelle – et il ne faut pas oublier qu'une fois séparée, elle se comporte, quant à la manière de connaître, exactement comme une substance angélique³². Il s'agit donc d'une nature intellectuelle, mais en puissance, car elle n'est pas déjà actuellement et parfaitement intelligente. Une perspective, j'ajoute, dont le génie réside une fois de plus dans la capacité de solliciter et de s'emparer des indications d'Aristote, en plaçant sous son autorité une anthro-

30. THOMAS DE AQUINO, *Quaest. de an.*, I, resp., p. 10,323-326.

31. T. SUAREZ-NANI, *Connaissance et langage des anges selon Thomas d'Aquin et Gilles de Rome*, Vrin, Paris 2002, p. 68.

32. Cf. par ex. THOMAS DE AQUINO, *Contra Gent.*, II, 81, p. 506.

pologie philosophique destinée à déboucher sur une théologie de l'immortalité, de la résurrection et de la vision béatifique.

En fait, la faiblesse spirituelle de l'âme humaine, c'est-à-dire le degré maximal de potentialité qui caractérise sa nature intellectuelle dans la série des substances séparées et qui la place au niveau le plus bas parmi elles, en l'obligeant à donner son être au corps, trouve sa légitimité dans la notion aristotélicienne d'intellect possible ou potentiel. C'est en bref la *tabula rasa* dont parle le troisième livre du *De anima* – la tablette sur laquelle rien n'a été écrit³³ –, qui, aux yeux de Thomas, rend compte de la différence entre l'âme et l'ange tout en exprimant le besoin naturel que l'âme a de rejoindre le corps afin de réaliser sa spiritualité, à savoir d'actualiser son intellect³⁴. La notion d'intellect possible constitue, en somme, le point d'équilibre exégétique et théorique de cette nature inconnue d'une âme forme subsistant par soi, mais dont la représentation, bien que redevable à Aristote, suppose une réécriture profonde et créative de sa philosophie, dans le but de faire coexister sur un même plan ontologique transcendance et immanence.

4. Siger et Thomas

Dans une étude consacré à Thomas Wylton, Jean Baptiste Bernet a écrit, il y a quelques années, que «établir conceptuellement le bien-fondé d'une perfection séparée du corps fut, peut-être, l'une des obsessions d'Averroès»³⁵. Cette considération a le grand mérite, il me semble, de restituer à la noétique «averroïste» sa pleine dignité péripatétique, en particulier en encadrant sa perspective dans le prolongement de la réaction de l'Aristote de l'antiquité tardive contre l'immanentisme d'Alexandre d'Aphrodise. Mais elle a aussi le mérite – et c'est ce qui importe ici – de clarifier et de confirmer ce qui, en fin de

33. ARISTOTELES, *De an.*, III, 4, 430a1-2.

34. Qui, comme l'a bien montré M. SEBTI, *Avicenne. L'âme humaine*, Presses Universitaires de France, Paris 2000, est une idée d'Avicenne.

35. J.-B. BERNET, *Les possibilités de jonction. Averroès – Thomas Wylton*, de Gruyter, Berlin-Boston 2013, p. 179.

compte, fonde et unit le débat aristotélicien tardoantique et médiéval en psychologie, à savoir la nécessité de penser comment une entité qui doit être immatérielle, puisque de nature intellectuelle, peut être en même temps forme et perfection d'un corps. C'est précisément cela le point qui à mon avis unit et sépare Siger et Thomas, et qui explique les raisons de leur controverse, en éclairant leurs conceptions respectives.

Nous avons vu Siger reprocher à Thomas d'avoir matérialisé l'intellect. Cependant, nous savons que cela n'est pas exactement le cas, et j'ai déjà dit que si Siger continue à critiquer Thomas, lui reprochant d'avoir fait de l'intellect une puissance de l'âme supérieure à son essence, cela n'arrive pas parce que Siger n'a pas compris sa position, mais parce qu'il la refuse. C'est en fait la notion thomassienne de forme subsistant par soi qui est au cœur de sa critique. Siger ne conteste pas à Thomas l'intention de matérialiser l'intellect. Au contraire, il lui conteste de ne pas l'avoir bien séparé, et donc, par conséquence, d'avoir élaboré une perspective qui n'échappe pas, malgré ses intentions, à l'inconvénient de le matérialiser. Quand Thomas explique que l'âme est par essence forme du corps et qu'elle possède néanmoins, à cause de son degré de noblesse, une faculté correspondante qui n'est pas la faculté du corps, Siger – qui l'entend comme il faut l'entendre – rejette une telle possibilité, car il exclut que l'âme puisse être par essence forme du corps, et jouir d'un degré d'immatérialité analogue et congénère à l'immatérialité des intelligences. Si l'âme est par essence forme du corps, son activité et son existence – c'est la critique de Siger – ne peut pas dépasser les capacités du corps. Ce sont donc les mêmes prémisses de Thomas qui déterminent, selon Siger, la criticité de sa perspective. Siger n'ignore pas la prétention de Thomas de faire de l'âme une certaine entité immatérielle: il lui conteste le droit d'en faire en même temps quelque chose qui est par essence, à savoir par sa nature même transcendant le corps, la forme d'un corps. Et ainsi, il critique Thomas du dedans³⁶. Il prend sa thèse et démontre son inconsistance, en soutenant que faire de l'âme la forme du corps signifie nier ce qu'on prétend défendre, à savoir son

36. Je fais miens, en les adaptant au contexte, les mots et la perspective critique de R. CHIARADONNA, *Sostanza movimento analogia. Plotino critico di Aristotele*, Bibliopolis, Napoli 2002, p. 308.

immatérialité et l'immatérialité de son intellect. Selon Siger, rendre compte de cette immatérialité sans s'en remettre à la séparation averroïste est impossible. Les raisons de la séparation et de l'union sont opposées et ne peuvent coexister dans la même nature.

Et sunt istae rationes essendi – écrit-il –, qua aliquid habet esse unite ad materiam et qua aliquid habet rationem subsistentis per se et separate, oppositae adeo quod eidem inesse non possunt. Unde anima intellectiva non potest habere rationem per se subsistentis et, cum hoc, unum facere cum materia et corpore in essendo³⁷.

Si on attribue à l'âme une immanence ontologique, l'intellect ne peut être qu'un attribut du corps, car un pouvoir ne peut être plus transcendant que l'essence dont il découle. Pour que l'intellect soit séparé, il faut séparer l'essence dont il constitue le pouvoir. Mais si l'âme est ontologiquement séparée, alors son union avec le corps ne peut être que de type causal, c'est-à-dire opérative et fonctionnelle, parce que seule une immanence causale peut coexister avec une séparation ontologique. D'où la célèbre doctrine de l'*operans intrinsecum*, une formidable réinterprétation de la notion averroïste de perfection séparée, que Siger affirme, contre Thomas, être l'interprétation authentique d'Aristote³⁸.

C'est d'ailleurs à ce niveau herméneutique que se situe l'engagement philosophique de Siger, c'est-à-dire dans la recherche de l'enseignement des philosophes – et du Philosophe en particulier – plus que de la vérité (où par vérité il faut entendre un savoir qui dépasse les possibilités de la raison et de la philosophie). Thomas, par contre, convaincu que n'importe quel argument contraire à la foi est toujours philosophiquement neutralisable (car faux ou non-démonstratif), reproche à Siger la 'faiblesse' de sa position. Selon lui, l'étude de la philosophie ne peut pas viser simplement ce que les hommes ont pensé, mais la vérité des choses³⁹. Et son concordisme

37. SIGERUS DE BRABANTIA, *De anima intellectiva*, III, p. 80,62-66.

38. Voir *ibidem*, 85, ll. 76-89.

39. Cf. respectivement *ibidem*, VII, p. 101,7-9 et THOMAS DE AQUINO, *In libros Aristotelis De caelo et mundo expositio*, Fratres Praedicatorum (eds.), *Opera omnia*, vol. III, Ex Typographia Polyglotta, Romae 1886, X, 22, p. 91.

le lui permet, car, d'après lui, il n'y a rien dans le domaine de la philosophie qui soit contraire à la foi. Naturellement, Thomas ne veut pas dire que «tout usage» philosophique de la raison soit «conforme à la vérité de la foi»⁴⁰. Il sait très bien que l'on trouve dans les écrits des philosophes nombre d'erreurs. Mais il pense que la cause de ces erreurs ne réside pas dans la philosophie en tant que telle, mais dans sa mauvaise utilisation. Et c'est pour cette raison qu'il estime légitime de corriger l'erreur par les mêmes principes de la philosophie, en faisant de l'exercice philosophique en régime de christianisme une recherche active de la conformité rationnelle avec la foi.

Voilà la raison pour laquelle l'Aristote que Thomas se propose de retrouver, et à la recherche duquel il se consacre activement, est un Aristote aussi 'philosophique' – à savoir dans les limites de la raison – que 'vrai', c'est-à-dire conforme à la vérité et donc à la foi; un Aristote, par conséquent, avec lequel Thomas établit une relation extrêmement complexe, où un effort authentique de pénétration et d'appropriation reste mêlé et conditionné par les présuppositions théologiques qui le commandent.

Or, c'est précisément cette relation que Siger semble avoir visée de manière critique – alors qu'une distinction entre la raison philosophique et la vérité (révélée) implique, entre autres choses, la nécessité d'exclure n'importe quel préjugé religieux dans la lecture d'Aristote. Naturellement, même Thomas revendique la neutralité religieuse de son interprétation aristotélicienne – ce qui est un corollaire de son concordisme. Mais selon Siger, l'incohérence et les contradictions de sa philosophie, dont la notion de forme subsistant par soi est un exemple essentiel, sont évidemment un indice d'une surdétermination théologique de sa pensée. C'est la même conclusion à laquelle est arrivé dans sa surprenante parabole néocolastique Bernardo Carlos Bazán, selon lequel, en faisant de l'âme en tant que forme une entité capable de subsister par elle-même – ce qui ne s'accorde qu'avec ses intérêts théologiques – Thomas loge au cœur de son anthropologie aristotélicienne une incohérence

40. A. DE LIBERA, *Raison et foi. Archéologie d'une crise d'Albert le Grand à Jean-Paul II*, Seuil, Paris 2003, p. 250.

dont elle ne se défera pas⁴¹. Ce n'est donc pas surprenant, mais plutôt digne de considération, que, tout en reconnaissant en Thomas une figure prééminente de philosophe (*praecipuus vir in philosophia* comme il le définit dans son *Traité sur l'âme intellectuelle*), Siger peut en même temps l'accuser – si, comme il semble, c'est à lui qu'il fait allusion dans son commentaire à la *Métaphysique* – de voiler et de cacher la pensée authentique d'Aristote, en la pliant aux exigences de la foi⁴². Siger saisit dans l'usage thomasien d'Aristote une ambivalence et une complexité qui, peut-être, n'est pas trop éloignée de la réalité historico-critique⁴³.

41. BAZÁN, *Les questions 75 et 76*, pp. 97-113 (voir *supra*, p. 115).

42. Voir SIGERUS DE BRABANTIA, *De anima intellectiva*, III, p. 81,79-80; ID., *Quaestiones in Metaphysicam*. Texte inédit de la reportation de Cambridge. Édition revue de la reportation de Paris, A. Maurer (ed.), Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain-La-Neuve 1983, [rep. de Cambridge] III, q. 15, p. 110,77-85; [rep. de Paris] III, q. 5, p. 412,40-41, ID., *Quaestiones in Metaphysicam*. Édition revue de la reportation de Munich. Texte inédit de la reportation de Vienne, W. Dunphy (ed.), Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain-La-Neuve 1981, [rep. de Munich], III, comm., p. 132,87-88.

43. Je me suis déjà exprimé en ce sens dans M. LENZI, *Entre Averroès et l'Aristote latin. Thomas d'Aquin interprète de Physique*, II, 2, 194b9-15, in J.-B. BRENET, O.L. LIZZINI (éds.), *La philosophie arabe à l'étude. Sens, limites et défis d'une discipline moderne*, Vrin, Paris 2019, pp. 443-469.

L'être et le temps au Moyen Age

Le sens du débat médiéval sur la nature du temps (Thomas d'Aquin, Eckhart, Duns Scot)

OLIVIER BOULNOIS*

Quelle relation y a-t-il entre l'être et le temps? Cette question, qui a donné son titre au grand livre de Heidegger, *Sein und Zeit*, ne date pas du xx^{ème} siècle. Elle était déjà au cœur de la philosophie médiévale, comme le rappelle le livre de T. Suarez-Nani, qui porte un titre symétrique: *Tempo ed Essere*¹. Cet ordre n'est malgré tout pas indifférent: si l'on envisage le temps à partir de l'être, la question de l'être est première, et l'on court le risque de faire prédominer la présence de l'être sur l'évanescence du temps; la solution est alors d'échelonner divers degrés d'être correspondant à différentes formes de présence. Inversement, si l'on part du temps, c'est le devenir qui prévaut, et la possibilité même de l'être qui devient problématique. Et précisément, on peut observer un tel renversement au sein de la pensée médiévale: partie d'un primat de l'être, elle aboutit au début du xiv^e siècle à poser la question du temps en lui-même, comme pur devenir, voire comme pure négation.

Mais avant d'étudier cette histoire, il faut mettre en place les concepts principaux. Tout d'abord, qu'est-ce que le temps?

Augustin remarquait: «Si personne ne me pose la question, je le sais; si je veux répondre à la question, je ne le sais pas»². Le temps est un phénomène banal et évident, mais englobant et implicite.

* École Pratique des Hautes Études, Laboratoire d'Études sur le Monothéisme, Paris.

1. T. SUAREZ-NANI, *Tempo ed essere nell'autunno del medioevo. Il "De Tempore" di Nicola di Strasburgo e il dibattito sulla natura ed il senso del tempo agli inizi del xiv secolo*, Grüner, Amsterdam 1989.

2. AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *Les confessions (Livres VIII-XIII)*, trad. E. Tréhorel, A. Bouissou, Desclée de Brouwer, Paris 1962, XI, 14, 17, p. 298.

Chacune de nos actions, toute notre existence et l'ensemble de notre histoire supposent une certaine conscience du temps. Et pourtant, si nous recherchons l'essence du temps, nous sommes plongés dans les paradoxes et la perplexité.

L'essence du temps nous conduit à deux grandes questions:

1. Le temps est-il un écoulement ou une présence? Le temps est-il donné dans l'étant présent, ou bien est-il ce qui vient du futur, qui n'est pas encore, pour aller vers le passé, qui n'est plus?
2. Le temps est-il un phénomène physique ou un phénomène mental?

Pour répondre à la première question, Augustin souligne que nous n'avons accès qu'au présent: «Il y a trois temps, le présent du passé, le présent du présent, le présent du futur»³. C'est notre esprit qui rend présents le passé et le futur par la mémoire et par l'anticipation. Mais alors, nous entrons dans une contradiction: soit nous atteignons l'être du maintenant, mais le temps comme succession s'évanouit, il n'y a plus que sa présence; soit nous percevons le temps comme un écoulement, mais l'être nous échappe.

S'agissant de la seconde question, Augustin refuse radicalement de réduire le temps à un phénomène cosmique (les révolutions célestes, indiquant les jours, les mois, les années). Comme dans le cas de Josué (pour qui le soleil s'est arrêté), on peut imaginer que l'ensemble des astres cesse de se mouvoir. Il n'en reste pas moins que le temps continuerait de passer: «qu'on ne me dise donc pas que c'est le mouvement des corps célestes qui constitue le temps [...] le soleil était arrêté, mais le temps avançait (*tempus ibat*)»⁴.

On peut tout à fait concevoir l'ensemble des révolutions des astres et des mouvements des horloges comme des séries emboîtées de mouvements, où naît le devenir, donc le temps. Mais indépendamment de tout observateur, sans esprit pour les considérer, dirait-on que c'est du temps? Peut-il y avoir du temps sans per-

3. *Ibidem* XI, 20, 26, p. 312.

4. *Ibidem* XI, 24, 30, p. 322.

ception d'une succession? Si le temps est seulement cosmique, il n'y a au fond que de l'espace et du mouvement. Et comme tous les mouvements s'expriment en fonction de l'espace parcouru, il n'y aurait plus de différence entre l'espace et le temps. – Mais inversement, on peut imaginer que le monde n'existe pas. Dans ce cas, un esprit serait-il capable de percevoir sa propre durée? Sans doute. Mais alors, il n'y aurait que des temps subjectifs, chacun percevrait son propre temps, et il n'y aurait pas de temps commun aux hommes.

Nous avons donc besoin du devenir cosmique pour qu'il y ait du temps. Et pourtant, nous avons aussi besoin qu'il y ait une perception mentale de la succession. Mais comment articuler la durée vécue sur le temps objectif des astres?

Ces deux questions fondamentales sont liées. Elles portent l'une et l'autre sur sa *réalité*. Le temps existe-t-il? L'être du temps est-il dans la présence ou dans l'écoulement? Si le temps est une présence, il peut se déployer dans l'être de toutes les choses en mouvement dans le monde. Si le temps est une succession, il faut un esprit pour percevoir cette succession, pour produire cet écart, pour être tendu entre un avant et un après.

Les auteurs médiévaux l'ont parfaitement vu: le problème du temps nous met au cœur de la métaphysique, là où se nouent les liens entre la cosmologie et la psychologie. La manière de poser ce problème a des conséquences concrètes, non seulement sur la représentation de l'histoire (cyclique ou linéaire), mais aussi sur le sens de l'action (c'est-à-dire sur l'éthique), et sur le sens des rapports entre les hommes et Dieu (c'est-à-dire sur la théologie et la mystique).

Retrouver la trace de cette interrogation métaphysique nous permettra de mettre au jour les fondements de certaines représentations médiévales.

J'examinerai d'abord la cosmologie aristotélicienne et la conception du temps qu'elle induit (I). Dans ce cadre, je poserai la première question: que signifient les trois grandes formes de durée que sont au Moyen Age le temps, l'*aevum* et l'éternité, et quel rapport entretiennent-elles avec le concept de présence (II)? En second lieu, j'examinerai en quoi un concept de durée détaché

de la cosmologie modifie les concepts de temps (III), d'*aevum* (IV), et d'éternité (V)⁵.

1. Le monde et le temps

La doctrine du temps est largement déterminée par une cosmologie, même si elle ne s'y réduit pas. Je commencerai donc par retracer rapidement le fondement cosmologique dont dépend structurellement la pensée du temps au Moyen Âge. Ce socle est pour l'essentiel aristotélicien.

Qu'est-ce que le monde pour Aristote? Pour lui, la nature est une totalité finie, qui est mue par son désir du bien par excellence. Celui-ci reste immobile et immuable, mais il est le premier moteur parce qu'étant désiré, il attire à lui tout le reste. Dans le livre Lambda de la *Métaphysique*, Aristote qualifie à trois reprises de «divin» ce premier moteur, si bien que les philosophes médiévaux l'ont identifié avec le Dieu unique du monothéisme. Or le ciel est une sphère qui contient toutes choses; il limite le monde et en fait une totalité. Et il tend vers le premier moteur parce qu'il désire le rejoindre, ce qui veut dire qu'il embrasse la totalité des mouvements du monde dans son mouvement premier. Aristote reconduit donc les multiples mouvements dont nous avons l'expérience au mouvement de la voûte céleste qui, en lui-même, est perpétuel, parce qu'il est circulaire et infini. Son mouvement étant le premier, on peut y voir la source de tous les autres, et le fondement réel du temps⁶.

5. Cet article reprend les acquis d'analyses antérieures: O. BOULNOIS, *Du temps cosmique à la durée ontologique? Duns Scot, le temps, l'aevum et l'éternité*, in P. PORRO (ed.), *The Medieval Concept of Time, Studies on the Scholastic Debate and its Reception in Early Modern Philosophy*, Brill, Leiden-Boston-Köln 2001, pp. 161-188. Mais il les réordonne autour du problème de l'être et du temps, en vue d'un dialogue avec les travaux de T. Suarez-Nani.

6. ARISTOTELES, *De la génération et de la corruption* II, 10, 336a18-23; comme le remarque T. Suarez-Nani, le choix du mouvement de la sphère céleste comme fondement réel du temps n'est pas simplement celui d'un étalon de mesure, car le premier dans chaque genre est la mesure de tout ce qui fait partie de ce genre (*Tempo ed Essere*, p. 17, qui renvoie à NICOLAUS ARGENTINENSIS, *De tempore (Summa*,

Les médiévaux ont un rapport ambivalent à ces analyses. D'une part, cette description du monde a été interprétée par les monothéismes comme une preuve de l'existence de Dieu (comme premier moteur); d'autre part, elle présentait un argument en faveur de l'éternité du monde, ce qui semblait aller contre toute doctrine monothéiste de la création.

Dans ce cadre cosmologique, qu'est-ce que le temps? Comment, au sein de l'éternel, peut-il surgir quelque chose de temporel? – La solution d'Aristote consiste à dire que l'entrecroisement des différents mouvements célestes produit des interférences, qui sont la cause du devenir temporel et de la contingence. Il faut en effet distinguer deux régions de l'être: le monde supra-lunaire et le monde sublunaire. Là-haut, dans la partie la plus noble du monde, les corps célestes sont indestructibles, animés d'un mouvement éternel et uniforme⁷. Ici-bas, sous la lune, dans la plus vile partie du monde, le monde est soumis aux aléas, aux marées, aux météores, à la naissance et à la destruction. Notre vie naît dans le désordre, la contingence et la difformité. Dans cette conception géocentrique, le haut est le noble et le bas est le vil. La terre est le point le plus bas, donc le plus vil, du cosmos. C'est pourquoi l'avènement de l'héliocentrisme n'a pas été une humiliation comme le croyait Freud, bien au contraire⁸.

C'est dans cette structure physique et cosmologique que se pose la question de l'essence du temps. Aristote définit le temps comme une mesure, il est *arithmos kineseôs kata to proteron kai husteron*, le «nombre du mouvement selon l'antérieur et le postérieur»⁹.

L. II, tr. VIII-XIV), T. Suarez-Nani (ed.), Meiner Verlag, Hamburg 1990, tr. 9, q. 4, a. 3, §2, p. 29.

7. ARISTOTELES, *Métaphysique* Γ, 5, 1010a25-32; K, 6, 1063a10-17.

8. Cf. R. BRAGUE, *Le géocentrisme comme humiliation de l'homme*, in R. BRAGUE, J.-F. COURTINE (éds.), *Herméneutique et ontologie. Mélanges en l'honneur de P. Aubenque à l'occasion de son 60e anniversaire*, Presses Universitaires de France, Paris 1990, pp. 203-223.

9. ARISTOTELES, *Physique* IV, 11, 219b2; Nicolas de Strasbourg analyse cette définition, *Summa*, Tractatus 9, §2, p. 13 (voir SUAREZ-NANI, *Tempo ed Essere*, pp. 10-11). Sur l'interprétation médiévale de la définition aristotélicienne du temps, voir C. TRIFOGLI, *Oxford Physics in the Thirteenth Century (ca. 1250-1270). Motion, Infinity, Place and Time*, Brill, Leiden-Boston-Köln 2000, pp. 203-261.

Comment justifier cette définition? Il faut pour cela établir quatre thèses:

1. *Le temps n'est pas le mouvement*, parce que le mouvement est seulement dans la chose qui se meut, alors que «le temps est partout et en tous également»¹⁰. Un mouvement est plus ou moins rapide, mais le temps n'a pas de vitesse, car c'est l'inverse: la vitesse est définie par le temps¹¹.
2. *Mais le temps est quelque chose du mouvement*. Il suppose *une perception du changement* (lequel est une espèce de mouvement): «Quand un mouvement se produit dans l'âme, il semble que du même coup, un certain temps soit passé»¹². *A contrario*, quand nous ne subissons pas de changement dans la pensée ou quand nous ne le percevons pas, il ne nous semble pas qu'il se soit passé du temps: par exemple, entre l'endormissement et le réveil, nous ne percevons aucune durée. – Par conséquent, le «temps et le mouvement s'accompagnent l'un l'autre»; il n'y a pas de temps sans mouvement; et réciproquement, il n'y a pas de mouvement sans temps: «Nous mesurons le temps par du mouvement et le mouvement par du temps»¹³.
3. *Mais par essence, le temps implique la succession dans la durée*. Nous disons que le temps passe quand nous percevons *l'avant et l'après*, l'antérieur et le postérieur dans un mouvement. Nous connaissons un temps quand nous avons perçu un mouvement en définissant son avant et son après: l'heure, le jour, le mois, l'année correspondent à de tels mouvements définis. – Or tout mouvement suppose une continuité. Le temps est donc continu. Il n'est donc pas composé d'instant, car les instants ne sont que des abstractions, comme les limites d'un segment de droite. (C'est le problème des indivisibles: selon Aristote, un segment de droite est continu, il

10. ARISTOTELES, *Physique* IV, 10, 218a12-13.

11. *Ibidem*, IV, 10, 218b14-15.

12. *Ibidem*, IV, 11, 219a5-6.

13. *Ibidem*, IV, 12, 220b14.

n'est pas composé de points; nous ne pouvons pas tracer un par un l'infinité des points qui composent ce segment).

4. *Le temps est un nombre.* Nous mesurons un temps en posant ses limites: un point de départ (*terminus a quo*) et un point d'arrivée (*terminus ad quem*) séparés par un intervalle. Quand nous distinguons *par la pensée* les extrémités (et par conséquent l'intervalle), et que l'âme considère qu'il y a deux instants (deux fois «maintenant»), nous appelons cela un temps. Car ce qui est délimité par ces instants, c'est le temps. *A contrario* (et cela fonde le concept d'éternité), quand nous percevons seulement l'instant présent, au lieu de le sentir comme pris dans l'écoulement (comme antérieur et postérieur dans un mouvement), il nous semble qu'aucun mouvement ne s'est produit, donc qu'aucun temps ne s'est passé. Le temps est donc une mesure, mais celle-ci n'est pas arbitrairement produite par notre esprit, elle *mesure une chose*: c'est parce qu'il y a un mouvement qui s'écoule dans la chose même que je peux le mesurer par la pensée. C'est parce que le soleil accomplit une révolution en vingt-quatre heures que je peux dire: un jour. Cette mesure est un *nombre* parce que le temps implique une multiplicité réelle, au minimum la dualité entre l'avant et l'après. On peut donc compter le temps en calculant des multiples d'un mouvement de référence: dix jours, dix mois, dix ans.

Ces quatre thèses constituent la définition complète du temps: «Le temps est le nombre du mouvement selon l'antérieur et le postérieur».

Même si Aristote admet qu'on calcule le temps comme le multiple d'un mouvement plus petit (par exemple, cent jours), il cherche une fondation métaphysique moins arbitraire. Or selon lui, dans un genre donné, chaque chose est mesurée par une première chose de même nature; les unités sont mesurées par une unité première: si l'on suit ce raisonnement, le temps est mesuré par un temps premier. Mais où trouver ce temps premier? Aristote envisage de l'identifier au mouvement de la sphère céleste, à ce mouvement circulaire éternel qui englobe tous les autres. Selon cette voie cosmologique, le temps premier parcouru par le premier ciel peut mesu-

rer tous les autres mouvements, ceux des sphères célestes comme ceux des êtres corruptibles ici-bas.

Cette conception du temps a des conséquences très concrètes: Aristote en conclut «De là vient l'idée que les affaires humaines (*ta anthropina pragmata*) sont un cercle»¹⁴. L'idée que le monde antique est dominé par un temps cyclique n'est donc pas une légende. Mais la physique médiévale est dominée par le même modèle. Par conséquent, il est vain d'opposer le temps chrétien au temps de l'antiquité païenne. Il vaudrait mieux montrer comment au Moyen Age, une pensée des cycles du temps a pu s'intégrer dans une pensée linéaire de l'histoire et même du progrès¹⁵.

Quoi qu'il en soit, Aristote lui-même ouvre une brèche dans la conception cosmologique du devenir, en soulignant qu'il n'est pas sûr que le mouvement des sphères célestes suffise à définir le temps: «La question aporétique est de savoir si, sans âme, le temps existerait ou non»¹⁶. Car seule une âme peut compter. S'il n'y a rien qui compte, il n'y a rien qui soit compté, pas de nombre du mouvement, donc pas de temps. Par conséquent: *adunaton einai khronon psukhès mê ousês* «il est impossible qu'il y ait du temps s'il n'y a pas d'âme»¹⁷. Il faut du devenir, mais il faut aussi une âme. Toute l'analyse d'Augustin s'engouffrera par cette brèche¹⁸.

Aristote ouvre donc la voie à une problématique fondamentale: le temps est-il mesuré par un premier temps, cosmologique, celui du ciel, ou bien est-il mesuré par la perception de l'âme humaine¹⁹?

14. *Ibidem*, IV, 14, 223b25.

15. Cf. G. DAHAN, *Ex imperfecto ad perfectum. Le progrès de la pensée humaine chez les théologiens du XIII^e siècle*, in G. DAHAN, *Lire la Bible au Moyen Âge: Essais d'herméneutique médiévale*, Droz, Genève 2009, pp. 409-425.

16. ARISTOTELES, *Physique* IV, 14, 223a21-22. C'est cette difficulté qu'explore le livre d'U.R. JECK, *Aristoteles contra Augustinum. Zur Frage nach dem Verhältnis von Zeit und Seele bei den antiken Aristoteleskommentatoren, im arabischen Aristotelismus une im 13. Jahrhundert*, Grüner, Amsterdam-Philadelphia 1994.

17. ARISTOTELES, *Physique* IV, 14, 223a26.

18. Nicolas de Strasbourg en a conscience, qui rapproche cette citation des *Confessions* d'Augustin (*Summa*, II, Tractatus 9, q. 5, §§17-18, pp. 40-41).

19. Henri de Gand résout ce problème en maintenant ensemble les deux thèses: d'une part, le temps repose sur une succession physique, mais d'autre part, il est aussi un nombre qui provient de la division du mouvement par l'intellect:

2. L'éternité, l'*aevum* et le temps

Venons-en aux trois grandes formes de durée. La physique médiévale, héritée d'Aristote, distingue et articule trois niveaux de temporalité: l'éternité immobile du premier moteur; la durée des sphères célestes, à la fois éternelles et mobiles; notre temps, le temps que l'on mesure au sein du monde. Par un raccourci monothéiste, les interprètes médiévaux ont interprété la «vie divine» du premier moteur et des sphères célestes comme l'affirmation que le premier moteur est Dieu (l'Unique), et que les moteurs des sphères célestes sont également divins²⁰.

Il faut pourtant distinguer l'éternité du premier moteur du mouvement perpétuel des sphères. Pour rendre compte de cette dualité, le terme grec *aiôn* a fait l'objet d'une double traduction: il est rendu tantôt par *aeternum* (pour désigner le premier moteur), tantôt par *aevum*. Comme dit Thomas d'Aquin: «le fait que la plupart [des latins] distinguent communément l'*aevum* de l'éternité (*aeternitas*) provient de leur ignorance de la langue grecque [...] en effet, ce qui se dit en grec *aiôn* se dit en latin *aeternitas*»²¹.

Nous avons donc trois concepts de durée, qui correspondent à trois lieux du cosmos: 1. L'éternité, pour Dieu, au-delà du ciel. 2. L'*aevum*, pour le ciel au-dessus de la lune, les sphères célestes et leurs moteurs intelligibles, que saint Thomas d'Aquin identifie avec les anges. 3. Notre temps, pour le monde sublunaire²².

«tempus ergo secundum suum esse quasi materiale et in radice instantis habet esse in rebus extra, sed secundum suum esse formale et completum secundum partes prioris et posterioris habet esse in anima» (HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet* III, q. 11, «Utrum tempus possit esse sine anima», voir l'édition et les analyses de JECK, *Aristoteles contra Augustinum*, p. 476).

20. Voir O. BOULNOIS, *Le Désir de vérité. Vie et destin de la théologie comme science, d'Aristote à Galilée*, Paris, Presses Universitaires de France, 2022.

21. THOMAS DE AQUINO, *Quaestiones Quodibetales*, in *Opera Omnia Iussu Leonis XIII P. M. edita*, vol. XXV/2, Commissio Leonina – Éditions du Cerf, Rome-Paris 1996, V, q. 4, a. 1 [7], resp., p. 371b: «ex ignorancia lingue Grece provenit quod communiter apud multos *evum* ab eternitate distinguitur. [...]; quod enim in Greco dicitur *evon*, in Latino dicitur *eternitas*».

22. Ces trois aspects correspondent aux traités 9 («De tempore nostro»), 12 («De aevo»), et 13 («De aeternitate») de la *Summa* II de Nicolas de Strasbourg

Revenons sur les deux premiers points. 1. Quelle est la définition classique de l'éternité? Boèce répond de manière remarquable: *interminabilis vitae simul tota et perfecta possessio*, «possession totale, simultanée et parfaite d'une vie sans terme»²³. Ainsi, originellement, l'éternité ne se rapporte pas au temps. Cette durée sans perte, sans succession, est définie comme une possession de soi. Fondamentalement, l'éternité est identique à Dieu, car elle est la manière d'exister du seul être qui soit totalement présent à lui-même. En Dieu, il n'y a plus de temps: la présence cesse de s'écouler dans le néant, il n'y a plus que le maintenant de l'être qui se maintient lui-même dans sa présence totale.

2. Qu'est-ce que l'*aevum*? L'*aevum* n'est réductible ni au temps, ni à l'éternité divine. Il désigne la durée pure des êtres permanents et incorruptibles. Il mesure un changement infini et continu. C'est une temporalité-limite, celle des sphères célestes, qui sont dans la partie supérieure du monde, et celle des anges, qui, pouvant entrer et sortir du monde, ne sont pas déterminés comme des êtres *dans le monde*. Le terme *aevum* est la transcription du grec *aiôn*, qui signifie la durée d'une vie, un âge (comme dans *medium aevum*); mais pourquoi a-t-il reçu ce sens de «vie sans fin»? Il existe une double justification: d'une part, au sein de la métaphysique aristotélicienne, l'*aevum* définit la première forme de vie divine, celle des moteurs des sphères célestes, distinguée de la seconde, celle de Dieu lui-même (appelée éternité); d'autre part, les traductions de la Bible rendent ainsi l'hébreu *olâm* (qui désigne le monde ou la durée: ce dans quoi nous venons quand nous naissons et ce que nous quittons quand nous mourons), et Paul se sert fréquemment du terme *aiôn* pour désigner l'économie du monde présent, et affirmer la domination du Christ sur lui. Aristote et la Bible conspirent l'un et l'autre au dédoublement entre l'*aeternitas* et l'*aevum*, entre la transcendance de l'éternité divine et la vie sans fin des démons et des anges²⁴.

(analysés dans les chapitres, 2, 4 et 5 de SUAREZ-NANI, *Tempo ed Essere*). Je traiterai de la dialectique du maintenant («De nunc temporis», traité 10) dès cette partie II.

23. BOETHIUS, *De consolatione Philosophiae*, in H.F. STEWART, E.K. RAND, S.J. TESTER (eds.), *The theological tractates. The consolation of philosophy*, Heinemann, Londres 1978, V, *prosa* 6, p. 422.

24. Par exemple, *Galates* 1,4. Thomas d'Aquin écrira: «Ipse [Deus] toti aevo dominatur» (THOMAS DE AQUINO, *In Dionysii de divinis nominibus*, C. Pera, P.

Dans cette structure, l'*aevum* se définit comme un moyen terme entre le temps et l'éternité: les corps célestes et les anges ne sont ni immuables comme Dieu, ni muables comme les réalités corruptibles: selon Thomas d'Aquin, ils «ont un être immuable, avec une mutabilité selon le lieu»²⁵. Leur changement consiste dans le mouvement local, continu et infini.

L'objet de l'*épistémè theologikè*, la science théologique, étant l'éternel, il n'est pas étonnant que la métaphysique médiévale ait longtemps négligé la question du temps. Il a fallu la traduction de la *Physique* d'Aristote, d'abord en arabe, puis en latin, pour que cette question mérite d'être examinée pour elle-même. Même Thomas d'Aquin, dans la *Somme théologique*, ne consacre aucune question au temps. Il présente simplement une question sur l'éternité, à l'occasion de laquelle il distingue entre l'éternité et le temps, puis entre l'*aevum* et le temps²⁶. Le lieu classique pour traiter du temps est donc le commentaire de la *Physique* IV d'Aristote²⁷.

La priorité métaphysique de l'être sur le temps se traduit par la prééminence de la présence. Comme dit Aristote, résumé par les *Auctoritates Aristotelis*, *Nihil habemus de tempore, nisi nunc et praesens*

Caramello, C. Mazzantini (edd.), Marietti, Taurini-Romae 1950, VIII, lect. 3, §769, p. 288); il distingue aussi deux sens d'*aevum*: les «*aeterna, quae non habent causam*», c'est-à-dire les propriétés divines, et les «*incorruptibilia, quia numquam esse desinunt*» (*ibidem*, X, lect. 3, §869, p. 327).

25. THOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, in *Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita*, V, Ex Typographia Polyglotta, S.C. de Propaganda Fide, Roma 1889, I, q. 10, art. 3, *resp.* Cette hiérarchie ontologique des mesures se rattache ainsi à la tradition néoplatonicienne: «C'est parce que l'Un lui-même est, de manière originaire, détermination et mesure absolue, que le temps, continu, distingue et organise à la fois les mouvements et les événements selon un ordre réglé, et les empêche de se confondre» (P. HOFFMANN, *Le temps comme mesure et la mesure du temps selon Simplicius*, in F. BRIQUEL-CHATONNET, H. LOZACHMEUR (éds.), *Proche-Orient ancien, temps vécu, temps pensé*, Maisonneuve, Paris 1998, pp. 223-234: 223).

26. THOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 10, art. 4 et 5.

27. Dans les *Commentaires des Sentences*, d'une manière qui révèle la place incertaine qu'occupe le concept de temps, celui-ci est tantôt abordé en contrepoint de l'éternité divine, au livre I, distinction 9 (chez Alexandre de Hales, Gilles de Rome), tantôt étudié à propos de l'être des créatures, au livre II (chez Thomas d'Aquin, Duns Scot, Guillaume d'Ockham, etc.).

tempus; «Nous ne possédons rien du temps, si ce n'est le maintenant et le temps présent»²⁸. Et la présence totale à soi n'est autre que l'éternité²⁹. Comme dira Maître Eckhart, passer de l'éternité au temps, c'est passer de l'unité au multiple. Selon cette métaphysique, le maintenant fait communiquer le temps et l'éternité.

Par conséquent, même si le cosmos est étagé entre l'éternité, l'*aevum* et le temps, le «maintenant» transperce et unit ces trois couches. – Dans le *Sermon allemand* Quint 32, Eckhart déclare ainsi: «*Ein alter meister spricht, daz diu sêle ist gemachet enmitten zwischen einem und zwein*. Un maître ancien dit que l'âme a été faite au milieu entre «un» et «deux». Le «un» est l'éternité qui se tient en tout temps unique et simple. Le «deux», c'est le temps qui se change et se multiplie»³⁰. L'âme est située à la limite entre le temps et l'éternité. On pourrait s'interroger sur le destin de cette sentence, car le maître ancien est en réalité Alcher de Clairvaux, un auteur du XIII^e siècle (c'est une citation du *De spiritu et anima*, qu'Eckhart croyait être d'Augustin³¹) et surtout, Heidegger l'a choisie comme exergue de la première conférence qu'il ait jamais prononcée, la conférence requise en vue de son habilitation, intitulée «*Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft*», «Le concept de temps dans la science historique»³². Si l'on se souvient qu'au centre de toute la pensée de Heidegger, on trouve la relation entre l'être et le temps, avec la critique de la définition de l'être comme

28. In *Physicam*, in *Les Auctoritates Aristotelis: Un florilège médiéval, étude historique et critique*, J. Hamesse (ed.), Béatrice-Nauwelaerts – Publications universitaires, Paris-Louvain 1974, IV, §138, p. 151; cf. *Physique* VI, 3, 233b33-35; voir NICOLAUS ARGENTINENSIS, *Summa* II, 10, «De nunc temporis», pp. 65-94 et SUAREZ-NANI, *Tempo ed Essere*, ch. 6, pp. 118-140.

29. THOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 14, art. 13, resp. l'éternité «existant tout entière à la fois (*tota simul*), elle contient en soi la totalité du temps (*totum tempus*). C'est pourquoi toutes les choses qui sont dans le temps sont présentes à Dieu de toute éternité (*sunt Deo ab aeterno praesentia*)» (je souligne).

30. ECHARDUS MAGISTER, *Sermons*, trad. (modifiée) J. Ancelet-Hustache, tome II, Éditions du Seuil, Paris 1978, pp. 13-14. Pour l'allemand, cf. *Predigt 32*, in *Deutsche Werke* II, J. Quint (Hrsg.), Stuttgart 1971, p. 133.

31. PS.-AUGUSTINUS, *De Spiritu et anima*, ch. 47, PL 40, col. 814.

32. HEIDEGGER, *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft*, in *Frühe Schriften*, Gesamtausgabe, Klostermann, Francfort-sur-le-Main 1978, p. 415.

présence, c'est-à-dire le renversement de cette sentence, on s'aperçoit de son extraordinaire destin, qui nous conduit, comme un fil rouge, du XII^e au XX^e siècle.

Remarquons surtout que cette situation de l'homme dans le temps commande le sens de sa vie éthique. Eckhart poursuit: «Il veut dire que l'âme, par ses puissances supérieures, touche à l'éternité, c'est-à-dire à Dieu, et par ses puissances inférieures, elle touche au temps, et par là, elle est changeante et incline aux choses corporelles, ce qui la prive de sa noblesse»³³. L'âme noble rejoint l'éternité, l'âme vile se laisse emporter par le temps et le désir du monde.

Eckhart tire toutes les conséquences de cette analyse dans le *Sermon 9*: «Si je prends un morceau de temps, ce n'est ni le jour d'aujourd'hui ni le jour d'hier. Mais si je prends le maintenant, il comprend en soi tout le temps (*Nime ich aber nû, daz begrifet in im alle zît*)»³⁴. Chaque instant du temps est en égale relation à l'éternité, donc aucun instant n'en est plus éloigné qu'un autre. Il remarque, dans le *Sermon 10*: «Les jours qui furent il y a six ou sept jours et ceux qui furent il y a six mille ans sont aussi près d'aujourd'hui que le jour qui fut hier. Pourquoi? *Dâ ist diu zeit in einem gegenwertigen nû. Parce que là le temps est dans un maintenant présent*»³⁵. Là (en Dieu), le temps est toujours maintenant: soit les choses sont là, et elles sont maintenant; soit les choses ne sont pas là, mais ce qui était hier n'est pas plus près que ce qui était au jour de la création du monde, puisqu'il n'est rien. Et réciproquement: «le jour de Dieu est là où l'âme se tient dans le jour de l'éternité dans un maintenant (*ein nû*) essentiel; c'est là que le Père engendre son Fils unique dans un maintenant présent, et c'est là que l'âme renaît en Dieu»³⁶. L'instant est dit essentiel parce qu'il a un être.

33. ECHARDUS MAGISTER, *Sermon 32*, p. 14, cf. *Deutsche Werke* II, p. 134.

34. ID., *Sermon 9*, in *Traité et sermons*, trad. (modifiée) A. de Libera, Éditions Flammarion, Paris 1993, p. 275, cf. *Deutsche Werke* I, pp. 143-144.

35. ID., *Sermon 10*, in *Traité et sermons*, p. 284, cf. *Deutsche Werke* I, p. 166. C'est une allusion à Aristote: «si les <événements> antérieurs et les <événements> postérieurs sont dans ce maintenant, les événements d'il y a dix mille ans coexisteront avec ceux d'aujourd'hui», cf. *Physique* IV, 20, 218a27-29.

36. ID., *Sermon 10*, in *Traité et sermons*, p. 284, cf. *Deutsche Werke* I, p. 166.

Or toute génération est instantanée, donc hors du temps. L'instant du changement ne comporte aucune grandeur, il est hors du temps. Dans cet instant qui est un maintenant, Dieu engendre son Verbe³⁷. Car dans le maintenant qu'il est lui-même, Dieu s'engendre: il s'engendre en moi comme lui-même et il m'engendre en lui comme moi-même. Si nous partons de l'être comme présence pour penser le temps, chaque instant du temps muable est, soit absent et tombé au néant, soit présent dans la présence immuable de l'éternité.

Eckhart est ici l'héritier d'un millénaire de métaphysique. Il nous révèle à l'évidence que la dialectique de la présence et de l'absence trouve son issue par la conjonction du temps et de l'éternité dans un maintenant présent.

3. Le rapport entre le temps et le mouvement

Il faut maintenant considérer la seconde dialectique, celle qui oppose le temps de l'âme au temps cosmique, le temps vécu à la grande horloge céleste.

Selon la *Physique* d'Aristote (reprise par Averroès), c'est le mouvement régulier du premier mobile qui donne au temps son unité: le temps est la mesure du *premier* mouvement, celui de la première sphère céleste³⁸. Selon cette analyse, le temps peut être ramené à un mouvement physique primordial.

Or cette interprétation cosmologique entraine en contradiction avec quatre types d'énoncés:

37. Voir A. DE LIBERA, E. ZUM BRUNN, *Maître Eckhart, Métaphysique du Verbe et théologie négative*, Paris 1984, surtout pp. 104-105.

38. ARISTOTELES, *Physique* IV, 14, 223b22: «le temps paraît être le mouvement de la sphère», et le commentaire de R. BRAGUE, *Aristote et la question du monde*, Presses universitaires de France, Paris 1988, pp. 388-391. Cf. AVERROES, *In Physicam* IV, com. 132, Iuntina IV, p. 93vb: «Est igitur propter hoc numerus motus, id est, corporis caelestis», voir C. TRIFOGLI, *Oxford Physics*, p. 24. Sur l'interprétation d'Averroès, voir JECK, *Aristoteles contra Augustinum*, pp. 125-151; voir aussi SUAREZ-NANI, *Tempo ed Essere*, pp. 16-17.

1. Les autorités bibliques: «le soleil s'arrêta, et la lune se tint immobile, jusqu'à ce que le peuple eût pris sa revanche sur ses ennemis» (*Josué* 10, 13). Augustin en fait l'argument principal pour voir dans le temps une réalité indépendante du mouvement physique. L'argument est repris classiquement, on le trouve au début du xiv^e siècle, aussi bien chez Nicolas de Strasbourg que chez Duns Scot³⁹.
2. Un certain augustinisme, selon lequel le temps (ou du moins sa perception) est une distension de l'âme: «Le temps n'est rien d'autre qu'une distension, [...] et il serait étonnant que ce ne soit pas une distension de l'esprit (*animi*) lui-même»⁴⁰.
3. L'argument de la toute-puissance divine: si Dieu peut tout, il peut bien faire qu'il y ait du temps sans mouvement, et du mouvement sans mouvement du ciel.
4. Des arguments philosophiques internes à l'aristotélisme: Aristote lui-même affirmait que le temps ne se réduisait pas au mouvement céleste, puisqu'il n'était pas possible sans une âme.

En sens contraire, toute réduction du temps à l'âme aboutit à la conclusion qu'il y aurait autant de temps que d'âmes, c'est-à-dire qu'il faudrait sacrifier l'unicité du temps sur l'autel de la durée vécue⁴¹. Ces théories ne distinguent pas clairement entre le temps et sa perception.

Ces arguments ont débouché sur une crise de la conception cosmologique du temps. Sur cette question, les condamnations

39. Cf. AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *Les confessions* XI, 23, 29, p. 318. Augustin en tirait déjà l'argument: «Si les lumières du ciel cessaient, et que la roue du potier se mouvait» le temps n'en existerait pas moins pour en mesurer les tours. Le passage est cité par NICOLAUS ARGENTINENSIS, *Summa* II, tract. 9, q. 4, a. 4, §2, p. 30 et IOHANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, in *Opera omnia*, C. Balic et al. (edd.), Typis polyglottis Vaticanis, Civitas vaticana, IV, d. 48, §85, vol. XIV, 2013, p. 280; II, d. 2, §502, vol. VII, 1973, p. 381.

40. AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *Les confessions* XI, 26, 33, coll. 326-328.

41. Voir le commentaire anonyme cité par C. TRIFOGLI, *Averroes's Doctrine of Time and Its Reception in the Scholastic Debate*, in *The Medieval Concept of Time*, pp. 57-82: 66.

de 1277 ne reflètent pas seulement un affrontement entre artiens et théologiens, elles reflètent une crise épistémologique interne à l'aristotélisme. Le syllabus de 1277 rejette la position de Siger de Brabant, selon laquelle le mouvement de la sphère céleste est le principe de toutes les générations⁴². Il rappelle que même s'il n'y avait plus de mouvement du ciel, tous les autres mouvements seraient encore possibles: ce n'est pas parce que les mouvements des sphères célestes sont emboîtés les uns dans les autres que le premier cause les suivants⁴³.

Pour comprendre ces condamnations, on peut aussi évoquer l'augustinisme des censeurs. Il est remarquable que le livre X des *Confessions* (sur le temps), émerge comme référence philosophique essentielle vers la fin du XIII^e siècle, c'est-à-dire parallèlement aux condamnations de 1277.

Or c'est précisément sur ce point que Duns Scot, vers 1300, fait porter sa critique contre Aristote: le mouvement céleste n'est pas la *cause* de tous les autres mouvements, il est seulement premier par sa régularité et sa vitesse⁴⁴. Il n'est plus possible de fonder la conti-

42. C'est ce que soutient Siger, suivant Aristote. Cf. SIGERUS DE BRABANTIA, *Questions sur la Physique d'Aristote*, P. Delhaye (ed.), Éditions de l'institut supérieur de philosophie, Louvain 1941, *De Generatione* II, 10, p. 63: «Si superiora non moverentur ad ubi, nec inferiora moverentur ad formas».

43. Cf. D. PICHÉ, *La condamnation parisienne de 1277*, Vrin, Paris 1999, art. 88, p. 106: «Quod nihil esset novum, nisi celum esset variatum respectu materie generabilium», l'article est cité par Scot dans IOHANNES DUNS SCOTUS *Reportata Parisiensia*, in *Opera Omnia*, ed. Vivès, vol. XXIV, Parisii 1894, IV, d. 48, q. 2 §[16], p. 611, qui conclut (selon ce que sous-entendait Augustin: le tour du potier pourrait encore tourner): «si cessat motus in coelo, non propter hoc cessabit motus in istis inferioribus».

44. IOHANNES DUNS SCOTUS, *Reportata Parisiensia*, IV, d. 48, q. 2 §[17], p. 611: «motus primi ad alios non est essentialis dependentia, sed est primitas accidentalis, quia non habet essentialem habitudinem ad ista inferiora, nec causalitatem. Et ideo destructo, vel primo motu, non cessant alii». Scot suit Aristote: pour celui-ci le mouvement de la sphère des fixes est simplement un étalon universel (IV, 14, 223b21 sq.); le temps n'est pas un mouvement, si primordial soit-il (IV, 10, 218b7-9); cf. THOMAS DE AQUINO, *Commentaria in octo libros Physicorum Aristotelis*, in *Opera omnia iussu impensaque Leonis XIII. P. M. edita*, vol. II, Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, Romae, 1884, IV, lect. 23, §[12] 636, p. 311; lect. 16, §[1] 565, p. 227.

nuité du temps sur le premier mouvement de la sphère céleste. Même quand le ciel et la terre auront été roulés sur eux-mêmes comme un vieux tapis, même quand il n'y aura plus aucun mouvement cosmique, Pierre marchera: «Le Ciel étant arrêté, après la résurrection, Pierre pourra marcher; et pourtant, on n'imaginera (*fingetur*) pas que cette marche soit dans un temps autre que notre temps commun continu, et cependant c'est sans qu'existe le premier mouvement du ciel»⁴⁵. Cette action se déploie dans son propre temps, qui n'est pas celui du mouvement des astres; et pourtant, elle ne se déploie pas dans un autre temps, car il n'y en a qu'un, le temps commun à tous les hommes. En l'absence de mouvement, il y a encore du mouvement, celui-ci n'est pas la mesure d'un mouvement, car il peut aussi mesurer le repos⁴⁶.

La fin des temps n'est pas vraiment la fin du temps. Cette expérience de pensée, typiquement théologique, transpose l'histoire de Josué: le mouvement céleste s'y arrête *pendant une journée* (donc pendant un temps qui mesure un repos). – On peut se demander si une telle représentation du temps est possible indépendamment des premières horloges: comment Pierre sait-il qu'il a marché un jour, s'il n'y a plus de jour ni de nuit? À moins d'imaginer que l'âme de Pierre perçoit infailliblement la durée, on ne voit pas comment, sans horloge (donc sans mouvement physique), il peut être certain d'avoir marché une journée.

Quoi qu'il en soit, on peut détacher le temps du mouvement, en voyant en lui la durée de la pensée. Selon Scot, «le temps, au-delà du mouvement, [...] n'ajoute formellement que la notion de mesure»⁴⁷. Si le ciel s'arrête, il y aura encore du temps, puisqu'il y aura de la pensée et que la pensée dure. Ce temps pensé, «au-delà du

45. IOHANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio* II, d. 2, §502, vol. VII, p. 381. C'est clairement une hypothèse théologique (*Ordinatio* IV, d. 48, q. 2, §§65-68, vol. XIV, pp. 274-275), mais, selon Duns Scot, elle est indémontrable et il n'est pas sûr qu'elle repose sur l'Écriture (§69, p. 275 et §72, p. 276).

46. AUGUSTINUS HIPONENSIS, *Les confessions* XI, 24, 31, p. 324: «non solum motum eius, sed etiam statum temporis metimur». Sur ce point, il s'accorde avec Aristote, *Physique* IV, 12, 221b7-8: «puisque le temps est mesure du mouvement, il sera aussi et par accident mesure du repos».

47. IOHANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio* IV, d. 48, q. 2, §84, vol. XIV, p. 279.

mouvement», est au-delà de la physique, puisque le mouvement est l'objet de la physique: ce temps est au sens strict un temps métaphysique.

Nous pouvons donc penser et vivre le temps hors du mouvement corporel. Cette nouvelle considération non-cosmologique débouche sur une nouvelle représentation de l'*aevum* et de l'éternité, qui engendrent à leur tour de nouvelles difficultés. Je les étudierai dans cet ordre.

4. La question de l'*aevum*

Si le temps se détache de la cosmologie, il implique à son tour un remodelage du concept d'*aevum*. Chez Duns Scot, l'ange et son *aevum* sont une seule et même chose. Sa durée intérieure ne fait qu'un avec lui. «Il n'y a pas de mesure de l'ange, comme s'il portait l'*aevum* sur son dos»⁴⁸. On ne doit plus se représenter l'*aevum* comme la mesure de la sphère céleste, comme si l'ange le portait «sur son dos». Cette image, peut-être inspirée par l'iconographie, réduit l'ange à sa fonction d'intelligence motrice des cieux. Or, comme le temps de la pensée, la durée pure de l'ange lui est si intime qu'on ne peut la mesurer de l'extérieur⁴⁹.

Mais si on peut identifier l'*aevum* à l'existence des anges, une autre question surgit: quel temps mesure leur *mouvement*?

Pour Thomas d'Aquin, l'ange ne se meut pas d'un mouvement continu, car son mouvement n'est pas entraîné par celui du ciel, mais il se meut de manière instantanée; il va en un instant, immédiatement, d'un point à un autre, sans intervalle de temps; par conséquent, le mouvement de l'ange est mesuré par un temps discret, distinct du nôtre⁵⁰. Le temps qui le mesure est fait d'instant successifs mais discontinus; ces instants mesurent chacune de ses

48. Id., *Lectura II*, d. 2, §93, vol. XVIII, pp. 129-130.

49. Id., *Lectura II*, d. 2, §94, vol. XVIII, p. 130.

50. THOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 53, a. 3, ad 3, p. 35: «angelus in uno instanti potest esse in uno loco, et in alio instanti, in alio loco, nullo tempore intermedio existente».

actions et se succèdent comme les nombres discrets: autant d'actions, autant de maintenant discontinus et sans intermédiaires.

Pour Duns Scot, au contraire, le mouvement de l'ange est continu. Pour penser sa temporalité, il suffit d'admettre que le mouvement des anges ne fait pas exception aux mouvements mondains, car il en participe dans la mesure où il se produit dans le monde. Il peut être mesuré par le même temps, soit un temps réel, physique, comme celui du ciel, soit un temps potentiel, virtuel, comme celui de saint Pierre après la fin des temps⁵¹. S'il est vrai que l'ange se meut indépendamment du mouvement du ciel, cela ne l'oblige pas à vivre hors du temps. Bien au contraire, son temps est commun au nôtre.

Mais le problème porte alors sur la compatibilité entre la durée de l'ange et le temps du monde, question posée par leurs interférences, quand l'ange intervient dans le monde. Thomas, en s'appuyant sur son interprétation éternaliste de l'instant indivisible (qui inclut la totalité du temps), n'hésite pas à dire que «les deux instants» qui mesurent le mouvement angélique «peuvent inclure tous les instants du temps, puisque, lorsque un seul maintenant de l'*aevum* demeure, il inclut la totalité du temps (*includat omne tempus*): et ainsi, il n'y a pas d'inconvénient à ce que, tandis que le mouvement de l'ange est seulement dans deux instants, le mouvement du corps soit dans une infinité d'instants»⁵². Pour un instant indivisible de la vie de l'ange, il y a un nombre infini d'instants du temps. Comment est-ce possible? – Rappelons que, pour Thomas, entre deux instants successifs et discrets de l'*aevum* il n'y a pas d'instant intermédiaire: l'ange fait une première action à l'instant *t*, une seconde à l'instant *t'*; mais, dans l'ordre des corps, entre deux instants, le temps peut toujours être divisé à l'infini. Dès lors, à deux instants immédiatement successifs de l'*aevum*, on peut faire correspondre une infinité d'instants dans le temps. Mais la conséquence de cette analyse est un paradoxe mathématique: entre

51. IOHANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio* II, d. 2, §§501-502, vol. VII, pp. 380-381: «licet immediate possit habere post illum instans motum continuum in tempore habito, non tamen potest habere transitum instantaneum immediatum».

52. Cf. THOMAS DE AQUINO, *Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis*, vol. I, R.P. Mandonnet (ed.), P. Lethielleux, Paris, 1929, I, d. 37, q. 4, a. 3, ad 7, p. 891.

t et t' , il y a une infinité d'instants du temps qui n'ont pas d'instant contemporain dans l'*aevum*⁵³. Cette théorie rend impossible toute correspondance régulière entre les trois niveaux cosmologiques de l'éternité, de l'*aevum* et du temps. Or ce paradoxe mathématique pose aussi un problème métaphysique: l'ange pourra agir sur les corps à l'instant du temps t ou t' , mais pas à l'instant $t+1$ ou $t'-1$.

Selon Duns Scot, il faut donc admettre que l'instant de la durée angélique ne correspond plus à une pluralité d'instants du temps, mais que chaque instant angélique correspond à un instant de temps terrestre. Scot s'appuie pour cela sur le principe aristotélien de parçimonie (maintes fois invoqué par Ockham): il ne faut pas multiplier les êtres sans nécessité. Il ne faut donc pas poser sans nécessité un autre temps: «il n'est pas nécessaire, pour le mouvement de l'ange, de poser d'autre mesure que le temps commun»⁵⁴. La nécessité de passer par des intermédiaires suppose une continuité dans le mouvement de l'ange, et celle-ci suppose à son tour un continuum spatio-temporel. C'est-à-dire que l'*aevum* est tout aussi continu que le temps: les instants de la durée angélique ne sont pas seulement en relation bijective avec les nôtres – ce sont les mêmes. Le temps où l'ange se meut est le temps commun. Mais alors, l'*aevum* ne diffère plus par essence de notre temps. Il n'a plus rien de spécifique, à tel point qu'on peut se demander si ce n'est pas l'*aevum* lui-même qui devient superflu.

Mais Scot ne va pas jusque là. Il conclut que «l'existence de l'ange est mesurée par l'*aevum*»⁵⁵. Bien plus: «même l'existence de la pierre, et toute existence qui demeure sur un mode uniforme, pendant qu'elle demeure, est mesurée par l'*aevum*»⁵⁶. L'*aevum* n'est plus une temporalité spécifique, supra-lunaire, mais la durée de l'existence de tout être – y compris les corps inclus dans le monde sublunaire. L'unité de l'*aevum* devient quasi-transcendantale: elle s'étend à la totalité des étants.

53. «Et ita secundum coordinationem illius temporis nullum “nunc” angelo respondeat, sed tantum aevum» (*ibidem*).

54. IOHANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio* II, d. 2, §501, vol. VII, p. 380.

55. Id., *Lectura* II, d. 2, §125, vol. XVII, p. 139.

56. *Ibidem*. La durée de la pierre est évoquée par Aristote en *Physique* IV, 11, 219b20.

5. L'éternité

Mais ce nouveau concept, non cosmologique, du temps et de l'*aevum*, rejaillit aussi sur le concept d'éternité.

Duns Scot se livre à une critique en règle de la définition boétienne: «la possession totale, simultanée et parfaite d'une vie sans terme». Selon Scot, cette définition décrit bien le *sujet* de l'éternité, à savoir la vie, «l'existence parfaite» de Dieu. Mais, très critique, il estime que Boèce lui a adjoint trois propriétés extérieures, qui ne concourent en rien à la définir. En effet, cette formule indique une triple relation négative – la négation (1) de toute fin (*interminabilis*), (2) de toute succession (*tota simul*) et (3) de toute dépendance (*perfecta*). Cependant, on peut donner une valeur positive à ces trois caractères, en y voyant une triple relation potentielle: (1) l'éternité peut coexister avec n'importe quelle durée ou existence; (2) si elle coexiste, c'est sans variation ni succession de sa part; et enfin (3), en elle, Dieu existe par soi (*a seipso*). En somme, l'éternité définit l'existence divine, elle ne signifie rien d'autre que: «Dieu est vie»⁵⁷; le reste, ce ne sont que des relations extérieures au sujet. En vérité, l'éternité, ce n'est rien d'autre que *la vie parfaite*.

Chez Thomas d'Aquin, l'éternité ne pouvait coexister qu'avec ce qui existe; elle ne coexistait avec la totalité des temps qu'en les saisissant comme *présents*⁵⁸. C'est aussi ce que proclamait Eckhart, d'une manière éclatante. Tandis que pour Scot, contrairement à ce que soutenait Eckhart, Dieu ne se rapporte pas à toutes choses comme *présentes*. Il y a bien pour lui un passé et un futur contingent. L'existence divine se rapporte ainsi différemment au passé, au présent, et au futur, car Dieu les aperçoit *comme tels*⁵⁹. La vie divine est une vie dans la durée, et elle se rapporte au temps. Ainsi, l'éternité divine est une *durée sans fin*, qui peut «coexister avec n'importe quel

57. IOHANNES DUNS SCOTUS, *Cuestiones Cuodlibetales*, F. Alluntis (ed.), Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1968, VI, §[14] 34, p. 222.

58. ID., *Ordinatio* I, d. 38 et 39, *Appendix A*, §[9], vol. VI, p. 409.

59. Cf. O. BOULNOIS, *La présence chez Duns Scot, concept équivoque ou principe organisateur?*, in L. SILEO (ed.), *Via Scoti: Methodologica ad mentem Joannis Duns Scoti*, atti del Congresso Scotistico Internazionale, 9-11 mars 1993, vol. I, Roma 1995, pp. 95-119.

possible»⁶⁰. Au lieu d'être saisie en un être total précontenant tout le temps, la durée divine devient un *ordre de coexistence* avec toute durée finie.

Conclusion

Que signifie cette réélaboration des concepts de temps, d'*aevum* et d'éternité? Peut-on rassembler l'ensemble de ces modifications en une cohérence structurale?

Nous venons de voir que l'éternité n'est pas la concentration du maintenant hors du temps, mais la coexistence de la vie infinie avec l'ordre de succession des instants du temps. Puisque le temps est la condition d'existence de la créature contingente, «tout ce qui est autre que Dieu est temporel»⁶¹. De cette définition des deux conditions d'existence, on peut déduire que la durée, sans être à proprement parler un transcendantal (une propriété de l'essence) est une *condition transcendante de l'existence*, qui admet deux modes, l'un, l'éternité, comme *ordre de coexistence infini*, l'autre, le temps, comme *ordre de coexistence fini*.

Nous pouvons maintenant revenir à nos questions initiales: le temps est-il une présence ou une altération? Est-il cosmologique ou psychique? Nous avons vu qu'au Moyen Âge, la problématique du temps est passée d'un premier paradigme à un autre.

Selon le premier paradigme, dont la pensée de Thomas d'Aquin est un cas éminent, le temps n'a d'être que dans le maintenant. Cette interprétation repose sur l'identité perpétuelle du maintenant, et elle fonde le temps sur sa présence totale. Autrement dit, le maintenant, pris en lui-même, serait l'éternité, tandis qu'uni au monde, il devient le nombre du mouvement – le temps. Et l'*aevum* repose sur un emboîtement de mesures, qui supposent elles-mêmes des perpétuités, celles des mouvements emboîtés des sphères célestes.

Le second paradigme est illustré par Duns Scot. Il articule une nouvelle définition du temps, de l'*aevum* et de l'éternité. 1. Le temps

60. IOHANNES DUNS SCOTUS, *Quodlibet* VI, §[14] 35, p. 223.

61. *Ordinatio* II, d. 2, §188, vol. VII, p. 239.

est détaché du mouvement physique et de son fondement cosmologique. 2. Il existe un temps unique, car tous les temps coexistent dans une durée commune, qui n'a pas besoin d'être maintenue par la présence transcendante du maintenant. 3. Contre le primat de l'être comme présence, il n'y a pas d'autre solution que d'admettre, comme Augustin, que le temps est un mixte d'être et de néant: le temps est un néantir. 4. L'*aevum* lui-même est devenu la mesure intrinsèque de l'existence de chaque réalité supralunaire ou sublunaire. Certes, il y a autant d'*aeva* que de réalités durables, mais il y a aussi un seul *aevum*, commun à toutes ces durées.

Scot a mis en place le temps comme une structure purement universelle: la mesure de toute durée, saisie dans une unité collective. Ce qui prévaut désormais est la dimension commune et universelle du temps, et non plus sa fondation sur la primauté de l'être.

Giles of Rome on Intelligible Species and Phantasms

CECILIA TRIFOGLI*

1. Introduction

In her book *Connaissance et langage des anges* Tiziana Suarez-Nani offers a comprehensive presentation of the work that Giles of Rome specifically devoted to angelic cognition, *De cognitione angelorum*, a collection of 14 questions most probably disputed in 1287. In undertaking this investigation her aim is that of testing the philosophical function and philosophical value of the medieval speculation about angelic cognition¹. She provides plenty of evidence that Giles's speculation passes the test with flying colours. Her study shows that *De cognitione angelorum* is a work of the greatest philosophical importance and, what is more, a clear example of «une réflexion angéologique comme terrain privilégié de l'enquête philosophique»². For it is in this work that Giles gives his most thorough treatment of crucial philosophical issues about cognition. One of these issues concerns intelligible species. While their existence and their necessary role in intellectual cognition were taken for granted by Thomas Aquinas, they became controversial immediately after Aquinas's time³. Question 4 of Giles's *De cognitione angelorum* is an important document of this late 13th-century debate. This Question asks *quid sit illud per quod intellectus angelicus intelligit*

* All Souls College, University of Oxford.

1. T. SUAREZ-NANI, *Connaissance et langage des anges*, Vrin, Paris 2002, p. 77.

2. *Ibidem*, p. 166.

3. G. PINI, *Il dibattito sulle specie intelligibili alla fine del Tredicesimo secolo*, «Medioevo» 29 (2004), pp. 267-306.

alia a se, utrum sit species vel habitus connaturalis. Giles replies that both the angelic and the human intellect require species in their acts of understanding of 'external' objects and rejects the alternative view that not species, but a habit is required. The habit-view that Giles attacks here is that of Henry of Ghent⁴.

Giles's *Responsio* to Question 4 is long and complex. Giles divides it in five main sections:

(T1) Sic ergo procedemus in hac quaestione, quia (1) primo adducemus rationes quas faciunt ponentes habitum ad probandum quod non sit dare species. (2) Secundo ostendemus quod huiusmodi positio per quam negantur species in mente angeli non concordat nec dictis philosophorum nec sanctorum. (3) Tertio declarabimus quod, licet in intellectu nostro habeat aliquam apparentiam quod non oporteat ibi ponere species, in intellectu autem angelico nec apparentiam nec existentiam habet. (4) Quarto adducemus rationes ad propositum ostendentes quod per talem habitum sine speciebus non posset intelligentia sua intelligibilia intelligere. (5) Quinto et ultimo solvemus rationes factas in contrarium per quas ponentes habitum negant species⁵.

The focus of this paper is the third section, in which Giles explains why the view that species are not necessary for cognition has an *apparentia* in the case of human cognition, and then how this *apparentia* should be dispelled. This is arguably the most original part of Giles's discussion. In simple terms, the question that Giles addresses here is whether in human intellectual cognition intelligible species can be replaced by phantasms (sense-images). Giles argues for a negative answer to this question, that is, he defends the common view that both phantasms and intelligible species are required for acts of human intellectual cognition. However, he departs from the common view in that he makes the role of intelligible species

4. For a comprehensive outline of this Question, see SUAREZ-NANI, *Connaissance et langage des anges*, pp. 97-109. See also PINI, *Il dibattito*, pp. 289-297.

5. AEGIDIUS ROMANUS, *De cognitione angelorum*, Venice 1503, repr. Frankfurt, Minerva 1968, q. 4, f. 82rb. In the passages quoted from *De cognitione angelorum* I have tacitly corrected some minor errors of the edition.

somehow subordinate to that of phantasms. The principal aim of this paper is to offer a detailed analysis of Giles's discussion of the question about the replacement of intelligible species by phantasms. Before coming to that, I will briefly introduce those fundamental aspects of Giles's theory of cognition that are relevant to appreciate the significance of this question.

2. Intentional species as proxy of the object

An important general feature of Giles's approach to cognition is the emphasis on a causal account. As Giorgio Pini very incisively presents this feature:

Giles made a systematic effort to explain cognition entirely in terms of efficient causation. According to Giles, cognition is just a causal event, i.e. the production of a cognitive act. That specific causal event is different from other causal events only because of its relata, which are an agent and patient of the appropriate sort, i.e. beings capable of cognizing and being cognized, respectively⁶.

Thus, according to Giles, every act of cognition is caused by its object, that is, what is cognized by that act. For example, the cognitive act that an angel has of itself is caused by the angel itself, while the cognitive act that he has of another angel is caused by that other angel; in the case of human cognition, the acts of sensory cognition of seeing the redness of a flag and of imagining it are both caused by the redness of the flag, and the act of intellectual cognition of understanding the nature of dog is caused by the nature of the dog.

While Giles adopts the general principle that every act of cognition is caused by its object, he also adds a crucial distinction between two ways in which an object can be a cause of the corresponding act of cognition: either directly or indirectly. The object is a direct cause when it is present by itself in the appropriate way to the cognizer

6. G. PINI, *Cognition*, in C.F. BRIGGS, P.S. EARDLEY (eds.), *A Companion to Giles of Rome*, Brill, Leiden-Boston 2016, pp. 150-172: 150-151.

and its relevant cognitive faculties (e.g., the redness of the flag to sight). It is an indirect cause when it is not present by itself but by its proxy, that is, in Giles's words, by something that *supplet vicem rei*. In Giles's mature view of cognition, intentional species (both sensible and intelligible) are the items that act as the proxy of the object in those cognitive acts in which the object is not present by itself: an intentional species is that which *supplet vicem* of the object for those cognitive acts which the object cannot cause directly.

An important corollary of Giles's notion of intentional species as proxy of the object is that it is not an essential feature of an act of cognition qua such that it requires an intentional species. Intentional species are only required in those cognitive acts which cannot be directly caused by their object, but there can be cognitive acts that are caused directly by their object. Which are the cognitive acts that require intentional species, and which are those that do not require them? Giles's map of where to find intentional species is the following. In the case of sensory cognition, the relevant distinction is that between the external and the internal senses: there are no intentional (sensible) species in the acts of the exterior senses, but intentional species are required in the acts of the interior senses. Thus, in the examples above, the act of seeing the redness of the flag is caused directly by the redness of the flag itself and so no intentional species as proxy is required, but the act of imagining the redness of the flag cannot be caused directly by the redness of the flag and thus it requires an intentional species as proxy. In the case of intellectual cognition (both human and angelic), the relevant distinction is about the object, that is, whether this object is the same as the intellectual nature cognizing it or whether it is distinct from it. In the examples above, the act of cognition that an angel has of itself is directly caused by that angel and no proxy is required, but the act of cognition of another angel requires an intentional (intelligible) species as proxy; likewise, the act of human intellectual cognition of the nature of stones is not directly caused by the nature of stones but requires an intentional species as proxy⁷.

7. For Giles's presentation of this map, see AEGIDIUS ROMANUS, *De cognitione angelorum*, q. 1, f. 77va-vb.

The rationale behind this articulate map of intentional species is the distinction between the cases in which an object is present and those in which it is not present. A better understanding of Giles's map would therefore require a proper explanation of what the being present of an object to a cognitive faculty amounts to. While Giles himself does not devote any specific discussion to this important issue, his position on this point has been accurately reconstructed by Giorgio Pini⁸. In the case relevant to us of intellectual cognition (both human and angelic) the object satisfies the condition of being present to the intellect if and only if it is in contact with the intellect «according to the essence», which means, as Pini explains, that the essence of the object is included in the essence of the intellect, that is, the object is the intellect itself or some essential feature of it. The 'alia a se' that Giles mentions in the title of Question 4 are obviously those things that are essentially distinct from the intellect. Therefore, according to Giles's map, intentional (intelligible) species are required as proxy for the intellectual cognition (both human and angelic) of such things, a view that Giles extensively defends in Question 4.

3. Intelligible species and phantasms

3.1. The problem

Even if we grant Giles's crucial assumption that a proxy of the object of an act of intellectual cognition is required when the object itself cannot directly cause such an act, this assumption may not be enough to conclude that we need to posit intelligible species acting as such a proxy in the case of human intellectual cognition of 'external' objects. It seems that, at least in the case of human intellectual cognition, we can still do without intelligible species. Giles is very much concerned by this problem. As he admits in the passage quoted above (T1), the view that intelligible species are not required for human intellectual cognition

8. PINI, *Cognition*, pp. 160-163.

has an *apparentia*, that is, it seems to be correct. The *apparentia* that Giles wants to explain and then dispel arises from the role of phantasms (sense-images) in our intellectual cognition. Put very abstractly, the problem is: could the proxy required be the phantasm itself?

As a preliminary point, it is worth to note that this problem is more serious for Giles than for Aquinas. Aquinas maintains that the essential nature of an intelligible species is that of being a form of the intellect, a form which provides the intellect with the power to perform intellectual acts; but phantasms – as it seems – are not the kinds of things that can have the role of forms of the intellect: they are sense-images and so forms of the imagination and not of the intellect. For Giles, however, the status of forms inhering in the intellect is only accidental to an intelligible species: it is simply because an intelligible species cannot exist by itself (i.e., it does not have the ontological status of a substance) that it exists as a form in the intellect; but its existing in the intellect is not relevant to its role as proxy of the object.

Giles insists on this point on several occasions. Here is one very explicit passage from Question 1 of *De cognitione angelorum*:

(T2) His autem omnibus expeditis restat exequi de quinto, videlicet ad quid deserviat species intelligibilis existens in intellectu et quare oporteat talem speciem ponere. Sed hoc ex habitis est quodammodo declaratum. Non enim oportet in intellectu ponere praesentiam speciei intelligibilis nisi ut suppleat vicem praesentiae obiecti. Quod ergo illa species informet ipsum intellectum vel non informet hoc accidit. Per se enim est quod ab ipso obiecto intelligibili causetur actus intelligendi in ipso intellectu; sed cum obiectum illud non potest esse praesens per seipsum, oportet quod sit ibi per suam speciem. Hoc est ergo quod Philosophus ait quod oportet vel ipsa, id est, ipsas res, vel earum species esse in anima, ut supra tetigimus. Quod ergo species illa informet intellectum hoc est quia non potest habere esse per seipsam, ideo oportet quod inhaereat alteri. Tamen quantum ad actum intelligendi non plus facit praesentia speciei nisi quod supplet vicem obiecti⁹.

9. AEGIDIUS ROMANUS, *De cognitione angelorum*, q. 1, f. 78rb.

Another way in which Giles presents his view is by asking whether intelligible species are required because of the intellect or because of its object. His reply is that they are required because of the object and in no way because of the intellect. For the intellect has by itself all it needs to perform acts of intellectual cognition; it does not need any supplementary formal power, it just needs an object that causes such an act. Giles makes this point explicit in the following passage where he concedes to Henry of Ghent that species are not required on the side of the intellect, that is, to make the intellect *intelligens*:

(T3) Loquendo tamen de intelligere secundum illum modum secundum quem potest competere intellectui, cum plus sit esse quid intelligibile quam quid intelligens, dicemus et concedemus quod, cum intellectus angelicus non indigeat aliqua alia specie informante ad hoc quod sit quid intelligibile, multo magis non indigebit quantum est de se aliqua alia specie informante ad hoc quod sit quid intelligens. Si ergo consideretur ipse intellectus secundum se, quia est quid abstractum et separatum a materia, patet quod propter ipsum intellectum non oportet ponere speciem¹⁰.

Thus, according to Giles:

(T4) ... Verum est enim quod sicut intellectus angelicus quantum est de se non indiget aliquo alio ut sit quid intelligibile, ita quantum est de se non indiget aliqua specie informante ut intelligat. Sed tota causa accipienda est ex parte obiecti intelligibilis, ut quia obiectum intelligibile non potest per se esse praesens intellectui angelico, ideo oportet quod sit ibi per suam speciem¹¹.

The last two passages are about the angelic intellect, but the claims there are valid for the human intellect as well.

In Giles's view, therefore, intelligible species are only required on the side of the object of intellectual cognition, when such an object is not present in the relevant way to the intellect, and their being forms existing in the intellect is accidental to their role as

10. *Ibidem*, q. 4, f. 82va.

11. AEGIDIUS ROMANUS, *De cognitione angelorum*, q. 4, f. 82rb.

proxy of the object. But then the problem arises: why is it the case that a phantasm cannot be the proxy of the object? Or in Giles's words, why is it the case that an object cannot be present to the intellect by its phantasm? After all, a phantasm acts as proxy of the object in causing acts of the internal senses, like the act of imagining the redness of the flag. Why then could not also act as proxy of the object for acts of the intellect?

Giles's reply to these questions is that a phantasm cannot be the proxy of the object because, although a phantasm has a role in causing an intellectual act, it cannot be the only cause of such an act. Its nature is such that it cannot directly cause an intellectual act, it can only do this indirectly, through the intermediary of an intelligible species.

Let us now see Giles's discussion of this problem in some detail, following the two main objections against the position of intelligible species that he considers.

3.2. *First objection*

The first objection shows that their position is useless, since phantasms and the agent intellect can do all what is required for an intellectual act:

(T5) Propter quod sciendum quod intellectus noster movetur a phantasmatis ita quod intellectus agens comparatur ad phantasmata sicut lux ad colores, intellectus vero possibilis comparatur ad ea sicut oculus ad colores, ita quod sicut oculus immutatur a colore per lumen corporale ita intellectus possibilis immutatur a phantasmate in virtute luminis intellectus agentis. *Frustra ergo ut videtur ponuntur species in intellectu possibili.* Est enim in intellectu possibili ipsa intellectio sive ipse actus intelligendi sive ipse motus factus a phantasmate, sed quod sint ibi species intelligibiles quae habeant causare huiusmodi motum vel huiusmodi intellectionem vel actum intelligendi videtur omnino vanum. Nam, ut dicebatur, tota causa quare requiritur species a qua causetur actus intelligendi est quia res per seipsam non potest esse praesens ad causandum talem actum. Sed licet res non possit esse praesens intellectui nostro per seipsam, est tamen praesens per phantasma

per quod movet intellectum nostrum. *Frustra ergo ponitur species intelligibilis in intellectu nostro, cum sit phantasma in phantasia quod in virtute luminis intellectus agentis potest movere intellectum nostrum*¹².

The crucial claim in this objection is that an (absent) object of an act of intellectual cognition is present by its phantasm; therefore, intelligible species as proxy of the object become redundant and useless. In support of this claim the objection gives a causal description of an act of intellectual cognition that involves two causes only: the phantasm on the side of the object and the agent intellect on the side of the intellect. It is the phantasm of the object with the causal concurrence of the agent intellect that produces the corresponding act of cognition in the possible intellect. This causal account is illustrated with the analogy of colour and light, which are sufficient to produce an act of sight in the eyes, so that no sensible species of colour is required.

As we have seen, Giles agrees with this ‘parsimonious’ (i.e., without species) causal account in the case of an act of sight and more generally of external senses. However, he disagrees with it in the case of acts of intellectual cognition of absent objects. He maintains that a phantasm cannot cause an intellectual act directly or immediately, it can only cause it by first causing an intelligible species, so that an intelligible species is required as a causal intermediary between the phantasm and the intellectual act.

Giles’s explanation of the necessity of the species as causal intermediary is very original. It appeals to an analogy with a feature of sensory cognition. This is the feature condensed in the frequently quoted Aristotelian authority that *sensibile positum supra sensum non facit sensum*¹³. According to Giles, the reason why the sensible in contact with the sense does not cause a sensory act is the same as the reason why the phantasm does not cause an intellectual act directly¹⁴. The mediation required by sensory cognition is that of

12. *Ibidem*, q. 4, f. 83vb.

13. ARISTOTELES, *De anima*, translation, Introduction and Commentary by C. SHIELDS, Clarendon Press, Oxford 2016, II.7, 419a25-27, p. 37.

14. AEGIDIUS ROMANUS, *De cognitione angelorum*, q. 4, f. 83vb.

the sensible species existing in the medium. That is, the object of cognition (which is present by itself in the case of the external senses) does not cause the sensory act directly, but it first causes its sensible species in the medium and through the intermediary of the sensible species in the medium it causes the sensory act. Giles gives a detailed explanation of the causal intermediary account in the case of sensory cognition:

(T6) Propter quod sciendum est quod commune est omni sensui quod sensus sit susceptivus specierum sine materia. In ipsis ergo sensibilibus sunt formae secundum esse materiale et reale, in sensu vero secundum esse intentionale et similitudinarium. Est ergo hic modus immutationis sensus quod sensibile primo immutat medium et per medium immutat sensum propter quod species sensibilis habet triplex esse: in organo, in medio et in re sensibili. Sed in re sensibili habet omnino esse materiale; in medio habet esse magis spiritualiter et immaterialiter; in organo vero adhuc magis spiritualiter et immaterialiter. Causa ergo quare a re sensibili non potest immediate causari sensus vel actus sentiendi est quia a forma ut habet esse in re sensibili et omnino materiale non potest immediate causari formam tantae immaterialitatis quantam requirit sensus qui magis immaterialiter et magis est susceptivus specierum sine materia quam medium. Dato ergo quod sensibile immediate immutaret sensum, per illam immutationem sensus non sentiret, quia illa immutatio non haberet tantam immaterialitatem quantam requirit sensus. Oportet ergo quod prius fiat species in medio quae habeat esse magis materiale quam species in sensu et minus quam ipsum sensibile. *Non enim naturaliter itur ab extremo in extremum sine medio.* Ab esse ergo nimis materiali quod habent qualitates sensibiles ut sunt in obiectis ad esse quodammodo multum immateriale quod habent qualitates illae ut sunt in sensibus non itur sine esse medio et modo quodammodo immateriali quod habent huiusmodi qualitates ut sunt in medio¹⁵.

Giles's explanation has a strong metaphysical flavour. Its fundamental ingredient is a general principle about the structure of reality according to which reality is organized as a hierarchy defined by

15. *Ibidem*, q. 4, ff. 83vb-84ra.

different degrees of actuality or, equivalently, immateriality. Furthermore, the hierarchy is such that there are no gaps between distant degrees, so that between the extreme degrees there is always an intermediate degree (see italics in T6)¹⁶. In the application of this general principle to the case of sensory cognition, the relevant degrees are degrees of immateriality/spirituality (i.e., intentionality) of a sensible form, e.g., the colour red of a flag¹⁷. The two extremes are the colour red existing in the flag and the colour red existing in the eyes: the colour red has material being in the flag and an immaterial/spiritual being of very high degree in the eyes. The colour red existing in the medium of sight (air or water) represents the intermediate degree of immateriality required to bridge the gap between the two extremes. Note that, for Giles, the colour red existing in the eyes is the act of sight, the act of seeing the colour red. Following the traditional terminology, Giles calls 'species' the intentional forms existing in the organs of the external senses, but he specifies that 'species' in this case does not mean a proxy of the object but the sensory act itself¹⁸.

Giles then applies this kind of explanation to the case of intellectual cognition:

(T7) Redeamus ergo et dicamus quod phantasma respectu eorum quae sunt in intellectu et maxime respectu actus intelligendi habet esse valde materiale et per consequens habet esse valde imperfectum in potentia. Ipsa autem intellectio vel ipse actus intelligendi in genere intelligibilium habet esse multum perfectum et multum in actu. *Ab illo ergo extremo, ut a phantasmate, in hoc extremum, ut in actum intelligendi, non itur sine medio, id est, sine specie intelligibili. Species enim intelligibilis est media inter intellectionem et phantasma, sicut species in medio erat media inter obiectum sensibile et sensationem sive actum sentiendi sive speciem impressam in sensu.*

16. On this general principle and an assessment of Giles's use of it in his theory of cognition, see PINI, *Cognition*, pp. 150-152: 155.

17. On Giles's view of intentionality, see C. TRIFOGLI, *Thomas Aquinas and Giles of Rome on the Reception of Forms without the Matter*, «Vivarium» 57 (2019), pp. 244-267: 254-264.

18. On this distinction about the term «species», see C. TRIFOGLI, *Giles of Rome on Sense Perception*, «Quaestio» 20 (2020), pp. 89-104: 100.

Dicemus ergo quod species intelligibilis non habet esse ita potenziale sicut phantasma nec ita actuale sicut intellectio, sed habet esse medium inter illa¹⁹.

Thus, in the intellectual case the two extremes are the phantasm and the intellectual act. The medium that bridges the gap between the two is the intelligible species, so that the phantasm causes the intellectual act indirectly by first causing the intelligible species. In the analogy with the sensory case, the phantasm is analogous to the sense-object and the intelligible species is analogous to the sensible species in the medium (the species caused by the sensible object in the medium).

The appeal to the metaphysical principle about the existence of a medium between extremes makes Giles's explanation very unsatisfactory, especially because it is not accompanied by a deeper account of the degrees of immateriality relevant to cognition. One could object, for example, that the combination of the 'material' phantasm and the immaterial agent intellect defines the intermediate degree between the phantasm and the intellectual act, so that no intelligible species is required to bridge the gap. Giles is not concerned by this objection, probably because he assumes that the intermediate degree must be represented by a single entity and not a collection of two entities. He considers, however, another objection, which points out that his application of the principle about intermediate degrees is arbitrary: why does it lead to introduce a medium between the phantasm and the intellectual act, but not also a medium between the respective faculties, that is, a cognitive faculty intermediate between the imagination and the intellect?²⁰ Giles's reply is that there is not such an intermediate faculty because the relevant contrast between imagination and intellect is that imagination is an organic power but the intellect is not an organic power, so that it is a contrast between a negation and an affirmation, which does not admit of a medium:

19. AEGIDIUS ROMANUS, *De cognitione angelorum*, q. 4, f. 84ra.

20. *Ibidem*, q. 4, f. 84ra.

(T8) Sed haec obiectio nulla est. Inter affirmationem et negationem nihil cadit medium, inter organicum ergo et non organicum non erit virtus media quae nec sit organica nec non organica. Forma igitur quamdiu est in virtute organica nimis habet esse potentiale et imperfectum respectu actus intelligendi. Si ergo debet fieri transitus ab extremo, ut a forma existente in virtute organica, in extremum, ut in actum intelligendi, per receptionem mediam, oportet quod illa receptio fiat in virtute non organica; sed nulla virtus cognitiva receptiva non organica est in nobis nisi intellectus possibilis. Est enim intellectus possibilis virtus cognitiva, et in hoc differt ab appetitu; est receptiva, unde differt ab intellectu agente; est non organica, propter quod differt a sensu. In tali ergo virtute fiet illa receptio media per quam transitur ad actum intelligendi. Species ergo intelligibilis est receptio media inter phantasma et actum intelligendi, non quod huiusmodi species sit in alia virtute quam ipse actus, sed ideo habet rationem medii respectu actus quia huiusmodi species intelligibilis in genere intelligibilium non habet esse rei actuale et perfectum sicut actus intelligendi²¹.

Thus, there are only two recipients: the imagination, which is organic, and the intellect, which is not organic. But there are three items: the phantasm, the intelligible species, and the intellectual act. Where should we locate the intelligible species? Giles's reply is that it should be located in the intellect, just like the intellectual act. According to Giles's reply, therefore, there are degrees of actuality and perfection in the intellect so that, although both the intelligible species and the intellectual act are in the intellect, the intellectual act is more actual and perfect than the intelligible species. Giles leaves his decision to locate the degrees of actuality in the intellect rather than in the imagination without a proper explanation. However, he does offer some explanation of the hierarchy between intelligible species and intellectual act in his discussion of the second principal objection against the position of intelligible species.

21. *Ibidem*.

3.2. *Second objection*

The objection is the following:

(T9) Immo, hoc videtur nobis fidem facere quod in intellectu possibili nulla sit species intelligibilis, sed solum sit in eo intellectio vel actus intelligendi vel motus intelligibilis factus a phantasmate, quia, quantumcumque habeamus scientiam, semper oportet phantasmata speculari, quia si essent species in intellectu possibili, videretur quod huiusmodi intellectus per species quas haberet apud se absque aliis phantasmatibus posset se movere ad intelligendum²².

The general problem pointed out by this objection is that the position of intelligible species makes the so-called ‘conversion to the phantasms’ unaccountable²³. Why should we need to turn to the phantasms in order to have intellectual acts if we assume that there are intelligible species in the intellect? Why is it the case that the existence of intelligible species in the intellect is not enough to cause acts of intellectual cognition without a concomitant act of the imagination about the phantasm of the object?

Giles first gives a theological reply to this objection, which appeals to claims in the book of *Wisdom* about the constraints imposed on the human soul by its union with the body²⁴. He then gives a philosophical reply:

(T10) Quod si hanc difficultatem volumus magis philosophice solvere vel si istam et eandem sententiam volumus per verba magis philosophica declarare, dicemus quod (1) species intelligibilis non est in tanta actualitate quando non est coniuncta actui intelligendi in quanta est quando est ei coniuncta. Si ergo aliquis habet apud se speciem lapidis et vult per huiusmodi speciem intelligere lapidem, non poterit nisi species illa fiat in aliqua maiori actualitate ut possit progredi in actum intelligendi, in qua actualitate non existit cum est a tali actu separata. (2) Hanc actualitatem non potest recipere nisi a phantasmate a quo suscipit

22. *Ibidem*, q. 4, f. 83vb. See also f. 84ra-rb.

23. See ARISTOTELES, *De anima*, III.7, 431a16-17, trans. Shields, p. 63.

24. AEDIGIUS ROMANUS, *De cognitione angelorum*, q. 4, f. 84rb.

esse et generationem. Certum est enim quod ab illo eodem a quo generatur forma in esse suscipit intentionem et perfectionem. A quo enim generatur aliquid calidum ab eodem contingit ipsum perfici in calorem. Ideo cum volumus actu intelligere, oportet iterum phantasmata speculari ut ab eodem phantasmate a quo suscipit species intelligibilis esse et generationem suscipiat actualitatem et complementum ut possit progredi in actum intelligendi. Res enim quamdiu est coniuncta suo fontali principio perfectius et completius esse habet²⁵.

Giles's reply contains two main points. The first (1) is that an intelligible species is susceptible of different degrees of actuality: it is less actual when it exists on its own, that is, without a concomitant act of cognition about the object of which it is the proxy, than when it exists concomitantly with the corresponding cognitive act. Giles takes it for granted that there are such degrees. What he infers from their existence is that the higher degree of actuality is that required for the intelligible species to cause the cognitive act. This inference too would require some explanation, which Giles, however, does not offer. The second point (2) is about the cause of the higher degree of actuality that a species requires to be able to cause a cognitive act. Where does this additional actuality come from? Giles replies that it comes from the phantasm of the object. Why from the phantasm? Because the phantasm is what generates the intelligible species and therefore it is also what confers to it its actuality. Thus, in this case too, Giles's explanation appeals to the causal role of the phantasm with respect to the intelligible species: it is because the phantasm is the source principle (*fontale principium*) of an intelligible species that the degree of perfection required for generating an intellectual act is achieved by a species only in conjunction to the phantasm. Giles specifies that, once generated by a phantasm together with the agent intellect, a species has permanent existence in the intellect, so that its persistence does not depend on the phantasm by which it is generated; what still depends on the phantasm, however, is the higher degree of actuality that a species needs to cause a cognitive act.

25. *Ibidem*.

Giles's philosophical reply to the objection about the 'conversion to the phantasms' is not very good. It contains some assumptions that are left unexplained. And when one tries to explain them, they reveal apparent inconsistencies in Giles's overall causal account of human intellectual cognition. For example, the assumption that the greater degree of actuality of a species comes from the phantasm seems to conflict with the assumption of a hierarchy of degrees of immateriality/actuality between the phantasm, the species, and the cognitive act: if the phantasm has the lowest position in this hierarchy, how can it supply an intelligible species (the intermediate entity) with the additional degree of actuality that the species requires to produce an item with the highest degree of actuality, that is, a cognitive act?

4. Conclusion

This and many other questions are left open by Giles's discussion of the *apparentia* of the view that rejects intelligible species in human intellectual cognition. However, the problem itself raised by Giles is of great philosophical importance and it is his great merit to have perceived it so sharply. It is indeed a serious problem that affects the view that an intelligible species is only required as proxy of the object. For there seems to be an alternative candidate for being such a proxy, that is, the phantasm of the object. Giles's discussion shows that it is not easy to defeat this alternative candidate. And Giles's specific attempt to defeat it appears rather weak. It heavily relies on general metaphysical principles with scarce explanatory power. Moreover, it does not vindicate the central role that intelligible species would be expected to have in his causal account of cognition. For it posits that the causality of species is somehow subordinate to that of phantasms. Since the view that intelligible species are proxy of the object becomes the dominant one among supporters of species after Aquinas's time²⁶, for a more informed and accurate

26. See G. PINI, *Il dibattito sulle specie intelligibili alla fine del Tredicesimo secolo*, pp. 297-298.

assessment of Giles's view it would be important to trace the discussions of this problem by other medieval philosophers. I hope to investigate this in a future study.

Les substances séparées dans le *De Regimine Principum* de Gilles de Rome

VALÉRIE CORDONIER*

Lorsqu'on aborde le *De Regimine Principum* («DRP»)¹, les substances séparées ne sont pas ce qu'on cherche d'abord; et ce n'est pas le

* CNRS, SPHERE (UMR 7219), Centre d'Histoire des Sciences et des Philosophies Arabes et Médiévales, Université de Paris.

1. Ouvrage composé vers 1280, dédié au futur Philippe le Bel et proposant un programme éducatif sous forme d'une reconstruction des textes de morale aristotélicienne (*Ethique à Nicomaque*, *Politique*, *Economiques* et *Rhétorique*, mais aussi *Magna moralia* et *Liber de bona fortuna*): voir L. LANZA, *Ei autem qui de politia considerat... Aristotele nel pensiero politico medievale*, Fédération Internationale des Instituts d'Etudes Médiévales, Barcelona-Madrid 2013, pp. 233-292, R. LAMBERTINI, *A proposito della "costruzione" dell'«Economica in Egidio Romano*, «Medioevo» 14 (1988), pp. 315-370, Id., *Il filosofo, il principe e la virtù. Note sulla ricezione e l'uso dell'«Etica Nicomachea» nel «De regimine principum» di Egidio Romano*, «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale» 2 (1991), pp. 239-279, V. CORDONIER, *Une lecture critique de la théologie d'Aristote: le 'Quodlibet VI, 10' d'Henri de Gand comme réponse à Gilles de Rome*, in V. CORDONIER et T. SUAREZ-NANI (éds.), *L'aristotélisme exposé: aspects du débat philosophique entre Henri de Gand et Gilles de Rome*, Academic Press, Fribourg 2014, pp. 81-180: 132. Sa diffusion a été massive (env. 300 copies latines et 50 vernaculaires). Cf. G. BRUNI, *Le opere di Egidio Romano*, Leo Olchski, Florence 1936, A. ZUMKELLER, *Manuskripte von Werken der Autoren des Augustiner-Eremitenordens in mitteleuropäischen Bibliotheken*, Würzburg 1966; F. DEL PUNTA, C. LUNA, *Aegidii Romani. Opera Omnia I, Catalogo dei Manoscritti (1000-1075)*. *De Regimine Principum*, 1/11, Città del Vaticano-Italia, Leo S. Olshcki, Florence 1993, C.F. BRIGGS, *Giles of Rome's "De Regimine Principum": Reading and Writing Politics at Court and University c. 1275-c. 1525*, Cambridge University Press, Cambridge 1999. Sur la réception des ouvrages aristotéliciens de morale: V. CORDONIER, P. DE LEEMANS, C. STEEL, *Die Zusammenstellung des ‚corpus aristotelicum‘ und die Kommentartradition*, in A. BRUNGS, V. MUDROCH, P. SCHULTHESS (Hrsg.), *Grundriss der Geschichte der Philosophie begründet von Friedrich Ueberweg. Völlig neu bearbeitete Ausgabe herausgegeben von Helmut Holzhey*, Die Philosophie des Mittelalters, Bd 4: 13. Jahrhundert (Erster Halbband), Schwabe AG, Basel 2017, pp. 149-161.

premier texte qu'on lit pour étudier ces êtres. Tiziana Suarez-Nani souligne l'importance de ce «best-seller», mais a choisi d'aborder l'angéologie de Gilles à partir de ses questions disputées². Or, parmi les chapitres de *DRP* mentionnant ces substances (I.1.4, II.1.15, II.2.8), le premier leur donne un rôle crucial: il y est question des types d'existence envisageables pour l'homme et de la part qu'ils ont au bonheur (*Quot sunt modi vivendi et quomodo in eis felicitas habet esse*)³. Ce chapitre sera ici édité (1) et analysé (2) en portant l'attention sur ses sources aristotéliennes *latines*: ce travail fera voir le métier d'historien de la pensée médiévale, bien souvent aussi philologue au sens où il est amené à construire les textes qu'il lit et où il peut lui être utile de sentir la complexité des langues en jeu.

1. Edition de *DRP* I.1.4

Faute d'édition critique⁴ et de recension des témoins, je prends pour base une édition⁵ adaptée en la soumettant à ces opérations: (i) uniformisation de l'orthographe et de la ponctuation; (ii) indication des sources; (iii) structuration et intitulés analytiques; (iv) correction: à

2. T. SUAREZ-NANI, *Connaissance et langage des anges selon Thomas d'Aquin et Gilles de Rome*, Vrin, Paris 2002, p. 78 (*DRP* comme «best-seller») et T. SUAREZ-NANI, *Les anges et la philosophie. Subjectivité et fonction cosmologique des substances séparées à la fin du XIII^e siècle*, Vrin, Paris 2002.

3. LAMBERTINI *Il filosofo*, pp. 268-270, LAMBERTINI "Praesesse regimine politico" *su di un segmento di linguaggio politico aristotelico nel "De regimine principum" di Egidio Romano*, in A. BERTOLACCI, A. PARAVICINI-BAGLIANI (eds.), *La filosofia medievale tra antichità ed età moderna. Saggi in memoria di Francesco del Punta*, SISMEL – Edizioni del Galuzzo, Firenze 2017, pp. 363-380: 363-365 et J. TOIVANEN, *The Political Animal in Medieval Philosophy: A Philosophical Study of the Commentary Tradition c. 1260-c. 1410*, Brill, Leiden-Boston 2020, p. 302.

4. V. HARTMANN, *Aegidius Romanus De regimine principum – Über die Fürstenherrschaft (ca 1277-1279), Nach der Handschrift Rom, Biblioteca Apostolica Vaticana, Cod. Borgh. 360 und unter Benutzung der Drucke Rom 1556 und Rom 1607*, Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Heidelberg 2019, a été produit sur la base de deux éditions et un manuscrit: *DRP* I.1.4 y est aux p. 26-30.

5. AEGIDIUS ROMANUS, *De Regimine Principum*, Rome 1556, f. 71r-9r; *De regimine principum*, Hieronymus Samaritanium (ed.), Rome 1607, pp. 10,31-13,32 et *De Regimine principum*, Stephan Planck, Oliverius Servius (edd.) Rome 1482, f. 8ral. 6-8va, 19.

deux endroits je la corrige en y adoptant la leçon d'un codex helvétique dont j'ai perçu la valeur lors du cours «lecture de textes philosophiques latins» donné à Fribourg en 2021⁶. Dans *DRP* I.1.4, un premier passage amélioré par son apport est le §16 où Gilles, après avoir dit la nécessité de la grâce pour ceux qui entendent vivre dans la justice, ajoute que cette grâce est au plus haut point nécessaire «à ceux qui dirigent autrui» (*rectoribus aliorum*): les autres témoins consultés font précéder cette expression par «*legalibus et*»; dans le manuscrit de Berne, on lit «*regibus et*». L'autre endroit où j'ai corrigé l'édition à partir du codex bernois est le §1 où Gilles dit vouloir rendre Sa Majesté «éducable»: alors que les autres témoins donnent *docilis*, celui de Berne dit *docibilis*.

I. Introduction

§1 Praemissis quibusdam praeambulis necessariis ad propositum (quia respectu sequentis operis ex facilitate modi tradendi redimus regiam maiestatem benivolam, ex ordine dicendorum redimus eam docibilem, ex utilitate reperta in eis reddimus ipsam attentam), restat dicere seriatim quae in hoc opere sunt dicenda.

§2 Verum quia finis est principium agibilium principalius quam aliquod aliorum, ut dicebatur supra⁷, ideo a fine et felicitate inchoandum est. Cum ergo secundum diversos modos vivendi diversi diversimode sibi finem praestituant, narrandi sunt modi vivendi et ostendendum est quomodo in eis felicitas est ponenda.

II.

A. Trois types de vie humaine suivant l'*Ethique à Nicomaque*

§3 Distinxerunt autem philosophi, ut patet ex primo *Ethicorum*⁸, triplicem vitam, videlicet voluptuosam, politicam et contempla-

6. MS Burgerbibliothek de Cod. 182, f. 8v-9r. Je remercie le Dr. Florian Mittenhuber qui, le 7 juin 2021, a accueilli les participants à la Münstergasse 63 pour une exploration de la collection de Jacques Bongars.

7. AEGIDIUS ROMANUS, *DRP* I.1.2: «finis respectu agendorum est principalius principium quam aliquod aliorum».

8. ARISTOTELES, *Ethica Nicomachea*, R.-A. Gauthier (ed.), *Aristoteles Latinus*, vol. XXVI 1-3, fasciculus quartus: *Ethica Nicomachea Translatio Roberti Grosseteste Lincolnienensis sive 'Liber Ethicorum'*, *B. Recensio Recognita*, Brill – Desclée de Brouwer, Leiden-Bruxelles 1973, I, 1095b14-19, p. 378, 18-23. Cf. *infra*, §16 et §18.

tivam. Videbant enim hominem esse medium inter superiora et inferiora; est autem homo naturaliter medius inter bruta (quibus est superior) et substantias separatas, quas communi nomine vocamus angelos (quibus est inferior).

§4 Tripliciter igitur poterit considerari homo: primo ut communicat cum brutis, secundo ut est aliquid in se, tertio ut participat cum angelis sive cum substantiis separatis.

§5 Secundum has tres considerationes sumptae sunt a philosophis praedictae tres vitae. Voluerunt enim quod homini ut communicat cum brutis competit vita voluptuosa, ut est aliquid in seipso vita politica, sed ut participat cum substantiis separatis competit ei vita contemplativa.

B. Portée de cette tripartition suivant la *Politique*

§6 Quilibet ergo vel vivit ut bestia vel vivit ut homo vel vivit ut angelus; nam secundum vitam voluptuosam vivit ut bestia, secundum civilem vivit ut homo, secundum contemplativam ut angelus.

§7 Distinxerunt ergo has tres vitas, sive hos tres modos vivendi, non tamen posuerunt nisi duplicem felicitatem. Nam in vita voluptuosa negaverunt esse felicitatem, quod et theologi negant; posuerunt enim felicitatem politicam et contemplativam, ut dicatur quis felix politice quando est felix ut homo, habendo in se prudentiam, quae est recta ratio agibilium⁹; dicatur felix contemplative quando est supra hominem, et quando est felix non solum ut homo sed ut est in eo aliquid divinum et aliquid melius homine.

§8 Perfectum igitur in agibilibus vocabant felicem politice, sed perfectum in speculabilibus vocabant felicem contemplative, et appellabant ipsum non hominem sed homine meliorem. Nam agere et communicare in actionibus cum aliis competit homini ut homo est, sed speculari et cognoscere veritatem competit ei ut est in eo intellectus speculativus, qui est aliquid divinum, et secundum quem communicamus cum deo et cum substantiis separatis.

§9 Unde ex primo *Politicorum* patet quod quilibet vel est homo vel est homine peior et tunc est bestia, vel est homine melior et tunc est quid divinum et semideus¹⁰. Si autem est homo, quia homo

9. Cf. ARISTOTELES, *Ethica Nicomachea* VI, 1, 1138b18-20, p. 478,3-5 et VI, 4, 1140b5-6, p. 482,9-10. Cf. THOMAS D'AQUIN, *ST*, IIaIIae, q. 47, a. 5.

10. ARISTOTELES, *Politica* (Libri I-II.11). *Translatio Prior imperfecta interprete Guillelmo de Moerbeke*, P. Michaud-Quantin (ed.), *Aristoteles Latinus*, vol. XXIX/1,

(ut ibi probatur), est naturaliter animal sociale, civile, et politicum, sequitur quod regatur secundum prudentiam et vivat vita politica. Si autem est bestia et homine peior, tunc non regitur ratione et prudentia, sed regitur passione et vivit vita voluptuosa. Sed si sit divinus et homine melior, tunc speculatur per sapientiam et vivit vita contemplativa.

III.

A. Supériorité de la vie contemplative sur la vie active

§10 Tanta est ergo differentia inter prudentem in agibilibus et perfectum in speculabilibus, quanta est inter viventem vita humana et politica et viventem vita contemplativa et angelica.

§11 Dediti enim operabilibus, propter diversitatem negotiorum emergentium, turbantur erga plurima, et ut plurimum isti sentiunt passiones carnis; dediti vero speculabilibus quodammodo ab his passionibus sunt abstracti.

§12 Et quia vivere in carne et non secundum carnem est magis angelicum quam humanum¹¹, felicem vita contemplativa volunt philosophi appellare non felicem politice et ut hominem, sed ut communicat cum substantiis separatis.

§13 Sapientes igitur et viri speculativi sunt maxime honorandi, quia sunt supra hominem collocati¹².

B. Limites d'une approche philosophique

§14 Sic ergo de modis vivendi et de felicitatibus repertis in ipsis philosophi distinxerunt, non tamen ad plenum et per omnem modum potuerunt attingere veritatem. Nam licet vere dixerint quod in vita voluptuosa non est quaerenda felicitas, ut infra clarius ostendetur¹³, de vita tamen politica (quam theologi vocant vitam activam) et de vita contemplativa non usquequaque vera senserunt.

Desclée de Brouwer, Bruges-Paris 1961, I, 1253a18-28, p. 6,6-10; cf. ARISTOTELES *Politica* "Perfecta", F. Susemihl (ed.), *Aristotelis Politicorum cum vetusta translatione Guilelmi de Moerbeka*, Teubner, Leipzig 1872, pp. 9,10-10,5.

11. Cf. 2Cor.10,3 et Rom.8,4. Cf. AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *Sermo* 156, PL 38, 7, col. 853-854.

12. Cf. *infra* §4 et §8.

13. Cf. AEGIDIUS ROMANUS, DRP I.1.6.

§15 Crediderunt enim quod ex puris naturalibus absque alio auxilio gratiae posset quis omnia peccata evitare, et perfecte vivere secundum vitam activam vel contemplativam – quod falsum est.

§16 Nam, ut supra tangebatur, omnibus volentibus vivere recte necessaria est divina gratia, et maxime necessaria est regibus et rectoribus aliorum. Posuerunt etiam vitam contemplativam esse in pura speculatione, quod est falsum.

§17 Nunquam enim quis in tali vita perficitur nisi sit in eo amor dei sive dilectio charitatis. In his ergo non bene senserunt. Quod autem vitam contemplativam dixerint esse potioem quam vitam politicam et activam, a theologis et a veritate catholica non discordant.

IV. Conséquences pour le(s) gouvernant(s)

§18 His peractis, dicamus quod decet regiam maiestatem hos modos vivendi cognoscere et vitam voluptuosam fugere, ne fit homine peior. Nam tales, ut dicitur primo *Ethicorum*, sunt vitam pecudum eligentes¹⁴. Vitam autem activam et contemplativam in se habere debet, ut per vitam activam vacet aliis, magnifica faciendo, sibi subditos recte regendo, per vitam contemplativam vacet sibi per internam devotionem et dei dilectionem, in dei amore proficiendo.

§19 Non enim vitam contemplativam ponimus in pura speculatione, ut philosophi sentiebant. Unde si in speculatione divinarum vitam contemplativa consistit, hoc est prout ex tali speculatione intenditur interna devotio, et divinus amor. Hanc autem internam devotionem tanto magis decet habere reges et principes, quanto apud tribunal summi iudicis reddituri sunt de pluribus rationem.

2. Analyse de *DRP* I.1.4

L'analyse sera centrée sur les substances séparées: après une présentation des passages où elles apparaissent en *DRP* I.1.4 (2.1), je m'attarde au verbe *communicare* (2.2). Pour l'éclairer, je propose un détour par un texte de la *Politique* cité par Gilles (2.3) et en

14. ARISTOTELES, *Ethica Nicomachea*, I, 3, 1095b14-19, voir *infra* §3 et §16 et note 8, p. 173.

comparerai les versions latines (2.4). Leur importance sera mise en évidence en montrant une évolution de Guillaume de Moerbeke dans sa façon de rendre la *κοινωνία* de la *Politique* (2.4) puis en éclairant à partir de là un passage de cette œuvre qui donne à Gilles les mots-clés de sa réflexion (2.6). Sur la base des possibilités lexicales et conceptuelles ainsi ouvertes sera proposé un balisage des sens de la «communication» dans l'ensemble du *DRP* (2.7) puis, en retour, une explicitation des sens de *communicare* en *DRP* I.1.4§8 (2.8) et du rapport que Gilles y pose entre philosophes et substances séparées (2.9).

2.1. Les substances séparées ou anges en *DRP* I.1.4

La première mention des substances séparées se lit au §3, où Gilles distingue, suivant l'*Ethique à Nicomaque*, trois types de vie (hédoniste, civile et contemplative)¹⁵ pour affirmer que «l'homme tient le milieu entre les bêtes [...] et les substances séparées, que nous appelons communément anges» (§3). La dénomination «substances séparées» et «anges» se trouve ensuite inversée: «C'est donc de trois façons que l'homme peut être considéré: I° en tant qu'il a des traits communs avec les bêtes (*communicat cum brutis*), II° en tant qu'il est quelque chose en soi, III° en tant qu'il partage des traits avec les anges ou avec les substances séparées (*participat cum angelis sive cum substantiis separatis*)» (§4). Cette double appellation pourrait laisser attendre des usages nettement différenciés –le terme d'«ange» semblant taillé pour convoquer la tradition chrétienne alors que «substances séparées» relèverait de la rationalité philosophique. Mais cette hypothèse ne se confirme pas, car à plusieurs endroits, l'existence de l'homme contemplatif participant à l'activité des substances séparées (§5) est décrite comme angélique: «Donc chaque homme soit vit comme une bête, soit comme un homme, soit comme un ange; car selon la vie de plaisirs il vit comme une bête, selon la vie civile il vit comme un homme et selon la vie contemplative il vit comme un ange» (§6). Plus loin, «angélique» qualifie la vie détachée des soucis pra-

15. Cf. §14.

tiques: le terme est synonyme de «contemplatif» (§10) et marque un contraste avec le caractère «humain» d'une vie orientée par les passions: «vivre dans la chair mais non selon la chair est plus angélique qu'humain» (§12)¹⁶.

2.2. *Le rapport de l'homme à ces substances: communicare*

Au-delà de la dénomination de ces êtres supérieurs, les termes indiquant le *rappor*t de l'être humain avec ceux-ci ainsi qu'avec les bêtes semblent faire l'objet d'emplois différenciés. Car dans ce chapitre, *participare* est réservé à la relation de l'homme aux substances séparées (§§4-5), alors que *communicare* désigne son rapport tant aux bêtes (§§4-5) qu'aux substances séparées (§8; §12). Parmi ces extraits parlant du rapport de l'homme aux substances séparées, le §8 retient l'attention par son double emploi de *communicare*. En effet, avant d'évoquer le rapport de l'homme aux substances séparées, ce passage mentionne sa capacité à *communicare in actionibus* «avec les autres» (§8). Faut-il alors entendre ce verbe pareillement dans les deux cas? Le rapport de l'homme aux autres humains et celui qu'il entretient avec les substances séparées est-il du même type? De quelle «communication» s'agit-il? Une source qui a conditionné l'emploi de *communicare* par Gilles est ce «premier livre des *Politiques*» qu'il cite pour affirmer qu'«il est évident que n'importe qui est soit un homme soit pire qu'un homme et alors il est une bête, soit il est meilleur qu'un homme et alors il est un être divin et un demi-dieu» (§9). Le texte d'où il tire cette idée est *Politique* (I, 2, 1252b27-1253a36): une étude de ce texte permettra de jeter sur ses propos quelque lumière.

16. Voir §11 et, sur le texte d'Augustin, R. IMBACH, *Prédicateur philosophe – philosophe prédicateur. Observations sur le discours de saint Paul à l'Aréopage et sa réception chez Augustin, Erasme et Thomas d'Aquin*, «Revue des sciences philosophiques et théologiques» 98 (2014), pp. 413-441:424, note 41. Pour nommer les substances séparées, une étiquette supplémentaire (absente du DRP) est *intelligentiae*: voir le commentaire de Gilles à la prop. 21 du *Liber de Causis*, cité par SUAREZ-NANI, *Connaissance et langage*, p. 79, note 1.

2.3. Aristote, Pol. I, 2, 1252b27-1253a36: le grec

Il s'agit du passage où Aristote établit la naturalité et la primauté de la cité sur les autres associations (1252b27-1253a36)¹⁷. Après avoir défini la cité comme la *mise en commun* de villages (1252b28: κοινωνία) au comble de l'autarcie et posé que cette cité formée en vue du bien vivre est la fin des autres communautés (1252b27-1253a1), il en déduit que l'homme est par nature «animal social (πολιτικὸν ζῷον)» (1253a1-3) et que l'homme «hors-cité», est soit vil (φῶλός) soit supérieur à l'homme (1253a3-7). Puis il se concentre sur l'une des conditions de la vie en groupe: la capacité d'un individu à signifier quelque chose aux autres. Aristote indique qu'à cet égard, l'homme présente une faculté absente chez les bêtes: tandis qu'elles signifient par leur voix (φωνή: 1253a 10) l'homme le fait par un langage articulé (λόγος: 1259a09), qui transmet une notion de ce qui est agréable ou ne l'est pas, mais aussi de l'utile et du nocif, du juste et de l'injuste. C'est l'échange de telles valeurs qui «fait» la maisonnée et la cité (ἡ δὲ τούτων κοινωνία ποιεῖ οἰκίαν καὶ πόλιν: 1253a07-18). De là il conclut l'antériorité de la cité sur les autres groupes: dans la mesure où elle est leur tout, elles existent pour elle (1253a18-25). Il reprend alors et amplifie la vue déjà formulée: celui qui est incapable de former avec ses congénères une association est une bête un dieu (ἢ θηρίον ἢ θεός: 1253a25-28). Ce dernier passage est la source de l'affirmation de Gilles au §9: l'expression *aut bestia aut deus* lue dans la version de Moerbeke¹⁸ est reprise telle quelle pour sa première partie (*bestia*) et, pour la seconde, un peu nuancée (*deus* -> *quid divinum et semideus*)¹⁹.

17. LAMBERTINI *A proposito della "costruzione"*, pp. 355-356 et 362, note 122 (DRP III.1.4); LAMBERTINI, *La diffusione della "Politica" e la definizione di un linguaggio politico aristotelico*, «Quaderni storici» 34 (1999), pp. 677-704.

18. ARISTOTELES, *Politica Imperfecta*, p. 6, 10, *Politica Perfecta*, p. 10, 5.

19. Thomas, dans certains textes faisant écho à ce passage de la *Politique*, insistait sur le fait qu'Aristote ne parle pas de Dieu, mais d'un homme qui s'y apparente: TOIVANEN, *The Political Animal*, pp. 302-303, note 54. Mais plus loin Gilles restitue «Dieu»: «vel est bestia vel est deus» (DRP III.1.3).

2.4. *La κοινωμία en Pol. I, 2, 1252b27-1253a36: Moerbeke*

Penchons-nous sur les traductions de ce passage, qui existe à la fin du XIII^e siècle dans deux versions: la première (l'«*Imperfecta*») est celle que Moerbeke a élaborée sur un codex grec mutilé offrant le début du texte seulement (jusqu'à 1273a30), et la seconde («*Perfecta*») est la traduction complète, qui comprend une révision de la version existante suivie d'une traduction nouvelle du reste de l'œuvre²⁰. Le passage vu en 2.3 compte trois occurrences du substantif κοινωμία (1252b28, 1252b31, 1253a18). Les deux premières ont été rendues d'une version à l'autre invariablement par *communitas*: ce terme désigne, comme son calque français, un groupe de personnes associées et le fait même d'une telle association – qui prend des formes spécifiées par ailleurs surtout par le partage des tâches²¹. Mais pour la troisième occurrence (1253a18), Moerbeke a modifié sa première version: en reprenant ce texte pour l'intégrer à une traduction intégrale, il a substitué au terme *communitas* celui de *communicatio*²². Bien sûr, il n'y a pas lieu de projeter sur *communitas* et *communicatio* toutes les significations associées à leurs équivalents modernes; mais il est remarquable que Moerbeke ait modifié sa traduction et que le sens de sa correction cadre avec les emplois qu'il fait de ces mots pour rendre la κοινωμία dans le reste du corpus: ces emplois indiquent pour *communicatio* un rapport impliquant non seulement le fait d'avoir des choses en commun (ce qui est aussi le cas de *communitas*), mais aussi le fait de les échanger dans le cadre d'une relation mettant en jeu le langage articulé propre à l'homme. Voyons cela.

2.5. *La κοινωμία dans le reste du corpus aristotélicien latin*

Une étude des options prises par Moerbeke pour rendre la κοινωμία dans le reste du corpus a été faite en préparant cet article, et je n'en

20. 1252b27-1253a36: *Politica Imperfecta*, pp. 5,4-6,16; *Politica Perfecta* pp. 6,27-10,33.

21. I, 2, 1252b26-31, *Politica Imperfecta*, p. 5,4-8; *Politica Perfecta*, pp. 6,9-7,1.

22. ARISTOTELES, *Politique* I, 2, 1253a17-18, *Politica Imperfecta*, p. 5, l. 27-28: «horum autem communitas facit domum et civitatem»; *Politica Perfecta*, p. 9,4-5: «horum autem communicatio facit domum et civitatem».

livre que les résultats importants pour le propos présent. 1° Elle confirme qu'il est légitime de donner sens au fait que ce traducteur, en révisant *Pol.* I,2, 1253a18, a remplacé *communitas* par *communicatio*: dans ce passage où Aristote vient de parler du rôle du langage dans les humains, Moerbeke choisit un terme dénotant un échange plus élaboré que celui que dénote *communitas*, échange situé au niveau de la «culture» plutôt que du côté des conditions physiques du commerce matériel, bref une «communication» liée au langage. 2° Le fait de rattacher une telle connotation à *communicatio* n'a pas conduit le traducteur à réserver ce terme aux seuls passages où ce sens est indubitable: il emploie aussi *communicatio* dans des textes où *κοινωνία* a un sens général et où *communitas* aurait convenu. Il faut donc se garder de rigidifier le sens dégagé pour *communicatio* et de le concevoir en opposition à *communitas*: les progrès de la langue se sont faits par des nuances ajoutées aux termes existants plutôt que par des décisions exclusives. 3° Cette nuance de *communicatio* est confirmée par certains choix de Moerbeke pour rendre *κοινωνία* ailleurs, notamment dans la *Metaphysique*²³. 4° Elle ne se retrouve pas dans les traductions éditées de Barthélémy de Messine.

2.6. *Pol.* I, 2, 1253a18 comme traduction ad sensum

A la lumière des connotations ainsi dégagées pour les deux termes, il semble que Moerbeke, en remplaçant en *Pol.* I,2, 1253a18 *communitas* par *communicatio*, a voulu clarifier le propos d'Aristote: la

23. Cet ouvrage avait été traduit avant Moerbeke et il faut donc tenir compte du fait que, pour la partie déjà traduite par l'auteur anonyme de la *Media*, Moerbeke a pu reprendre les options du traducteur précédent. Mais le fait qu'il ait par endroits corrigé ce texte autorise à donner un poids aux options laissées telles quelles. C'est le cas pour deux premières occurrences de la *κοινωνία* où il conserve la *communitas* utilisée par l'Anonyme dans un contexte où ce terme indique un «trait» commun: ARISTOTELES, *Metaphysica*, G. Vuillemin-Diem (ed.), *Aristoteles Latinus*, vol. XXV/3,2: *Metaphysica Lib. I-XIV Recensio et Translatio Guillelmi de Moerbeke*, Brill, Leiden-New York-Köln 1995, I, 9, 991a6-8, p. 37,679-681; *Metaphysica*, XIII, 9, 1079b1-3, p. 279,253-255. En revanche, il emploie *communicatio* dans un passage traitant des conditions favorables à l'échange d'arguments: *Metaphysica*, XI, 5, 1062a11-15, p. 226,232-235.

communication «fait la maisonnée et la cité» (1253a07-18) dans la mesure où, par son biais, l'homme échange avec ses semblables des biens, des tâches et des compétences mais surtout des idées et des impressions. Ce texte aristotélicien est souvent mentionné par les spécialistes²⁴, mais seul un auteur signale la modification opérée par Moerbeke dans sa version de *κοινωνία* en 1253a18²⁵. En corrigeant *communitas* par *communicatio*, il a opté pour un terme dont la polysémie s'adapte au propos aristotélicien: *communicatio* a l'avantage de recouvrir, d'un côté, plusieurs sens du terme *communitas* présents dans le grec (et que la première version, *Imperfecta*, rendait déjà), tout en présentant, d'un autre côté, une connotation qui ne se trouve pas dans *communitas* et qui se laisse percevoir au vu du contexte immédiat du passage – juste après des mises au point sur le rôle du langage dans tout groupe humain. Cette correction apportée par le traducteur dans sa première version éloigne sa traduction de la *lettre* originale puisqu'elle introduit deux termes latins où Aristote n'employait qu'un terme. Mais cette trahison sert l'*esprit* du texte puisqu'elle induit une distinction conceptuelle pertinente.

2.7. *Le lexique de la communication dans le DRP*

Les nuances prêtées aux termes *communitas* et *communicatio* par Moerbeke lorsqu'il traduit la *Politique* se retrouvent dans l'ensemble

24. A. VENDEMIATI, *Le inclinazioni naturali e il bene: letture parallele della Politica di Aristotele da parte di Tommaso d'Aquino e Pietro d'Alvernia*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica» 89, 2/3 (1997), pp. 299-316: 303; M. TOSTE, *Virtue and the City: The Virtues of the Ruler and the Citizen in the Medieval Reception of Aristotle's Politics*, I.P. BEJCZY, C.J. NEDERMAN (eds.), *Princely Virtues in the Middle Ages: 1200-1500*, Brepols, Turnhout 2007, pp. 73-98; LANZA, *Ei autem qui de politia considerat*, pp. 233-292; M. TOSTE, *The Naturalness of Human Association in Medieval Political Thought Revisited*, in M. VAN DER LUGT (éd.), *La nature comme source de la morale au Moyen Âge*, SISMEL – Edizioni del Galluzzo, Florence 2014, pp. 113-188; G. CASAS, *Language Without Voice: Locutio Angelica as a Political Issue*, in I.R. KLEIMAN (ed.), *Voice and Voicelessness in Medieval Europe*, Palgrave, Macmillan 2015, pp. 13-28; TOIVANEN, *The Political Animal*.

25. E. SCHÜTRUMPF, *The Earliest Translations of Aristotle's Politics and the Creation of a Political Terminology*, Fink, Paderborn 2014, p. 16, notes 39 et 43.

du *DRP*²⁶. Pour mesurer un tel retentissement, il faut garder la même souplesse que celle qui a présidé à l'étude du corpus aristotélicien (2.6) en se rappelant que la langue évolue par enrichissements ponctuels plus que par choix systématiques, exclusifs et définitifs. Il serait donc indû d'attendre une correspondance stricte entre les emplois de *communitas* et *communicatio* par Moerbeke et la façon dont Gilles reprend ces termes. Il faut aussi envisager les termes apparentés: en particulier *communicare* (fréquent en *DRP* I.1.4). Car si l'on s'en tient aux substantifs, une étude de leurs emplois dans le *DRP* ne laisse pas voir de différences nettes: si *communitas* apparaît presque toujours dans l'expression *communitas civilis / civitatis* alors que *communicatio* fait l'objet d'emplois plus variés, le sens des termes semble parfois équivalent, et les deux sont souvent pris comme synonymes alors qu'ils semblent se distinguer tous deux de la *commutatio* (qui désigne une communication de type «commerciale») ²⁷. Mais lorsqu'on étend l'enquête à *communicare* sur l'ensemble du *DRP*, il est possible de distinguer pour ce verbe trois sens: (i) un sens ontologique où *communicare* indique que différents types d'êtres ont des traits communs (ainsi l'homme, comme vivant doté de puissances végétatives et sensitives, se rapproche des végétaux et des bêtes)²⁸; (ii) un sens «commercial» où *communicare* indique que les membres d'un groupe partagent les ressources et se répartissent les tâches pour le bien de tous (hommes²⁹ ou bêtes³⁰); (iii) un sens spécifique où *communicare* indique que les hommes échangent aussi par le biais d'un type de langage absent chez les bêtes³¹. Ce troisième sens de *communicare* recoupe celui que Moerbeke prêtait au substantif de *communicatio*: cela pourra éclairer l'alinéa où *communicare* se lit deux fois.

26. Notons que *communitas* et *communicatio* ne se lisent que dans les textes où Gilles reprend la *Politique*.

27. AEGIDIUS ROMANUS, *DRP* II.3.9, éd. 1556, p. 218r,27-p. 219r,2. D'ailleurs, *communicatio* et *communitas*, qui coexistent ici comme synonymes, sont parfois confondus dans les manuscrits.

28. *DRP* I.2.1, p. 27r,16-17.

29. *DRP* I.2.10, p. 44v,27-45r,3; *DRP* I.2.11, p. 47r,15-19; *DRP* I.2.18, p. 63r,17-20.

30. *DRP* I.II.15, p. 55v,15-17; *DRP* II.1.16, p. 58v,1-4.

31. *DRP* I.2.3, p. 33v,8-9; *DRP* I.2.28, p. 78v,23-34.

2.8. *Les sens de communicare en DRP I.1.4§8*

A partir des emplois du verbe *communicare* dégagés dans l'ensemble du DRP (2.7) à la lumière des choix de Moerbeke traduisant la *Politique* (2.4-6), il est possible de préciser le ou les sens de *communicare* au §8. D'abord, lorsque Gilles y affirme que l'homme est capable d'*agere et communicare in actionibus cum aliis*, il y a lieu d'y entendre un échange qui s'opère à la fois au plan des actions et à celui des paroles (ce sont les deux derniers sens distingués pour *communicare*). Lorsque Gilles affirme ensuite que, comme humains, «*communicamus cum deo et cum substantiis separatis*», il semble requis de limiter le sens du verbe au sens général (et ancien) de *communicare*: nous avons avec Dieu et les substances séparées, situés au-dessus de nous, un rapport de similitude qui est, comme tel, semblable à celui que nous avons avec les bêtes, au-dessous de nous. Ce sens de *communicare* ici exclut les autres sens distingués pour les substantifs: nous ne «conversions» pas avec Dieu et les anges (pas plus qu'avec les bêtes). C'est-à-dire que le rapport désigné par ce verbe ne passe pas par le langage, mais consiste dans le partage de traits communs, ontologiquement: ce qui nous rapproche de ces êtres supérieurs est une détermination de notre nature, fondant notre capacité de mener une vie intellectuelle semblable à la leur. Pour Gilles comme pour d'autres médiévaux, cette participation à une vie supérieure est une divinisation accomplie par la philosophie – ce qui amène au dernier point.

2.9. *Les philosophes et les substances séparées*

En DRP I.1.4, les *philosophi* sont mentionnés dès le début de l'exposé du texte aristotélicien (§3 et §5), et restent les sujets de la mise en rapport entre les trois types de vie et les deux formes de bonheur (§§7-8). Après quelques distinctions faites sans référence aux philosophes, Gilles y revient pour identifier vie contemplative et participation à la vie des substances séparées (§12). Toute la fin du texte est marquée par leur présence: pour rappeler les distinctions acquises, pointer l'insuffisance de telles vues (§14), identifier les présupposés de ces erreurs et confronter ces idées avec les vérités

de la foi (§§15-16)³². En somme (§17), les philosophes rejoignent la révélation dans leur vision du bonheur contemplatif (supérieur à la vie civile), mais leurs idées sont insatisfaisantes parce que, se limitant aux vertus aristotéliennes, ils négligent l'amour de Dieu (*amor, charitas, dilectio*). Gilles prône une éthique qui *ne nie pas* la grâce et les fins dernières (§19): il combine l'aristotélisme avec une eschatologie chrétienne dont il juge utile de toucher un mot ici. Ce fait peut être mis en rapport avec un autre: *DRP* I.1.4, sans être le seul chapitre à évoquer les substances séparées³³, est le seul à les désigner *aussi* comme «anges». Cette désignation n'est pas anodine: elle rappelle ici la limite de l'enquête à venir et son orientation. En *DRP* I.1.4 «anges» et «substances séparées» permettent *ensemble* de décrire une vie «philosophique» autant que chrétienne. Cette perspective ayant ainsi été dite, le reste de l'ouvrage se limitera au *seules* «substances séparées» pour élaborer une morale «proprement philosophique» au sens où l'auteur y *fera abstraction* de la foi –sans l'invalider.

3. Conclusion

La présence des substances séparées dans le *DRP* est limitée mais décisive. Limitée parce qu'elles ne sont mentionnées que dans trois chapitres. Décisive parce que, dans le premier, elles sont indispensables. *DRP* I.1.4 est le seul texte où elles soient nommées «anges»: ailleurs elles sont appelées «substances séparées», par cette façon de parler qui *fait philosophe*. C'est que le Philosophe semble leur avoir laissé une place, en particulier dans *Eth. Nic.*, I,3 où il mentionne la vie contemplative comme option possible pour l'homme et, surtout, *Pol.*, I,3 où il décrète que l'individu a-social n'est pas un homme, mais une bête ou un dieu. Gilles combine ces deux textes pour penser les types de vie disponibles pour un vivant: à la vie *voluptuosa* d'*Eth. Nic.*, I,3 correspond le statut de bête de *Pol.*, I,3,

32. LAMBERTINI, *Il filosofo*, pp. 268-270 et Id., "Praeessse regimine politico", pp. 363-366.

33. Cf. n. 2.

à la vie *politica* celui d'être sociable et à la vie *contemplativa* celui d'un être semblable aux substances séparées. Ces textes gagnent ainsi une portée inédite: *Eth. Nic.*, I,3, par les trois types d'existence qu'il mentionne, devient un document d'anthropologie *épuisant* les catégories de vivants, et *Pol.*, I,3, par la mention du «dieu», permet à Gilles d'investir le propos de ces «substances séparées» dont Aristote ne parle pas. Le cadre aristotélicien est dépassé puisque l'animal le plus parfait n'est plus l'homme (cf. *Polit.* I,2, 1253a32-33), mais l'ange: par sa position au faite de la hiérarchie des vivants et à l'extrême opposé de la bête, il sert de référence pour penser l'homme³⁴. Cet investissement du propos d'Aristote par les substances séparées est, chez Gilles, d'autant plus remarquable qu'il s'opère par ses textes mêmes: en expliquant le Philosophe par le Philosophe, par cette *mise en réseau* de textes si typiquement scolastique, Gilles systématise cette pensée et l'*expose* à la critique³⁵.

Quant au lexique dans lequel ont pris corps ces idées, j'ai montré les potentialités révélées par Moerbeke dans la *κοινωνία* de *Pol.* I,3 en y rendant ce même substantif par deux mots latins (*communicatio* et *communitas*). Les nuances de ces termes se retrouvent dans les emplois du verbe *communicare* par Gilles. Ce verbe prend en *DRP* I.1.4 trois sens, l'un indiquant le partage des traits communs avec d'autres types d'êtres, l'autre la participation à la vie de groupe et le troisième un échange langagier. Ces sens situent l'homme dans le monde: d'une part, sa spécificité comme humain tient à sa capacité à s'engager dans l'échange thématé dans la *Politique* qui en grec est communautaire et communicatif indissociablement; d'autre part, il présente des traits communs (*communicat*) avec d'autres vivants – les bêtes (avec qui il partage un appétit pour les plaisirs sensoriels et une capacité à échanger *sans* langage articulé) et les substances séparées (avec qui il partage un goût pour les abstractions et la contemplation). La façon dont Gilles remet en œuvre ce lexique de la «communication» en investissant le texte

34. G. CASAS, *L'ange comme être politique et parlant*, «Philosophical Readings» 12/1 (2020), pp. 268-276: 268 et 275, note 1, estime que Gilles fait ainsi exception au XIII^e siècle.

35. Voir CORDONIER, SUAREZ-NANI, *L'aristotélisme exposé*, p. XI.

aristotélien de «substances séparées» illustre la créativité des lectures médiévales d'Aristote. Pour voir ces phénomènes, il ne suffit pas de rappeler pieusement – comme cela est devenu habituel chez les médiévistes –, que le travail des traducteurs doit être considéré: encore faut-il le faire, en entrant dans les textes, les comparer avec le grec sans perdre contact avec l'histoire de la langue latine. Ce faisant, il faut se préparer à des déceptions autant qu'à des découvertes. Car l'étude des versions latines débouche sur *quelques* faits finalement probants. Leur rareté ne les rend pas moins significatifs. Ces faits font apparaître dans la pensée médiévale une densité qui passerait sinon inaperçue. La confrontation des monuments de la pensée scolastique à leurs sources dans l'Aristote Latin ne simplifie pas les choses: en affinant nos vues sur les textes et les idées, elle leur donne plus de complexité, plus de saveur. En abordant ainsi *DRP* I.1.4, j'espère avoir montré ce que le discours égidien doit à la lettre aristotélienne et l'intérêt qu'il peut y avoir à scruter celle-ci *dans ses formes scolastiques*.

Angeli a Vienne: essenzione e gerarchie tra Egidio Romano e Jacques de Thérines

ROBERTO LAMBERTINI*

Gilles est un partisan fervent de l'idée de l'*ordo rerum*, qu'il l'adopte comme clé de lecture de l'ensemble du réel. À travers elle il assume l'exigence d'une pluralité de médiations, jugées nécessaires à la continuité et à l'homogénéité de l'univers. Le philosophe augustin prend très au sérieux cette exigence et l'applique avec rigueur aux différentes questions qu'il aborde, qu'il s'agisse d'analyser les mesures de la durée ou les démarches cognitives angélique et humaine¹.

Queste parole, tratte da *Connaissance et langage des anges* di Tiziana Suarez-Nani, sono riferite alla noetica e alla filosofia del linguaggio di Egidio Romano, ma colgono nel segno anche per quanto riguarda il suo contributo al discorso ecclesiologico e politico. La storiografia ha evidenziato questo aspetto in particolare per il *De ecclesiastica potestate*, l'intervento egidiano che si colloca nella fase più drammatica della controversia tra Filippo IV di Francia e Bonifacio VIII. Il teologo agostiniano, ormai da qualche anno arcivescovo di Bourges, argomentò a favore del primato incondizionato del potere spirituale, richiamandosi al principio dell'unità gerarchica, ispirata al *De angelica hierarchia* dello Pseudo-Dionigi². Minore attenzione ha ricevuto

* Università degli Studi di Macerata.

1. T. SUAREZ-NANI, *Connaissance et langage des anges selon Thomas d'Aquin et Gilles de Rome*, Vrin, Paris 2002, p. 80.

2. Si veda soprattutto R. ROQUES, *L'Univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys*, Aubier, Paris 1954; per la ricezione Y. DE ANDIA (ed.), *Denys L'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident. Actes du Colloque international Paris, 21-24 septembre*, Institut d'études augustinienes, Paris 1994; T. BOIADJIEV, G. KAPRIEV, A. SPEER (Hrsg.), *Die Dionysios-Rezeption im Mittelalter*, Brepols, Turnhout

un suo pur noto intervento posteriore, con il quale, in occasione del Concilio di Vienne, Egidio ha criticato l'istituto dell'esenzione ecclesiastica, in forza della quale alcune congregazioni religiose erano svincolate dal controllo degli ordinari diocesani e sottoposti in modo diretto all'autorità pontificia. Anche in quest'opera, intitolata *Contra exemptos*, il rapporto tra creature angeliche e dimensione umana risulta – come si cercherà di mostrare – decisiva, in una dinamica di rispecchiamenti tra la gerarchia celeste e quelle terrene. Egidio non è certo innovatore in questa mossa argomentativa, ma la persegue in maniera coerente, pur esponendosi in questo modo alle critiche di un difensore degli Ordini esenti, il cisterciense Jacques de Thérines.

1. Il *Contra exemptos* di Egidio Romano nel dibattito sull'esenzione a Vienne

Il *Contra exemptos* di Egidio Romano costituisce anche il suo intervento nella questione dell'Ordine del Tempio, divenuta tragica dopo il loro arresto in massa nel regno di Francia il 13 ottobre 1307. Questa vicenda, che comprensibilmente non ha cessato di esercitare un fascino su molta storiografia, ma anche su pubblicistica di dubbia attendibilità, è stata ripercorsa fin troppe volte perché valga la pena di attardarvisi³. Basti ricordare che il *Contra exemptos* stesso fa riferimento a una bolla papale emessa a proposito del processo ai Templari, contenente un elenco di colpe contestate, che potrebbe essere identificata con la *Faciens misericordiam*, dell'agosto del 1308⁴.

2000; recente proposta interpretativa in E.S. MAINOLDI, *Dietro 'Dionigi l'Areopagita'. La genesi e gli scopi del Corpus Dionysiacum*, Città Nuova, Roma 2018.

3. Basti il riferimento a contributi importanti come A. DEMURGER, *Vie et mort de l'ordre du Temple*, Seuil, Paris 1985; B. FRALE, *L'ultima battaglia dei Templari. Dal codice ombra d'obbedienza militare alla costruzione del processo per eresia*, Viella, Roma 2001; M. BARBER, *The Trial of the Templars*, seconda edizione, Cambridge University Press, Cambridge 2006; F. CARDINI, *La tradizione templare*, Vallecchi, Firenze 2007; J. THÉRY, *A Heresy of State: Philip the Fair, the Trial of the "Perfidious Templars", and the Pontificalization of the French Monarchy*, «Journal of Medieval Religious Cultures» 39 (2013), pp. 117-148.

4. AEGIDIUS ROMANUS, *Contra Exemptos*, Antonius Bladus, Romae 1555, cap. 21, f. 16ra; cfr. FRALE, *L'ultima battaglia dei Templari*, pp. 315-318.

È tuttavia possibile tentare di restringere ulteriormente lo spazio temporale in cui collocare il trattato, partendo dall'ipotesi condivisa che si tratti di un parere redatto in vista del Concilio di Vienne tenutosi tra il 16 ottobre 1311 e il 6 maggio 1312⁵. Già Ewald Müller aveva evidenziato che ai fini dell'assise furono preparati altri testi che affrontavano la questione dell'esenzione⁶, tra i quali il più noto è certo quello di Guglielmo Durante il Giovane, *De modo generalis concilii celebrandi*⁷. Mentre tuttavia, pur muovendo da ecclesiologie diverse, Guglielmo Durante ed Egidio concordano nella critica dell'istituto dell'esenzione, ai fini del dibattito conciliare furono redatti anche pareri favorevoli a questa prassi consolidata⁸. Tra questi, quello di Jacques de Thérines ha consentito a Müller di indicare un probabile *terminus ante quem* della redazione del *Contra exemptos*. L'abate cisterciense, che contesta il trattato egidiano citandone ampissimi brani, scrive infatti in tutta verosimiglianza in un lasso di tempo che si colloca tra la fine del 1311 e gli inizi del 1312, vale a dire quando a Vienne si erano già rese note le deposizioni dei *milites Templi* ma non era ancora stata emanata la *Vox in excelso* del 22 marzo 1312, contenente la *provisio* che metteva un primo sigillo definitivo alla vicenda⁹. Jacques de Thérines non menziona infatti la bolla. Non si tratta tuttavia di un mero *argumentum e silentio*, perché l'autore cisterciense scrive esplicitamente che il concilio è ancora in corso e non è stata ancora assunta una decisione, affermazione non facilmente immaginabile dopo la *Vox in excelso*¹⁰. Quindi, nei primi

5. E. MÜLLER, *Das Konzil von Vienne 1311-1312. Seine Quellen und seine Geschichte*, Aschendorff, Münster i/W. 1934; sintesi aggiornata in A. NICOLOTTI, *Concilio di Vienne* in O. BUCCI, P. PIATTI (eds.), *Storia dei concili ecumenici. Attori, canoni, eredità*, Roma, Città Nuova 2014, pp. 285-311.

6. MÜLLER, *Das Konzil von Vienne*, pp. 491-502.

7. Per la distinzione tra le due redazioni, C. FASOLT, *Council and Hierarchy: The Political Thought of William Durant the Younger*, Cambridge University Press, Cambridge 1991, ma anche J. MIETHKE, *Politiktheorie im Mittelalter. Von Thomas von Aquin bis Wilhelm von Ockham*, Mohr Siebeck, Tübingen 2008, pp. 129-135.

8. MÜLLER, *Das Konzil von Vienne*, pp. 502-536.

9. E. BROWN, A.J. FOREY, *Vox in excelso and the Suppression of the Knights Templar: The Bull, Its History, and a New Edition*, «Mediaeval Studies» 80 (2018), pp. 1-58.

10. MÜLLER, *Das Konzil von Vienne*, pp. 139-140; si veda JACOBUS DE THERINIS, *Contra Impugnatores exemptionum*, in B. Tissier (ed.), *Bibliothecae Patrum Cistercensium*,

mesi del 1312 l'abate aveva già avuto visione del trattato di Egidio e avuto tempo per redigerne una dettagliata confutazione. Anche se lascia aperto un margine di possibilità, tale elemento rafforza le proposte di datazione del *Contra exemptos* che indicano il 1311 come limite cronologico estremo¹¹.

Per quanto la connessione con la conclusione della vicenda dei *militēs Templi* sia un elemento prezioso per la datazione dell'opera di Egidio, al centro del presente contributo non è la posizione assunta dal teologo agostiniano a proposito della colpevolezza o meno dei Templari, della quale egli pare comunque convinto. Come si intuisce dal titolo stesso dell'opera, infatti, Egidio inserisce il suo vero e proprio attacco ai Templari in una critica dell'istituzione stessa della esenzione, che, a suo dire, sarebbe la causa delle enormità commesse dai *pauperes commilitones*, perché li avrebbe per così dire privati di quelle istanze di controllo che sarebbero state in grado di reprimere le deviazioni prima che giungessero a conseguenze così nefaste. Dal momento che i *militēs Templi* non erano certo l'unico Ordine religioso cui era stata concessa l'esenzione, l'arcivescovo di Bourges apre un fronte molto ampio: perfino gli Eremiti di Sant'Agostino (dalle cui file egli proveniva), come del resto gli altri ordini mendicanti, godevano di questo status¹².

La strategia argomentativa adottata da Egidio consiste nel dimostrare che l'*exemptio* è contraria a quello che potremmo chiamare

IV, Bonnefont 1662, pp. 261-315, p. 299a: «antequam hoc generale concilium terminetur».

11. Per esempio, C.F. BRIGGS, P.S. EARDLEY (eds.), *A Companion to Giles of Rome*, Brill, Leiden-Boston 2016, cfr. anche F. DEL PUNTA, S. DONATI, C. LUNA, *Egidio Romano*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, vol. 42, Istituto della Enciclopedia italiana, Roma 1993, pp. 319-341 e J.R. EASTMAN, *Die Werke des Aegidius Romanus, «Augustiniana»* 44 (1994), pp. 209-231; per ulteriori recenti acquisizioni sulla biografia di Egidio, si veda L. CALVARESI, *Tra profitto ed Industria: traduzioni di termini economici e percorsi di ricezione sociale del De Regimine Principum di Egidio Romano nel medioevo (XIII-XV secolo)*, Tesi di dottorato, supervisor A. Montefusco, S. Piron, Università di Venezia Cà Foscari, Venezia 2021.

12. E.L. SAAK, *High Way to Heaven: the Augustinian Platform between Reform and Reformation, 1292-1524*, Brill, Leiden-Boston 2002; F. ANDREWS, *The Other Friars: The Carmelite, Augustinian, Sack and Pied Friars in the Middle Ages*, Boydell, Woodbridge 2006.

«l'ordine delle cose». I primi capitoli del trattato, infatti, sono dedicati a dimostrare, per limitarsi ad alcuni esempi, che tale istituzione contraddice il *cursus naturae* (cap. I), non si conforma all'esempio del mondo naturale in cui gli enti non sono privati delle operazioni loro proprie (cap. II) contrasta con la natura degli *elementa* (capp. V e VI), non si uniforma all'ordine universale (cap. VII), ma neppure alla costituzione del corpo e dell'anima umani (capp. IX e X)¹³. La trattazione trova il suo culmine nei capitoli dal XVII al XX, dove, prima di iniziare a elencare le colpe di cui si sono macchiati in primo luogo i Templari, ma anche altre congregazioni ecclesiastiche che godono dell'esenzione, si evidenzia la difformità di questo istituto dal principio che regge il modello per eccellenza, la gerarchia angelica¹⁴.

2. Angeli e vescovi

Nella sistemazione proposta da Egidio nel *Contra exemptos*, la moltitudine degli angeli conosce almeno tre tipi di distinzione, tra gerarchie, tra ordini e tra persone. L'articolazione in nove membri, cardine dell'opera dello Pseudo-Dionigi origina dalle prime due distinzioni: ognuna delle tre gerarchie è suddivisa in tre ordini, mentre in ogni ordine esistono molti, quasi innumerevoli angeli. Il principio di distinzione tra gli angeli tocca una delle questioni più note e delicate dell'angelologia scolastica: Egidio ribadisce la sua posizione per la quale una creatura angelica si differenzia dall'altra per natura, e cioè per specie¹⁵. Benché anche questo aspetto sia importante per la costituzione di quella che Egidio chiama la *civitas* degli angeli, sono le distinzioni tra gerarchie e ordini a costituire il principio architettonico fondamentale. Le gerarchie sono caratterizzate dalla loro posizione in una catena di illuminazione discendente, per cui la prima è illuminata da Dio e illumina la seconda,

13. AEGIDIUS ROMANUS, *Contra exemptos*, capp. 9-19, ff. 5vb-7va.

14. *Ibidem*, capp. 17-20, ff. 12rb-15vb.

15. Cfr. T. SUAREZ NANI, *Les anges et la philosophie, Subjectivité et fonction cosmologique des substances séparées au XIII^e siècle*, Vrin, Paris 2002, pp. 75-85.

la seconda è illuminata dalla prima e illumina la terza; a sua volta la terza, illuminata dalla seconda, illumina gli esseri umani. Non è difficile intuire l'esito dell'argomentazione di Egidio: dovendosi conformare al modello della gerarchia celeste, la Chiesa non può prevedere turbamenti di un procedere così ordinato, come quelli indotti dalle esenzioni. Si applica qui il noto principio pseudo-dionisiano: «lex divinitatis est infima in suprema per media reducirere»¹⁶. Nel *De ecclesiastica potestate* Egidio lo aveva notoriamente utilizzato per difendere la necessità di porre il Sommo Pontefice al culmine di tutta quanta la Cristianità, al sopra delle autorità temporali¹⁷. In questo contesto, il medesimo principio svolge la funzione di perimetrare il suo campo d'azione:

Igitur, quia hierarchia nostra ecclesiastica debet imitari hierarchias celestes et angelicas, cum videmus tantam ordinationem in illis caelestibus hierarchiis, ut quod prima hierarchia immediate se habet ad Deum; secunda immediate ad primam hierarchiam, tertia immediate ad secundam; cum non fiat exemptio in talibus nec secundum totum, nec secundum partem, utpote quod ista hierarchia tertia, vel pars eius, quantum ad illuminationes, immediate collocetur circa Deum, vel circa primam hierarchiam, sed omnes huiusmodi hierarchiae inconcuse servant suum ordinem ordinatum et debitum...sic illi qui sunt in hierarchia ecclesiastica non debent inferiores collocare circa superiores, vel circa supremum immediate, sed debent reduci in superiores vel

16. A proposito dell'applicazione del principio gerarchico al pensiero politico, cfr. W.J. HANKEY, "Dionysius dixit, Lex divinitatis est ultima per media reducirere": Aquinas, *Hierocracy and the "augustinisme politique"*, «Medioevo» 18 (1992), pp. 119-150; D.E. LUSCOMBE, *Hierarchy in the Late Middle Ages: Criticism and Change*, in J.P. CANNING, O.G. OEXLE, *Political Thought and the realities of Power in the Middle Ages*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1998, pp. 113-126; J. MIETHKE, *Politische Scholastik. Spätmittelalterliche Theorien der Politik. Probleme, Traditionen, Positionen. Gesammelte Studien*, Mohr Siebeck, Tübingen 2021; per una visione riassuntiva del pensiero politico di Egidio, cfr. R. LAMBERTINI, *Political Thought*, in C.F. BRIGGS, P.S. EARDLEY (eds.), *A Companion to Giles of Rome*, Brill, Leiden-Boston 2016, pp. 255-274.

17. AEGIDIUS ROMANUS, *De ecclesiastica potestate*, R.W. Dyson (ed.), Columbia University Press, New York 2004, I, cap. 4, p. 18; cfr. MIETHKE, *Politiktheorie im Mittelalter*, pp. 94-98.

in supremum per medios praelatos, et quia contrarium huius facit exemptio, claro clarius patet quod in rubrica huius capituli tradebatur, videlicet quod ex ipsis hierarchiis angelicis declaratur exemptionem non esse faciendam, sed tollendam¹⁸.

In conformità con la tesi della *plenitudo potestatis* papale, che condivide, Egidio non può spingersi fino a negare che il papa possa concedere l'esenzione. Tuttavia, insiste sul principio per il quale questa prassi deve costituire un'eccezione all'ordine usuale delle cose. Il parallelo con il miracolo viene quasi da sé:

Advertendum quod Deus multa facit per miraculum, quae contradicunt solito naturae cursui; sic et summus pontifex, quando aliquos eximit ab auctoritate praelati, facit miraculum in ecclesia, nec dicimus, quin possit hoc facere, sed dicimus quod debet raro facere, ut imitetur Deum, cuius minister est, qui raro facit miracula¹⁹.

Per Egidio il paradigma gerarchico è quindi prevalente e le eccezioni devono rimanere tali, motivate da un'evidente *utilitas ecclesiae et reipublicae*. Come già aveva fatto notare nel suo saggio fondativo sullo scontro tra secolari e mendicanti Yves Congar, il richiamo al modello della gerarchia angelica può avvenire da parte di progetti ecclesiologici ben diversi. Da una parte, il principio della *reductio ad unum*, ad essa sotteso, può essere funzionale all'esaltazione del primato papale, dall'altra, il carattere immutabile dell'ordine delle schiere celesti, cui la Chiesa si deve conformare, può essere evidenziato in una difesa del ruolo insostituibile dei diversi livelli della gerarchia ecclesiastica. Significativamente, in questo contesto, Egidio assume una posizione che può essere avvicinata a quella che il clero secolare aveva assunto, alcuni decenni prima, per contestare la legittimità degli Ordini mendicanti, che autori come Guglielmo di Sant'Amore accusavano di stravolgere l'ordine gerarchico, sottraendosi alla giurisdizione vescovile

18. AEGIDIUS ROMANUS, *Contra exemptos*, cap. 17, f. 13ra-b.

19. *Ibidem*, cap. 1, f. 1rb.

e usurpando il ruolo dei parroci²⁰. Al contrario, l'adeguamento dei fedeli al vertice della Chiesa deve avvenire seguendo stadi pre-stabiliti, che non possono essere messi da parte. Come scrive lo stesso Egidio in modo in modo icastico «*exemptio est damnosa, quia reducendi sunt alii homines in summum Pontificem et in Deum per angelos episcopos*»²¹.

3. Angeli e baccellieri: le gerarchie «universitarie»

I vescovi sono dunque come angeli, attraverso i quali deve passare necessariamente il vincolo che riconduce la molteplicità all'unità della Chiesa. Egidio, tuttavia, è così persuaso del principio per il quale le gerarchie angeliche riverberano le loro architetture sulle istituzioni ecclesiali, da proporre un ulteriore parallelo, questa volta con il sistema formativo degli Ordini mendicanti. Invertendo per una volta l'ordine della similitudine, ma in modo del tutto legittimo, vista la simmetria del rapporto, Egidio scrive che, come si verifica tra gli uomini, così è tra gli angeli. Il *magister*, che è in possesso dell'eccellenza della cattedra, illumina i baccellieri. A loro volta, i baccellieri illuminano i *lectores*; questi a loro volta illuminano i *praedicatores*, che fanno lo stesso, a loro volta, con gli *homines populares* o *plebei*.

Aduertendum autem quod sicut est in hominibus, ita suo modo est in angelis. In hominibus est dare quinque gradus, ut grosso modo loquamur, primo magistrum habentem cathedrae excellentiam, secundo, sunt baccalaurei, tertio, sunt lectores, quarto, sunt predicatorum, quinto, est plebs vel populus²².

20. Y.M.-J. CONGAR, *Aspects ecclésiologiques de la querelle entre Mendicants et Séculiers dans la seconde moitié du XIII^e siècle et le début du XIV^e*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen-Âge» 28 (1961), pp. 35-151 (traduzione italiana: *Insegnare e predicare. Aspetti ecclesiologici della disputa tra ordini mendicanti e maestri secolari nella seconda metà del secolo XIII e l'inizio del XIV*, Padova 2007).

21. AEGIDIUS ROMANUS, *Contra exemptos*, cap. 10, f. 7ra.

22. AEGIDIUS ROMANUS, *Contra exemptos*, cap. 17, ff. 12d-13a.

La riduzione di questi cinque livelli alla gerarchia angelica tri-membre avviene in un modo sorprendente e quasi spregiudicato: il *magister* è assimilato a Dio, la prima gerarchia è costituita dai baccellieri, la seconda dai *lectores*, la terza dai predicatori. Gli *homines populares* svolgono le funzioni dell'umanità rispetto agli angeli. Il primo maestro di teologia dell'Ordine degli Eremitani di Sant'Agostino, pur riconoscendo di adottare un *modus grossus*, proietta così nelle gerarchie angeliche il sistema formativo del suo Ordine, perché, se maestro e baccelliere sono evidentemente termini che si estendono a tutta la realtà di una Facoltà di Teologia, comprendendo anche esponenti del clero secolare, l'espressione «*lector*» rimanda in tutta evidenza alla realtà degli *studia* mendicanti²³. Pensando al ruolo fondamentale svolto a partire dal XIII secolo dagli Ordini mendicanti nel rinnovamento e nel potenziamento della predicazione nella *cura animarum*, pare proprio che Egidio attribuisca ai mendicanti il monopolio di fatto della formazione teologica. Una posizione che è molto coerente con un'altra tesi fondamentale del *Contra exemptos*, quella che solo gli Ordini mendicanti debbono godere dell'esenzione perché si dedicano allo *studium*²⁴.

In questo modo, il sistema formativo degli Ordini mendicanti, di cui conosciamo la complessa e tormentata vicenda di rapporto con le istituzioni universitarie²⁵, è proiettato dall'ex maestro parigino in una dimensione quasi astorica, dove baccellieri e *lectores* sono angeli incardinati in una gerarchia tanto elegante quanto intangibile. Quasi trascinato dalla forza dell'analogia, Egidio ricorda che non tutti gli angeli della prima gerarchia sono intelligenti allo stesso modo, come del resto accade ai baccellieri, non tutti ugualmente *perspicaces*. Anzi, poiché ogni creatura angelica

23. E. YPMA, *La formation des professeurs chez les Ermites de Saint-Augustin de 1256 à 1354*, Paris 1956, M.-M. MULCHAHEY, *First the Bow is Bent in Study...*. *Dominican Education before 1350*, PIMS, Toronto 1998, B. ROEST, *A History of Franciscan Education (c. 1210-1517)*, Leiden-Boston-Köln 2000.

24. AEGIDIUS ROMANUS, *Contra exemptos*, cap. I, f. Iva.

25. Rimando solo a M.-M. DUFEIL, *Guillaume de Saint-Amour et la polemique universitaire parisienne (1252-1259)*, Picard, Paris 1972, A. TRAVER, *The Opuscula of William of Saint-Amour. The Minor Works of 1255-1256*, Aschendorff, Münster 2003.

costituisce una specie a sé, le differenziazioni tra ciascuna di esse sono ben maggiori di quelle che distinguono gli individui umani tra di loro²⁶.

4. Gerarchie angeliche e regni

Il rapporto di rispecchiamento tra istituzioni umane e angeliche non si limita all'ambito ecclesiastico. Come è stato evidenziato da intuizioni di Jacques Le Goff e in un lavoro pionieristico di Pierangelo Schiera, numerosi autori medievali hanno proposto un rapporto con le istituzioni temporali²⁷. Egidio non è da meno nel cap. XVIII, dove il teologo agostiniano accosta le gerarchie all'organizzazione di una monarchia temporale. Alla prima corrispondono coloro che sono più vicini al sovrano e sono immediatamente al corrente della sua volontà. Qui Egidio utilizza il termine *secretarii*, riferendosi in tutta evidenza al gruppo dei suoi consiglieri più stretti. La seconda gerarchia è posta in parallelo con i funzionari della *curia regis*, che si occupano, sulla base delle indicazioni ricevute dai *secretarii*, delle questioni amministrative e giudiziarie che riguardano il regno nel suo complesso. Al terzo livello si collocano coloro che, come i *ballivi*, si occupano di una specifica circoscrizione territoriale:

Sicut ergo rex aliquis in hoc seculo accepit aliquos de ciuibus suis, et facit inde curiam suam in qua aliqui sunt secretarii regis intromittentes se de omnibus quae sunt in regno: aliqui sunt magistri et iudices in curia regis agentes opera et exercentes iudicia pertinentia ad totum regimen; aliqui sunt balliui et praepositi sparsi per diuersas partes regni. Secretarii autem sunt in vestibulis regis, et in cameris regis scientes secreta regis quomodo vult regimen suum regi, et isti constituunt primam hierarchiam... Magistri autem et iudices in curia

26. AEGIDIUS ROMANUS, *Contra exemptos*, cap. 17, f. 13ra; si veda *supra*, nota 15, p. 193.

27. Si vedano J. LE GOFF, *Ville et théologie au XIII^e siècle: une métaphore urbaine de Guillaume d'Auvergne*, «Razo» 1 (1979), pp. 33-37, P. SCHIERA, *Ordines e status nell'angelologia medievale*, in F. ROSA, *L'angelo dell'immaginazione*, Dipartimento di Scienze filologiche e storiche, Trento 1992.

regis intromittenets se de toto regno, faciunt secundam hierarchiam. Alii autem sparsi per diuersas partes regni...docentur a magistris et iudicibus de secunda hierarchia²⁸.

Anche una monarchia di cui si intravedono i chiari tratti di centralizzazione, il che non sorprende negli anni di Filippo IV²⁹, quindi, può essere pensata a partire dalle gerarchie angeliche.

5. Gerarchie ed escatologia

Il modello del rispecchiamento tra ordini angelici e realtà temporali si mostra qui in tutta la sua plurifunzionalità legittimante: non solo la gerarchia ecclesiastica, come è più ovvio, ma anche un sistema formativo, oppure la struttura di un regno. In questa pluralità di possibili applicazioni, a Egidio sta a cuore legittimare l'ordine ecclesiastico sulla base della sua conformità a un modello atemporale. Neppure la prospettiva escatologica supera questa fissità. Il maestro agostiniano ammette, infatti, che la fine dei tempi introdurrà sì un mutamento tra gli ordini angelici, che pur nella sua grande portata non sconvolgerà il principio gerarchico che li governa. Secondo Egidio, infatti, i rapporti di potere, che sono intrinseci allo *status viae*, verranno meno tra gli esseri umani con la conclusione della storia. Anche le analoghe relazioni di subordinazione e sovra-ordinazione esistenti tra gli angeli, cesseranno di esistere, perché sono finalizzate al guidare gli eletti verso beatitudine finale. Fino a quel momento, perdura una *pugna* in cui gli angeli sono impegnati a sostegno degli esseri umani chiamati alla salvezza³⁰, ragion per cui

28. AEGIDIUS ROMANUS, *Contra exemptos*, cap. 18, f. 13b.

29. Basti rimandare a J. FAVIER, *Philippe le Bel*, Fayard, Paris 1978, J.R. STRAYER, *The Reign of Philip the Fair*, Princeton University Press, Princeton 1980.

30. Sul tema della *pugna angelorum*, esteso anche alla discussione della possibilità che esistano contrasti (e, in caso positivo, di che tipo) tra gli angeli, si vedano la lucida analisi di F. Arici, *L'Angelicus principatus e l'angelo communitatis nella Scolastica dei secoli XVI-XVII*, in *Angeli delle nazioni. Origine e sviluppi di una figura teologico-politica*, Morcelliana, Brescia 2007, pp. 179-204, ma anche R. LAMBERTINI, *Angeli medievali tra gerarchie e storia*, in *ibidem*, pp. 123-141.

anche le schiere angeliche conoscono i rapporti di potere, per così dire, che caratterizzano gli eserciti terreni.

Omnes autem hae distinctiones hierarchiarum, ordinum et personarum angelorum, quandiu durat mundus, idest usque ad diem iudicii, sunt ordinate ad pugnandum: ideo vocantur militiae; quia sicut homines, dum vivunt, pugnant vel debent pugnare ut salventur... ita angeli, quandiu durat mundus, bellant et pugnant pro hominibus ut salventur. Et ideo sicut homines ordinant se in bello per diversos principatus bellantium habentium aliquam conformitatem et aliquam unitatem in bellando (possunt enim esse in eodem principatu quantum ad bellum plures acies et in qualibet acie plures bellatores) ita et Angeli ordinant se in salutem electorum³¹.

Al ritorno di Cristo, scrive Egidio basandosi sulla glossa alla prima lettera ai Corinzi, 15, 24³², il compimento implicherà l'esaurimento di questa funzione «militante», e le gerarchie continueranno a esistere, seppur senza valenze dominative³³. Anche in questa trasformazione escatologica, la cui interpretazione da parte di Egidio fa emergere un livello ancora più profondo di parallelismo tra mondo umano e mondo angelico, la differenziazione gerarchica costituisce un orizzonte ontologico non superabile. Per questa ragione la *exemptio*, intesa come sospensione della mediazione all'unità articolata in una gradualità necessitante, non ha veramente ragione di esistere. È pur vero, come si è ricordato sopra, che essa può essere introdotta in forza della *plenitudo potestatis* del pontefice. Tuttavia, questa eccezione rispetto all'ordine stabilito, diversamente dagli interventi divini, si rivela dannosa, perché con essa il papa rinuncia all'apporto dei vescovi, che invece è necessario. A questo punto dell'argomentazione, Egidio riconosce una differenziazione

31. AEGIDIUS ROMANUS, *Contra exemptos*, cap. 19, f. 14a.

32. Per un'agile e affidabile consultazione della glossa a questo passo, si veda il sito *Gloses et commentaires de la Bible latine au Moyen Âge*, nello specifico al link: <http://gloss-e.irht.cnrs.fr/php/editions_chapitre.php?livre=../sources/editions/GLOSS-liber61.xml&chapitre=61_15> [21/05/2022].

33. AEGIDIUS ROMANUS, *Contra exemptos*, cap. 18, f. 13b-c.

tra gerarchia celeste e gerarchia ecclesiastica. Dio è infatti in grado di reggere l'universo senza la mediazione degli angeli, ma non lo fa per la sovrabbondanza della sua benignità. Le cose non stanno così per il sommo pontefice, che non può governare tutta la Chiesa da solo. Qui, Egidio richiama un brano di Esodo 18 caro alla riflessione teologico-politica, il consiglio di Ietro³⁴, citando proprio la frase che non può non essere carica di una vena polemica nei confronti di Clemente V, sotto pressione ormai da anni per l'incrociarsi, tra l'altro, della questione templare e quella del minacciato processo alla memoria di Bonifacio VIII³⁵:

Sed non ita est in summo pontifici, quod posset totum facere per seipsum; immo, si uelet hoc favere, diceretur ei, sicut dixit Iethro Moysi «Stulto labore consumeris; et ultra vires tuas est negotium, solus illud non poteris sustinere». Immo sine omni exemptione satis habet facere prelatus corrigere forefacta omnium horum, qui sunt in dioecesi, ut non viturepetur ministerium clericorum. Et si prelatus non potest facere, quomodo summus pontifex absens hoc faciet, si tamen vult hoc facere...³⁶

6. Ordini angelici e persone: la risposta di Jacques de Thérines

Nel 2005, William Jordan ha dedicato una monografia alla figura storica di Jacques de Thérines e alle numerose controversie in cui è stato coinvolto. Un intero capitolo riguarda la sua difesa degli Ordini esenti, che al Concilio di Vienne non si è esplicata solamente nella redazione dello scritto già ricordato, che costituisce il suo contributo di maggiore impegno, ma anche in altri interventi ancora più legati al dibattito conciliare³⁷. Jordan concentra la propria

34. Si veda questo proposito V. SYROS, *Marsilius of Padua and Isaac Abravanel on Kingship: The Medieval Precedents of Republicanism Revisited*, «Medieval Encounters» 26 (2020), pp. 203-225, con riferimento alla bibliografia precedente.

35. S. MENACHE, *Clement V*, Cambridge University Press, Cambridge-New York et al. 2005, pp. 191-246.

36. AEGIDIUS ROMANUS, *Contra exemptos*, cap. 20, f. 15rb.

37. W.C. JORDAN, *Unceasing Strife, Unending Fear. Jacques de Thérines and the Freedom of the Church in the Ages of the Last Capetians*, Princeton University Press,

attenzione sugli argomenti che Jacques avanza per dimostrare la funzionalità dell'istituzione dell'esenzione, come protezione degli enti ecclesiastici dalle indebite ingerenze dei prelati secolari. Secondo l'abate cisterciense l'esenzione dal controllo del vescovo, che invece Egidio avrebbe voluto ripristinato, non è la causa del decadimento della disciplina, come sostenuto dal teologo agostiniano. Jordan non dà altrettanto peso alle argomentazioni basate sulla gerarchia angelica³⁸. Questa scelta ha le sue ragioni, non foss'altro perché, proprio a proposito delle argomentazioni angelologiche dell'avversario, Jacques de Thérines rimprovera Egidio di un'inutile e non pertinente *longa multiplicatio verborum*³⁹. Tuttavia, l'abate cisterciense non può esimersi dal rispondere in un qualche modo agli argomenti egidiani fondati sulla corrispondenza tra gerarchie celesti e terrestri. Ora, se si prescinde dalla controversa questione della coincidenza tra individuo e specie tra gli angeli, sulla quale Jacques de Thérines non manca l'occasione di contestare Egidio e di ricordare le condanne parigine⁴⁰, il difensore della esenzione non dissente in linea di principio dalla presentazione egidiana delle schiere angeliche. Concorda sul principio che la gerarchia ecclesiastica deve imitare quella celeste, aggiungendo tuttavia «prout est possibile et in ordine ad bonum illorum, qui accepturi sunt haereditatem salutis»⁴¹. Inoltre, secondo l'abate cisterciense, l'illuminazione divina può avvenire non solo attraverso la mediazione delle gerarchie angeliche, ma anche in modo immediato, sia essa diretta a un angelo, o a un'anima in stato di beatitudine. In forza dell'onnipotenza divina, Egidio non aveva certo potuto escludere questa eventualità, ma aveva sottolineato il suo carattere di eccezionalità. Jacques de Thérines la presenta invece come una possibilità ordinaria. Parallelamente, il papa può esercitare il suo potere di giurisdizione in modo immediato, in particolare quando questo

Princeton and Oxford 2005; sulla cultura filosofica di Jacques, cfr. I. COSTA, *Tradition cistercienne et aristotélisme. Le cas de Jacques de Thérines*, «Cîteaux» 63 (2012), pp. 287-297.

38. JORDAN, *Unceasing Strife, Unending Fear*, pp. 37-55.

39. IACOBUS DE THERINIS, *Contra impugnatores*, f. 296a.

40. Si veda *supra*, nota 15, p. 173.

41. IACOBUS DE THERINIS, *Contra impugnatores*, p. 293a.

è necessario per la salvezza, oppure agire attraverso i vescovi, o anche affidare competenze specifiche a figure prive della dignità episcopale⁴².

L'obiezione di fondo, tuttavia, è che esiste una differenza decisiva tra le due gerarchie: in quella angelica, la superiorità degli uni sugli altri si fonda su di una maggiore perfezione, il che non è sempre garantito per i prelati della Chiesa. Inversamente, mentre gli esseri angelici delle gerarchie inferiori non possono essere assunti in quelle superiori, può ben accadere che quelli che Jacques chiama *homines inferiores* siano esaltati al di sopra del loro *status*. A ben vedere, questa osservazione critica dell'abate cisterciense implica una concezione ecclesiologica assai diversa da quella sostenuta dal suo avversario, come egli stesso esplicita poco più avanti:

Gradus ergo ecclesiastici seu dignitates ecclesiasticae ecclesiam non gubernant, sed personae in talibus gradibus seu dignitatibus existentes et ideo secundum proportionem personarum et graduum essent ecclesiastici ad dignitates ecclesiasticas assumendi ... Nunc iste doctor non loquitur nisi de gradibus dignitatis, ac si personae nihil facerent in regimine, sed ipsa dignitas quasi machina regeret ecclesiam, vel quod personae magis dignae semper in gradu digniori ponantur, cuius oppositum ad sensum videmus de facto⁴³.

Non sono le cariche, ma le persone a governare la Chiesa, all'interno della quale le diverse dignità non possono essere assimilate a macchine. Jacques de Thérines oppone quindi a Egidio (*iste doctor*) un'ecclesiologia in cui il pontefice si deve confrontare non con cariche, ma con esseri umani spesso inadeguati. L'esenzione viene così presentata da Jacques de Thérines come uno strumento al quale il papa, *ordinarius immediatus* di tutti i cristiani, può ricorrere per salvaguardare specifiche componenti della compagine ecclesiale dai rischi delle malversazioni di prelati indegni. Se quindi Egidio aveva polemicamente ricordato al pontefice di non essere onnipotente, e di avere bisogno di essere coadiuvato dai prelati, in particolare dagli ordinari diocesani, Jacques insiste, altrettanto po-

42. *Ibidem*, p. 293b.

43. *Ibidem*, p. 297a.

lemicamente, sul fatto che troppo spesso i vescovi sono tutt'altro che angelici⁴⁴.

7. Concludendo

Nella controversia sull'essenzone tra Jacques de Thérines ed Egidio Romano sono in tutta evidenza presenti anche interessi immediati, che vedono contrapporsi il difensore dell'autonomia di un ordine monastico e la volontà di un arcivescovo che mira a sottoporre alla propria giurisdizione realtà ecclesiastiche che sfuggono al suo controllo. Non si possono neppure escludere rivalità di natura personale⁴⁵. Nonostante la valenza innegabilmente strumentale di alcune argomentazioni, emerge un contrasto tra modi di concepire la natura della Chiesa. Per Egidio essa deve essere pensata come rispecchiamento della gerarchia angelica, e quindi come una struttura immutabile nelle sue articolazioni pensate come scansioni necessarie di un processo di mediazione. Jacques de Thérines non rifiuta in via di principio questa tesi, ma la indebolisce di fatto adducendo, come già aveva fatto Tommaso in polemica con Guglielmo di Sant'Amore, i limiti non superabili dell'imitazione delle schiere angeliche da parte della Chiesa terrena⁴⁶. Gli esseri umani, prelati compresi, non sono in grado di imi-

44. A proposito di alcuni prelati, Jacques utilizza anche il concetto di «tiranno», in esplicito riferimento alla *Politica* aristotelica: IACOBUS DE THERINIS, *Contra impugnatores*, p. 297b.

45. Si veda a questo proposito W.C. JORDAN, *The Incident at Loroy and the Controversy over Ecclesiastical Exemption, 1295-1312*, «Cistercian Studies Quarterly» 45/2 (2010), pp. 125-139.

46. THOMAS DE AQUINO, *Contra Impugnantes Dei cultum et religionem*, in *Opera Omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, XLI, A, Commissio Leonina, Ad Sanctae Sabinae, Roma 1970, 2, cap. 3, p. 80b: «Ad aliud dicendum, quod ecclesiastica hierarchia imitatur caelestem quantum potest, sed non in omnibus. In caelesti enim hierarchia distinctio donorum gratuitorum, secundum quam ordines distinguuntur, sequitur distinctionem naturae; non autem in hominibus. Et ideo, cum Angelorum natura sit immutabilis, Angelus inferioris ordinis ad superiorem ordinem transferri non potest: quod tamen in ecclesiastica ierarchia fieri potest»; per l'ecclesiologia di Tommaso si veda per esempio U. HORST, *Bischöfe und*

tare compiutamente le gerarchie angeliche, e il valore della conformità a un modello comunque non raggiungibile deve cedere il passo al raggiungimento del bene della Chiesa, che il papa, come superiore immediato di ciascun fedele, può perseguire con tutti gli strumenti che gli mette a disposizione la sua pienezza di poteri. Per quanto possa parere paradossale, questa posizione è molto più vicina all'ecclesiologia degli Ordini mendicanti nel XIII secolo di quanto non lo sia quella di Egidio, che pure era stato, sul finire di quel secolo, priore generale degli Eremiti di Sant'Agostino.

Armonia o meccanica delle sfere?

La dinamica del movimento dei cieli tra intelligenze angeliche e *impetus*

FABIO ZANIN*

I. Introduzione

La cosiddetta ‘condanna dell’averroismo’ aveva tra i suoi obiettivi polemici alcune posizioni secondo le quali i cieli sarebbero animati da forme che promanano dal Primo Principio¹; la fonte di queste tesi è individuata in un certo neoplatonismo medievale derivato da Avicenna, che proponeva una concezione ilemorfica della materia celeste, rifiutata *in primis* da Averroè e, nell’Occidente latino, a Parigi, da Tommaso d’Aquino e da Francesco d’Appignano tra gli altri². L’opposizione all’emanatismo di derivazione neoplatonica si basa sul rifiuto, già espresso da Aristotele,

* LGS «L.B. Brocchi», Bassano del Grappa, Vicenza.

1. *Chartularium Universitatis Parisiensis*, E. Chatelain, H. Denifle (edd.), 2 vols., Ex typis Fratrum Delalain, Paris 1889-1897, t. I, 547 (prop. 58): «Quod Deus est causa necessaria prime intelligentie: qua posita ponitur effectus, et sunt simul duratione»; (prop. 72): «Quod substantie separate, quia non habent materiam, per quam prius sint in potentia, quam in actu, et sunt a causa eodem modo semper se habente: ideo sunt eterne»; (prop. 73): «Quod substantie separate per suum intellectum creant res». In proposito, vedi anche A. ROBIGLIO, *Breaking the Great Chain of Being. A Note on the Paris Condemnations of 1277*, *Thomas Aquinas and the Proper Subject of Metaphysics*, «Verbum» 6/1 (2004), pp. 51-52.

2. R. HISSETTE, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Publications Universitaires Vander – Oyez, Louvain-Paris 1977, p. 130; vedi anche D. PICHÉ, C. LAFLEUR (éds.), *La condamnation parisienne de 1277*, Vrin, Paris 1999, pp. 297-299; FRANCISCUS DE MARCHIA, *Reportatio IIA (Quaestiones in secundum librum Sententiarum) qq. 28-49*, T. Suarez-Nani, W. Duba, D. Carron, G.J. Etzkorn (edd.), Leuven University Press, Leuven 2012, q. 29, §16, p. 25: «Articulus excommunicatus est dicere quod intelligentia mediante caelo causet formas substantiales».

della dottrina platonica dell'*anima mundi*: se i cieli fossero animati nel loro complesso da una forma, quest'ultima dovrebbe essere sottoposta alla fatica di Issione per realizzare perpetuamente la circuitazione del cosmo in tutte le sue diramazioni, le sfere celesti³. La natura eterea dei cieli non richiede di raggiungere col movimento nessuna perfezione specifica; tuttavia, dal momento che ciò che è animato è per natura sovraordinato rispetto a ciò che non lo è, cioè è più vicino ad una condizione divina, ed è manifesto che i cieli si muovano, vi deve essere un principio movente delle sfere che sia anch'esso di natura divina, che però né porti le sfere verso una qualsivoglia perfezione, né al contempo aderisca ad esse come una forma specifica⁴.

Pur lasciando aperte numerose questioni (sulla materia dei cieli, sul tipo di azione esercitato dalle intelligenze motrici, sul modo di intendere il passaggio dalla potenza all'atto nei moti celesti), Aristotele fornisce alla filosofia naturale del XIII e XIV secolo di ambiente parigino l'insieme degli strumenti concettuali coi quali discutere di problemi cosmologici. A Parigi vengono articolate soluzioni diverse ai problemi lasciati aperti dallo Stagirita all'interno di un'immodificabile cornice teorica: circolarità dei moti celesti, diversità tra materia celeste e terrestre, l'intelligenza divina come forza animatrice delle sfere celesti. Ciò che costituisce motivo di interesse per questo capitolo decisivo della storia della scienza è lo sforzo estremo messo in atto per mantenere l'impianto della cosmologia aristotelica a forza di soluzioni *ad hoc*, pur di non rinunciare all'idea che vi sia un ordine mantenuto da un insieme di volontà intelligenti che, attuandosi, producono l'armonia dell'Universo.

3. ARISTOTELES, *Cael.*, II 1, 284a 27 ss.; *Metaph.*, IX 8, 1050b 22. I passaggi dalle opere di Aristotele saranno indicati secondo il sistema di abbreviazioni dell'*Oxford Classical Dictionary*.

4. ARISTOTELES, *Cael.*, I 3, 270a19-20b 14; I 9, 279a31-b3; II 6, 288a27-b7; II 12, 292a18-30.

2. Materia celeste e intelligenze angeliche da Averroè ad Oresme

2.1. La volontà delle intelligenze angeliche come motore delle sfere celesti (Averroè, Tommaso d'Aquino, Dante)

L'interpretazione di Averroè della cosmologia aristotelica, diffusa in Occidente nella seconda metà del XIII secolo grazie alle traduzioni di Michele Scoto del commento al *Cielo* e del *De substantia orbis*⁵, è la base teorica della critica all'ilemorfismo celeste e a qualunque forma di emanatismo. Per Averroè, il moto circolare delle sfere celesti eteree non realizza nessuna perfezione; di conseguenza, non vi è una specifica *forma corporeitatis* che inerisca loro e ne determini il cambiamento⁶. Essendo tuttavia evidente che i cieli si muovono, ne consegue che il passaggio dalla potenza all'atto nel caso dei cieli è l'attuazione della sola *potentia ad ubi*:

Necesse est ut hoc corpus coeleste sit materia animalium coelestium que moventur circulariter ex se, et ut sit perfectius modis caeteris materiae. Et hoc, quia non est in eo de potentiis, nisi potentia in loco, et de motu locali nobilior omnibus, scilicet circularis, quemadmodum habet nobilissimam, et perfectissimam figuram, scilicet sphaericam⁷.

La materia dei cieli è, per le ragioni sopra elencate, essenzialmente diversa da quella terrestre, non necessitando di mutare per raggiungere una specifica finalità, e il moto dei cieli è dovuto alla sola volontà di intelligenze che danno vita ad un moto compiutamente realizzato in ogni istante⁸; delle vere e proprie *formae caelo-*

5. Le traduzioni latine di Michele Scoto sono servite da base per l'edizione Juntina dei commenti di Averroè: ARISTOTELIS STAGIRITAE *De coelo, de generatione et corruptione, meteorologicum, de plantis libri, cum AVERROIS CORDUBENSIS variis in eosdem commentariis*, editio Juntina secunda, vol. V, Venetiis 1562; AVERROIS CORDUBENSIS *Sermo de substantia orbis, Destructio destructionum philosophie Algazelis, De animae beatitudine seu epistula de intellectu*, editio Juntina secunda, vol. IX, Venetiis 1562.

6. AVERROES, *Sermo de substantia orbis*, c. 2, ff. 6C-7H.

7. ID., *De coelo*, II, comm. 37, f. 121H.

8. ID., *Sermo de substantia orbis*, c. 2, f. 6C, E.

rum non servirebbero, dunque, a nulla. La cosmologia averroista prevede un Universo organizzato in sfere celesti ciascuna mossa dalla propria intelligenza motrice, la quale trascina con sé il corpo celeste, pianeta o stella che sia; al vertice dell'ordine celeste vi è il Primo Motore, che coincide con Dio, il quale muove l'ottava sfera, quella delle stelle fisse⁹. L'armonia dei movimenti delle sfere celesti appare così come il frutto di un meccanismo, per così dire, 'volontario': laddove per Avicenna ciò che muove ogni sfera è un'intelligenza che inerisce al corpo celeste e, desiderando conformarsi alla volontà intelligente del principio primo, si forma un'immagine dell'opera di quest'ultimo¹⁰, per Averroè il primo principio assegna ad ogni cielo un'intelligenza che lo muove volontariamente senza inerire ad esso, come un motore separato¹¹.

Tommaso d'Aquino si muove lungo la linea tracciata da Averroè, eliminando gli ultimi residui di emanatismo che erano stati mantenuti dal suo maestro Alberto Magno¹²: la cosmologia del *Doctor Angelicus* si inserisce all'interno di una teleologia che prevede per la storia dell'Universo una meta finale, il riempimento del decimo cielo (che la tradizione chiama 'Empireo')¹³ con tutte le anime

9. ID., *De coelo*, II, comm. 37, f. 121H; ID., *De substantia orbis*, c. 2, f. 6H-I; AVERROIS CORDUBENSIS *Aristotelis metaphysicorum libri XIII cum in eosdem commentariis et epitome*, *Theophrasti metaphysicorum liber*, editio Juntina secunda, vol. VIII, Venetiis 1562: *Metaphysicorum libri*, XII, comm. 36, f. 318G; *Epitome*, tract. 4, f. 388H-K.

10. IBN SINA, *La Métaphysique du Shifa*, 2 voll., G.C. Anawati (trad.), Vrin, Paris 1985, vol. II, lib. IX, 2, pp. 458 e 475.

11. AVERROES, *Sermo de substantia orbis*, c. 4, f. 10E-F.

12. Sul dibattito interno all'ordine domenicano sull'animazione dei cieli, vedi L. STURLESE, *Il De animatione caeli di Teodorico di Freiberg*, in R. CREYTENS, P. KÜNZLE (eds.), *Xenia Medii Aevi historia illustrantia oblata Thomae Kaepelli o.p.*, 2 voll., Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1978, vol. I, pp. 175-247.

13. Sull'introduzione dell'Empireo nella cosmologia tardo-medievale, vedi i classici studi di E. GILSON, *À la recherche de l'Empyrée*, «Revue des études italiennes» 11 (1965), pp. 147-161, poi ricompreso in ID., *Dante et Béatrice. Études dantesques*, Vrin, Paris 1974, pp. 69-77; B. NARDI, *La dottrina dell'Empireo nella sua genesi storica e nel pensiero dantesco*, La Nuova Italia, Firenze 1967; G. MAURACH, *Coelum Empyreum. Versuch einer Begriffsgeschichte*, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden 1968. Vedi anche il più recente I. IRIBARREN, *L'Empyrée et ses habitants au Moyen Age*, «Revue des sciences religieuses» 91/2 (2017), pp. 81-92.

beate e le intelligenze angeliche¹⁴. Tommaso aggiunge al modello cosmologico di Averroè un nono cielo, il *cristallinum*, che porta con sé tutte le altre sfere conferendo il moto diurno al Cosmo intero e che spiega il moto di precessione di 1° ogni secolo della sfera delle stelle fisse¹⁵, e un decimo, che chiama *primum mobile*, sede degli spiriti divini e delle anime beate liberate dal legame corporeo¹⁶. Da qui discendono le anime beate che dialogano con Dante nel suo viaggio in Paradiso; il Sommo Poeta chiama il nono cielo “il cristallino”, sede dei cori angelici, e approda infine al «ciel ch'è pura luce», il decimo, dove riceve la visione di Dio¹⁷.

Tommaso e Dante identificano le intelligenze motrici delle sfere celesti con le diverse schiere di spiriti della gerarchia angelica: per il *Doctor Angelicus* sono le Virtù ad esercitare questo ruolo¹⁸, mentre il Sommo Poeta assegna ad ogni orbe, cioè al sistema di sfere che muovono un pianeta, la sua specifica schiera delle nove che compongono la ‘gerarchia divina’¹⁹. Per entrambi, ogni sistema di sfere celesti fa comunque specie a sé: la materia dei cieli, essenzialmente diversa da quella terrestre, è completamente attuata dall’intelligenza che la muove, senza che alcuna potenzialità sia lasciata irrealizzata, e la sua attuazione consiste nel movimento circolare, che alla materia celeste è connaturato. Non vi è, dunque, propriamente una

14. THOMAS DE AQUINO, *In Aristotelis libros de caelo et mundo, de generatione et corruptione, meteorologicorum expositio*, R. Spiazzi (ed.), Marietti, Torino 1952, II, lect. 3, §§315-316, p. 156.

15. Per spiegare tale precessione, Averroè aveva assegnato due movimenti all’ottava sfera: AVERROES, *Épitome*, tract. 4, f. 387D-F.

16. THOMAS DE AQUINO, *Scriptum super libros sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi parisiensis*, R.P. Mandonnet (ed.), P. Lethielleux, Paris 1929, II, dist. 14, q. 1, art. 1, pp. 347-348.

17. I riferimenti alla *Divina Commedia* di Dante conterranno l’abbreviazione, in corsivo, del titolo della cantica (*Inf.*, *Purg.*, *Par.*), seguito dal numero del canto in cifre romane e dall’indicazione dei versi in cifre arabe. Il testo critico di riferimento è quello approntato dalla Società Dantesca Italiana. Per il cielo cristallino e la «candida rosa», vedi *Par.*, XXVII, 97-120; XXX, 34-54.

18. THOMAS DE AQUINO, *Declaratio triginta sex quaestionum ad lectorem Venetum*, in J. DESTREZ, *La lettre de saint Thomas d’Aquin dite Lettre au lecteur de Venise d’après la tradition manuscrite. Mélanges Mandonnet, Études d’histoire littéraire et doctrinale du Moyen Age*, 2 voll., Vrin, Paris 1930, vol. I, a. 4, p. 175.

19. *Par.*, VIII, 16-39.

fisica celeste accanto ad una fisica terrestre. L'unico mutamento che avviene nei cieli, il movimento circolare attorno alla Terra, è un passaggio da punto a punto della circuitazione, che *in ogni istante, e non nel tempo*, attua le potenzialità della materia celeste, e che è dovuto ad una causa volontaria:

Motus caelestis corporis, quantum ad activum principium, non est naturalis, sed magis voluntarius et intellectualis; quantum vero ad principium passivum, est naturalis, nam corpus caeleste habet naturalem aptitudinem ad talem motum²⁰.

2.1. *Cieli e Terra si avvicinano: motori interni ed esterni*

Dobbiamo ancora a Michele Scoto la traduzione dall'arabo del trattato noto in Occidente col titolo *De motibus celorum* redatto da al-Bitrūjī, conosciuto tra i latini come 'Alpetragio'²¹: contemporaneo di Averroè, egli è non solo un convinto sostenitore del sistema delle sfere omocentriche di Aristotele, ma per esso costruisce una dinamica che tenta di renderlo coerente con le osservazioni astronomiche senza servirsi del complicato sistema tolemaico di eccentrici ed epicicli.

Alpetragio si oppone nettamente a questo sistema, perché se fosse vero, richiederebbe che vi sia del vuoto tra le sfere celesti, affinché queste si muovano armonicamente senza contrastarsi²². Egli rifiuta anche la soluzione di compromesso tra il sistema aristotelico e quello tolemaico, che prevedeva che gli spazi tra le sfere epicicliche ed eccentriche fosse riempito da una materia celeste soggetta ad una maggiore compressione in quanto meno densa. Questa idea, soste-

20. THOMAS DE AQUINO, *Liber de veritate catholicae fidei contra errores infidelium, qui dicitur Summa contra Gentiles*, C. Pera, P. Caramello, P. Marc (edd.), Marietti, Torino-Roma 1961, III, c. 23, §2041, p. 29.

21. Si deve a Francis J. Carmody la moderna edizione del trattato di Alpetragio: AL-BITRŪJĪ, *De motibus celorum*, F.J. Carmody (ed.), University of California Press, Berkeley-Los Angeles 1952. Sulla versione latina di Michele Scoto e la sua influenza sulla ricezione del pensiero di Alpetragio, vedi F.C. CARMODY, *Introduction to AL-BITRŪJĪ, De motibus celorum*, pp. 17-21.

22. AL-BITRŪJĪ, *De motibus celorum*, II, §25, p. 78.

nuta nel mondo arabo da Thabit ibn-Qurra e in quello latino da Alberto Magno²³, è rigettata da Alpetragio per mantenere invariato il postulato dell'immutabile perfezione della materia celeste²⁴.

Le diverse velocità dei moti celesti, che rendono conto di avanzamenti e retrogradazioni di alcuni pianeti, sono spiegate con la trasmissione di un impulso proveniente dalla prima causa del moto celeste al nono cielo, quello che conferisce il moto diurno all'intero Universo, e da qui alle sfere sottostanti a partire dall'ottava, quella delle stelle fisse, a velocità decrescente²⁵. Tale diminuzione della velocità è spiegata con l'esempio della freccia scagliata nell'aria, la cui velocità, massima all'inizio della traiettoria, diminuisce fino a provocarne la caduta. Accanto all'impulso conferito dalla causa prima, che si conserva inalterato nella sua quantità globale, Alpetragio postula, però, che le sfere abbiano un desiderio di imitare il motore primo nella sua azione²⁶, il quale determinerebbe la continuazione del moto nelle diverse sfere:

Ista corpora non sunt nisi sicut sagitta aut lapis habens virtutem decisam a virtute motoris; et paulatim secundum ordinem diminuuntur ita quod non complent perfecte suam rotationem; et si completur rotatio non diminueretur virtus et applicaretur suo fini; et si applicaretur suo fini, non indigeret alio motu iuvante ipsum ad complendum defectum primi motus et ad complendum formam suam. Et hoc est quod dicimus in motu primi corporis generalis²⁷.

Al di là delle ambiguità di Alpetragio, l'idea per cui la materia celeste, distribuita nelle diverse sfere, riceva a velocità decrescenti

23. Non è stato ancora ritrovato il testo originale del trattato *De excentricitate orbium*, citato da Alberto Magno nel suo commento *De coelo et mundo*, vedi ALBERTUS MAGNUS, *De coelo et mundo*, P. Hossfeld (ed.), Monasteri Westfolorum in Aedibus, Münster 1971, lib. I, tract. 1, cap. 11, pp. 29-30; vedi inoltre ID., *De sensibus corporis gloriosi, quaestio*, in F.M. HENQUINET, *Une pièce inédite du commentaire d'Albert le Grand sur le IV^e livre des Sentences*, «Recherches de théologie ancienne et médiévale» 7 (1935), pp. 283-286.

24. AL-BIRŪJĪ, *De motibus celorum*, II, §§4-6, p. 75; V, §§5-6, p. 82.

25. *Ibidem*, VIII, §3, p. 92.

26. *Ibidem*, VIII, §§9-10, p. 93.

27. *Ibidem*, VIII, §§11-13, pp. 93-94.

un iniziale spinta al movimento tende ad uniformare la dinamica dei moti celesti e terrestri. La cosmologia di Alpetragio è compatibile con l'esistenza di un unico tipo di materia, estesa in tutto l'Universo e divisa nei sistemi di sfere che trasportano i corpi celesti, dalle stelle fisse alla Luna; da qui a postulare che la materia celeste, come pura potenzialità *ad ubi*, sia essenzialmente uguale alla materia terrestre il passo è breve.

Le principali conseguenze della teoria di Alpetragio si fanno strada a Parigi dopo la metà del XIII secolo, quando si completa la ricezione del *corpus* delle opere di filosofia naturale di Aristotele alla Facoltà delle Arti²⁸. Questa influenza è evidente nella dottrina della materia celeste di Egidio Romano, che individua nella *quantitas* o *multitudo materiae* l'accidente proprio della materia, sia essa nei cieli o sulla Terra, per la variazione della quale i corpi nell'Universo si distinguono e acquisiscono estensioni spaziali variabili. Dio conferisce a ciascuna parte di materia una sua specifica, invariabile *quantitas* (*multitudo materiae*), in grazia della quale essa acquisisce delle

28. Si vedano in proposito i fondamentali studi di Luca Bianchi, in particolare: L. BIANCHI, *La felicità intellettuale come professione nella Parigi del Duecento*, «Rivista di Filosofia» 78 (1987), pp. 181-199; ID., *Censure et liberté intellectuelle à l'Université de Paris (XIII^e-XIV^e siècles)*, Les Belles Lettres, Paris 1999; ID., *Pour une histoire de la double vérité*, Vrin, Paris 2008; ID., *Students, masters, and "heterodox" doctrines at the Parisian Faculty of Arts in the 1270s*, «Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales» 76 (2009), pp. 75-109. Si vedano inoltre: O. BOULNOIS, *Le chiasme: La philosophie selon les théologiens et la théologie selon les artiens, de 1267 à 1300* e G. KLIMA, *Ancilla theologiae vs. domina philosophorum. Thomas Aquinas, Latin Averroism and the autonomy of philosophy*, entrambi comparsi in J.A. AERTSEN, e A. SPEER (Hrsg.), *Was ist Philosophie im Mittelalter? Akten des X. Internationalen Kongress für mittelalterliche Philosophie der Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale 25. bis 30. August 1997 in Erfurt*, De Gruyter, Berlin-New York 1998, rispettivamente pp. 595-607 e pp. 393-402. Si vedano, infine, anche: J. MARENBO, *The Theoretical and Practical Autonomy of Philosophy as a Discipline in the Middle Ages: Latin Philosophy 1250-1350*, in M. ASTZALOS, J.E. MURDOCH, I. NIINILUOTO (eds.), *Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy. Proceedings of the Eight International Congress of Medieval Philosophy*, 2 voll., Acta Philosophica Fennica, Helsinki 1990, vol. I, pp. 262-274; A. DE LIBERA, *Faculté des arts ou Faculté de philosophie? Sur l'idée de philosophie et l'idéal philosophique au XIII^e siècle*, in O. WEIJERS, L. HOLTZ (éds.), *L'enseignement des disciplines à la Faculté des arts (Paris et Oxford, XIII^e-XV^e siècles)*, Brepols, Turnhout 1997, pp. 429-444.

aptitudines, a soddisfare le quali (cioè a produrne il passaggio dalla potenza all'atto) pensano le forme²⁹. Esse soddisfano interamente l'appetito della materia celeste in ogni sua porzione, conferendo un moto circolare a velocità variabile proporzionata alla *quantitas materiae* della sfera:

Dicemus ergo quod materia fuerit concreata cum sua quantitate, per quam habet quod sit multa vel pauca, a qua quantitate numquam fuit absoluta et in quam nullum agens naturale naturaliter nec habet nec habuit posse, sed omnes resolutiones formarum factae per naturale agens praesupponunt tam materiam quam quantitatem eius et omnes formae mobiliter inductae adveniunt materiae iam quantae³⁰.

Lungo la strada tracciata da Egidio Romano si incamminano Francesco d'Appignano e Giovanni Buridano. Entrambi concepiscono la materia celeste come semplice, cioè non composta di parti e soggetta alla sola estensione spaziale e al solo moto locale, dovuto alla volontà delle intelligenze celesti³¹. A dispetto di quanto si è tentato di provare, e cioè che essi abbiano abbozzato una teoria fisica che unifica moti celesti e terrestri sulla base del postulato che la materia è la medesima in tutto l'Universo³², è stato largamente provato che Francesco d'Appignano e Giovanni Buridano sostengono semplicemente che la materia celeste è pura potenzialità priva di

29. AEGIDIUS ROMANUS, *Quodlibet*, IV in Id., *Quodlibeta*, P.D. De Coninck (ed.), Lovanii 1646 (rist. an. Minerva, Frankfurt a. M. 1966), IV, q. 1, pp. 195-202.

30. AEGIDIUS ROMANUS, *Quodlibet* IV, q. 1, pp. 198-199. Per comprendere la dottrina della materia di Egidio Romano, risultano ancora oggi imprescindibili gli studi di Silvia Donati pubblicati, ormai più di trent'anni or sono, sulla rivista *Medioevo*: S. DONATI, *La dottrina di Egidio Romano sulla materia dei corpi celesti. Discussioni sulla natura dei corpi celesti alla fine del Tredicesimo secolo*, «Medioevo» 12 (1986), pp. 229-280; EAD., *La dottrina delle dimensioni indeterminate in Egidio Romano*, «Medioevo» 14 (1988), pp. 149-233.

31. FRANCISCUS DE MARCHIA, *Reportatio IIA*, q. 32, §§43, 59, 60, 64; IOHANNES BURIDANUS, *Quaestiones super libris quatuor de caelo et mundo*, E.A. Moody (ed.), The Medieval Academy of America, Cambridge (Mass.) 1942, I, q. 11, p. 146.

32. N. SCHNEIDER, *Die Kosmologie des Franciscus de Marchia, Texte, Quellen und Untersuchungen zur Naturphilosophie des 14. Jahrhunderts*, Brill, Leiden-New York-København-Köln 1991, pp. 236-237.

aptitudines o *dispositiones* specifiche³³. La causa del movimento dei cieli è una volontà, che modera il proprio impulso in modo da imprimere ad ogni sfera un moto a velocità determinata³⁴.

Il passo decisivo compiuto con Egidio Romano rispetto alla cosmologia di impianto ‘averroista’ consiste proprio nella concezione delle sfere celesti come parti di un unico corpo etereo, mosse ciascuna da intelligenze che realizzano una sola delle potenzialità di tale corpo privo di specifiche *aptitudines*, il moto circolare, appunto³⁵. La velocità finita conferita a ciascuna sfera è dovuta alla pura volontà di Dio, secondo Egidio e Buridano, o all’imperfezione della volontà dell’intelligenza motrice che, secondo Francesco d’Appignano, per una sua *resistentia privativa* conferisce un impulso di valore finito ad un corpo che non oppone resistenza³⁶.

Risulta particolarmente originale la posizione di Giovanni Buridano in merito al moto dei corpi celesti e meritevole di una considerazione speciale; per essere più precisi, sarebbe meglio dire la posizione che egli assume *en passant* nel commento alla *Metafisica* a conclusione del XII libro, dove quasi distrattamente introduce l’ipotesi che i moti celesti siano dovuti ad un *impetus* conferito dalla causa prima, il quale non si esaurisce perché è assente ogni resistenza nei cieli:

33. FRANCISCUS DE MARCHIA, *Reportatio IIA*, q. 32, art. 4, §60, pp. 64-65. Vedi C.D. SCHABEL, *On the Threshold of Inertial Mass. Francesco d’Appignano on Resistance and Infinite Velocity*, in D. PRIORI (ed.), *Atti del 1° Convegno Internazionale su Francesco d’Appignano*, Edizioni Terra dei Fioretti, Jesi (AN) 2002, pp. 175-177; M. THAKKAR, *Francis of Marchia on the Heavens*, «Vivarium» 44/1 (2006), pp. 21-40: 32, 36.

34. Buridano, ad esempio, nega che i motori delle sfere debbano spendere più *virtus* per muovere le sfere stesse a velocità finita che a velocità infinita. Vedi IOHANNES BURIDANUS, *Questiones super octo Physicorum libros Aristotelis diligenter recognitae et revisae*, Dionisius Roca, Paris 1509 (Unver. Nach. Minerva, Frankfurt a.M. 1964), VIII, q. 9, ff. 117ra-118ra.

35. FRANCISCUS DE MARCHIA, *Reportatio IIA*, q. 32, art. 3, §47, p. 61.

36. ID., *Principium in quartum librum Sententiarum. Redactio B*, in C. SCHABEL, *Francis of Marchia, Virtus derelicta and the Context of Its Development*, «Vivarium» 44/1 (2006), p. 75; IOHANNES BURIDANUS, *In Metaphysicen Aristotelis quaestiones*, J. Badius Ascensius, Parisiis 1518, XII, q. 6, f. 68vb; DONATI, *La dottrina delle dimensioni indeterminate*, p. 232: «Dio ha introdotto in una porzione di materia una certa quantità; così come l’ha introdotta, egli potrà sempre cambiarla, trasformando, per esempio, la medesima materia da poca in molta e viceversa».

Adhuc esset ponibilis una imaginatio, nescio an fatua: vos scitis quod multi ponunt quod proiectum post exitum a proiiciente movetur ab impetu dato a proiiciente et movetur quamdiu durat impetus fortior quam resistentia; et in infinitum duraret impetus nisi diminueretur et corrumperetur a resistente contrario vel ab inclinante ad contrarium motum; et in motibus caelestibus nullum est resistens contrarium. Ideo cum in creatione mundi deus quamlibet spheram movit, qua velocitate voluit ipse cessavit a movendo et per impetum illis spheris impressum semper postea duraverunt illi motus. Unde dictum est quod deus septimo die requievit ab omni opere quod patraverat³⁷.

Buridano dichiara in merito di non sapere quanto sia ‘*fatua*’ tale ipotesi, ma è difficile credere che un pensatore così analitico abbia trascurato la semplice obiezione secondo la quale un’assenza di resistenza implica un moto istantaneo nei cieli smentito dall’esperienza: solo una causa che modera volontariamente la propria potenza potrebbe imprimere alle sfere celesti una velocità finita. Buridano tiene forse, sullo sfondo della sua affermazione, la tesi di Alpetragio sulla causa dei moti celesti e quella di Egidio sulla natura della materia celeste, ma è troppo poco quel che abbiamo a disposizione per chiarire le ragioni per le quali il maestro piccardo abbia avanzato una tesi così ‘*fatua*’, che si muove però, per davvero, verso un’unificazione della dinamica universale.

Francesco d’Appignano, nella prima metà degli anni Venti del Trecento, e Nicole Oresme, sia nei commenti parigini della metà degli anni Quaranta, sia nel *Livre du ciel et du monde*, che risale a circa trent’anni dopo, mantengono invece una separazione tra moti celesti e moti terrestri. Essi attribuiscono la causa dei primi alle intelligenze celesti o angeliche, facendo in proposito una precisazione che avvicina la loro azione a quella delle cause dell’*impetus* (o *vis derelicta*): esse non agiscono direttamente sulla sfera celeste, ma vi rilasciano un motore dotato di una determinata forza, che imprime una velocità finita alla sfera³⁸. Emerge così un ulteriore distanziamento dalla cosmolo-

37. IOHANNES BURIDANUS, *In Metaphysicen Aristotelis*, XII, q. 9, f. 72ra.

38. FRANCISCUS DE MARCHIA SIVE DE ESCULO O.F.M., *Quodlibet cum quaestionibus selectis ex commentario in librum sententiarum*, N. Mariani (ed.), Editiones Collegii

gia averroista: non è l'intelligenza angelica ad essere il motore interno dei corpi celesti, pur se separato e non inerente. Francesco e Oresme escludono, inoltre, che la spinta che muove le sfere sia lo stesso *impetus* che muove un *proiectum* scagliato in aria o che accelera un grave che cade verso il basso: in entrambi questi casi, infatti, la causa che imprime il movimento rilascia spontaneamente, e non volontariamente, nel corpo mosso un motore interno, che mantiene in movimento per un certo tempo (e non all'infinito) il *proiectum*³⁹. Da un lato, Francesco chiarisce, nella prima *quaestio* del commento al IV libro alle *Sentenze*, che la *vis derelicta* (espressione che l'appignanese usa al posto di 'impetus') è una forma neutra, che cioè non realizza nessuna finalità specifica e che non direziona il moto locale verso alcuna direzione precisa; in quanto tale, si adatta ai *mixta* piuttosto che a corpi semplici come i cieli⁴⁰. Dall'altro, Oresme mette in rilievo che, nel caso della caduta dei gravi, è la *gravitas essentialis* che, in virtù delle *dispositiones* del corpo pesante, imprime una *gravitas accidentalis* che aumenta la velocità di caduta⁴¹. È proprio la variazione della velocità di caduta l'elemento che impedisce di pensare che tale *impetus* sia lo stesso che muove i cieli:

En mouvement naturel, si comme quant une pierre descent, ceste qualité est touzjours conjointe avecques la pesanteur naturele, et ce est la cause pourquoy la generacion de l'isneleté et de ceste qualité viennent tousjours en cressant, car la pesanteur et la nouvelle qualité tendent a un terme, et pour ce dist Aristote ou xviii.e chapitre du premier que se une chose pesante descendoit tousjours sanz fin, l'isneleté de elle crestoit sanz fin et aussi la pesanteur de elle; et par ceste pesanteur doit estre entendue ceste qualité nouvelle, car elle est comme pesanteur accidentele pour ce que en ce cas elle encline a descendre, combien que en autre cas elle enclinst en haut ou en travers ou autrement⁴².

S. Bonaventurae ad Claras Aquas, Grottaferrata (Roma) 1997, p. 547; NICOLAUS ORESME, *Questiones super de coelo*, C. Kren (ed.), 2 voll., University Microfilm International, Ann Arbor (Mich.) – London 1965, vol. 2, II, q. 2, p. 451.

39. FRANCISCUS DE MARCHIA, *Principium in quartum librum Sententiarum*, p. 75.

40. ID., *Principium in quartum librum Sententiarum*, pp. 66-67.

41. NICOLAUS ORESME, *Questiones super de celo*, 2, II, q. 7, p. 559.

42. ID., *Le livre du ciel et du monde*, A.D. Menut, A.J. Denomy (ed.), transl. A.D. Menut, The University of Wisconsin Press, Madison 1968, II, 13, pp. 416-418.

3. Conclusione: un meccanicismo 'volontarista'

Nel X canto del *Paradiso* Dante ascolta il canto melodioso degli spiriti sapienti che, nel cielo del Sole, lo circondano e paragona l'armonia che le loro voci compongono a quella dei meccanismi di un orologio:

Indi, come orologio che ne chiami
 Nell'ora che la sposa di Dio surge
 A mattinar lo sposo perché l'ami,
 Che l'una parte l'altra tira ed urge,
Tin tin sonando con sì dolce nota,
 che il ben disposto spirto d'amor turge;
 Così vid'io la gloriosa rota
 Muoversi e render voce a voce in tempra
 E in dolcezza ch'esser non può nota
 Se non colà dove gioir s'insempra⁴³.

L'immagine dell'orologio è usata anche da Oresme per illustrare l'armonia che lega i diversi movimenti celesti nel *Livre du ciel et du monde*, dove l'opera dell'orologiaio è esplicitamente accostata a quella più alta compiuta da Dio per accordare i movimenti delle sfere celesti⁴⁴. Ora, che due pensatori così distanti tra loro usino una medesima immagine per raffigurare l'armonia che vige nei cieli è significativo, ma sia chiaro che né nel *Paradiso*, né nel *Livre du ciel et du monde* vi è traccia di un qualsivoglia embrione di moderno meccanicismo. Eppure, accostare l'Universo mosso dalla prima causa ad un orologio perfettamente costruito non è il segno di una qualche concezione 'meccanica' del Cosmo?

Per rispondere a questa domanda si rammenti, innanzitutto, che per Dante la libertà delle intelligenze celesti consiste nell'ob-

43. *Par.*, X, 139-148.

44. NICOLAUS ORESME, *Le livre du ciel et du monde*, II, 2, p. 288: «Et sont ces vertus contre ces resistences telement moderees, atrempees et acordees que les mouvements sont faiz sanz violence; et excepté la violence, c'est aucunement semblable quant un homme a fait un horloge et il le lesse aller et estre meu par soy. Ains lessa Dieu les cielz estre meus continuelment selon les proporcions que les vertus motivez ont aus resistences et selon l'ordenance establie».

bedire alla volontà di Dio e il libero arbitrio pienamente attuato non è quello che procede a proprio piacimento, ma quello che è in grado di contenere le passioni per ricongiungersi al principio creatore⁴⁵. Tale ordine non deve essere inteso come geometrico o, per meglio dire, è un ordine in cui la geometria si combina con la varietà delle creature e la volontà di Dio e di ogni ente intelligente. Un'altra sorprendente analogia tra Dante e Oresme ha a che fare, infatti, con l'idea che l'armonia del Cosmo derivi dalla varietà del creato, che manifesta la potenza di Dio. Nel canto X del *Paradiso* Dante spiega che l'Equatore celeste (il cerchio massimo tracciato dalla nona sfera che porta con sé nel suo moto diurno l'intero Cosmo) è inclinato rispetto all'Eclittica (il cerchio massimo dell'ottava sfera lungo il quale sono collocate le stelle fisse); in questo modo le influenze celesti non si distribuiscono uniformemente sulla Terra, ma garantiscono la vita nel più ampio spazio possibile⁴⁶. Dal canto suo, Oresme spiega, nel III libro del *De commensurabilitate et incommensurabilitate motuum celi*, attraverso il discorso di Geometria, che, lungi dal provocare confusione nel Cosmo, la probabile incommensurabilità dei moti celesti determina la bellezza dell'Universo, che si dispiega nella maggior varietà possibile di fenomeni, mostrando così l'ampiezza della potenza e della gloria di Dio:

Qua propter iocundius atque perfectius videtur et etiam divinitati convenientius quod non totiens repetatur idem sed quod novas et dissimiles prioribus constellationes effectusque varios semper producat ut illa seculorum prolixa series, quam Pictagoras per catenam auream intellexit, non redeat in circulum sed recte

45. *Par.*, X, 88-90: «Qual ti negasse il vin de la sua fiala / Per la tua sete, in libertà non fora / Se non com'acqua ch'al mar non si cala». Vedi anche DANTE ALIGHIERI, *Monarchia*, G. Petrocchi, M. Pizzica (edd.), Rizzoli, Milano 2019⁷, lib. I, cap. xii, p. 193; *ibidem*, cap. xv, p. 205, ed anche *Purg.*, XVI, 85-93.

46. *Par.*, X, 7-9, 13-21: «Leva dunque, lettor, all'alte rote / Meco la vista, dritto a quella parte / Dove l'un moto l'altro si percuote / [...] Vedi come da indi si dirama / L'obliquo cerchio che i pianeti porta, / Per sodisfare al mondo che li chiama. / E se la strada lor non fosse torta, / Molta virtù nel ciel sarebbe invano / E quasi ogni potenza quaggiù morta; / E se dal dritto più o men lontano / Fosse il partire, assai sarebbe manco, / E giù e su, dell'ordine mondano».

procedat sine fine semper in longum quod tamen non fieret absque aliqua incommensurabilitate motuum celestium⁴⁷.

L'Universo non è abbandonato da Dio, dopo che questi gli ha conferito per la sua libera volontà il movimento, ma è un meccanismo il cui funzionamento è continuamente da Lui assistito. Più precisamente, è un meccanismo nel quale le diverse parti, quelle che sono capaci di collaborare attivamente con Dio, contribuiscono al suo buon funzionamento; in esso la vera libertà consiste nel conformarsi a ciò che è bene, e non nel mero esercizio del libero arbitrio come *inclinatio ad opposita*. Come chiarisce proprio Buridano nel suo commento all'*Etica Nicomachea*, nel realizzare un'opera dell'arte l'agente lascia nell'effetto prodotto qualcosa di sé, appropriandosi di quel che fa per un atto di volontà accompagnato dall'intelletto; se tale volontà è finalizzata al bene, se, cioè, l'opera è realizzata con perizia e prudenza, ciò che è prodotto è buono in senso assoluto⁴⁸. Adeguarsi all'opera di Dio significa, per il maestro piccardo, realizzare compiutamente la propria libertà, che è piena quando si attua come scelta autonoma del bene: «Summum bonum humanum quod est hominis felicitas est summa hominis libertas finalis ordinationis et ad illam finaliter ordinantur omnia alia bona humana»⁴⁹.

47. NICOLAUS ORESME, *Tractatus de commensurabilitate et incommensurabilitate motuum celi*, E. Grant (ed.), Madison (Wisc.)-Milwaukee-London 1971, III, p. 316.

48. IOHANNES BURIDANUS, *Quaestiones super decem libros Ethicorum Aristotelis*, Poncet le Preux, Parisiis 1513, VI, q. 7, f. 123va-vb.

49. *Ibidem*, X, q. 2, f. 207vb.

Nel solco di Scoto

Edizione del testo e attribuzione a Giacomo d'Ascoli
della questione anonima *Utrum materia prima dicat
entitatem positivam realiter distinctam a forma*

ROBERTA PADLINA*

Introduzione

In due manoscritti della prima metà del xiv secolo (Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. lat. 1012 e Kraków, Biblioteka Jagiellońska, Cod. 732, di seguito V e K) si trova una raccolta di cinque questioni anonime sulla materia¹ di cui ho proposto l'edizione (con il titolo *Quaestiones de materia iuxta mentem Johannis Duns Scoti*) nel quadro della mia tesi di dottorato realizzata sotto la direzione della Prof. Tiziana Suarez-Nani, all'interno del progetto di ricerca del Fondo Nazionale Svizzero per la Ricerca Scientifica «*Matière, lieu et espace dans la philosophie médiévale. Éléments pour une archéologie de la pensée moderne*»². In questa sede, presento l'edizione della prima di queste questioni (Q. 1).

Le cinque questioni contengono principalmente un compendio della dottrina di Giovanni Duns Scoto sulla materia e si configurano

* Memoriav, Bern.

1. Q. 1: *Utrum materia prima dicat entitatem positivam realiter distinctam a forma*; Q. 2: *Utrum potentia materiae, sive obiectiva sive quae habet rationem principii, differat realiter ab ipsa*; Q. 3: *Utrum in composito ex materia et forma resultet tertia natura absoluta realiter differens ab utroque*; Q. 4: *Utrum in materia rerum naturalium sit aliqua pars formae generandae*; Q. 5: *Utrum forma de materia educenda praesupponat dimensiones indeterminatas ante se realiter*.

2. La tesi di dottorato sarà l'oggetto di una pubblicazione online e in *open access* nel corso dell'anno. Alcune parti dell'analisi ivi presentata sono esposte in forma abbreviata nell'articolo R. PADLINA, *Matière et puissance dans la pensée de Jacques d'Ascoli*, in T. SUAREZ-NANI, A. PARAVICINI BAGLIANI (éds.), *Materia. Nouvelles perspectives de recherche dans la pensée et la culture médiévales (xif-xvif siècles)*, SISMEL, Edizioni del Galluzzo, Firenze 2017 (Micrologus Library, 83), pp. 151-171.

come una spiegazione *secundum Scotum* e *per modum quaestionis*. Esse rivelano tanto l'importanza del discorso sulla materia agli inizi del XIV secolo, quanto il bisogno di chiarimento che aleggiava nel primo scotismo: la complessità e l'innovazione delle soluzioni del Dottore Sottile, nonché lo stato caotico dei suoi testi, richiedevano ulteriori spiegazioni³. Le questioni sono composte almeno per metà da passi ripresi, spesso letteralmente, da opere di Scoto, abbreviati o ampliati e combinati in modo da creare un nuovo testo volto a risolvere questioni particolari.

Le questioni sono probabilmente state composte nel secondo decennio del XIV secolo (1310-1318): esse possono ragionevolmente essere situate tra l'insegnamento di Giovanni Duns Scoto e quello di Pietro Aureolo, dal momento che la critica di quest'ultimo alla dottrina scotiana della distinzione tra la potenza oggettiva e la potenza soggettiva non viene presa in considerazione⁴. Senza alcuna indicazione affidabile nei manoscritti, né riferimenti conosciuti in altri testi, l'attribuzione delle cinque questioni sulla materia non trova una soluzione facile: la forma d'insegnamento *secundum alium* rende estremamente difficile l'attribuzione a un autore preciso, tanto da mettere addirittura in dubbio la qualifica di *auctor*. Benché non sia possibile fornire un giudizio definitivo, i risultati della ricerca su questi testi sembrano comunque condurre alla convinzione che si tratti dell'opera di un maestro.

Va detto, innanzitutto, che il concetto di autore era molto più ampio e variegato nel Medioevo di quanto non lo sia oggi⁵ e che il

3. Cfr. J. SCHMUTZ, *L'héritage des Subtils. Cartographie du scotisme de l'âge classique*, «Les études philosophiques» 1 (2002), pp. 51-81; R. CROSS, *Duns Scotus: Some Recent Research*, «Journal of the History of Philosophy» 49/3 (2011), pp. 271-295.

4. Pietro Aureolo lesse le *Sentenze* a Parigi nel 1317-1318. Il termine *post quem* della composizione delle questioni è fissato indicativamente al periodo di redazione del secondo *Quodlibet* di Riccardo di Conington, citato nella seconda questione sulla materia e datato al periodo di reggenza di Conington, tra il 1306 e il 1310. Cfr. V. DOUCET, *L'œuvre scolastique de Richard de Conington*, O. F. M., «Archivum Franciscanum Historicum» 29 (1937), pp. 396-442: 430.

5. Cfr. J. HAMESSE, *Les instruments de travail philosophiques et théologiques, témoins de l'enseignement et de l'influence des ordres mendiants à l'époque de la papauté d'Avignon*, in K. EMERY et al. (eds.), *Philosophy and Theology in the Studia of the Religious Orders and at Papal and Royal Courts (Acts of the XVth Annual Colloquium of*

confine tra compilazione, commento e opera originale era piuttosto fluido. A partire dall'inizio del xiv secolo, la pratica della lettura *secundum alium* era molto corrente e spesso accadeva che un pupillo copiasse *verbatimim* dall'opera del proprio maestro. I discepoli di Scoto sono stati autori di innumerevoli corsi *ad mentem Doctoris Subtilis* e il nostro autore si situa tra questi primi scotisti che parafrasano e riassumono i testi di Scoto al fine di facilitare l'accesso al suo pensiero. Le nostre cinque questioni sono, per diversi aspetti molto simili alle *Quaestiones super XII libros Metaphysicae Aristotelis* di Antonio Andrea⁶: come Antonio Andrea, l'autore riprende abbondantemente la lettera di Scoto, cercando di rendere i suoi testi più chiari in vista dell'insegnamento delle sue dottrine. Ora, il fatto di compilare e collezionare certi materiali per renderli più accessibili comporta un'opera di selezione e di adattamento dei testi che contribuisce al lavoro filosofico: compilare non si riduce al solo atto di collazionare diversi testi, ma implica anche dei processi sofisticati per «tradurre» questi testi in un nuovo contesto. Queste raccolte sono da intendersi come degli strumenti di lavoro e i loro creatori non si considerano dei semplici compilatori, bensì dei veri commentatori, se non propriamente degli autori⁷.

Due indizi spingono a pensare che, per quanto riguarda le nostre questioni, non si tratti di una mera compilazione. Il primo è l'utilizzo in varie occasioni della prima persona singolare, spesso nel contesto di passi originali che non hanno un parallelo nell'opera di Scoto (al contrario, se il testo è tratto dall'opera del Dottor Sottile, viene di solito impiegata la terza persona singolare), nonché nelle *solutiones* o *determinationes* delle questioni. Questo fa pensare che chi ha composto le nostre questioni si riteneva un autore. Il

the Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale. University of Notre Dame, 8-10 October 2008, Brepols, Turnhout 2012, pp. 601-628: 601 e 628.

6. Cfr. G. PINI, *Univocity in Scotus's Quaestiones super Metaphysicam: the Solution to a Riddle*, «Medioevo» 30 (2005), pp. 69-110: 98.

7. Cfr. HAMESSE, *Les instruments de travail philosophiques*, p. 609; A. KENNY, J. PINBORG, *Medieval Philosophical Literature*, in N. KREZMANN, A. KENNY, J. PINBORG (eds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy. From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism (1100-1600)*, Cambridge University Press, Cambridge 1982, pp. 11-42: 29-30.

secondo indizio è la presenza, nei margini dei manoscritti, di alcune annotazioni che spingono a pensare che chi le aveva lette le aveva ritenute opere di un maestro: a margine dell'*opinio auctoris* del quarto articolo della seconda questione, troviamo in K annotato «*opinio huius*»; ancora in K, per la *solutio* del terzo articolo, leggiamo in margine «*determinatio articuli primi*»; infine, in V, all'inizio della quarta questione una mano del XIV secolo ha annotato «*Incipit aliud scilicet magistri*».

Anche altri elementi spingono ad escludere che le nostre questioni, sebbene presentino principalmente una rielaborazione di testi di Scoto ripresi alla lettera, possano essere considerate soltanto una compilazione *rudis ac puerilis*. Le questioni sono state infatti compilate con notevole impegno e cura, sia nel metodo che nell'estensione: si tratta di un insegnamento avanzato con un'elevata coerenza interna. I passaggi e gli argomenti di Scoto sono stati scelti e raggruppati con arte e in modo tale da formare un nuovo testo. Inoltre, molti passaggi sono stati soppressi e l'intera organizzazione dei materiali fornisce una visione chiara e concisa, quale non si trova nelle opere originali di Scoto.

L'autore non si limita dunque a rimaneggiare e riordinare i testi del *Doctor Subtilis*, ma propone anche un approfondimento e un ampliamento di taluni passaggi e questioni. Egli non si esprime quindi solo *secundum Scotum*, ma completa ciò che manca e fornisce svariati elementi originali di riflessione. Quasi sempre gli argomenti principali presentati all'inizio delle questioni non sono tratti dai testi di Scoto: la loro originalità dimostra l'interesse sorto per nuove problematiche e nuovi dubbi in rapporto alle tesi di Scoto che non erano stati affrontati dal Maestro. Inoltre, quando l'autore riprende passi dall'opera di Scoto, non si limita a riproporli tali e quali, ma apporta ulteriori precisazioni di suo pugno. In diversi punti alcune modifiche anche non eclatanti (cambiamento dell'ordine dei paragrafi, abbreviazioni di argomenti o aggiunta di frasi sporadiche), hanno spesso un grande impatto sul significato. In altre circostanze, l'autore integra chiarimenti che non si trovano nell'opera del Dottor Sottile oppure approfondisce alcuni aspetti che si trovano solamente *in nuce* nella riflessione scotiana, completandola con alcuni sviluppi o integrazioni dottrinali. Tutto ciò dimostra

una vasta conoscenza del pensiero scotiano da parte dell'autore e la sua coscienza della presenza di alcune tensioni, vuoti e ambiguità dottrinali nel testo e nella metafisica scotiana.

Questi elementi denotano quindi l'intenzione di fornire un contributo originale e hanno un'importanza strategica per risolvere alcuni problemi della dottrina di Scoto. Questa coscienza e questo livello approfondimento dottrinale costituiscono, a mio avviso, una ragione sufficiente per poter parlare di un vero e proprio autore delle cinque questioni sulla materia, e non solo di un compilatore o di un commentatore. Allo stato attuale, l'ipotesi più plausibile è che queste questioni siano opera di Giacomo d'Ascoli, maestro reggente in teologia all'Università di Parigi intorno al 1310 e appartenente alla prima scuola scotista.

Una prova decisiva che giustifica sia l'impressione di trovarsi di fronte ad un *auctor*, sia l'attribuzione delle questioni a Giacomo d'Ascoli, si trova in un passo della prima questione sulla materia qui edita. Oltre ai passaggi copiati letteralmente da opere di Scoto⁸, l'autore introduce infatti un articolo intero (Q. 1, art. 2) sul legame tra la materia e le diverse potenze, il quale, a parte i dubbi presentati alla fine, non ha parallelo nell'opera di Scoto. I paragrafi 24-32 di questo articolo hanno però un parallelo esatto nella quinta questione del *Quodlibet* di Giacomo d'Ascoli, *Utrum potentia quae est differentia entis sit potentia obiectiva vel potentia subiectiva*, di cui il nostro autore riprende *verbatim* un passo⁹ in cui vengono elencate sette

8. Le questioni parallele nell'opera di Scoto per quanto riguarda la prima questione sulla materia sono: per il primo articolo, IOHANNES DUNS SCOTUS, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, VII, q. 5 (*Utrum materia sit ens*); ID., *Lectura*, II, d. 12, q. un. (*Utrum in substantia generabili et corruptibili sit aliqua entitas positiva realiter distincta a forma quae dicatur esse materia*); per il secondo articolo, ID., *Reportatio*, II, d. 12, q. 1 (*Utrum materia sit entitas distincta a forma*); ID., *Lectura*, II, d. 12, q. un.; ID., *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, VIII, q. 4 (*Utrum ex materia et forma fiat per se unum*); infine, per il terzo articolo, ID., *Reportatio*, II, d. 12, q. 2 (*Utrum materia possit esse sine forma virtute alicuius causae*); ID., *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, II, q. 6 (*Utrum infinitum possit cognosci a nobis*).

9. JACOBUS DE AESCULO, *Quaestiones quodlibetales*, q. 5, in L. HÖDL, *Die Seinsdifferenz des Möglichen im Quodlibet des Jakob von Ascoli OM (Quaestio 5 – Einführung und Edition)*, in O. PLUTA (Hrsg.), *Die Philosophie im 14. und 15. Jh. In*

differenze fra la potenza oggettiva e la potenza soggettiva. Questo passaggio da solo non basta a giustificare l'attribuzione a Giacomo, poiché potremmo supporre che un *compiler* abbia completato l'opera di Scoto con il testo di Giacomo. Nella seconda questione sulla materia (Q. 2), troviamo tuttavia un'altra lista di sei differenze tra la potenza oggettiva e soggettiva, un'altra *comparatio potentiarum*, la quale corrisponde questa volta parola per parola a un passo delle *Questioni sulla Metafisica* di Scoto¹⁰. Ora, le due *comparationes potentiarum* tratte dal *Quodlibet* di Giacomo e dal commento alla *Metafisica* di Scoto hanno esattamente la stessa struttura e trattano un tema identico, ma divergono su tre punti, che riguardano la potenza soggettiva.

A partire dalla *comparatio potentiarum* della seconda questione – quella che corrisponde al testo di Scoto – l'autore conclude che la potenza, che sia oggettiva o soggettiva, differisce dalla materia come la relazione differisce dal suo fondamento¹¹. Questa visione

memoriam Konstanty Michalski (1879-1947), B. R. Grüner, Amsterdam 1988, pp. 465-494, art. 1, nn. 5-11, pp. 481-484.

10. Q. 2, art. 4.2.1, nn. 95-106: «Visa itaque divisione potentiae iam dictae, considerata est comparatio earum ad invicem et quae convenienti uni earum et quae alteri. Prima ergo comparatio earum est quod neutra praedicta potentia, scilicet nec subiectiva nec obiectiva, manet cum actu; et ratio est quia utraque opponitur suo actui. Secundum est quod utraque numeratur secundum numerum actuum, sicut universaliter relatio numeratur secundum per se terminum. Et ex his sequitur tertium, quod potentia subiectiva, sive in materia sive in aliquo subiecto, non est eadem essentialiter illi in quo est, quia illud in quo est manet cum actu; potentia autem huiusmodi cedit actui, ut dictum est. [...] Quarto [...] dicitur quod non maiorem entitatem dicit de ratione sua formali potentia subiectiva quam obiectiva, quia utraque est ad eundem terminum sine cuius entitate neutra erit ens. [...] Quintum est quod potentia subiectiva est illa quae ponitur in definitione motus, et illa non est haec quae est ad motum, sed quae est ad terminum eius. [...] Sextum est quod duae potentiae ad contradictoria sive ad quaecumque duo opposita immediata circa aliquod susceptivum non possunt simul stare in isto susceptivo, quia una potentia non inest cum actu proprio». Cfr. JOHANNES DUNS SCOTUS, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis. Libri VI-IX*, R. Andrews et al. (edd.), in *Ioannis Duns Scoti Opera philosophica*, vol. IV, Franciscan Institute, Saint Bonaventure University, St. Bonaventure (NY) 1997, IX, qq. 1-2, nn. 49-59, pp. 527-532.

11. Q. 2, art. 4.2.1, n. 108: «Sic ergo patet quod potentia opposita actui, sive subiectiva sive obiectiva, differt a materia sicut respectus a fundamento».

è coerente e in linea con la dottrina scotista della materia. Ci si potrebbe dunque chiedere perché il nostro autore presenti, nella prima questione, una diversa lista di differenze tra la potenza oggettiva e quella soggettiva, la quale contraddice in tre punti la lista di Scoto. La risposta ce la fornisce l'autore stesso: subito dopo la *comparatio potentiarum* della seconda questione, troviamo nel testo un rinvio esplicito alla prima *comparatio* inclusa nella prima questione e, soprattutto, una spiegazione e una giustificazione della loro compatibilità dottrinale al di là delle loro divergenze. L'autore intende spiegare un cambiamento apparente rispetto alla dottrina di Scoto:

Ista autem dicta de potentia subiectiva, videlicet quod cedat actui et quod numeretur secundum numerationem actuum et quod non est maioris entitatis quam obiectiva, non sunt contraria his quae dicta sunt in quaestione de materia, an videlicet possit esse sine forma. Nam, quae ibi dicta sunt intelligi habent de ipso fundamento respectus quem importat nomen potentia, quod fundamentum est quid absolutum. Tale enim, sive sit materia sive subiectum, non cedit actui, sed simul stat cum actu; manet etiam idem respectu diversorum actuum; est etiam maioris entitatis quam sit absolutum potentiae obiectivae. Huiusmodi enim condiciones dicebantur ibi convenire potentiae subiectivae respectu obiectivae. Quae autem hic dicta sunt, sunt intelligenda de potentia quae est respectus fundatus in huiusmodi absoluto ipsum denominans¹².

Per capire cosa si intenda, dobbiamo riprendere un passo della prima questione¹³, nel quale l'autore sostiene che, in rapporto alla materia, bisogna considerare tre tipi di potenza: in primo luogo, una certa natura assoluta, nata per ricevere l'atto (la potenza soggettiva in quanto fondamento, cioè la stessa materia); in secondo luogo, una relazione all'atto fondata sulla natura assoluta della materia (la relazione di potenza soggettiva all'atto formale); infine, la potenza

12. *Ibidem*, n. 109. Il riferimento alla prima questione riprende l'*incipit* del terzo articolo, e non quello della questione stessa, ma è indubitabile che si tratta di un riferimento alla prima questione.

13. Q. I, art. 2, n. 20.

oggettiva, termine della trasformazione (la forma in potenza nella materia). Solo dopo questo passo, l'autore introduce la *comparatio potentiarum*, divergente, come abbiamo detto, da quella che si trova nel testo scotiano. La giustificazione si basa quindi sul fatto che la potenza soggettiva di cui si tratta nella prima questione (la quale, poiché ricettiva, rimane insieme all'atto, non è distinta secondo il numero degli atti e possiede un grado di entità maggiore rispetto alla potenza oggettiva) corrisponde alla prima potenza in rapporto alla materia evocata sopra, cioè una natura assoluta destinata a ricevere l'atto e restare con esso senza opporvisi, in modo da fungere da fondamento alla relazione con l'atto formale. Al contrario, la potenza soggettiva analizzata nella seconda questione dev'essere concepita come questa stessa relazione all'atto formale che non resta, ma si oppone alla forma e svanisce quando viene attualizzata. Ora, il fatto di considerare la potenza non solo come relazione, ma anche come fondamento di questa stessa relazione, è una caratteristica importante del pensiero di Giacomo d'Ascoli: questa tesi e la nuova e fondamentale prospettiva sulla potenza appaiono tra le decisive distinzioni preliminari poste per la soluzione della quinta questione quodlibetale di Giacomo¹⁴.

Le soluzioni e le tesi avanzate nelle questioni sulla materia fanno parte di una metafisica della materia e della potenza, la quale coincide perfettamente con la dottrina della materia e la metafisica dell'essere del *Doctor Profundus*, il che giustifica, fino a prova contraria, la loro attribuzione a Giacomo¹⁵. Già nelle questioni edite

14. JACOBUS DE AESCULO, *Quaestiones quodlibetales*, q. 5, art. 1, n. 2, Hödl (ed.), p. 479: «Circa intellectum istius quaestionis est sciendum quod potentia tam subiectiva quam obiectiva potest accipi dupliciter: uno modo potest accipi pro ipso respectu potentialitatis importato nomine utriusque potentiae. Et sic potentia est in uno genere determinato, sive ille respectus ponatur respectus realis sive ponatur respectus rationis, quia est in genere sive in praedicamento relationis. Alio modo potest accipi potentia pro illo absoluto in quo fundatur talis respectus».

15. Ad esempio, Giacomo afferma nel suo *Quodlibet* le tesi seguenti: la potenza propria della materia è la potenza soggettiva (JACOBUS DE AESCULO, *Quaestiones quodlibetales*, q. 5, art. 1, n. 4, p. 480); la materia possiede l'atto opposto alla potenza oggettiva e, in quanto tale, è possibile che sia creata da Dio senza alcuna forma (*ibidem*, n. 10, pp. 483-484); la potenza oggettiva (la forma) è edotta dalla potenza soggettiva della materia (*ibidem*, n. 11, p. 484); infine, materia e forma costituiscono

da Hödl si riscontra uno sviluppo dottrinale rispetto alla teoria di Scoto che si ritrova in effetti anche nelle nostre questioni. Giacomo arricchisce infatti la dottrina scotiana della materia con nuove e determinati distinzioni e precisazioni: se si considera la potenza soggettiva in quanto fondamento, allora la materia è pura potenza ricettrice che non si oppone all'atto, mentre se la si considera come una relazione, la materia è dotata di tale potenza che si oppone all'atto formale e che viene meno con il sopravvenire di quest'ultimo¹⁶. Oltre a questi sviluppi dottrinali, l'autore delle nostre questioni affina la terminologia scotista introducendo la distinzione tra l'*actus essendi* (termine della potenza oggettiva e atto che appartiene alla materia come ad ogni entità *extra causam suam*) e l'*actus formalis* (termine della potenza soggettiva)¹⁷.

Nella prima questione sulla materia, l'autore focalizza la propria analisi sull'entità e l'attualità della materia. La strategia che adotta deriva chiaramente da quella del Dottor Sottile¹⁸: dimostrare che la materia, sostrato della generazione, deve essere considerata un'entità positiva e che, in quanto tale, esiste e possiede essenzialmente un atto proprio e distinto da quello della forma¹⁹. Questa visione è intimamente legata all'affermazione secondo la quale l'essenza del-

un *unum per se* (*ibidem*, art. 3, n. 16, p. 486). Inoltre, le questioni sulla materia denotano un forte interesse e una particolare attenzione per l'articolazione della potenza oggettiva e della potenza soggettiva, la quale è centrale nel pensiero di Giacomo d'Ascoli (*ibidem*, art. 1, n. 4, p. 480).

16. Cfr. *ibidem.*, art. 3, n. 26, pp. 490-491.

17. Cfr. Q. 1, art. 2, n. 35.

18. Per quanto riguarda la dottrina di Giovanni Duns Scoto sulla materia rimandiamo a: W.O. DUBA, *Aristotelian Traditions in Franciscan Thought: Matter and Potency According to Scotus and Auriol*, in I. TAIFACOS (ed.), *The Origins of European Scholarship: The Cyprus Millennium International Conference*, Steiner, Stuttgart 2005, pp. 147-161; ID., *What is Actually the Matter with Scotus? Landulphus Caracciolo on Objective Potency and Hylomorphic Unity*, in F. FIORENTINO (ed.), *Lo scotismo nel Mezzogiorno d'Italia. Atti del Congresso Internazionale (Bitonto 25-28 marzo 2008)*, Brepols, Turnhout 2010, pp. 269-301; T.M. WARD, *John Duns Scotus on Parts, Wholes, and Hylomorphism*, Brill, Leiden-Boston 2014; A. PETAGINE, *Matter as Positive Being: John Duns Scotus and Peter Auriol*, «Medioevo» 41 (2016), pp. 139-168; ID., *Il fondamento positivo del mondo. Indagini francescane sulla materia all'inizio del XIV secolo (1300-1330 ca.)*, Aracne, Canterano 2019, cap. 1, pp. 29-61.

19. Q. 1, art. 2, n. 39.

la materia non può essere ridotta alla sola e pura potenza²⁰. La scoperta della natura della materia passa pertanto da un'analisi dettagliata e da un paragone tra potenza oggettiva e potenza soggettiva. L'atto della materia è quello opposto alla potenza *oggettiva*, mentre la materia è essenzialmente in potenza *soggettiva* all'atto della forma²¹. L'autore chiarisce anche che l'atto proprio della materia non impedisce l'unità del composto, dal momento che la materia comporta solo un atto imperfetto e incompleto: *actus diminutus habentem essentialem dependentiam ad formam*²².

L'attribuzione di un'attualità propria alla materia permette di concederle, in una prospettiva metafisica, la possibilità di esistere senza la forma. Dato che la materia possiede un proprio *actus essendi* e una natura propria, distinta e non ridicibile a quella della forma, non vi è contraddizione nell'esistenza di una materia senza forma. La materia si relaziona alla forma solo in modo contingente: nessuna forma è essenziale per la materia e non c'è un rapporto necessario tra materia e forma. Ora, ciò che si rapporta in modo contingente a qualcosa può esserne separato. Questa visione della contingenza del rapporto tra materia e forma si basa sulla natura stessa della materia: essa è completamente indeterminata, nel senso che è indifferente rispetto ad ogni forma. La priorità di natura della materia è un'altra prova della sua indipendenza e separabilità rispetto alla forma: la materia è un tale essere assoluto, distinto e anteriore a ogni forma; essa può dunque esistere senza la forma, sostanziale o accidentale che sia.

L'autore precisa inoltre²³ che la materia ha anche la possibilità di sussistere unicamente informata da forme accidentali, senza essere il soggetto di una forma sostanziale, allo stesso modo in cui gli accidenti possono sussistere senza il loro soggetto (nel caso emblematico della transustanziazione eucaristica)²⁴. Egli si chiede

20. *Ibidem*, n. 23.

21. *Ibidem*, n. 33.

22. *Ibidem*, n. 44.

23. Q. I, art. 3, n. 60.

24. Cfr. G. PINI, *Substance, Accident, and Inherence. Scotus and the Paris Debate on the Metaphysics of the Eucharist*, in O. BOULNOIS et al. (éds.), *Duns Scot à Paris 1302-2002. Actes du colloque de Paris, 2-4 septembre 2002*, Brepols, Turnhout 2004, pp. 273-311.

però se sia possibile che la materia sussista nello spazio senza alcun tipo di accidente. La soluzione a questo dubbio è la stessa di quella proposta nel caso dell'angelo: la materia si trova nel luogo *definitive*, cioè in un luogo determinato ad esclusione degli altri, non per circoscrizione, ma per l'impossibilità della sua ubiquità, la quale appartiene unicamente a Dio, vale a dire perché solo Dio è per definizione ovunque²⁵. Anche le parti di una materia che non possiede ancora l'accidente della quantità sono comunque presenti: benché non continue né distinte, esse sono tuttavia distinte in sé e in potenza alla continuità²⁶.

25. Cfr. i diversi lavori di T. Suarez-Nani sulla localizzazione degli angeli, ad esempio: T. SUAREZ-NANI, *Angels, Space and Place: The Location of Separate Substances according to John Duns Scotus*, in I. IRIBARREN, M. LENZ (eds.), *Angels in Medieval Philosophical Inquiry: Their Function and Significance*, Ashgate, Aldershot 2008, p. 96; ID., *Francesco d'Appignano e la localizzazione degli angeli*, in D. PRIORI (ed.), *Atti del III Convegno Internazionale su Francesco d'Appignano. Appignano del Tronto 24 settembre 2005*, Centro studi Francesco d'Appignano, Appignano del Tronto (Ascoli) 2006, p. 167: «[le sostanze separate] sono infatti realmente presenti in un luogo secondo la modalità della contenenza passiva; tali sostanze sono perciò delimitate (*diffinitae*) da un luogo, in modo cioè da non poter essere simultaneamente presenti in un altro»; *ibidem*, p. 168: «La presenza degli angeli in un luogo significa perciò una delimitazione indipendente e anteriore alla dimensione quantitativa: quest'ultima aggiunge le tre condizioni sopracitate, ma non rappresenta il solo ed unico fondamento di localizzazione. La presenza in un luogo – compresa come delimitazione risultante dalla finitezza – appare come una condizione più fondamentale, che caratterizza ogni realtà finita indipendentemente dal suo statuto di entità materiale. [...] la definizione o delimitazione secondo il luogo precede la presenza in esso secondo le dimensioni spaziali, così come l'«essere» (in senso assoluto) precede l'«essere esteso». Per questo, l'assenza di localizzazione come circoscrizione o commensurazione non esclude la localizzazione come de-limitazione o de-finizione nel luogo. Ed è proprio ciò che accade nel caso dell'angelo: pur essendo immateriale, egli è realmente presente e delimitato, cioè contenuto in un luogo, in virtù della sua finitezza ontologica».

26. Cfr. FRANCISCUS DE MARCHIA, *In II Sent.*, q. 16, a. 1, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Barberini lat. 791, f. 34va (testo riportato in T. SUAREZ-NANI, *Francesco d'Appignano e la localizzazione degli angeli*, p. 164, n. 24).

Nota all'edizione

L'ordine delle questioni sulla materia varia nei due manoscritti V e K e, benché quattro questioni su cinque siano sostanzialmente identiche nei due testimoni, la prima questione, di cui riporto qui l'edizione, è diversa e molto più breve in V. Le due versioni sono molto simili quanto alla tematica affrontata e alle conclusioni alle quali l'autore perviene, ma sono molto diverse per quanto riguarda la struttura e l'estensione. In K, la questione è molto più sviluppata e inserisce un articolo mediano piuttosto lungo che manca in V. È proprio in questo secondo articolo che è presente il passo tratto dal *Quodlibet* di Giacomo d'Ascoli. L'analisi della filiazione tra K e V porta a credere che i due testimoni offrano una diversa redazione dello stesso testo in due momenti diversi: verosimilmente, V è un *reportatum* informale della *determinatio magistralis*, mentre K rappresenta proprio la *determinatio* rivista dal maestro, la quale integra materiale supplementare²⁷. Per questo motivo, ho utilizzato per questa prima questione il solo testo del testimone K. Il testo di V è riportato in appendice della mia tesi di dottorato (di prossima pubblicazione).

Per l'edizione ho adottato una grafia classicizzante, normalizzando l'ortografia. Gli interventi nel testo sono limitati a casi ovvi di errore da parte del copista. Tutte le modifiche sono indicate in apparato, eccetto l'ortografia normalizzata e la punteggiatura, la quale rispetta le convenzioni moderne della lingua italiana.

Per ciò che concerne la divisione del testo, ho ripreso la divisione interna della questione in articoli e sotto-articoli. A queste divisioni ne ho aggiunto altre, per separare le parti principali di ogni articolo, attribuendo a ciascuna un sottotitolo. Queste aggiunte editoriali riprendono in parte le note marginali dei manoscritti, le quali sono tutte interamente riportate nell'apparato critico.

27. Questa ipotesi corrisponde a quella di Guido Alliney per quanto riguarda tre questioni di Guglielmo di Alnwick sullo statuto ontologico del tempo, anch'esse contenute in V e K. Cfr. G. ALLINEY, *Time and Soul in Fourteenth Century Theology. Three Questions of William of Alnwick on the Existence, the Ontological Status and the Unity of Time*, Leo S. Olschki, Firenze 2002, in part. pp. xxiv-xxv; ID., "Quaestiones de tempore" o Il sent., d. 2, qq. 1-3? *Chiarimenti sulla tradizione manoscritta di Guglielmo di Alnwick*, «Archivum Franciscanum Historicum» 92/1-2 (1999), pp. 117-142.

L'edizione è corredata di due apparati: l'apparato delle fonti e l'apparato critico. Il primo riporta i riferimenti esatti del testo citato o al quale è fatta allusione implicitamente. Sono inoltre segnalate le citazioni interne che si riferiscono ad altri passi nel testo. Nello stesso apparato indico anche i luoghi dottrinali paralleli in altri testi della letteratura sulla materia, in particolare quelli di Giovanni Duns Scoto. Nei casi in cui non ho trovato un parallelo nell'opera di Scoto, ho apposto la dicitura *Non in Scoto*; nei casi in cui l'autore ha abbreviato il testo del Dottor Sottile, ho notato in apparato *Breviatio Jacobi*; nei casi in cui l'ha completato, *Additio Jacobi*. Infine, ho riportato i passaggi di Scoto nella loro interezza nei casi in cui l'autore, citandoli, li altera. Nell'apparato critico sono recensite le correzioni che ho apportato al testo. In questo apparato sono inoltre segnalate tutte le annotazioni marginali e i *notabilia*. Le correzioni marginali sono registrate sia nel testo che nell'apparato.

Per quanto riguarda i segni usati nel testo, la parentesi quadra [] designa l'espunzione, la parentesi uncinata <> l'integrazione di un passaggio. L'inizio di ogni nuova colonna del testimone è indicato nel testo tra parentesi quadre con il numero del foglio e la lettera della colonna.

Abbreviazioni

Nell'apparato critico:

add.	<i>addidit</i>
adnot.	<i>adnotat</i>
a. m.	<i>alia manu</i>
corr.	<i>correxist</i>
eras.	<i>erasit</i>
illeg.	<i>illegibilis</i>
inv.	<i>invertit</i>
inf.	<i>inferior</i>
iter.	<i>iteravit</i>
lec. dub.	<i>lectio dubia</i>
lin.	<i>linea(m)</i>

mg.	<i>in margine</i>
om.	<i>omisit</i>
spat. vac.	<i>spatium vacuum</i>
sub lin.	<i>sub linea</i>
sup.	<i>supra</i>
sup. lin.	<i>super lineam</i>
transp.	<i>transpositio, transpositionis, transposuit</i>

Opere di Giovanni Duns Scoto:

In Metaph.	<i>Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis</i>
Lectura	<i>Lectura</i>
Reportatio	<i>Reportatio parisiensis</i>

Opere di Giacomo d'Ascoli:

Quodl.	<i>Quaestiones quodlibetales</i>
--------	----------------------------------

Edizioni:

AL	<i>Aristoteles Latinus</i> , E.J. Brill, Leiden-New York 1961-...
Bon.	<i>B. Ioannis Duns Scoti Opera philosophica</i> , Franciscan Institute, Saint Bonaventure University, St. Bonaventure (NY) 1997-...
CCSL Iuntina	<i>Corpus christianorum: Series Latina</i> , Turnhout 1953-... <i>Aristotelis Opera cum Averrois Commentariis</i> , Venetiis apud Iunctas 1562-1574 (reimpr. Minerva, Frankfurt am Main, 1962)
PhM	<i>Philosophes médiévaux</i> , Institut Supérieur de Philosophie, Louvain
Vat.	<i>Doctoris subtilis et mariani Ioannis Duns Scoti Ordinis Fratrum Minorum Opera omnia</i> , a cura della Commissio Scotistica Internationalis, Typis Polyglottis Vaticanis, Civitas Vaticana, 1950-...
Wad.-Viv.	<i>Opera omnia. Editio nova iuxta editionem Waddingi</i> , L. Vivès, Paris 1891-1895.

Jacobus de Aesculo, *Quaestiones de materia*, q. 1

K = Kraków, Biblioteka Jagiellońska, Cod. 732, ff. 32ra–33rb

**<Quaestio prima:
Utrum materia prima dicat entitatem positivam
realiter distinctam a forma>**

[K 32ra] 1. Utrum materia prima dicat entitatem positivam realiter distinctam a forma.

<Responsio>

2. In ista quaestione sunt tria inquirenda: primum, utrum materia prima dicat entitatem positivam realiter distinctam a forma; secundo, utrum illa entitas materiae sit entitas pure potentialis; tertium, utrum entitatem materiae Deus possit facere sine forma¹.

<Art. 1: Utrum materia prima dicat entitatem positivam realiter distinctam a forma>

<Una opinio>

3. Quantum ad primum est magnorum opinio² quod non, quod confirmat<ur> primo sic: illud quod, circumscripta omni forma realiter informante in actu, non est aliquid positivum extra animam, sed sola privatio habens tantum esse in intellectu, nihil reale positivum dicit praeter formam; talis est materia, secundum Commentatorem super XII <Metaphysicae> commento 15³, ubi dicit sic: «materia igitur non habet esse extra animam secundum quod est communis omnibus individuis generabilibus et

1. N. 2: *non in Scoto*.

2. Cfr. THOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 77, art. 1, ad 2; *ibidem*, q. 115, art. 1, ad 2; AEGIDIUS ROMANUS, *In Secundum Librum Sententiarum Quaestiones*, A. Rocca (ed.), Venezia 1581, q. 2, art. 1, p. 13.

3. AVERROES, *Aristotelis Metaphysicorum Libri XIII cum Averrois Cordubensis in eosdem commentariis et epitome, Theophrasti metaphysicorum liber, Aristotelis Opera cum Averrois Commentariis VIII*, Venetiis apud Iunctas 1562, XII, com. 14 (Iuntina VIII, p. 301raA): «Communitas igitur quae intelligitur in formis communibus, habet esse extra animam in potentia. Ista autem communitas, quae intelligitur in materia est pura privatio, cum non intelligatur nisi secundum ablationem formarum individualium ab ea. Materia igitur non habet esse extra animam secundum hunc intellectum, scilicet quia est communis omnibus generabilibus et corruptibilibus, cum non intelligatur sic nisi secundum privationem».

corruptibilibus, quoniam intelligatur sic nisi secundum privationem»⁴.

20 4. Secundo sic: quia si esset aliud aliquid a forma, aut esset actus purus, aut potentia pura, aut compositum actu et potentia. Non primo modo, quia «non est scibilis nisi per analogiam»⁵ et formam. Nec secundo modo, quia ex quo esset aliud a forma, tunc, tum actus formalis⁶ proportionetur potentiae, actus esset illimitatus sicut
25 potentia pura illimitata est, et per consequens totum compositum. Nec tertio modo, quia est primum principium et per consequens simplex⁷, alias iretur in infinitum.

30 5. Tertio sic: Commentator VIII *Metaphysicae* <dicit quod> «generans non largitur multitudinem sed perfectionem in esse»⁸; sed si in generato materia distinguitur a forma, generans largitur generato multitudinem, non perfectionem.

<Contra istam opinionem>

6. Contra istam opinionem arguo. Supponendo cum eis quod «transmutatio fecit scire materiam»⁹, tunc

4. N. 3: *non in Scoto*.

5. ARISTOTELES, *Physica. Translatio Vetus*, F. Bossier, J. Brams (edd.), E. J. Brill, Leiden-New York 1990 (AL VII 1.2), I, 7, 191a7-11, p. 34; cfr. *Auctoritates Aristotelis*, J. HAMESSE (éd.), *Philosophes Médiévaux XVII*, Publications Universitaires-Nauwelaerts, Louvain-Paris, 1974, p. 143: «Materia non conoscitur nisi per analogiam, id est per comparisonem ad formam».

6. «Formalis»: *additio Jacobi*.

7. Cfr. ARISTOTELES, *Metaphysica*, lib. I-XIV. *Recensio et Translatio Guillelmi de Moerbeka*, G. Vuillemin-Diem (ed.), E. J. Brill, Leiden 1995 (AL XXV 3.2), I, 8, 989b6-7; cfr. *Auctoritates Aristotelis*, p. 117, n. 31: «In fundamento naturae, id est in materia prima, nihil est distinctum».

8. AVERROES, *In Metaph.*, VIII, com 15 (Iuntina VIII, p. 224raA): «Est igitur hic aliquid unum, quod primo est in potentia, et post transfertur de potentia in actum. Translatio enim eius non largitur ei multitudinem, sed perfectionem in esse, et in toto»; cfr. *Auctoritates Aristotelis*, p. 133, n. 217: «Exitus alicujus de potentia ad actum non largitur ei multitudinem, sed perfectionem». «In esse»: *additio Jacobi*.

9. AVERROES, *In Metaph.*, VIII, com. 12 (Iuntina VIII, p. 220vaG): «Quemadmodum transmutatio in substantia fecit nos scire materiam primam esse».

- 35 sic: omne agens naturale praesupponit passum in
quod agat; sicut igitur in transmutatione accidentali
transmutans transmutat aliquid movendo ipsum¹⁰ ab
uno termino in alterum – albedo enim non fit nigredo,
sed album fit nigrum –, ita in genere substantiali agens
40 transmutat aliquid a forma in formam, ita quod aliquid
commune [K 32rb] manet sub utroque termino, et illud
manens dicitur esse materia. Haec est ratio Philosophi
I *Physicorum*¹¹, I *De generatione*¹², XII *Metaphysicae*¹³.
7. Sed dices quod agens naturale praesupponit aliquid
45 in quod agat, sed illud <est> res corrumpenda. Sed in
ultimo <instanti> transmutationis tunc quod praefuit
mutatur in unum totum aliud, sicut totus aer in totum
ignem, ex I *De generatione*¹⁴.
8. Contra: prius naturaliter corrumpendum [non] est
50 quam ipsum generandum actum¹⁵; sic aliter opposita
essent simul in eodem gradu in isto signo naturae in
quo generans actu ponit genitum¹⁶; <sed> si nihil
alterius maneat, generat ex nihilo, quia totum quod
praefuit, eo quod nihil eius manet, pro tunc nihil

10. «Movendo ipsum»: in *Scoto legitur “manens”*.

11. ARISTOTELES, *Physica*, I, 7, 190a14-21 (AL VII, pp. 30-31).

12. ID., *De generatione et corruptione. Translatio Vetus*, J. Judycka (ed.), Brill, Leiden 1986 (AL IX 1), I, 4, 319b6-320a7 (AL IX, pp. 23-25).

13. ID., *Metaphysica*, XII, 2, 1069b8-15 (AL XXV, p. 205).

14. ID., *De generatione et corruptione*, I, 2, 317a 20-22 (AL IX 1, p. 15): «Est enim generatio simplex et corruptio non congregatione et segregatione, sed quando transmutat ex hoc in hoc totum». N. 7: cfr. IOHANNES DUNS SCOTUS, *Lectura*, II, d. 12, q. un., n. 12 (Vat. XIX, p. 73): «Ad hanc rationem dicitur a quibusdam quod agens naturale agit in passum corrumpendum, et illud passum corrumpendum praesupponit in quod agat; sed in instanti corruptionis non prasupponit, sed tunc totum vertitur in totum, ex I *De generatione*»; ID., *In Metaph.*, VII, q. 5, n. 8 (Bon. IV, p. 132): «Respondetur: corrumpendum est in quod agens agit. Sed in ultimo instanti totum mutatur in totum, ex I *De generatione*».

15. Cfr. ID., *In Metaph.*, VII, q. 5, n. 9 (Bon. IV, p. 132): «Prius naturaliter corrumpendum non est genitum fiat»; ID., *Lectura*, II, d. 12, q. un., n. 13 (Vat. XIX, p. 73): «Prius naturaliter est corrumpendum quam genitum fiat, et prius in originando et exsequendo».

16. «Sic aliter ... ponit genitum»: *additio Jacobi*.

- 55 ponitus facit ad actionem generantis pro signo isto in
 quo ponitur genitum in actu.
 9. Sed adhuc posset teneri opinio dicendo quod generans
 naturale generat pro tunc non de aliquo subiective,
 sed tantum de aliquo initiative ut ex termino a quo.
 60 Deus autem producit utroque modo de nihilo, quia nec
 requirit subiectum nec terminum a quo positivum¹⁷.
 10. Contra: agens habens in virtute sua causativa
 totum effectum non minus istum produceret, si aliquid
 non ponitur, quo posito magis debilitatur vis agentis
 65 quam fortificetur. Sed per te generans habet in virtute
 effectiva totum effectum, quia nihil praesupponit;
 per actionem autem in contrarium corrumpendum,
 debilitatur enim¹⁸ virtus activa. Ergo, si terminus
 corrumpendus nihil esset, ut ab eo inchoatur actio,
 70 nihilominus, immo facilius produceret terminum et ita
 omnino crearet¹⁹.
 11. Et confirmatur, quia agens naturale, potens in
 effectum aliquem totum, de necessitate illum producit,
 si non impeditum, IX *Metaphysicae*²⁰. Sed ignis est
 75 agens mere naturale habens in virtute effectiva totum
 aliud ignem, ex datis, et non impeditur per absentiam
 aquae, quia aqua, si esset praesens in ratione termini a
 quo, magis impediret actionem eius; ergo, sine omni
 termino positivo a quo inchoaturus actio ignis producet
 80 ignem, et ita de pure nihilo initiative et subiective.

17. «quia nec requirit subiectum nec terminum a quo positivum»: *additio Jacobi*.

18. «enim»: *in Scoto legitur «eius»*.

19. «Ergo, si terminus... omnino crearet»: *additio Jacobi*.

20. ARISTOTELES, *Metaphysica*, IX, 5, 1048a4-8 (AL XXV, p. 173); cfr. AVERROES, *In Metaph.*, IX, com. 10 (Iuntina VIII, p. 234vbK): «Potentiae vero, quae sunt sine ratione, quando agens appropinquat actio, et non est illic aliquod impediens extrinsecum, necesse est ut agens agat, et patiatur patiens, verbi gratia, quod, quando ignis appropinquat alicui combustibili, et non fuerit illic aliquod impediens, necessario comburet».

12. Aliter tenetur eadem conclusio. Dicunt²¹ enim quod entitas materiae et formae non distinguuntur realiter, quia forma quae acquiritur materiae non est res distincta, sed est terminatio intriseca materiae quae non est aliud
 85 realiter a materia, aliter compositum non esset per se unum. Unde, secundum eos, forma non est terminus extrinsecus materiae. Et ponunt exemplum de quantitate interminata²² quae terminatur per aliquid intrinsecum

21. Cfr. RICHARDUS DE MEDIAVILLA, *Quaestiones disputatae*, q. 17, in *corp.* (cod. Vat. lat. 868, f. 46va): «Si autem haec opinio sic intelligatur quod per 'essentiam formae' intendat nominare aliquod principium potentiale in materia, transmutabile in ipsam formam, et per 'esse incompletum' intelligat esse purum potentiale, quod est 'quoddam incompletum esse', – sic opinio habet veritatem. [...] Est ergo potentia materiae – de qua educitur corruptibilis forma per naturam – quoddam principium possibile in materia [...], transmutabile in ipsam formam per actionem agentis naturalis, ita quod forma generanda dicitur esse in materia in esse pure possibili, ratione illius principii possibili, quod est transmutabile in ipsam. Et hoc sonat 'educi de potentia materiae', hoc est fieri de aliquo possibili quod est in materia. Huic sententiae videtur concordare verbum Commentatoris super VIII *Metaphysicae* [com. 16], ubi dicit quod 'illud quod fuit in potentia est in actu, et non sunt hic duo diversa'. Illud enim principium possibile non dicitur quid diversum a forma in quam transmutatur, sicut una forma ab alia, nec tamen est idem». Cfr. IOHANNES DUNS SCOTUS, *Lectura*, II, d. 12, q. u., n. 23 (Vat. XIX, pp. 77-78); ARISTOTELES, *Metaphysica*, VIII, 6, 1045b18.

22. Cfr. RICHARDUS DE MEDIAVILLA, *Quaestio de gradu formarum*, in R. ZAVALLONI, *Richard de Mediavilla et la controverse sur la pluralité des formes. Textes inédits et études critiques*, Institut Supérieur de Philosophie, Louvain 1951, c. 3, n. 1-2 (PhM II, pp. 121-122): «Ego autem non consentio cum eis in hoc quod natura unquam possit resolvere usque ad illud primum principium potentiale de quo dictum est prius, quia, cum influentia naturaliter emanans a corpore recipiatur in medio quanto, et sic secundum lineas et angulos, oportet quod fundamentum transmutationis naturalis in quo recipitur illa influentia secundum se sit aliquid quantum: quantitas enim non potest esse in illo primo principio potenciali, nisi mediante aliqua forma, vel aliquo gradu formae. Unde opinor quod subiectum generationis dicit compositum ex illo primo principio potenciali de quo primo dictum est superius, et aliquo gradu formae valde imperfecto et generali, quia via est ad solas formas generabilium et corruptibilium, quem consequuntur dimensiones interminatae, loquendo de interminabilitate dimensionum quae reperitur in materia generabilium et corruptibilium; qui quidem gradus, propter maximam indeterminationem et incompletionem, potest proficere in complementum cuiuslibet formae corporalis educibilis de potentia materia.

90 sibi et sic, prout materia terminatur sub alio et alio gradu,
 aliter et aliter, dicitur aliud et aliud compositum.
 13. Contra. Quaero de illa terminatione: vel est aliud
 vel nihil. Si nihil, nihil generatur; si aliquid, vel eiusdem
 rationis cum materia vel alterius. Si primo, ergo materia
 95 generabitur et erit totum materia et etiam generata non
 definirentur specie; si alterius, hoc esset forma, et sic erit
 aliud realiter a materia.
 14. Praeterea, certum est quod anima intellectiva non
 potest esse terminus intrinsecus materiae, quia est
 terminus creationis. Simile autem de termino quantitatis
 100 non valet, quia vel falsum supponit, scilicet quod
 terminus quantitatis non differt realiter a quantitate
 quam terminat, vel, si [non] differt, non est simile, quia
 terminus formalis materiae est actualiore quam materia;
 ideo, oportet quod differat ab ea et quod sit alterius
 105 rationis²³.

<Ad motiva istius opinionis>

15. Tunc ad motiva <istius opinionis>.
 16. Ad primum²⁴, quod fundatur super dictum
 Commentatoris, quod sit privatio, dicendum quod non
 loquitur ibi de entitate materiae, sed de eius unitate;
 110 unitatem autem habet materia ex consideratione
 intellectus non positive, sed privative, in quantum
 intellectus considerans materiam primam aufert
 omnem formam individuaalem ab ea et per consequens
 remanet secundum intellectum distincta. Dicit ergo

[...] Ad cuius intelligentiam notandum quod ille gradus de quo praedictum est, si totaliter dominatur influenza et virtus alicuius elementi super ipsum fundamentum, gradatim perficitur quousque fiat forma elementaris completa, in sui essentia gradus habens, non habentes tamen inter se actuaalem distinctionem, sed aliquo modo potentialem, pro tanto, quia potest corrumpi quantum ad unum gradum, et manere quantum ad alium».

23. «Simile autem... alterius rationis»: *additio Jacobi*.

24. Cfr. *supra*, n. 3.

- 115 Commentator²⁵ quod est una numero [aliud] secundum
 considerationem non positive, sed privative per carentiam
 omnis formae individualis; unde non sequitur quod sit
 pura privatio, sed quod unitas quod habere dicitur est
 secundum conceptum privativum²⁶.
- 120 17. Ad secundum²⁷, breviter²⁸ potest dici quod, si actus
 accipiatur ab agere vel a dando actum informantem alteri,
 nullum istorum est; sed materia est entitas quaedam
 informabilis ab actu qui est forma²⁹. Et cum dicitur quod
 non intelligitur nisi per analogiam, dico quod ex hoc non
 125 sequitur quod in talem intellectum relativum praecedet
 absolutum; et sic determinat Augustinus, de omni eo
 quod refertur, in VII *De Trinitate* capitulo 2³⁰.
18. Ad tertium³¹, dicendum quod in generatione concurrunt
 potentia subiectiva, et ex potentia subiectiva trahit agens
 130 ad actum id quod est <in> potentia obiectiva³²; et sic

25. AVERROES, *In Metaph.*, XII, com. 14, f. 301raA: «Ista autem communitas, quae intelligitur in materia est pura privatio, cum non intelligatur nisi secundum ablationem formarum individualium ab ea».

26. N. 16: *non in Scoto*.

27. Cfr. *supra*, n. 4.

28. «breviter»: *additio Jacobi*.

29. «ab actu qui est forma»: *additio Jacobi*.

30. AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *De Trinitate libri XV*, W.J. Mountain (ed.), Brepols, Turnout 1968 (CCSL 50), VII, c. 1, 2, p. 247: «Huc accedit quia omnis essentia quae relatiue dicitur est etiam aliquid excepto relatiuo sicut homo dominus et homo seruus et equus iumentum et nummus arra; homo et equus et nummus ad se dicuntur et substantiae sunt uel essentiae; dominus uero et seruus et iumentum et arra ad aliquid relatiue dicuntur». «et sic determinat Augustinus ... capitulo 2»: *additio Jacobi*. L'autore riprende un passo della *Lectura* di Scoto, ma sostituisce il riferimento ad Aristotele con uno ad Agostino e questa citazione ha un parallelo esatto nella quinta questione quodlibetale di Giacomo (JACOBUS DE AESCULO, *Quodl.*, q. 5, n. 4, p. 480).

31. Cfr. *supra*, n. 5.

32. Cfr. IOHANNES DUNS SCOTUS, *Lectura*, II, d. 12, q. un., n. 63 (Vat. XIX, p. 93): «Unde sciendum quod in generabilibus et corruptibilibus concurrunt potentia totalis obiectiva et partialis subiectiva. Et ex potentia obiectiva agens trahit ad actum illud quod est in potentia obiectiva, ut puta terminus generationis, quod est compositum, quod totum erat in potentia sicut quando est in actu».

agens non largitur multitudinem sed perfectionem, quia totum praerat in potentia quod fit actu. Sed per comparisonem ad potentiam subiectivam largitur multitudinem in quantum terminat formam, quae realiter distinguitur a materia. Tamen proprie non est multitudo nisi quorum unum se habet ad aliud [nam] sicut perfectio ad perfectibile, quod non est hic³³.

135

19. Hoc de primo.

**<Art. 2: Utrum illa entitas materiae
sit entitas pure potentialis>**

20. Dicendum ad secundum, an entitas materiae sic distincta sit res pure potentialis. Ubi sciendum quod potentia, quantum sufficit ad propositum, tripliciter potest accipi: uno modo pro natura quadam absoluta quae per transmutationem agentis nata est in se actum recipere, et ista est potentia subiectiva et est ipsa materia. Secundo modo accipitur potentia pro respectu fundato in tali natura absoluta materiae, quo respectu materia respicit determinatam formam. Tertio modo accipitur pro potentia obiectiva quae est terminus potentiae activae et per transmutationem agentis fit actus et terminat actionem agentis; et talis potentia est ipsa forma ut est in potentia materiae, et illa potentia est differentia entis.

140

145

150

21. Probo illa, et primo de prima potentia. Commentator super I *Physicorum*³⁴ loquens de materia dicit sic: «accidit substantiae eius ut sit in potentia omnis formae», non quod potentia eius sit in substantia eius ita quod sit pars differentialis, quoniam, si sic, tunc esse eius destrueretur

155

33. «Tamen proprie ... quod non est hic»: *additio Jacobi*.

34. AVERROES, *Aristotelis de Physico auditu libri octo cum Averrois Cordubensis variis in eosdem commentariis*, in *Aristotelis Opera cum Averrois Commentariis* IV, Venetiis apud Iunctas 1562, I, com. 70, f. 41rB: «Et accidit substantiae eius ut sit in potentia omnes formae».

per ablationem potentiae propter praesentiam formae; esset etiam in praedicamento [K 32va] ad aliquid, non substantiae. Patet igitur ex his quod illud subiectum est substantia, non potentia nec privatio; pars enim substantiae est substantia. Hic Commentator patet igitur quod distinguit respectum potentialitatis ab absoluta natura materiae; et sic habemus duas potentias, scilicet subiectivam et illam quae dicitur per respectum ad formam.

22. Tertia potentia quae fit actus est forma vel compositum in potentia materiae, de qua loquitur Commentator VIII *Metaphysicae* commento penultimo³⁵: «est igitur aliquod unum quod primo est in potentia et post transfertur de potentia in actum. Translatio enim eius», et caetera; et ista potentia est potentia de se prius quam per actionem agentis fit in actu.

23. Et hic imaginantur aliqui³⁶ quod materia sit in pura potentia, et male: aliter enim est loqui de potentia subiectiva et aliter de obiectiva³⁷.

<Comparatio potentiarum>

24. Ad cuius maiorem evidentiam est sciendum quod potentiae subiectivae et obiectivae est differentia multiplex.

25. Prima est illa, quod potentia subiectiva manet simul cum suo actu ipsam perficiente, quia est receptus in ipsa tamquam in proprio receptibili; potentia vero obiectiva cedit in adventu ipsius actus. Et hoc intendit

35. AVERROES, *In Metaph.*, VIII, com. 15, f. 224raA: «Est igitur hic aliquid unum, quod primo est in potentia, et post transfertur de potentia in actum. Translatio enim eius non largitur ei multitudinem, sed perfectionem in esse, et in toto. Hoc est unum in actu».

36. Cfr. THOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 115, art. 1, ad 2: «Sed hoc est materia prima, quae est potentia pura, sicut Deus est actus purus».

37. Nn. 20-23: *non in Scoto*.

185 Commentator, I *De Anima* commento 6³⁸, dicens
 «potentia et actus sunt differentiae valde oppositae».
 26. Secunda est quae sequitur ex prima, quod subiectiva
 componit cum suo actu, quia manet; obiectiva vero non,
 quia cedit actui.
 27. Tertia differentia sequens ex istis est quod subiectiva
 190 non numeratur ad numerationem actus, quia potentia
 receptiva est eadem contrariorum; obiectiva autem
 ad numerationem actuum numeratur, secundum
 Philosophum III *Physicorum*³⁹, ubi dicit quod «posse
 sanari et posse laborare est alterum», quia alterum sanari
 195 et alterum labo<ra>re.
 28. Quarta differentia est quia subiectiva non semper
 pertinet ad idem genus cum suo actu; receptivum enim
 non semper est eiusdem generis cum recepto. Sed
 obiectiva semper pertinet ad idem genus, ad eandem
 200 speciem et ad idem individuum cum suo actu, sicut patet
 per Aristotelem et Commentatorem XII *Metaphysicae*
 commento 8⁴⁰, ubi dicit <quod> «ens dividitur in
 potentiam et actum in omnibus praedicatis»; et addit
 quod «transmutatio fit ex ente in potentia in ens in actu

38. AVERROES, *Aristotelis De anima libri tres, cum Averrois Commentariis et Antiqua tralatione suae integritati restituta, Aristotelis Opera cum Averrois Commentariis Supplementum* II, Venetiis apud Iunctas 1562, I, com. 6, f. 3vD-E: «Differentia enim inter haec duo est magna, scilicet opinari quod est in aliquo praedicamentorum, si non erit determinatum hac determinatione. Potentia enim et actus sunt differentiae, quae contingunt omnibus praedicamentis et sunt valde oppositae».

39. ARISTOTELES, *Physica*, III, I, 201a-b (AL VII I.2, p. 101): «Manifestum autem est et in contrariis; posse quidem enim sanari et posse laborare alterum est (et namque utique laborare quidem et sanari idem esset), sed subiectum et sanabile et infirmum, sive humiditas sive sanguis sit, unum et idem est»; cfr. AVERROES, *In Phys.*, III, com. 10, f. 89vaG-I.

40. ARISTOTELES, *Metaphysica*, XII, 2, 1069b15-20; AVERROES, *In Metaph.*, XII, com. 8, f. 295vbL-M: «Cum declaravit, quod principia sunt substantiae contrariorum, vult declarare cuiusmodi esse sit esse materiae: et praepositur huic quod ens dividitur in potentiam et actum in omnibus praedicamentis. [...] transmutatio est ex ente in potentia ad ens in actu in omni specie transmutationis».

- 205 in illa specie transmutationis», et ponit tunc exemplum
de diversis generibus⁴¹.
29. Quinta differentia est quod subiectiva eadem
numero indistincta secundum rem potest esse receptiva
formaliter alicuius <actus> et effectiva eiusdem, sicut
210 patet de voluntate respectu volitionis; illud autem quod
est in potentia obiectiva ad actum non potest se facere in
actu per illam potentiam, quia «nulla res se ipsam gignit,
ut sit», secundum Augustinus I *De Trinitate* capitulo 1⁴².
30. Sexta differentia est quod potentia obiectiva
215 simpliciter praecedat subiectivam, licet aliqua subiectiva
posse<t> praecedere aliquam obiectivam. Quod patet,
quia subiectiva prius fuit in potentia obiectiva, quia ab
eterno, sed in potentia subiectiva ex tempore.
31. Ex quo etiam patet quod, licet materia prima non
220 includat essentialiter actum oppositum potentiae
subiectivae, quia est in pura potentia subiectiva, tamen
includit essentialiter actum oppositum potentiae
obiectivae, cum sit terminus creationis et creatio non
potest creari nisi ad ens actu.
- 225 32. Ex isto sequitur ultra quod potentia obiectiva est
minoris entitatis quam subiectiva, quia quod est in
potentia subiectiva potest terminare actionem, ut
materia prima; sed existens in potentia obiectiva non
potest esse terminus productionis nisi per accidens,
230 pro quanto obiectiva fundatur in subiectiva quae est
per se terminus actionis. Sicut contingit in generatione
naturali, ubi formaeducta de potentia materiae sic
educitur de subiectiva, quod tamen est in potentia
obiectiva, qua potest esse terminus productionis. Unde

41. Cfr. JACOBUS DE AESCULO, *Quodl.*, q. 5, n. 8, p. 482: «verbi gratia (secundum eum), transmutatio ad album est ex albo in potentia ad album in actu et transmutatio ad dulce est ex dulci in potentia ad dulce in actu et transmutatio ad hanc substantiam est ex illa substantia in potentia, et similiter de corruptione».

42. AUGUSTINUS, *De Trinitate*, I, c. 1, 1, p. 28: «Nulla enim omnino res est quae se ipsam gignat ut sit».

235 actus correspondens potentiae obiectivae comprehendit
sub se et actum potentiae subiectivae et potentiam
subiectivam⁴³.

<Solutio>

240 33. Sic ergo patet quomodo materia dicit puram
potentiam et quomodo actum, quia si accipiat puram potentiam respectu actus
oppositi illi potentiae. Sed si accipiat puram potentiam respectu actus
obiectiva, quae est differentia entis, tunc materia non
dicit puram potentiam, quia quod sic est in potentia, non
est in effectu; dicit ergo actum oppositum illi potentiae,
245 quod autem talem actum dicat et includat essentialiter.

34. Probo primo sic: omnis realitas alia ab alia realitate
alia participatione participabit primum actum quam illa
alia realitas; ergo materia alia participatione participabit
primum actum quam forma et sic non participabit actum
250 per formam. Sed omne participans aliquid partem capit
illius; ergo materia participabit partem primi actus; ergo
habet esse actuale distinctum ab esse formae.

35. Secundo sic: materia habet proprium existere
subiectivum distinctum ab existere-subsistere formae;
255 sed illud quod habet proprium existere <distinctum>
ab existere alterius habet proprium actum essendi
<distinctum> ab actu illius. Maior probatur, quia in
generatione transmutatur materia secundum esse
formae quae erat in ea, ita tamen quod ipsa materia una
260 et eadem existit postea sub alia forma.

36. Tertio sic: quaecumque aliquid est de prima et per
se ratione alicuius rei, manente natura talis rei, oppositum
illius non potest illi inesse nec per se nec per aliud. Ista patet.
Si ergo secundum te materia in sui prima ratione includit
265 potentialitatem puram, immo est ipsa potentialitas,

43. Nn. 24-32: questo passaggio ha un parallelo esatto nel *Quodlibet* di Giacomo d'Ascoli (JACOBUS DE AESCULO, *Quodl.*, q. 5, nn. 5-11, Hödl, pp. 481-484).

impossibile est quod, manente natura materiae, sibi
conveniat actus essendi sive per se sive per aliud.

270 37. Dicitur hic quod maior est vera sub hoc intellectu,
quod actus sit [K 32vb] de eius ratione sicut est
potentialitas, tamen potest aliter sibi competere sicut
accidens subiecto.

275 38. Contra: probo quod nullo modo possit sibi convenire,
stante natura sua, quia si caliditas in actu esset de per
se ratione ignis, frigiditas in actu non posset igni inesse
nec formaliter, nec sicut accidens subiecto, propter
repugnantiam calidi et frigidi circa idem. Igitur, si materia
esset potentia, actus, si posset ei inesse, nec formaliter
nec subiective, propter repugnantiam actus et potentiae
circa idem.

280 39. Quarto sic: cuiuslibet essentiae nobilior est nobilius
esse et perfectius, et hoc sive esse sit idem cum essentia sive
non; si enim sit diversum patet, quia a nobiliori essentia
fluit nobilius esse. Sed tota essentia compositi complectens
285 essentiam materiae et formae est nobilior quam essentia
formae tantum, quia forma solum est pars compositi; sed
esse compositi non potest esse nobilius quam esse formae
ratione formae tantum, quia sic dat alteri esse perfectius
quam sit in se. Ergo, quod esse compositi sit nobilius quam
esse formae, habebit hoc ab essentia materiae. Ex quo
290 sequitur quod materia habeat proprium esse distinctum ab
esse formae, ratione cuius esse compositi dicatur nobilius
quam esse formae tantum⁴⁴.

<Dubia>

40. Sed hic occurrunt dubia.

295 41. Primum, quia «ex duobus entibus in actu non fit per
se unum», VIII *Metaphysicae*⁴⁵; si ergo materia diceret

44. Nn. 33-39: *non in Scoto*.

45. ARISTOTELES, *Metaphysica*, VII, 13, 1039a 4-5; cfr. *Auctoritates Aristotelis*,
p. 130, n. 186: «Ex duobus entibus in actu non fit tertium in natura».

actum, ex ipsa et forma non fieret per se unum.

42. Secundo: sicut primus actus ad potentiam, sic prima potentia ad actum; sed primus actus nihil potentialitatis includit, ergo prima potentia nihil actualitatis. Sed
300 potentia materiae est prima potentia, Commentator I *Metaphysicae*⁴⁶, secundum novam translationem.

43. Tertium: modi alio genere a genere substantiae, potentiale illius generis non habet aliquod esse actuale <illius generis>, ergo ita erit in <illo> genere
305 [substantiae]; sed materia est potentiale in genere substantiae⁴⁷.

<Ad dubia>

44. Ad primum dicitur quod causa quare ex materia et forma fit unum est quia totum quod prius erat in potentia materiae, ut ipsum generabile⁴⁸, iam est actu per formam,

46. AVERROES, *In Metaph.*, IX, com. 2, f. 227rabCD: «In definitione enim omnis potentiae passivae accipitur potentia prima materiae»; cfr. THOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 75, art. 5, n. 1: «Potentia enim contra actum dividitur. Sed omnia quaecumque sunt in actu, participant primum actum, qui Deus est, per cuius participationem omnia sunt et bona et entia et viventia, ut patet per doctrinam Dionysii in libro *de Div. Nom.* Ergo quaecumque sunt in potentia, participant primam potentiam. Sed prima potentia est materia prima. Cum ergo anima humana sit quodammodo in potentia, quod apparet ex hoc quod homo quandoque est intelligens in potentia; videtur quod anima humana participet materiam primam tanquam partem sui».

47. Cfr. IOHANNES DUNS SCOTUS, *Lectura*, II, d. 12, q. un., n. 40, p. 84: «Praeterea, in aliis generibus est ita, quod illud quod est potentiale de aliquo genere, non est aliqua entitas de illo genere (sicut, quod est in potentia ad formam de genere quantitatis, non est de genere quantitatis, nec etiam quod est in potentia ad formam coloris, est de genere qualitatis, sed est superficies); ergo, similiter, quod est in potentia ad formam, scilicet ad formas substantiales, non erit aliquid positivum de illo genere, sed mere potentia»; *Id.*, *Reportatio*, II, d. 12, q. 1, n. 14, p. 8: «Item, in omnibus aliis generibus, potentiale illius generis, nihil est illius generis, ut patet in omni genere accidentis, nam susceptivum coloris non est in genere coloris; ergo similiter primum receptivum formarum in genere substantie; ergo materia nulla est substantia distincta a forma in genere substantiae».

48. «ut ipsum generabile»: *additio Jacobi*.

- 310 quia «extractio de potentia ad actum non largitur
 multitudinem, sed perfectionem»⁴⁹. Sed haec responsio
 non dat causa quare fit unum ex materia et forma; si
 enim omnis res generabilis esset simplex, adhuc quod
 prius est in potentia postea est actu. Haec ergo responsio
 315 solum ostendit quomodo idem est quod quandoque est
 in potentia, quandoque in actu; nam alia est unitas ex
 partibus unitis – quam modo quaerimus – et alia identitas
 – de qua procedit responsio. Dico igitur quod causa quare
 ex materia et forma fit unum intrinseca <est> sibi, quia
 320 haec est in potentia essentialiter, scilicet materia (non
 tamen primo modo dicendi per se, sed secundo magis⁵⁰),
 et haec, scilicet forma, est actus; materia ergo dicit actum
 diminutum habentem essentialem dependentiam ad
 formam.
- 325 45. Sed contra: accidens dependet essentialiter ad
 subiectum et tamen, quia utrumque est actualitas, ex eis
 non fit unum.
46. Dicendum quod sunt actualitates completae et
 specificae alterius generis, ideo non faciunt unum nisi
 330 per accidens. Materia autem non est entitas specifica
 completa sub aliquo genere, nec etiam forma, sed sunt
 principia generis substantiae.
47. Ad secundum, dicendum quod primus actus nihil aliud
 participat et ideo nihil potest habere de potentialitate;
 335 sed omne positivum a primo distinctum actu participat
 ipsum; participans autem primum actu partem eius
 capit; ergo et caetera⁵¹.
48. Ad tertium, dicendum quod non est simile, quia
 principia generis prioris sunt principia generis posterioris,
 340 sicut superficies dicitur quodammodo principium
 coloris. Igitur, cum non fit processus in infinitum in ante
 sumendo, oportet stare in genere substantiae, ita quod

49. Cfr. *supra*, art. 1, n. 5, nota 35, p. 246.

50. Scilicet, non in potentia obiectiva, sed in potentia subiectiva.

51. Nn. 44-47 («Dico igitur... ergo, et caetera»): *non in Scoto*.

genus substantiae et principium eius sit fundamentum principiorum aliorum generum; propter quod oportet quod proprium potentiale in genere substantiae sit aliqua actualitas et habeat esse actuale⁵².
49. Haec de secundo.

**<Art. 3: Utrum entitatem materiae
Deus possit facere sine forma>**

50. Quantum ad tertium, <quaeritur> utrum entitas materiae quacumque virtute possit esse sine forma.
350 51. Et patet quod sic. Primo ex dictis, quia ex quo habet propriam actualitatem, non implicat contradictionem; propter hoc enim maxime negant adversarii⁵³.
52. Secundo sic: omne absolutum, habens esse prius alio secundum naturam et differens ab illo realiter, potest
355 esse absque eo sine contradictione; et dico 'absolutum' propter prioritatem originis cum qua stat simultas naturae in relativis. Sed materia est quaedam entitas absoluta et prior secundum naturam quam forma, quia fundamentum formae et eius receptiva⁵⁴.

52. Cfr. IOHANNES DUNS SCOTUS, *Lectura*, II, d. 12, q. un., n. 44, pp. 85-86: «Ad secundum dicendum quod si ponatur quod potentia ad formam alicuius generis accidentalis sit in illo genere intrinsece, tunc dicendum est quod potentiale principium cuiuslibet generis est aliquid positivum sicut et potentiale principium generis substantiae. Si autem ponitur quod illud quod est in potentia ad formam de genere accidentis non pertineat intrinsece ad illud genus (ut si potentia receptiva coloris propria sit superficies), tunc dicendum est quod potentiale generis posterioris est aliquid actuale generis prioris; et cum non sit processus in infinitum, oportet stare ad genus substantiae, quod potentiale principium illius generis sit de illo genere aliquid positivum, habens entitatem positivam».

53. N. 51: *non in Scoto*.

54. Cfr. IOHANNES DUNS SCOTUS, *Reportatio*, II, d. 12, q. 2, n. 4, p. 16: «Quod probro primo sic, quia absolutum prius absolute alio, potest sine contradictione esse sine illo; materia est absolutum aliud a forma, et prius; igitur sine contradictione potest esse sine illa. Maior patet, quia prius non necessario coexigit simul posterius, nisi illud sit prius solum origine coexigens posterius simul simultate relativorum; sed ex hoc quod tam materia, quam forma est absolutum ens, distinctum ab alio, ut prius probatum est, sequitur quod materia non coexigit formam simultate relativorum».

360 53. Dicitur hic quod tres sunt prioritates se habentes per
 ordinem, scilicet originis, naturae et durationis. Nunc
 autem illud quod praecise habet prioritatem originis non
 potest illam habere quae est naturae; igitur quod praecise
 365 habet prioritatem naturae non potest illam habere quae
 est durationis. Sic ergo de materia, et si sic prior natura,
 et caetera.

54. Sed istud non valet, quia illud quod assumitur,
 scilicet quod illud quod est prius alio praecise secundum
 naturam non potest esse prius duratione et esse sine illo,
 370 falsum est. Patet de substantia respectu quantitatis, quae
 est prior natura quantitate et potest esse sine ea, quia
 plus dependet quantitas a substantia quam e converso, et
 tamen quantitas potest esse sine substantia. Iterum patet
 de sole: natura praecedit suam illuminationem et posset
 375 esse sine ea, si Deus destrueret medium diaphanum.

55. Quod autem dicitur de priori<tate> originis non
 valet, quia quando aliqua sic se habent quod unum ex
 natura sua et quidditate intrinseca coexigit aliud, unum
 non potest esse sine altero; sed ita est in praecedentibus
 380 se praecise origine. Sed ubi unum prius est alio secundum
 naturam praecise, unum non coexigit aliud ex natura
 sua, quia tunc non esset prius alio secundum naturam,
 Commentator V *Metaphysicae*⁵⁵. Aliqua enim dicuntur
 priora secundum naturam et substantiam quaecumque
 385 contingit esse sine aliis, alia autem non sine ipsis. Item,
 omne illud, quia nihil deperditur ei, quod est prius alio
 secundum naturam, non existente isto [K 33ra] cui sit,
 prius est.

Minor patet, scilicet quod materia sit prior forma origine, quia est receptivum
 formae, est enim fundamentum naturae per Philosophum II *Metaphysicae*, igitur
 prius origine, et non est respectivum; igitur secundum rationem receptivi est prius
 forma; igitur quantum ad hoc non dependet a forma».

55. AVERROES, *In Metaph.*, V, com. 16, f. 121raA: «Et quaedam dicuntur priora
 naturaliter: et sunt illa, quae cum fuerint, non sequitur ut posteriora sint, et
 si posteriora fuerint, illa erunt. Et hoc intendebat, cum dixit: et sunt illa, quae
 possibile est ut sint, et non alia».

390 56. Praeterea ad principale, impossibile est quod aliquid
 sibi determinet naturam generis nisi determinet sibi
 naturam speciei. Si ergo materia de necessitate sibi
 determinet formam et esse eius, de necessitate aliqua
 forma specialis sibi correspondet, ipsam de necessitate
 informando; sed nulla specialis sibi sic correspondet, quia
 395 talis non posset esse nisi sub ista⁵⁶.

57. Praeterea, quando ad antecedens sequitur
 consequens consequentia naturali et per se, si antecedens
 est necessarium, [et] consequens est necessarium.
 Sed sequitur: materia est sub forma, igitur sub hac vel
 400 illa, puta sub *a* vel sub *b*, et hic sequitur consequentia
 naturali et per se. [Si igitur antecedens et necessarium,
 et consequens;] si igitur materia de necessitate est sub
 forma, de necessitate est sub hac vel illa.

58. Praeterea, materia existens sub hac forma aut
 405 dependet essentialiter ab hac sub quo existit, aut
 accidentaliter. Si accidentaliter ab ista, ergo ab omni;
 ergo non repugnabit sibi esse sine omni. Si essentialiter,
 contra: quod essentialiter dependet ab aliquo non potest
 esse sine eo; ergo impossibile esse materiam esse sine hac
 410 forma vel illa; sed hoc est falsum.

59. Ultimo sic: quando sunt duae mutationes simul
 concurrentes <et> realiter differentes, apud primam
 causam potest una esse sine alia. Sed generatio et
 corruptio sunt duae mutationes realiter differentes et simul
 415 concurrentes, quia quando una forma generatur, altera
 corrumpitur. Poterit ergo Deus influere in agens quantum
 ad corruptionem, non influens quantum ad generationem
 alterius, et sic remanebit materia sine forma.

56. Cfr. IOHANNES DUNS SCOTUS, *Reportatio* II, d. 12, q. 2, n. 6, p. 17a: «Probatur, non est necesse singulare signatum determinare sibi genus absolutum necessario, nisi determinet sibi aliquod speciale in illo genere, et omne quod determinat sibi speciem, de necessitate determinat sibi esse in aliquo individuo illius speciei. Licet enim possit instari de communi aliquo, tamen si aliquid est singulare signatum, non determinat sibi unum genus absolutum necessitate absoluta, nisi determinet unum speciale illius generis absoluti».

- 420 60. Sed numquam materia posset esse sub formis
accidentalibus sine substantiali? Respondeo quod sic:
quod <Deus> posset illas accidentales facere sine
subiecto, ergo multo magis. Sed si faceret eam sine
omni accidente absoluto, quomodo esset in loco?
425 Dicendum quod definitive, sicut angelus. Sed qui de
partibus materiae sic existentis sine quantitate, quomodo
remaneret? Dicendum quod partes illae non remanerent
nec continuae nec distinctae, remanerent tamen
distinctae in se et in potentia ad continuitatem.
- 430 61. Sic ergo dico quod materia potest esse virtute divina
sine forma⁵⁷.

<Aliqua dubia>

62. Sed contra istam conclusionem sunt aliqua dubia.
- 435 63. Primo sic: quae verius faciunt unum minus sunt
separabilia; sed materia cum forma verius faciunt unum
quam accidens et subiectum; sed subiectum non potest
separari in esse ab aliquo accidente, quia homo non est
sine risibilitate⁵⁸, nec corpus⁵⁹ sine figura, nec linea sine
puncto; ergo et caetera. Assumptum patet de corpore
et figura, linea et puncto, quia aliter corpus sine figura
et linea sine puncto esset actu[i] infinita, quia non
440 determinata⁶⁰.
- 445 64. Secundo sic: in genere causae formalis Deus non
ponit immediate quod ponit mediate; informe enim
aliud imperfectionem importat, licet cum perfectione.
Sed forma, quamvis non sit causa formalis essentiae
materiae, tamen est causa formalis esse materiae, cum
materia non habeat esse nisi per informationem formae;
ergo et caetera.

57. Nn. 53-61: *non in Scoto*.

58. «homo non est sine risibilitate»: *additio Jacobi*.

59. «corpus»: *in Scoto legitur "magnitudo"*.

60. «Assumptum patet...non determinata»: *additio Jacobi*.

- 450 65. Tertio sic: omne potentiale participans potentialitatem
 primi potentialis habet minorem potentialitatem quam
 illud primum potentiale, eo quod partem eius capit; et
 probatur per simile de actualitate participante primam
 actualitatem. Sed materia est primum potentiale,
 secundum Commentatorem IX *Metaphysicae* commento
 secundo⁶¹, et omnis alia potentialitas ad ipsam reducitur;
 455 ergo esse potentiale est minoris potentialitatis. Sed aliud
 potentiale, ut generabile manens tale et potentia quae est
 differentia entis manens potentia, talia sunt quod eis ratione
 maius potentialitatis est actus quicumque impossibilis; est
 enim contradictio quod generabile manens huiusmodi
 460 genitum sit. Ergo materia, cum sit maioris potentialitatis,
 impossibile est quod se sola habeat esse⁶².
66. Quarto sic: privationes sunt oppositae sicut et formae;
 sed formae oppositae numquam simul sunt vel esse
 possunt in materia; ergo nec privationes oppositae. Sed
 465 essent simul si materia fieret sine forma, ergo et caetera.

<Ad dubia>

- 470 67. Ad primum⁶³ dicendum, et ad maiorem, quod
 dupliciter possunt aliqua facere unum: vel per identitatem
 vel per unionem. Et de eis quae faciunt unum primo
 modo verificatur maior; de his autem quae faciunt
 unum secundo modo falsificatur, quia anima intellectiva
 et corpus humanum faciunt magis unum illo secundo
 modo quam accidens et subiectum, et tamen anima est
 naturaliter [in]separabilis a corpore, non tamen accidens
 a subiecto.
- 475 68. Item, hoc modo duae partes continui faciunt magis
 unum quam accidens cum subiecto, et tamen duae partes
 continui sunt separabiles ab invicem.

61. Cfr. *supra*, n. 42, nota 46, p. 251.

62. Nn. 64-65: *non in Scoto*.

63. Cfr. *supra*, n. 63.

69. Vel aliter ad minorem, dicendum quod si passio
 propria subiecti dicat aliquid absolutum ultra subiectum,
 480 quod potest esse sine subiecto divina potentia.
 70. Item, si <passio> dicat tantum aptitudinem ad actum,
 fundatam super potentiam rideri, adhuc si potentia
 illa sit aliquid absoluti ab homine vel parte essentiali
 hominis, homo potest esse sine tali aptitudine proxima
 485 ad ridere, quia illa remota cum sua potentia absoluta
 diversa tolli potest manifeste homine; tamen adhuc
 homo ex principiis intrinsecis est causa naturalis quod
 talis potentia ibi esset, nisi impediatur, et per consequens
 quod remota consequens inesset; <si> impeditur autem
 490 potentia divina hominem conservante et suspendente
 causalitatem subiecti respectu passionis, falsum est. Ergo
 quod accipit argumentum, scilicet quod passio propria
 non potest fieri sine subiecto, si sit absolutum quid, [et] sic
 Deus faceret proprium non esse actu proprium, quamvis
 495 esset aptitudine proprium. Igitur dico quod potest fieri
 potentia divina corpus sine figura et linea sine punctis⁶⁴.
 71. Et cum dicitur quod essent tunc infinita et corpus et
 linea, dicendum quod infinitum potest accipi tripliciter,
 scilicet negative, privative et contrarie. Negative ut
 500 punctus, secundum quod sonus dicitur invisibilis,
 secundum Aristotelem⁶⁵; privative, quod privat finem
 in apto nato finire; contrarie, si accipitur in actu cum
 negatione terminorum, ponit ipsam illimitatam, sicut
 iustitia infinita, si esset acquisita ex actibus, [K 33rb]

64. Nn. 67-70 («anima intellectiva ... sine punctis»): *non in Scoto*.

65. ARISTOTELES, *Physica*, III, c. 5, 204a7-17 (AL VII 1.2, p. 120): «Separabile quidem igitur esse infinitum a sensibilibus, ipsum aliquid existens infinitum, impossibile est. Si namque neque magnitudo neque multitudo est, substantia autem ipsum infinitum et non accidens, indivisibile erit: divisibile enim aut magnitudo aut multitudo erit. Si autem indivisibile est, non infinitum est nisi sicut vox invisibilis. Sed neque sic dicunt affirmantes esse infinitum, neque nos quaerimus, sed sicut intransibile. Si autem secundum accidens est infinitum, non erit utique elementum eorum quae sunt secundum quod est infinitum, sicut neque invisibile locutionis, quamvis vox sit invisibilis».

- 505 contrariaretur iniustitiae, quod est habitus vitiosus⁶⁶.
De illo infinito <contrarie> dicitur quod «eius partem
accipientibus semper est aliquid extra sumere»⁶⁷.
72. Dico tunc quod si corpus esset sine figura, vel
linea sine puncto, quod non esset infinita loquendo de
510 infinito contrarie, sed privative tantum, quia esset linea
determinatae extensionis, quae tamen nata esset terminari
punctis tamquam extrinsicis. Et ita de corpore si esset sine
figura, esset enim infinitum privatione termini extrinseci,
qui est extra corporis essentiam. Utrumque tamen, tam
515 linea quam corpus, esset quidditative terminatum.
73. Ad secundum⁶⁸, cum dicitur quod formae est causare
esse ipsius materiae et materia non potest fieri sine esse,
ergo nec sine forma, dicendum quod materia habet
triplex esse⁶⁹: unum quod participat immediate a Deo

66. Cfr. IOHANNES DUNS SCOTUS, *In Metaph.*, II, q. 6, n. 18 (Bon. III, p. 244): «Contrarie: quod patet per Boethium *Super Praedicamenta*, cap. 'De qualitate', ubi Philosophus dicit quod «inest qualitati habere contrarium, sicut iustitia contrariatur iniustitiae». Iniustus contrarie dicitur, quia habet habitum contrarium ex actibus generatum. Sic infinitum negat finitatem cum positione contrarii, sicut infinitum extensum sine terminis, sicut loquitur Philosophus I *Physicorum*, contra Parmenidem et Melissum».

67. ARISTOTELES, *Physica*, III, c. 6, 207a7-8 (AL VII 1.2, p. 135): «Infinitum quidem igitur hoc est, cuius, secundum quantitatem accipientibus, semper est aliquid accipere extra».

68. Cfr. *supra*, n. 64.

69. Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet I*, R. Macken (ed.), in *Henrici de Gandavo Opera Omnia*, Vol. V, Leuven University Press, Leuven 1979, q. 10, ad argumentum, p. 68: «Est igitur secundum iam dicta in materia considerare triplex esse: esse scilicet simpliciter, et esse aliquid duplex, unum quo est formarum quaedam capacitas, aliud quo est compositi fulcimentum. Esse primum, quo materia habet dici 'ens simpliciter', habet participationem quadam a Deo, in quantum per creationem est effectus eius sicut et alia, ut dictum est. Esse secundum, quo materia est capacitas quaedam, habet a sua natura, qua est id quod est, differens a forma. Et loquendo de tali esse, esse sunt diversa quorumcumque essentiae sunt diversae. Esse tertium non habet materia nisi per hoc quod iam capiat in se illud cuius de se capax est. Unde et id quod capit, dat ei tale esse et quia illud forma est, quae non potest dare alteri nisi quod habet, esse igitur quod habet forma ex natura essentiae suae per hoc quod perficit potentiam et capacitatem materiae, communicat materiae et toti composito. Et tale esse est illud quod

520 per creationem; aliud in quantum est capax formae, et
hoc competit sibi in habitudine ad formam et est esse
ad aliquid; tertium habet actu in composito. Primi et
secundi esse forma non est causa formalis, sed tantum
525 tertii, et ideo non potest actu esse in composito sine
forma; tamen primum potest habere sine omni forma
informante.

74. Ad tertium⁷⁰, dicendum quod generabile est maioris
potentialitatis quam materia quae est alterum principium,
quia includit potentialitatem materiae et illam quae est
530 differentia entis opposita actui⁷¹.

75. Ad quartum⁷², dicendum quod privationes formarum
contrariarum sunt simul. Probatio: quia cum materia
est sub una forma, habet simul privationem omnium
formarum aliarum. Falsum est ergo quidem assumpsit
535 ratio.

<Ad rationes principales>

76. Tunc ad principales rationes⁷³.

77. Ad primum, cum dicitur quod «omne quod est in
effectu est actus vel habet actum, sed materia est pura[e]
potentia», patet ex dictis⁷⁴ quod aequivocatur actus et
540 potentia, scilicet prout sunt differentiae entis et ut sunt
principia rei.

78. Ad secundum, cum dicitur: «quorum unio est
essentialior, illorum separatio est impossibilior», et caetera,

materia habet in actu et per quod habet actualem existentiam, secundum aliam
autem est in potentia ad actualem existentiam, ita quod quantum est ex aptitudine
naturae suae, nisi supernaturaliter conservetur, desinere esse sub forma est ei
desinere esse simpliciter, sicut accidenti desinere subiecto in esse, est desinere ei
esse simpliciter».

70. Cfr. *supra*, n. 65.

71. Nn. 73-74: *non in Scoto*.

72. Cfr. *supra*, n. 66.

73. Le ragioni principali non sono trasmesse nel manoscritto.

74. Cfr. *supra*, nn. 20-32.

545 usque cum dicitur: «motus non potest esse sine mobili»⁷⁵,
 haec dicitur multipliciter. Potest tamen dici quod, si motus
 est quid absolutum, quod potest esse sine mobili. Probo,
 quia quicquid Deus potest facere cum alio efficiente, potest
 sine eo. Oppositum enim huius est articulus damnatus⁷⁶.
 Potest igitur facere intelligere sine intelligente, cursum
 550 sine currente, motum sine mobili. Item potest facere
 materiam sine forma. Ubi est essentialior unio, nulla
 enim est contradictio quod aliquid absolute diversum ab
 aliquo sit sine illo – et si intellectus non capiat, non est
 ideo negandum. Unde Hylarius in principio *De Trinitate*⁷⁷:
 555 «multa Deus potest facere quae non possumus intelligere».
 Et quando arguis quod si motus est, mobile erit, dico quod
 non sequitur nisi consequentia naturali respectu potentiae
 naturalis, non autem respectu Dei; sed tunc motus flueret
 per se, nulli subiecto actu innitendo⁷⁸.

75. Cfr. AEGIDIUS ROMANUS, *Reportatio lecturae super Libros I-IV Sententiarum, Reportatio monacensis, Excerpta Godefridi de Fontibus*, C. Luna (ed.), SISMEL – Edizioni del Galluzzo, Firenze 2003, IV, 1. 9 p. 464, ll. 24-25: «Et ideo Deus non posset facere quod motus esset sine mobili»; Id., *Theoremata de corpore*, Prop. 35, Bologna 1481, f. 25rb: «Nam totalitas successivorum et totalitas permanentium non currunt pari passu. Totalitas enim permanentium consistit in similitudine partium; tunc est enim tota domus, quando omnes partes domus modo debito simul sunt; ideo si tales partes simul existant omnia alio amoto, domus habebit esse. Sed totalitas successivorum non est in similitudine partium, sed in ordine partium; numquam enim partes successivi simul esse possunt; immo, si simul essent, successivum non esset [...] Et quia iste ordo et ista unitas non potest esse sine eo quod succedit, non potest esse motus sine mobile».

76. Cfr. *Chartularium Universitatis Parisiensis. Vol. I: ab anno 1200 usque ad annum 1286*, H. Denifle, É. Chatelain (edd.), Paris 1889, prop. 63, p. 547: «Quod deus non potest in effectum cause secundarie sine ipsa causa secundaria»; D. PICHÉ, *Censure et philosophie: la condamnation parisienne de 1277. Édition critique, traduction française et commentaire historico-philosophique*, Québec, M.A. Université Laval 1996, p. 100, n. 63.

77. Cfr. HILARIUS PICTAVIENSIS, *De Trinitate*, P. Smulders (ed.), Brepols, Turnout 1980, I, c. 13 pp. 14-15: «Haec itaque ultra naturae humanae intelligentiam a Deo gesta non succumbunt rursus naturalibus mentium sensibus, quia infinitae aeternitatis operatio infinitam metiendi exigit opinionem».

78. N. 78: *non in Scoto*.

Apparato critico

- 2 forma] *post spat. vac.*
 3 In] *lec. dub.*
 4 prima dicat] *inv. signis transp.*
 29 sed] *per add.*
 42 esse] *in add. sed del.*
 47 totus] *totius sed corr.*
 49 naturaliter] *corrumpendo add. sed del.*
 51 gradu] *lec. dub.*
 59 ex termino] *extremo sed del. et corr. mg.*
 65 virtute] *illeg.*
 82 non] *lec. dub.*
 92 nihil³] *mg.*
 94 generabitur] *lec. dub.*
 94 totum] *lec. dub.*
 94 generata] *lec. dub.*
 95 definirerentur] *lec. dub.*
 103 actualiore] *actuazione sic sed lec. dub.*
 114 Dicit] *lec. dub.*
 121 alteri] *alterius sed corr.*
 123 dicitur] *lec. dub.*
 124 quod] *iter.*
 126 de] *omni add. sed exp.*
 139 Dicendum] *lec. dub.*
 146 materiae] *materiae sic sed exp. et corr.*
 154-157 accidit ... si sic] *mg. inf.*
 160 ex his] *lec. dub.*
 167 forma] *formalis sed corr. et exp.*
 169 est] *lec. dub.*
 172 se] *lec. dub.*
 174 hic] *aliquid add. sed lec. dub.*
 187 componit] *supponit sed exp. et corr. mg.*
 193 Philosophum] *est add. sed eras. et illeg.*
 194 sanari] *sanare sic*
 203 actum] *eum sic*
 212 per] *ad sic*
 212 gignit] *gingnit sic*
 213 secundum] *Augustinus add. sed del.*
 219 quo] *lec. dub.*
 238 dicit] *mg.*
 241 accipiatur] *potentia add. sed del.*
 245 includat] *esse add. sed del.*
 248 materia] *est add. sed eras.*
 258 esse] *iter.*
 259 materia] *et add. sed exp.*
 265 est] *in potentia add. sed del.*
 269 quod] *sit add. sed exp. et del.*
 269 ratione] *rone sic*
 275 nec¹] *ut sic*
 277 actus] *non posset add. sed del.*
 280 Quarto sic] *nota bene adnot. mg.*
 287 sic] *vel sic*
 298 nihil] *nullo sed eras. et corr.*
 299 prima] *primo sic*
 301 novam translationem] *novem translationum sic*
 307 dicitur] *lec. dub.*
 334 participat] *ipsum add. sed del.*
 334 de] *lec. dub.*
 346 esse] *lec. dub.*

- 355 dico] *lec. dub.*
 357 relativis] *lec. dub.*
 368 prius alio] *inv.*
 376 priori] *g add. sed del.*
 378 intrinseca] *extrinseca sed exp. et corr. sup. lin.*
 395 talis non] *inv. signis transp.*
 396 quando] *mg.*
 401 naturali] *naturalia sed corr.*
 412 concurrentes] *ra add. sed del.*
 420 Respondeo] *lec. dub.*
 422 magis] *post spat. vac.*
 429 esse] *univoce add. sed exp.*
 431 contra] *sup. lin.*
 432 verius] *lec. dub.*
 435 accidente] *agente sed del. et corr. mg.*
 442 ponit¹] *lec. dub.*
 442 ponit²] *lec. dub.*
 449 quam] *quod sed corr. sup. lin. a. m.*
 455 potentialitatis] *actualitatis sic*
 458 maius] *lec. dub.*
 463 vel] *lec. dub.*
 471 et] *per sic*
 473 corpore] *subiecto sic*
 473 non] *modo sed corr.*
 474 a subiecto] *mg.*
 478 ad] *enim add. sed exp.*
 478 minorem] *maiolem sed. eras. et corr.*
 485 remota] *lec. dub.*
 493 si] *sic sed eras. et corr.*
 494 Deus] *mg.*
 497 Et cum dicitur] *nota bene adnot. mg.*
 504 acquisita] *aquisita sed corr. sup. lin.*
 531 formarum] *iter. sed del.*
 533 privationem] *privationis sic*

Le lieu et le moment: et l'ange chute en un instant

JOËL BIARD*

Les travaux de Tiziana Suarez-Nani sur les anges nous ont montré que l'angéologie, loin d'être une curiosité ou un aspect anecdotique de la philosophie médiévale, nous permettait d'explorer des problèmes physiques et métaphysiques de première importance. Les anges sont étudiés dans le cadre plus large des substances spirituelles, mais leur statut de messenger, leur rapport aux corps, leur mode d'action au sein du monde créé posent des problèmes spécifiques. Parmi toutes les questions soulevées par les anges, celles du lieu et du déplacement ont été particulièrement étudiées par T. Suarez-Nani¹. La localisation des anges conduit à remettre en chantier le concept de lieu reçu de la *Physique* d'Aristote, à savoir sa définition comme limite du corps enveloppant. L'ange n'est pas, de lui-même, un corps, il n'est pas non plus dans un corps, si bien que l'idée de limite entre corps ne semble plus pertinente pour déterminer où se trouve un ange et où il va. Dans cette mise en cause de l'idée aristotélicienne du lieu, on est tenté de chercher le passage à une conception plus abstraite de l'espace, autrement dit

* Université de Tours, CNRS, Centre d'études supérieures de la Renaissance UMR 7323.

1. Voir par exemple T. SUAREZ-NANI, *Vers le dépassement du lieu: l'ange, l'espace et le point*, in T. SUAREZ-NANI, J. RHODE (éds.), *Représentations et conceptions de l'espace dans la culture médiévale*, W. de Gruyter, Berlin-Boston 2011, pp. 121-146; ID., *Le mouvement de l'indivisible: note sur le déplacement des anges selon François de la Marche*, in C. GRELLARD (éd.), *Miroir de l'amitié*, Vrin, Paris 2017, pp. 123-134; ID., *Space and Movement in Medieval Thought: The Angelological Shift*, in C. PALMERINO, D. BELLIS, F.A. BAKKER (eds.), *Space, Imagination and the Cosmos from Antiquity to the Early Modern Period*, Cham, Springer 2018, pp. 69-89.

des éléments de pensée qui évoqueraient la conception classique de l'espace. Il faut pourtant être prudent. Si les anges nous invitent à sortir du strict cadre du lieu aristotélicien, ce n'est pas pour aller vers une conception isomorphe de l'espace, mais plutôt vers une déstructuration des rapports entre différents sites conduisant à de curieux phénomènes tels que la bilocalisation ou le déplacement instantané. C'est ce que je voudrais esquisser, en considérant non pas tant la localisation elle-même que le mouvement – deux questions évidemment liées –, et en prenant principalement comme objet le *Commentaire des Sentences* de Grégoire de Rimini.

1. Face indivisible, revers divisible

L'ange apparaît en philosophie comme exemple paradigmatique de substance spirituelle. Il n'a pas de corps qui lui soit naturellement uni, même s'il peut lui arriver d'assumer tel ou tel corps². L'ange ne saurait donc être étendu selon l'extension de la matière et par conséquent il n'est pas divisible. Cependant, pour autant qu'elle est admise comme allant de soi, longtemps l'indivisibilité n'est pas vraiment un objet d'analyse au sein de l'angéologie. Elle apparaît de façon indirecte, simplement comme une conséquence de l'incorporalité. La confrontation entre l'incorporalité de l'ange et la divisibilité des corps avec lesquels il coexiste y est inévitable, mais ce n'est souvent qu'une parenthèse. On le constate dans les textes de la fin du XIII^e siècle traduits et commentés sous la direction de T. Suarez-Nani³.

C'est sans doute avec Scot que l'analyse des indivisibles entre vraiment en angéologie. Avant même que se développe à Oxford,

2. Voir THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae*, in *Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita*, vol. V, Ex Typographia Polyglotta, S. C. de Propaganda Fide, Roma 1889, I, q. 51, art. 1 et 2, pp. 14-18.

3. HENRICUS DE GANDAVO, MATTHAEUS DE AQUASPARTA, RICHARDUS DE MEDIAVILLA, PETRUS IOHANNIS OLIVI, *Les Anges et le Lieu*, trad. T. Suarez-Nani, et alii, Vrin, Paris 2017. Voir par exemple HENRI DE GAND, *Quodlibet* II, q. 9, p. 63, ou RICHARD DE MEDIAVILLA, *Commentaire du premier livre des Sentences*, q. 2, pp. 173-181.

à partir d'Henri de Harclay, toute une littérature sur la composition du continu et les indivisibles, Duns Scot a introduit dans son *Ordinatio* des arguments mathématiques et physiques à propos de l'infini dans le cadre de ses questions sur le mouvement de l'ange. En se demandant si un ange peut se mouvoir d'un lieu à un autre selon un mouvement continu, il est conduit à discuter l'idée d'une composition du continu à partir d'indivisibles⁴. Pour la réfuter, il se fonde non seulement sur la *Physique* d'Aristote mais surtout sur deux arguments géométriques⁵. Le premier concerne les cercles concentriques inégaux et les rayons que l'on peut tracer à partir du centre; le second concerne l'incommensurabilité de la diagonale et du côté du carré. Scot utilise pour sa démonstration les *Éléments de géométrie* d'Euclide⁶. L'incommensurabilité prouve l'impossibilité de la composition à partir d'indivisibles. C'est au milieu du xiv^e siècle que la démarche scotiste va trouver ses prolongements, chez des auteurs comme Grégoire de Rimini ou Pierre Ceffons, qui font de leurs commentaires sur le *Livre des Sentences* des lieux majeurs de réflexion sur l'infini.

De façon générale, Grégoire de Rimini n'est pas avare de développements touchant aux mathématiques et à la physique tout au long de son *Commentaire des Sentences*. Il exprime ainsi de façon hyperbolique une tendance assez générale au xiv^e siècle. Il est connu pour proposer de nouvelles définitions de l'infini, ainsi que des relations entre le tout et les parties⁷. Or ces innovations majeures se

4. Voir IOHANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, in *Opera omnia*, C. Balic et al. (edd.), vol. VII, Typis polyglottis Vaticanis, Civitas Vaticana, 1973, II, d. 2, pars 2, q. 5, 290 sqq. Sur la localisation des anges selon Duns Scot, cf. T. SUAREZ-NANI, *Angels, Space and Place: The Location of Separate Substances according to John Duns Scotus*, in I. IRIBARRÉN, M. LENZ (eds.), *Angels in Medieval Philosophical Inquiry*, Ashgate, Aldershot 2008, pp. 89-111.

5. IOHANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, II, d. 2, pars 2, q. 5, p. 292: «Efficacius tamen probatur illud antecedens per duas rationes sive propositiones geometricas».

6. Il renvoie à EUCLIDES ALEXANDRINUS, *Éléments*, III, prop. 17, et I, prop. 13; puis plus loin au livre X, prop. 5 et 9, et à la prop. 47 sur le livre I à propos du côté et de la diagonale du carré.

7. Voir GREGORIUS ARIMINENSIS, *Lectura super primum et secundum Sententiarum*, A.D. Trapp, V. Marcolino (edd.), T. III, *Super primum* (dist. 19-48), De Gruyter, Berlin-New York 1984, I, d. 42-44, q. 4, pp. 457-458, et T. V, *Super secundum* (dist. 6-18),

trouvent dans les questions consacrées au lieu et au mouvement de l'ange⁸. Dans le livre II de son *Commentaire des Sentences*, Grégoire ne consacre pas moins de quatorze questions aux anges, un ensemble qui couvre environ quatre cents pages dans l'édition critique; deux sont consacrées au lieu de l'ange⁹, et trois au mouvement¹⁰. Dans la question 2 de la distinction 2, le premier article est consacré à l'analyse du concept d'indivisible. Il annonce par avance les conclusions suivantes:

Quantum ad primum pono conclusiones tres: Prima est quod nulla magnitudo componitur ex indivisibilibus, ex qua sequitur quod quaelibet magnitudo componitur ex magnitudinibus. Secunda, quod quaelibet magnitudo componitur ex infinitis magnitudinibus. Tertia, quod in nulla magnitudine est aliquid indivisibile sibi intrinsecum¹¹.

Pour réfuter la thèse d'une composition à partir d'indivisibles finis Grégoire énumère «des arguments aussi bien *mathématiques* que *physiques*»¹². Neuf raisons mathématiques exhibent les contradictions de la position indivisibiliste à partir de raisons géométriques. Elles font explicitement appel à de nombreuses propositions d'Euclide. À propos de l'incommensurabilité entre la diagonale et le côté d'un carré, Grégoire évoque Duns Scot: «Et bien que le Doc-

A.D. Trapp (ed.), *De Gruyter*, Berlin-New York 1979, II, d. 2, q. 2, pp. 294-298. Voir aussi J. BIARD, J. CELEYRETTE (dirs.), *De la théologie aux mathématiques. L'infini au XIV^e siècle* textes choisis, Les Belles Lettres, Paris 2005.

8. On trouve quelques éléments sur l'angéologie de Grégoire à la fin de A. LAMY, *La philosophie naturelle à l'épreuve du secret angélique. Le mouvement local et la structure du continu chez Thomas d'Aquin, Jean Duns Scot et Grégoire de Rimini*, «*Medievalia. Textos e estudios*» 32 (2013), pp. 141-160 et dans SUAREZ-NANI, *Space and Movement*, pp. 84-85.

9. GREGORIUS ARIMINENSIS, *Lectura*, II, d. 2, q. 2: «Utrum angelus sit in loco indivisibili aut divisibili»; q. 3: «Utrum angelus possit simul esse in pluribus locis».

10. *Id.*, *Lectura*, II, d. 6, q. 1: «Utrum angelus possit movere localiter a seipso»; qu. 2: «Utrum angelus possit se movere de loco ad locum in aliquo tempore successive»; q. 3: «Utrum angelus possit movere de loco ad locum in instanti».

11. *Id.*, *Lectura*, II, d. 2, q. 2, vol. IV, p. 278.

12. *Ibidem*: «Nec potest dici, sicut communius dicunt tenentes huiusmodi compositionem ex indivisibilibus, quod componatur ex finitis tantum indivisibilibus. Quod ostendo rationibus et mathematicis et physicis». C'est moi qui souligne.

teur subtil déduise cette impossibilité, et de façon correcte, je démontre cependant la conséquence autrement qu'il ne le fait»¹³. En fait, le texte de Scot est ici sous-jacent mais Grégoire augmente le nombre et l'ampleur de ces *rationes mathematicae*, d'autant que les raisons «physiques» qui suivent raisonnent encore sur le point, les parties, et les relations d'inégalité. L'indivisible est ainsi devenu, dans le cadre des questions sur le lieu de l'ange, un véritable objet d'analyse, et c'est lui qui conduit à réfléchir sur l'infini, puisque n'importe quelle grandeur est composée d'une infinité de grandeurs. Est-ce à dire que l'on a perdu l'ange en cours de route? Non, puisque c'est sur la base de ce refus radical de tout indivisible, de l'impossibilité qui en résulte de se donner la plus petite partie d'une grandeur, et des conséquences quant au rapport des parties à l'espace occupé, que l'article 2 revient à la «question principale», celle de savoir si l'ange est dans un lieu.

En s'appuyant sur le rejet de tout indivisible, Grégoire refuse de dire que l'ange est en un lieu indivisible: «Quantum ad illud quod principaliter quaeritur, dico quod angelus non est in loco indivisibili proprie loquendo de loco, scilicet corporali, sed est in loco divisibili»¹⁴. Si donc on disait l'ange en un lieu, ce serait un lieu divisible. Certes, c'est dans le domaine des corps que l'indivisible est banni et cela ne semble pas concerner les substances spirituelles, mais la question qui se pose est celle de la coexistence d'une telle substance avec un corps ou un espace corporel: «angelus, qui et licet secundum se sit indivisibilis, divisibili tamen loco coexistit»¹⁵. Bien qu'il n'ait par soi aucun corps, l'ange peut coexister avec un corps, et pareillement avec un lieu.

Peut-il être naturellement en quelque lieu que ce soit, ou est-il déterminé à coexister avec une certaine grandeur, de sorte qu'il ne puisse être naturellement ni dans une plus petite ni dans une plus

13. *Ibidem*, p. 281: «Et quamvis ad hoc inconveniens deducat Doctor subtilis, et bene, proba tamen consequentiam aliter quam ipse».

14. *Ibidem*, p. 335.

15. GREGORIUS ARIMINENSIS, *Lectura*, II, d. 6, q. 2, vol. V, p. 40. Cf. RICHARD DE MEDIAVILLA, *Commentaire sur le premier livre des Sentences*, d. 37, art. 2, q. 2, in *Les anges et le lieu*, p. 174.

grande? Grégoire commence par admettre une thèse commune selon laquelle l'ange ne peut pas coexister avec une grandeur quelconque mais est déterminé à un maximum en raison de sa limitation:

[...] persuaderi potest [...] quod angelus non videtur magis limitatus naturaliter ad certam quantitatem loci cui possit coexistere quam ad certam magnitudinem corporis quod possit assumere et sibi unire¹⁶.

Un ange peut néanmoins, s'il le veut, assumer dans une certaine limite un corps tantôt plus grand tantôt plus petit, ou de telle ou telle figure. L'ange est-il semblablement déterminé à un lieu minimum¹⁷? Il convient de faire une distinction. Il n'y a pas de plus petite partie d'un corps ou d'un lieu que ne puisse assumer l'ange. En revanche, pour ce qui est de son lieu total, Grégoire expose les inconvénients qu'il y aurait à poser que l'ange ne soit pas déterminé à un lieu minimum. Toutefois, il ne tranche pas¹⁸.

De telles réflexions sur l'indivisible paraissent développées pour elles-mêmes. Cependant, du point de vue de l'angéologie, elles sont ordonnées à la question de la successivité du mouvement.

2. Et pourtant il bouge

Sur le mouvement des anges, Grégoire de Rimini met à nouveau ses pas dans ceux de Scot. Nous avons déjà rappelé que c'est en se demandant si l'ange se meut d'un mouvement continu que Scot avait été conduit à introduire les *rationes mathematicae* qui allaient ensuite se diffuser dans la pensée théologique. Au cours de l'argu-

16. GREGORIUS ARIMINENSIS, *Lectura*, II, d. 2, q. 2, p. 337. Grégoire reste toutefois prudent, et souligne plus loin que ces arguments ne sont pas contraignants au point d'invalider totalement la position opposée.

17. Cette question était traitée par Scot dans le cadre de la longue question «Utrum angelus requirit locum determinatum». Cf. IOHANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, II, d. 2, pars 2a, q. 2, pp. 243-268; voir en particulier pp. 261-264.

18. GREGORIUS ARIMINENSIS, *Lectura*, II, d. 2, q. 2, p. 339: «Eligat ergo quis quod velit, dummodo nihil temere affirmet. Nam haec materia abscondita est nobis, dum hic sumus. Et scriptura divina nihil tale nobis manifestat».

mentation, une objection majeure contre la possibilité d'un mouvement angélique était formulée: «angelus non potest moveri quia est indivisibilis»¹⁹.

Chez Grégoire de Rimini, nous nous pencherons plus particulièrement sur la deuxième et la troisième question de la distinction 6, consacrées au mouvement. La question 2 est la suivante: «Utrum angelus possit se movere ad locum in aliquo tempore successive»²⁰. Le fait que l'ange est par soi indivisible pourrait conduire à nier la successivité du mouvement. En effet, si un indivisible se meut, ou bien la grandeur traversée est constituée d'indivisibles (ce qui est refusé) ou bien il faudrait que ce qui est mê soit en partie en un lieu et en partie en un autre, ce qui est impossible pour un indivisible. Pourtant, l'ange est dans un lieu divisible et il peut se mouvoir de lui-même (ce qui, dans le commentaire de Grégoire, a été acquis par la question précédente), donc il doit se mouvoir continûment.

La question précédente sur la possibilité du mouvement de l'ange a cependant apporté quelques précisions. Si cette possibilité a été admise sans véritable discussion («dicunt communitate doctores quod sic») ²¹, et si l'ange peut même se mouvoir localement *a se ipso*²², le mouvement de l'ange et le mouvement d'un corps ne sont pas en tous points similaires:

Advertendum tamen quod sicut angelus et corpus non dicuntur univoce esse in loco, quia corpus dimensionaliter et circumscriptive implendo locum et faciendo distare partes loci, angelus vero definitive tantum, non implens locum nec in ipso distantiam faciens, sic nec univoce corpus et angelus dicuntur localiter moveri²³.

L'argumentation suppose la distinction admise par tous selon laquelle si l'ange est dans un lieu, c'est de manière «délimitative» (*definitive*) et non de manière «dimensive» ou «circonscriptive» (*cir-*

19. DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, pars 2a, q. 5, n. 412, p. 338.

20. GREGORIUS ARIMINENSIS, *Lectura*, II, d. 6, q. 2, vol. V, pp. 32-40.

21. GREGORIUS ARIMINENSIS, *Lectura*, II, d. 6, q. 1, art. 1, p. 2.

22. *Ibidem*, II, d. 6, q. 1, p. 29: «Quantum ad quartum articulum, utrum scilicet angelus possit a se ipso localiter moveri, videtur mihi dicendum quod sic».

23. *Ibidem*, p. 30.

cumscriptive). Être dans un lieu ou un corps de manière délimitative, c'est être en totalité dans le tout et en totalité dans chaque partie, comme l'âme dans le corps; y être de façon circonscriptive ou «dimensionnelle» c'est être coextensif à un lieu de sorte que le tout soit dans le tout et la partie dans la partie, mais non le tout dans chaque partie²⁴. Une telle localisation sans remplissement ni distance n'est pas sans conséquences sur le mouvement, si bien que l'affirmation de la continuité du mouvement va s'écarter de la description aristotélicienne.

Dans la question sur la successivité et la temporalité du mouvement, il convient de poser quelques distinctions liminaires²⁵. Premièrement, l'ange peut se mouvoir localement de deux manières: ou bien par accident, selon le mouvement du corps qu'il assume et auquel il est uni, ou bien par soi, sans assumer aucun corps. Deuxièmement, l'ange peut perdre (c'est-à-dire quitter) un lieu, en acquérir (atteindre) un autre, ou faire les deux en même temps. Cette dernière division est déjà au premier abord énigmatique puisque si un corps quitte un lieu, il en rejoint inévitablement un autre, alors que l'ange semble pouvoir faire l'un sans l'autre!

Dans un premier temps, quatre conclusions vont toutes affirmer la continuité et la successivité du mouvement²⁶. Premièrement, l'ange peut se mouvoir localement par accident, selon le corps qui lui est uni. Deuxièmement, l'ange qui est dans le lieu maximum qui lui convient peut abandonner de façon continue une partie de ce lieu et subsister dans une autre partie. De même, troisièmement, il est possible qu'il se trouve en un lieu minimal, ou plus petit que son lieu maximal, et acquérir ce qui lui est proche. Enfin quatrièmement, il peut, de façon continue, perdre totalement un lieu et en occuper successivement un autre²⁷. Tout cela ne semble guère soulever de difficulté pour Grégoire, qui défend ces conclusions contre

24. L'application de cette distinction à l'ange remonte à Bonaventure. Cf. T. SUAREZ-NANI, «Introduction» à *Les Anges et le Lieu*, pp. 12-13.

25. GREGORIUS ARIMINENSIS, *Lectura*, II, d. 6, qu. 2, pp. 32-33.

26. *Ibidem*. Cf. IOHANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, II, d. 2, pars 2a, q. 2, pp. 288-289.

27. Voir GREGORIUS ARIMINENSIS, *Lectura*, II, d. 6, q. 2, pp. 35-36.

Richard FitzRalph (appelé Hibernicus, soit «l'Irlandais»), lequel considérait que par soi, en tant qu'indivisible, l'ange ne serait pas susceptible de mouvement continu. A nouveau, c'est la coexistence de l'indivisibilité de l'ange, en tant que nature spirituelle, et de l'espace divisible (sur le modèle du rapport entre l'âme et le corps) qui rend possible un tel mouvement:

Ad probationem dico quod ipsa bona est de indivisibili cui correspondet praecise indivisibile in spatio, sive quod non coexisteret simul divisibili parti spatii, si aliquod tale esset. Angelus autem non est tale; nam quamvis sit in se indivisibilis, coexistit tamen divisibili spatio²⁸.

L'une des objections attribuées à Richard FitzRalph mérite cependant que l'on s'y attarde. Le mouvement continu d'un indivisible ne rencontrerait pas de résistance²⁹. Or si tel est le cas, il semble en résulter qu'un ange plus parfait et d'une plus grande puissance ne pourrait pas se mouvoir plus vite qu'un ange moins parfait, mais que n'importe quel ange pourrait se mouvoir à une distance quelconque en un temps quelconque; or cela paraît faux. La réponse va introduire l'idée d'un mouvement instantané, venant ainsi complexifier ou nuancer la thèse de la successivité du mouvement: «Ad tertiam, concedo consequens. Dico enim quod quilibet angelus per quantumcumque finitum spatium potest se movere in instanti, sumendo 'movere' communiter et large»³⁰. L'affirmation s'appuie sur l'exemple de la lumière et sur l'hypothèse (par toute-puissance divine) du vide dans lequel il n'y aurait pas de résistance. Corrélativement, il est faux de poser un temps minimum en lequel un ange peut se mouvoir sur une certaine distance. Ainsi, alors que les conclusions principales de cette question tendaient à montrer que l'ange peut acquérir ou perdre continûment un certain lieu, ces précisions introduisent certaines distorsions dans la description

28. *Ibidem*, p. 38.

29. Cette absence de résistance faisait déjà partie des arguments principaux opposés au mouvement continu de l'ange dans la question 5 de Scot (IOHANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, d. 2, pars 2a, q. 2, p. 286).

30. GREGORIUS ARIMINENSIS, *Lectura*, II, d. 6, q. 2, p. 39.

du mouvement angélique, si on le compare avec le mouvement physique des corps. C'est ce que va accentuer la question suivante, une question classique elle aussi depuis le siècle précédent: «Utrum angelus possit moveri de loco ad locum in instanti»³¹.

3. Le saut de l'ange

Dans cette question, Grégoire refuse les arguments de Thomas d'Aquin et de Gilles de Rome. Thomas avait refusé la continuité du mouvement angélique. La succession de ses opérations produit en différents lieux, par contact de sa vertu ou puissance, une succession d'instant³². Grégoire de Rimini suit à nouveau implicitement Scot dans son refus d'une telle temporalité discontinu³³. Il estime que l'interrogation porte sur le temps ou l'instant tels qu'on les pense communément³⁴. En revanche, il convient de faire une distinction à propos du mouvement:

Dico quod quaestio non est intelligenda de motu stricto sumpto, scilicet successivo, quia certum est quod nulla res potest taliter moveri in instanti, sed de moveri large accepto, ut commune est ad indivisibiliter mutari³⁵.

Dans la mesure où l'ange assume un corps et donc un espace divisible, il est soumis au régime du mouvement successif. Et sur

31. *Ibidem*, q. 3, p. 41 sqq.

32. THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia, q. 52, art. 1, p. 20, et art. 3, p. 28. Voir aussi SUAREZ-NANI, *Le mouvement de l'indivisible*, p. 127.

33. IOHANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, d. 2, p. 2, q. 7, «Utrum angelus possit moveri in instanti», p. 380: «Dico igitur ad quaestionem quod [...] non est necessitas quare debeat poni tempus discretum mensurans motum angeli – nam quicquid salvatur per illud tempus discretum, salvatur per tempus continuum in communi».

34. GREGORIUS ARIMINENSIS, *Lectura*, II, d. 6, q. 3, pp. 44-45: «Quaerentes communiter utrum angelus de loco ad locum possit mutari in instanti loquuntur de instanti temporis nostri, sive tali instanti mensuratur mutatio illa, sive ei tantummodo coexistat. [...] nec hic valet refugere ad aliquod instans vel tempus praeter nostrum communiter notum».

35. *Ibidem*, p. 46.

cette base-là, il ne saurait y avoir d'instant indivisible, ni de succession discontinue. Mais la question porte désormais sur autre chose: un mouvement (un changement) entendu «au sens large», pour autant qu'il peut concerner aussi l'indivisible. Et de ce point de vue, il est légitime de se demander si l'ange peut se mouvoir d'un lieu à un autre *en un instant*.

La première conclusion est que par lui-même l'ange peut se mouvoir d'un lieu à un autre en un instant, en transitant par la totalité du milieu. La conclusion est paradoxale au regard des réquisits habituels de la physique, car cela semble supposer que le milieu soit traversé, de fait (même si ce n'est pas dit comme tel), à une vitesse infinie. La justification fait appel à l'hypothèse du mouvement d'un corps dans le vide, qui aurait lieu instantanément. La discussion permet même de préciser que l'ange est alors simultanément aux extrêmes et en tout lieu intermédiaire³⁶. Un adversaire ne manquait pas d'objecter que cela n'est pas possible *naturellement*. Grégoire ne répond pas par la toute-puissance divine. Il évoque certes le cas où l'ange ne se mouvrait pas par soi mais serait mû par Dieu, mais dans ce cas l'ange passerait instantanément d'un lieu à un autre *sans traverser le milieu*. Que l'ange puisse par sa puissance propre se mouvoir ainsi sans traverser le milieu, cela reste pour Grégoire un objet de doute, et il laisse ce point de côté³⁷. Dans le cas qui nous occupe, l'ange transite bien par le milieu. N'est-il pas de ce fait, à cet instant, en plusieurs lieux en même temps? Il convient d'apporter une dernière distinction:

Et si dicatur quod non est possibile naturaliter idem simul esse in pluribus locis, respondeo quod aliquid esse simul in pluribus locis potest dupliciter intelligi: uno modo quod permanenter et quiete, et sic non est possibile per naturam; alio modo in raptu et transitu subitaneo, et sic est possibile naturaliter ei, quod in suo transitu non

36. *Ibidem*, p. 52, en réponse à FitzRalph, à propos d'un ange qui est sorti par la porte: «in eodem instanti fuit in omnibus intermediis et in termino».

37. *Ibidem*, p. 47: «Secunda [conclusio est] quod potest a deo mutari de loco ad locum in instanti non transeundo per medium»; et p. 50: «Utrum autem taliter propria virtute se possit angelus mutare [...] mihi tamen dubium est, nec bene clarum. Ideo de hoc nihil ad praesens».

invenit resistantiam, sicut est de angelo et corporibus glorificatis, et esset de gravi, posito vacuo³⁸.

En dépit du terme *raptus*, qui pourrait avoir des résonnances bibliques, c'est bien naturellement qu'un ange peut transiter instantanément d'un lieu à un autre en traversant le milieu. Mais le terme *trans-ire* est-il encore adéquat, tant il suppose un processus? La fin de la question laisse subsister un doute: «tunc dico quod illud erit medium secundum situs, non tamen secundum transitum»³⁹.

La comparaison récurrente avec le mouvement d'un corps grave dans le vide reprend un thème qui était présent dans les commentaires aristotéliens à titre d'objection contre le vide: le mouvement devrait être instantané, ce qui n'est pas possible naturellement. Or il faut rappeler que les commentateurs d'Aristote examinent de façon approfondie l'hypothèse imaginaire du mouvement dans le vide, y compris en posant la question «Est-ce que, si le vide existait, quelque chose pourrait se mouvoir en lui d'une vitesse finie, soit par mouvement local soit par altération?»⁴⁰. Cette interrogation remonte à Ibn Bajja et elle est omniprésente dans les commentaires médiévaux depuis le XIII^e siècle. Ainsi Albert de Saxe, pour ne prendre qu'un exemple, établit que même dans le vide un corps se mouvrait successivement. S'il n'y a pas de résistance externe, il y a dans le corps mixte une résistance interne due au mélange des qualités⁴¹. Quant au corps simple, lui aussi se meut

38. *Ibidem*, pp. 52-53. Sur la multilocalisation des anges, voir T. SUAREZ-NANI, *Un défi aux lois de la nature: un corps dans plusieurs lieux à la fois*, in R. POMA, M. SOROKINA, N. WEILL-PAROT (éds.), *Les confins incertains de la nature (XII^e-XVI^e siècles)*, Vrin, Paris 2021, pp. 35-50.

39. GREGORIUS ARIMINENSIS, *Lectura*, II, d. 6, q. 3, p. 54. Scot argumentait un peu différemment, en distinguant dans la question sur le mouvement successif deux manières de «transiter»: «pertransiri potest accipi pro pertransitione divisibili vel pro indivisibili» (q. 5, p. 342).

40. ALBERTUS DE SAXONIA, *Expositio et Quaestiones in Aristotelis Physicam ad Albertum de Saxonia attributae*, B. Patar (ed.), Éditions de l'Institut supérieur de Philosophie – Peeters, Louvain-la-Neuve-Louvain-Paris 1999, IV, q. 12, pp. 702-707.

41. Cette thèse est très répandue: venant d'Ibn Bajja, on peut la trouver chez Kilvington à Oxford, chez Buridan ou Albert de Saxe à Paris, puis chez Blaise de Parme en Italie, etc.

successivement, ayant tendance à se déplacer jusqu'à ce que son centre coïncide avec le centre du monde⁴². À quelle vitesse? Albert admet qu'il se meut *in infinitum velociter*, ce qu'il faut entendre de la manière suivante: quelle que soit la rapidité que l'on considère, la vitesse de ce corps est plus grande, «à l'infini»; mais plus grande que toute vitesse et non pas *in instanti*. Je passe ici sur les subtilités logiques qui permettent de combiner ces deux affirmations. L'important est que même dans l'hypothèse du vide, il n'y a pas à proprement parler de mouvement instantané. Par conséquent, quand Grégoire de Rimini invoque l'hypothèse du mouvement d'un corps grave dans le vide pour justifier le mouvement instantané, cela masque en vérité un écart par rapport à toute la tradition aristotélécienne. Il projette sur le mouvement dans le vide ce qu'il veut montrer à propos de l'ange.

Une fois de plus, Grégoire reprend partiellement Scot lorsqu'il distingue deux types de mouvement (*motus*) dont l'un peut inclure le mouvement d'un indivisible. Scot distinguait deux sens de *mutatio*⁴³. Au premier sens l'ange ne peut pas se mouvoir en un instant, car cela supposerait successivement plusieurs *ubi* qui lui soient adéquats; mais au second sens, rien ne s'oppose à ce que l'ange se meuve dans l'instant⁴⁴. Pour les deux auteurs il s'agit donc d'élargir le sens du mouvement, au-delà de la successivité du mouvement physique naturel, pour y inclure la mutation instantanée d'un indivisible. Mais alors que Grégoire met de côté l'hypothèse d'une mutation sans traverser le milieu («de hoc nihil ad praesens»), Scot lui consacrait toute une question (question 8: «Est-ce que l'ange peut se mouvoir d'une extrémité à l'autre sans traverser l'intermédiaire?»). Il y reprenait une distinction d'origine thomiste entre deux sens des «extrêmes»: en un sens des places (*ubi*) sont distantes

42. ALBERTUS DE SAXONIA, *Quaestiones in Physicam*, IV, q. 11, p. 698.

43. DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, d. 2, pars 2, q. 7, p. 382: «Potest dici duplex mutatio: una includens totam realitatem motus, alia praecise includens realitatem termini motus».

44. IOHANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, d. 2, pars 2, q. 7, p. 382: «Secundo modo non videtur quin posset mutari in instanti, quia quod terminus motus non statim inducatur, hoc est ex imperfectione virtutis ipsius moventis, – quae imperfectio non est angelo attribuenda».

de telle sorte qu'entre elles il y a un *medium* qui ne partage rien avec les extrêmes, en l'autre ce sont des «immédiats» entre lesquels il y a des intermédiaires (*media*) «dont n'importe lequel est quelque chose des extrêmes»⁴⁵. Dans l'un et l'autre sens, un *mouvement continu* entre des extrêmes qui ne parcourrait pas le milieu intermédiaire est exclu, car ce serait contradictoire. Si maintenant l'on considère un *mouvement indivisible* – par où il faut entendre le mouvement dans l'instant qui a été évoqué précédemment –, alors l'ange peut bien passer d'un extrême à un autre sans passer par un milieu qui partage quelque chose avec ces extrêmes. Mais qu'en est-il de deux extrêmes distants entre lesquels il y a un milieu différent, ne partageant rien avec ces extrêmes? Il y a un doute, dit Scot, mais il est probable que ce n'est pas possible. Pourquoi? Parce qu'entre deux agents, entre deux lieux, entre deux créatures, il y a un *ordre* fixé par Dieu: «Videtur probabiliter quod non, quia ordo praefixus a superiore agente videtur esse necessarius cuicumque agenti inferiori quando habet actionem praecise circa talia ordinata»⁴⁶. L'ange, en ses mouvements, y est soumis: «Ergo angelus, quando movet se per corpora quorum est talis ordo, non potest absque omni ordine de quocumque 'ubi' facere se in quocumque 'ubi' immediate»⁴⁷. La limite est ici celle de l'*ordo naturae*:

Si autem transiret a distante in distans absque ordine omni modo, tunc nullo ordine – nec naturae nec durationis – haberet illa quorum est ordo naturalis, circa quae tamen operatur praesupponens necessario ordinem eorum⁴⁸.

Dans la mesure où il ne propose pas de question spécifique sur la transition d'un extrême à l'autre⁴⁹. Grégoire redistribue les conclusions de Scot. Il ne fait pas la même distinction entre deux sortes d'extrêmes et de milieux intermédiaires. Dans le cas où l'ange se

45. *Ibidem*, d. 2, pars 2, q. 8, p. 385.

46. *Ibidem*, p. 386.

47. *Ibidem*, p. 387.

48. *Ibidem*.

49. La question 3, sur l'instantanéité, est la dernière de la distinction 6.

meut de lui-même, Grégoire admet tout simplement que l'ange passe instantanément d'un extrême à un autre en traversant tout le milieu. Le point essentiel est pour lui l'instantanéité. Mais Dieu seul pourrait faire qu'il passe d'un extrême à l'autre sans traverser le milieu. Que l'ange puisse le faire *de lui-même* reste un objet de doute et n'est pas examiné en détail. Or si l'on retient la remarque de Scot sur l'ordre de nature, on peut estimer que pour les deux la translation immédiate sans traverser le milieu, sans être totalement exclue, serait une rupture de cet ordre.

Conclusion

Il y a un fond commun aux positions de Scot et de Grégoire. En premier lieu, on l'a vu, Grégoire reprend souvent, soit telle quelles, soit en les adaptant, des thèses scotistes, à la fois contre FitzRalph et contre les théories qui dominaient avant Scot. En second lieu, parmi ces thèses, il y a celle de l'instantanéité du mouvement, qui va contre la tradition des commentaires aristotéliens, y compris au milieu du xiv^e siècle. On a déjà dit que l'angéologie conduisait à remettre en débat certains principes d'explications de la nature hérités d'Aristote. C'est notamment le cas, comme l'a montré Tiziana Suarez-Nani, avec le lieu. C'est aussi le cas avec le mouvement. Mais il ne s'agit aucunement d'aller vers une représentation qui préparerait la mécanique classique. Il s'agit plutôt d'une distorsion de l'ordre naturel entre lieux et milieux, conduisant l'ange à de curieux mouvements: mouvement instantané, transition ou mieux translation d'un lieu à un autre en étant simultanément en tout point du milieu...

Ces mouvements désordonnés ont sans doute à voir avec la situation ontologique de l'ange.

Il importe de rappeler comment Grégoire introduit l'ensemble des questions de la distinction 6: s'il est nécessaire de s'interroger sur le mouvement local des anges, c'est parce que Pierre Lombard parle de la *chute locale* des anges mauvais depuis le ciel vers l'abîme ténébreux où ils résident et de là dans les Enfers où ils conduisent les âmes damnées:

Quia Magister in sexta distinctione loquitur de locali casu angelorum malorum a coelo empyreo in hunc aerem caliginosum et de cotidiano descendu hinc in infernum, quo ducunt animas crucianda, idcirco de motu locali tam bonorum quam malorum angelorum communiter aliqua sunt quaerenda⁵⁰.

Le mouvement des anges ne concerne pas seulement les anges mauvais, il faut une théorie générale pour tous les anges. Il n'empêche que c'est la *chute de l'ange* qui importe ici, et non la chute des corps graves. De Scot à Grégoire, le mouvement de l'ange a à voir avec l'ordre, plus précisément l'alternative entre respect ou rupture de l'ordre. Car l'ordre, c'est aussi la place assignée à toute créature, y compris à l'ange, dans la création. Mais l'ange est celui qui, en se rebellant, a brisé l'harmonie et la beauté de l'univers. Il est alors devenu l'ange mauvais, *angelus malus*, dont la figure apparaît dans la question unique de la distinction 3-5, qui suit immédiatement les questions sur le lieu de l'ange et qui demande si l'ange peut pécher (ou mériter) dans l'instant⁵¹. L'ange chute, il perd sa place, il *déchoit*, et cela se produit en un instant: «possible fuit ut in aliquo instanti primo peccaret»⁵².

Par sa nature ambivalente, l'ange est susceptible de curieux mouvements, et la possibilité de ces mouvements vient de ce que dans la raison générique de l'ange est contenue la possibilité de la déchéance.

50. GREGORIUS ARIMINENSIS, *Lectura*, II, d. 6, q. 1, vol. V, p. 1.

51. *Ibidem*, II, d. 3-5, q. 1, vol. IV, p. 344 sqq.

52. *Ibidem*, conclusio 3, p. 360.

De l'homme à l'ange, au-delà de Thomas d'Aquin

L'acquisition du savoir selon Grégoire de Rimini

CLARISSE REYNARD*

Ma perché in terra per le vostre scole
Si legge che l'angelica natura
È tal, che intende e si ricorda e vuole,
Ancor dirò, perché tu veggi pura
La verità che laggiù si confonde,
Equivocando in sì fatta lettura.

Paradiso, XXIX, 70-75¹

Si les anges peuvent intriguer le lecteur moderne, ils ont sans conteste formé l'un des champs d'études privilégiés de la pensée médiévale². Pourquoi cet état de fait? Pourquoi les universitaires comme les laïcs se seraient-ils intéressés aux anges ou, pour parler en philosophe, aux substances séparées³? Problème de théologien? Pas seulement. Les anges, s'ils sont volontiers associés à la félicité, au bonheur et à la pleine jouissance de la vision béatifique, poseront problème au théologien aussi bien qu'au philosophe. En effet, dans quelle mesure peut-on associer les figures angéliques de la tradition scripturaire aux substances séparées de la tradition philosophique – grecque et arabe? Ou, formulé différemment,

* Université de Genève.

1. DANTE ALIGHIERI, *La Divina Commedia*, BUR Rizzoli, Milano 2014, p. 617.

2. Cette contribution s'inscrit dans le prolongement des Journées d'études des Jeunes Chercheurs Médiévistes 2022 ayant eu lieu à l'Université de Fribourg. La Prof. Tiziana Suarez-Nani a présidé la matinée consacrée à l'angéologie.

3. Par la suite, on utilisera plutôt le vocable «ange», du fait que les textes qui font l'objet du présent travail sont des écrits de théologiens de métier.

comment mettre en perspective les figures individuelles de Michel, de Raphaël ou d'Uriel et les moteurs des sphères célestes? L'enjeu est certainement de taille, comme l'atteste la production universitaire des XIII^e et XIV^e siècles. A en croire les dires de Béatrice mis en exergue, Dante semble pour sa part sourire de ces débats terrestres.

Sous ce tableau rapidement esquissé, c'est en réalité une foule de questions qui sont posées au penseur médiéval. Si elles peuvent toucher les sphères célestes, elles concernent également la composition des anges, leurs prérogatives, les modalités de leur agir, etc. Dans tous les cas, le théologien se doit de naviguer entre deux frontières, et ce, notamment pour ce qui est de la connaissance, qui fait l'objet du présent travail: si les anges échappent à notre expérience, il faut pourtant parvenir à les situer entre les deux pôles que constituent d'une part Dieu créateur, absolument simple et, d'autre part, l'être humain, créature composée d'âme et de corps. Or, cela ne va pas sans difficulté. Quelles prérogatives peut-on attribuer à l'ange sans nuire à la transcendance divine et à l'anthropologie? Que dire de la possibilité angélique de connaître le futur sans nuire au libre arbitre humain?

Au sein même du parcours académique de l'époque, l'exigence de commenter les *Sentences* de Pierre Lombard provoque des débats enflammés sur ces questions. Nous proposons de nous pencher sur l'une d'entre elles, à savoir celle de la connaissance angélique des corps. L'ange peut-il connaître ces réalités qui font, chez les hommes, l'objet de la sensation? Pour notre enquête, nous ferons appel à deux figures parisiennes que séparent presque trois générations: le Dominicain Thomas d'Aquin (1225-1274) et l'Augustin Grégoire de Rimini (1300-1358). Si la position du premier a déjà fait l'objet de nombreuses études, tel n'est pas le cas de celle du second. La mise en perspective des deux auteurs aux vues contrastées permettra de préciser les enjeux de la question et la spécificité de la réponse apportée par chacun d'eux. Par ailleurs, s'agissant de Grégoire en particulier, cette courte étude s'interrogera sur les similitudes et les dissemblances caractérisant les connaissances humaine et angélique des corps⁴.

4. Les spécialistes de Grégoire de Rimini se sont volontiers focalisés sur la question de la connaissance humaine. Pour les études récentes, voir C. GIRARD, *Universals in Gregory of Rimini's Sentences Commentary*, in L. CESALLI, F. AMERINI

Après un bref rappel de la théorie thomasienne des modalités de la connaissance angélique naturelle des corps, nous présenterons la position de Grégoire de Rimini et sa réfutation des perspectives de l'Aquinat. Cela nous permettra peut-être de mesurer sur le long terme l'impact de la condamnation parisienne de 1277, qui frappa de plein fouet l'angéologie thomasienne.

1. Thomas d'Aquin

Le Docteur angélique fait fréquemment place aux anges dans son discours⁵. On peut notamment mentionner le *Commentaire des Sentences*, mais également la question 8 du *De veritate*, la *Somme contre les Gentils*, la *Somme théologique*, ainsi que le *Traité sur les créatures spirituelles*. Pour notre exposé, nous nous appuierons en particulier sur les questions concernées de la *Somme théologique*, soit les questions 55 à 58 du livre I. Thomas les dédie notamment aux modalités de la connaissance angélique. Sur ce point précis, Thomas se distancie d'Aristote dans la mesure où le processus de connaissance des créatures séparées se distingue fondamentalement de l'enseignement du *De anima*. Ici, il n'est plus question d'intellect en puissance ou d'intellect en acte, ni bien sûr de dépendance de la connaissance intellectuelle à l'égard de la sensation. Les anges possèdent, depuis

(eds.), *Universals in the Fourteenth Century*, Edizioni della Normale, Pise 2017, pp. 241-266 et I. MANDRELLA, *Gregory of Rimini*, in C. RODE (ed.), *A Companion to Responses to Ockham*, Brill, Leiden 2016, pp. 197-224, ou sur d'autres questions concernant les anges, leur lieu, l'intellection de plusieurs choses en même temps, cf. O. DUBOUCLEZ, *Plura simul intelligere. Éléments pour une histoire du débat médiéval et renaissant sur la simultanéité des actes de l'intellect*, «Revue de théologie et de philosophie médiévales» 81/2 (2014), pp. 331-367, leur langage, cf. B. ROLING, *Locutio angelica. Die Diskussion der Engelsprache als Antizipation einer Sprechaktttheorie in Mittelalter und Früher Neuzeit*, Brill, Leiden 2008, en particulier pp. 270-276, et C. MARMO, *Gregorio da Rimini: Segni, linguaggio e conoscenza. Il pensiero umano tra cani dialettici e angeli introversi*, in *Gregorio da Rimini, filosofo: atti del convegno – Rimini, 25 novembre 2000*, Rimini 2003, pp. 127-154.

5. Pour un exposé détaillé de la position de Thomas, voir T. SUAREZ-NANI, *Connaissance et langage des anges selon Thomas d'Aquin et Gilles de Rome*, Vrin, Paris 2002, pp. 17-75.

leur création, l'ensemble des *species*⁶, lesquelles sont issues des idées divines⁷. Malgré tout, une telle connaissance n'est pas étrangère au monde sensible. Les anges connaissent tout ce qui se produit dans le monde, puisqu'ils sont amenés à y intervenir. Comment expliquer qu'ils sachent ce qui se produit en temps réel sans éprouver le besoin d'un contact direct avec les réalités sensibles? Thomas écrit:

Administratio autem et providentia et motus [angelorum] sunt singularium, prout sunt hic et nunc. [...] Modus autem quo intellectus Angeli singularia cognoscit, ex hoc considerari potest quod, sicut a Deo effluunt res ut subsistant in propriis naturis, ita etiam ut sint in cognitione angelica. Manifestum est autem quod a Deo effluit in rebus non solum illud quod ad naturam universalem pertinet, sed etiam ea quae sunt individuationis principia, est enim causa totius substantiae rei, et quantum ad materiam et quantum ad formam⁸.

En somme, les *species* dont les anges sont dotés depuis leur création ne sont pas statiques, bien au contraire. Elles permettent tout à la fois de connaître l'universel et chacun des particuliers qui le constituent, de même que l'évolution en temps réel des individus auxquels elles renvoient⁹. En d'autres termes, l'ensemble des *species* concrètes avec chaque ange – formant, en quelque sorte, une base

6. Le terme «species», traduit par «espèce», désigne une image, forme, représentation, etc. permettant de connaître ce dont elle est similitude. Cela s'applique autant à la connaissance angélique qu'humaine ou animale. On distingue les *species in medio* – émanées de l'objet –, des *species sensibles* – imprimées dans les sens, puis conservées dans les sens internes – et des *species intelligibles*. Sur cette question, voir notamment K. TACHAU, *Vision and Certitude in the Age of Ockham. Optics, Epistemology and the Foundation of Semantics 1250-1345*, Brill, Leiden 1988, et L. SPRUIT, *Species intelligibilis. From Perception to Knowledge. Vol. I, Classical Roots and Medieval Discussions*, Brill, Leiden 1994.

7. THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 55, art. 2, *Opera omnia iussu impensa Leonis XIII P. M. edita*, V, Ex Typographia Polyglotta, S. C. de Propaganda Fide, Roma 1889, p. 56. Voir également SUAREZ-NANI, *Connaissance et langage*, p. 29.

8. THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 57, art. 2, resp., p. 71.

9. A ce sujet, voir également *ibidem*, I, q. 57, art. 3, ad 2, p. 75: «[...] licet intellectus Angeli sit supra tempus quo mensurantur corporales motus, est tamen in intellectu Angeli tempus secundum successionem intelligibilium conceptionum».

de données – s'actualise en permanence. Si cette solution a le mérite de proposer un parcours vers la connaissance diamétralement opposé à ce que propose Aristote pour le connaître humain – dans la mesure où l'ange n'est nullement réceptif vis-à-vis de l'objet à connaître¹⁰ – elle n'en demeure pas moins problématique pour l'époque. En effet, en 1277, plusieurs aspects de l'angéologie thomasiennne seront condamnés à Paris par Etienne Tempier. Parmi eux, la thèse selon laquelle «l'ange n'intelligie rien de nouveau»¹¹. Ainsi, les *species* concrètes sont mises à rude épreuve par les censeurs, dans le but de distancier l'ange de Dieu. Après Thomas, peu de penseurs soutiendront encore cette thèse¹². Faut-il y voir un effet de la condamnation? C'est probable, du moins en partie.

En somme, pour Thomas, les anges connaissent la réalité sensible au moyen des espèces reçues de Dieu et non par un contact direct. Suite à cette brève présentation de la théorie thomasiennne, nous proposons de considérer la position de Grégoire et d'examiner si, lui aussi, a embrassé les vues de la condamnation.

2. Grégoire de Rimini

L'angéologie grégorienne, moins riche que celle de Thomas d'Aquin, propose une analyse foncièrement différente. Dans son *Commentaire des Sentences*, rédigé à Paris entre 1343 et 1344, Grégoire consacre aux anges quelques 17 questions réparties en 9 distinctions¹³. Après s'être

10. D'après Thomas d'Aquin, l'ange est en possession de toutes les connaissances; il n'a qu'à choisir de considérer telle ou telle autre connaissance. A ce sujet, voir *Ibidem*, I, q. 58, art. 1.

11. D. PICHÉ, *La condamnation parisienne de 1277*, Vrin, Paris 1999, p. 103, n°76. Comme l'écrit Tiziana Suarez-Nani: «il nous est permis de conclure que même si l'énoncé de l'article 76 n'a pas été tiré des écrits de Thomas d'Aquin, sa doctrine est néanmoins touchée par la censure de cet article. Elle l'est sans doute tout autant que celle de Siger de Brabant [...]» (SUAREZ-NANI, *Connaissance et langage*, p. 173).

12. Il y a quelques exceptions, dont Gilles de Rome qui, dix ans après la censure de 1277, soutiendra une telle position.

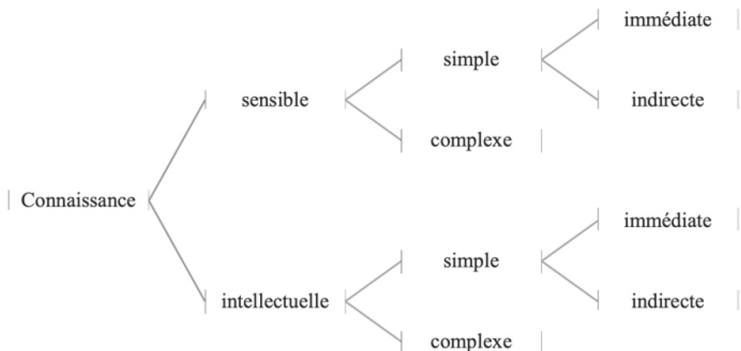
13. GREGORIUS ARIMINENSIS, *Lectura super primum et secundum Sententiarum*, A.D. Trapp (ed.), T. IV, *Super secundum (dist. 1-5)*, De Gruyter, Berlin-New York 1979, II, dd. 2-5, pp. 218-387; ID., *Lectura super primum et secundum Sententiarum*,

intéressé à la temporalité de la création des anges, à leur rapport au péché, au mouvement et au lieu, ou encore à la volonté angélique, il se penche sur leur connaissance et leur langage.

Grégoire traite de la question des modalités de la connaissance angélique des corps dans la distinction 7. Or, à y regarder de près, seule une brève partie de cette distinction concerne à proprement parler les anges. Grégoire profite de l'occasion pour clarifier le processus cognitif humain, poursuivant ainsi la démarche entamée dans la distinction 3 du livre I. Cette digression sur la connaissance humaine s'explique probablement par le fait que la distinction entre connaissances humaine et angélique est, de prime abord, nettement moins tranchée chez Grégoire que chez Thomas d'Aquin. L'explication thomasiennne n'a pas convaincu Grégoire, qui lie, à la suite de Scot et d'Ockham, l'intelligence angélique à l'objet connu.

2.1. La connaissance humaine

Avant de parler de la connaissance angélique et pour mieux la situer, il convient de donner un aperçu de la conception grégorienne de la connaissance humaine. Or, celle-ci dépend fondamentalement de la sensation. Grégoire expose un schéma complexe, aux ramifications multiples, représentées dans le schéma suivant.



A.D. Trapp (ed.), T. V, *Super secundum (dist. 6-18)*, De Gruyter, Berlin-New York 1979, II, dd. 6-11, pp. 1-244. À noter que la distinction 8, ainsi que la conclusion de la question 5 de la distinction 7 manquent.

Le premier niveau de connaissance, c'est-à-dire le plus accessible et le plus fondamental pour les hommes et les animaux, est celui de la connaissance sensible immédiate et simple: c'est celui de ma connaissance de la couleur de cette fleur au moment où je la regarde. Suit la connaissance simple et indirecte, désignant le même type de connaissance au moment où l'objet est hors de portée des sens. La connaissance sensible complexe désigne quant à elle un jugement élémentaire portant sur des singuliers sensibles, jugement du type: «cette pomme est bonne». La connaissance intellectuelle peut être pareillement détaillée: appréhension intellectuelle simple immédiate – par exemple la saisie intellectuelle de cette couleur particulière et la conscience de sa présence –, appréhension indirecte d'un particulier ou d'un universel et connaissance complexe, soit le jugement, la proposition.

Quoi qu'il en soit, tout part d'une connaissance intuitive immédiate, en présence de l'objet. Or, si Grégoire est célèbre pour s'être fait l'écho parisien de plusieurs thèses d'Ockham, y compris en épistémologie, il refuse pourtant de se débarrasser de la notion de *species*. Il considère au contraire les *species* comme les chaînons du processus cognitif dans la mesure où, sans elles, aucune remémoration, aucune connaissance abstractive n'est possible¹⁴. D'après Grégoire, si l'on peut effectivement se débarrasser des *species in medio*, éléments semi-corporels émanant de l'objet connu vers le sujet connaissant, on a pourtant besoin de *species* pour rendre compte de la capacité de penser un objet, une fois celui-ci absent¹⁵. Dans le cas de la mémoire, l'objet de connaissance n'étant pas présent,

14. Grégoire définit respectivement ainsi les connaissances intuitive et abstractive: «[...] notitia intuitiva est notitia simplex, qua formaliter aliquid immediate in se ipso cognoscitur. Abstractiva vero est notitia simplex, qua formaliter aliquid in aliquo medio repraesentativo cognoscitur» (Id., *In I Sent.*, d. 3, q. 2, art. 1, pp. 389-390). A noter que, contrairement à ce que propose Ockham, chez Grégoire l'*habitus* seul ne suffit pas à expliquer la remémoration. Voir Id., *In I Sent.*, d. 3, q. 2, additio 19, p. 379. Voir également GIRARD, *Universals in Gregory*, pp. 252-253. Grégoire définit précisément les notions d'*habitus* et de *species* dans sa réfutation de la suppression ockhamienne des *species*. Voir GREGORIUS ARIMINENSIS, *In II Sent.*, d. 7, q. 3, art. 1, pp. 104-105.

15. Id., *In I Sent.*, d. 3, q. 1, art. 1, p. 309.

ces *species* sont le terme de l'acte cognitif; la *species* est alors ce vers quoi l'acte tend¹⁶.

Par ailleurs, Grégoire classe les *species* en deux catégories: certaines sont *reçues* des objets sensibles; d'autres sont *créées* (*ficta*) par le sujet connaissant. Le processus se déroule ainsi: suite à un acte de connaissance intuitive – en présence de l'objet –, le sujet connaissant en garde une trace, une *species*, laquelle est ensuite dans la mémoire. Après ce processus de réception de *species* vient un processus de création de *species* (*ficta*). Dans les termes de Grégoire:

[...] de rebus extra duo genera in nobis specierum vel formarum seu imaginum vel intentionum habemus, per quas et in quibus res ipsas absentes cognoscimus. Nam quaedam species sunt ab ipsis rebus per sensus nostros causatae et in memoria seu vi conservativa, quam memoriam vocat, reconditae. Quaedam vero aliae sunt non causatae a rebus, sed a nobis apprehendentibus eas, species quas in memoria tenemus fictae et formatae. Et per consequens triplici modo res extra sensibiles cognoscimus, scilicet et per sensum eas immediate sentiendo, et per notitiam specierum in memoria existentium, et per notitiam imaginum fictarum a nobis¹⁷.

Les *species ficta* sont ainsi fabriquées à partir des autres *species* – reçues des choses – et conservées dans la mémoire. Elles ne sont donc pas créées de toute pièce, *ex nihilo*, mais elles n'entretiennent qu'un lien lâche avec les objets particuliers extérieurs¹⁸. Que sont exactement les *ficta*? Que permettent-elles de connaître? Dans les premiers écrits d'Ockham, les *ficta* désignent les produits de l'abstraction, soit le moyen de connaître les universaux¹⁹. Chez Grégoire, en revanche, la catégorie est bien plus riche. Il y a selon lui d'autres *ficta*, comme celles qui se rapportent aux objets que l'on connaît par témoignage (oral, visuel, etc.), mais dont on n'a jamais

16. *Ibidem*, p. 306.

17. *Ibidem*, art. 2, p. 358.

18. *Ibidem*, p. 359.

19. *Ibidem*, p. 363. A leur sujet, voir GIRARD, *Universals in Gregory*.

fait l'expérience directe²⁰. Les *ficta* désignent également toutes les images et représentations présentes dans les songes et les apparitions²¹. Elles ne sont donc pas forcément associées à une connaissance authentique. Ainsi, une *species ficta* désigne tout ce qui permet de connaître un objet sans connaissance intuitive à son sujet.

Ce manque de lien direct avec le singulier extramental rend la connaissance obtenue par l'espèce *ficta* bien moins solide. Dans la distinction 3 du livre I, Grégoire souligne que la *species* reçue entretient un lien direct avec l'objet particulier qui en est la cause²², alors qu'*a contrario*, la *species ficta*,

non ducit determinate in notitiam huius singularis sensibilis, sicut quaelibet recepta facit, sed in notitiam confusam aliquorum aut alicuius quasi vaga quadam repraesentatione, ut quidam dicunt, potest dici talis species ficta quodam modo universalis²³.

Représentation vague, connaissance confuse. C'est en ces termes que Grégoire caractérise la connaissance obtenue via les *species ficta*. Il affirme encore que les choses non perceptibles – comme l'âme d'un autre homme – sont également connues via les *species ficta*²⁴. Il y a donc bel et bien différentes classes de *ficta*: celles à situer au niveau de la connaissance sensible et celles produites par l'intellect – permettant de connaître des singuliers ou des universaux.

Proche de Thomas d'Aquin dans sa théorie de la formation des concepts (*ficta*) universels, Grégoire s'en distance cependant au ni-

20. Grégoire prend l'exemple de l'éléphant et du crocodile, comme nous pourrions prendre celui du dodo ou du dinosaure. Il écrit en effet: «Esto quod quis fingat tales proprias species rerum sensibilium quas numquam sensit ut elephantis vel alterius rei, numquam tamen per tales species cognoscet elephantem, nisi per exteriorem sensum cognoscat eum, quamvis narrantibus credere possit talem esse elephantem qualem finxit in mente sua, et virtute talis credulitatis multa possit credere per illam imaginem de elephante, quae de illo per illam cognosceret, si ipsam nosset esse similitudinem eius» (Id., *In I Sent.*, d. 3, q. 1, art. 2, pp. 357-358.

21. Voir *ibidem*, additio 16, p. 356.

22. Voir *ibidem*, p. 362.

23. *Ibidem*, p. 363.

24. *In I Sent.*, d. 3, q. 2, art. 1, p. 380.

veau de leur valeur²⁵. En effet, les universaux, qui chez Thomas figureraient au panthéon de la connaissance intellectuelle humaine font, chez Grégoire, partie des *ficta*, qui bénéficient d'un statut moindre du fait de leur lien indirect avec les réalités singulières connues. Ici, c'est la connaissance intuitive intellectuelle du singulier qui est valorisée²⁶. Après cette esquisse de la connaissance humaine, il convient de se demander ce que Grégoire réserve aux anges.

2.2. La connaissance angélique

Que peut-on dire des anges et de leur connaissance? A ce sujet, Grégoire se montre circonspect, dans la mesure où il est impossible d'en avoir une connaissance intuitive: si l'on peut parler d'eux, c'est grâce aux *species ficta*, qui ne mènent pas toujours à une connaissance authentique. La connaissance que l'on peut avoir des anges est une connaissance de deuxième degré, au sens où elle dépend de raisonnements élaborés à partir des *species* reçues, *species* qui ne représentent pas directement les anges²⁷.

En conséquence, dans la question 5 de la distinction 7, Grégoire choisit d'avancer prudemment pour montrer que l'ange connaît au moyen de *species* reçues des choses singulières et non pas au moyen de *species* concrètes. Ainsi, après avoir défini les concepts

25. «Formantur autem isti conceptus in intellectu ex apprehensione plurium singularium similium fingendo similitudinem quandam seu conceptum communem cuilibet singularium illorum et aliorum sibi similium, qui conceptus nullum illorum determinate repraesentat sed confuse et communiter omnia», *In I Sent.*, d. 3, q. 1, art. 2, p. 363.

26. Voir *ibidem*, art. 2, pp. 396-407. Voir également GIRARD, *Universals in Gregory*, p. 245.

27. A ce sujet, voir le passage très pertinent de la question 2 de la distinction 3 (livre I): «Praeterea constat quod de substantiis separatis plures veritates naturaliter cognoscuntur a nobis; igitur et ipsae substantiae separatae; sed non immediate in se ipsis nec in speciebus propriis ab ipsis dum intelligerentur causatis, igitur in conceptibus fictis ex nobis notis. Unde ex quibusdam conceptibus simplicibus abstractis a rebus formamus unum complexum qui proprius est substantiis separatis [...]» (GREGORIUS ARIMINENSIS, *In I Sent.*, d. 3, q. 2, art. 1, p. 380). Sur la prudence affichée de Grégoire à ce sujet, voir *Id.*, *In II Sent.*, d. 7, q. 5 additionalis, art. 1, p. 207.

de connaissance complexe et simple, et après avoir rappelé la division de la connaissance simple en connaissance intuitive et abstraite, Grégoire pose que l'ange connaît toujours les objets corporels au moyen de ceux-ci. Cela vaut pour la connaissance intuitive – la chose servant alors de cause efficiente et immédiate²⁸ –, puis pour la connaissance abstraite – la chose connue étant, cette fois-ci, cause efficiente, mais de manière indirecte (via une *species* reçue antérieurement car l'objet est absent). Cela vaut donc également pour la connaissance complexe, celle-ci étant élaborée à partir des connaissances simples²⁹. Par ailleurs, si, comme les hommes, les anges ont une connaissance du singulier, ils ont également une connaissance de l'universel. Or, à ce sujet, et même si Grégoire est très bref sur ce point, comme les hommes, les anges connaissent les universaux par un processus d'abstraction, puisqu'ils créent des *species* pour connaître l'universel (*species universales vel fictae*) à partir des *species* à l'origine de la connaissance du singulier³⁰. Conformément à sa théorie de la connaissance humaine, Grégoire refuse de séparer la connaissance angélique de l'objet corporel extérieur singulier. Si *species ficta* il y a, alors celles-ci sont élaborées, comme pour les hommes, au moyen des espèces reçues. Cette position est-elle réellement satisfaisante, sachant l'identité des processus cognitifs humains et angéliques?

Grégoire ne dit malheureusement rien de plus sur les modalités exactes de ce processus. Il n'aurait probablement pas convaincu Thomas, dans la mesure où, au XIII^e siècle, l'adage selon lequel «le semblable connaît le semblable»³¹ tend à rendre les auteurs soucieux d'harmoniser le statut ontologique du connaissant et du

28. «Cuiuslibet notitiae intuitivae in angelo causa effectiva immediata, licet partialis, est ipsa res intuitive nota» (Id., *In II Sent.*, d. 7, q. 5, art. 1, p. 195).

29. *Ibidem*, p. 197.

30. Voici ce qu'écrivit exactement Grégoire: «[...] in angelo sunt vel naturaliter esse possunt species universales vel fictae ex speciebus receptis a rebus. Haec probatur, quoniam hoc est perfectionis in intellectu nostro propter habendas notitias quidditatum abstractas proprias, definitivas et scientificas [...]. Igitur non debet angelo negari naturaliter inesse posse» (*ibidem*, p. 198).

31. En latin: «simile simili cognoscatur». Voir notamment THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 84, art. 2, arg. 2.

connu. Ce souci conduit bon nombre d'entre eux à multiplier les médiations pour expliquer le contact d'un objet matériel – le connu – avec un sujet immatériel – l'âme humaine aussi bien que l'ange. Ces médiations s'échelonnent ainsi: des plus imparfaites (*species in medio*) du côté des corps aux plus parfaites (*species intelligibilis*) du côté de l'intellect et des facultés incorporelles du sujet connaissant. Comme les anges sont dépourvus de sensation, ils ne peuvent bâtir leur connaissance sur la connaissance sensible. Celle-ci, étant issue de la réception par un organe d'une *species* émanée de l'objet, garde une composante corporelle qui ne peut convenir à l'ange³². Si une telle argumentation prévaut chez Thomas d'Aquin, on retrouve chez Grégoire une proposition foncièrement différente et un discours en termes de cause efficiente. L'objet connu, même singulier et matériel, est forcément cause efficiente partielle de la connaissance qu'il engendre chez celui qui connaît – homme ou ange. On ne peut faire l'économie de l'objet dans cette théorie, faute de quoi, la connaissance perd en fiabilité, comme on l'a vu ci-dessus, au sujet des *ficta*. L'élément qui prévaut ici n'est donc pas comme chez Thomas le besoin de sauvegarder la dignité de l'ange, en expliquant sa connaissance sans faire recours à la sensation, mais plutôt la nécessité d'affirmer que l'ange connaisse cet objet-là à un instant précis³³. L'ange ne connaît pas les futurs contingents et, comme le dit la condamnation parisienne de 1277, il peut acquérir de nouvelles connaissances³⁴. Dès lors, la solution la plus simple consiste à dire

32. Voir notamment *ibidem*, I, q. 55, art. 2, ad 2. Cet argument est aussi présent chez Grégoire: *In II Sent.*, d. 7, q. 5, p. 194.

33. En cela, Grégoire s'avère plus proche d'un Guillaume de la Mare que d'un Gilles de Rome, pourtant membre de l'ordre des ermites d'Augustin comme lui. Sur Gilles de Rome et Guillaume de la Mare, voir SUAREZ-NANI, *Connaissance et langage*, p. 117. Sur l'influence de Gilles de Rome au sein de l'ordre des Augustins, voir G. PINI, *Building the Augustinian Identity: Giles of Rome as Master of the Order*, in K. EMERY, W. COURTENAY, S.M. METZGER (eds.), *Philosophy and Theology in the "Studia" of the Religious Orders and at Papal and Royal Courts: Acts of the XVth Annual Colloquium of the SIEPM, University of Notre Dame, 8-10 October 2008*, Brepols, Turnhout 2012, pp. 409-426.

34. A noter que Grégoire caractérise d'emblée la position de Thomas dans les termes de la condamnation. Il écrit: «Contra ista est opinio satis communis quae tenet quod angeli nullas novas species recipiunt, sed habent omnes sibi concreatas

qu'il suit les évolutions de l'objet grâce au contact qu'il entretient avec lui. Grégoire rejette sans équivoque la solution thomasiennne lorsqu'il écrit:

[...] si [species] non essent a rebus acceptae, vel omnes essent simul ei concreatae ab initio, et tunc per eas posset cognoscere distincte aequae bene futura sicut praeterita, quod est falsum; vel quandocumque angelus aliquod singulare de novo apprehendit, deus illi speciem illius infundit, quod, quamvis sit possibile, non tamen sic contingere verisimile est, eo quod naturaliter et virtute propria sibi a deo tributa, et eo sibi coagente secundum communem influentiam tantum, anima nostra et coniuncta et separata possit tales species acquirere. Constat autem quod non minus perfectus est angelus secundum naturam quam anima nostra. Hoc autem perfectionis utique est. Nam sic de non existentibus potest haberi notitia³⁵.

La logique de la solution thomasiennne est renversée dans la mesure où, cette fois, la perfection de l'ange est telle qu'elle se voit disposer d'au moins autant d'indépendance que notre âme – jointe au corps ou séparée – à l'égard de Dieu. Sa connaissance, et l'actualisation de ce qu'elle sait à propos des choses qui changent, ne dépend pas plus de Dieu que la nôtre. En bref, là où chez Thomas, la perfection angélique était magnifiée grâce à un lien direct avec Dieu, allant de pair avec une suppression de la relation cognitive directe avec les objets corporels, Grégoire propose un schéma inverse et rompt le lien étroit qui liait les archétypes divins à la connaissance angélique pour affirmer celui entre les anges et les objets corporels qu'ils connaissent. D'après lui, ce lien n'ôte rien à la dignité de l'ange³⁶. Qui plus est, si ce lien était indigne, si les «choses corpo-

ab initio» (GREGORIUS ARIMINENSIS, *In II Sent.*, d. 7, q. 5, p. 198). Voir l'article 76 de la condamnation parisienne de 1277 cité ci-dessus p. 285.

35. *Id.*, *In II Sent.*, d. 7, q. 5, pp. 197-198.

36. Sur ce point, Grégoire fait une distinction intéressante en répondant au premier argument thomasiennne cité sous sa plume (*Id.*, *In II Sent.*, d. 7, q. 5, p. 198): «[...] non dico quod angeli recipiant per corpora tales perfectiones, sed dico quod a corporibus sicut ab obiectis et efficientibus partialibus suae notitiae», *ibidem*, p. 200.

relles et les choses spirituelles inférieures aux anges ne pouvaient causer en eux aucune *species* ou connaissance»³⁷, il en irait de même pour la connaissance humaine: la supériorité de notre âme sur les réalités corporelles rendrait impossible tout contact direct, toute impression de *species* sur nos organes sensoriels³⁸. Sur ce point, il est à noter que l'argument de l'Aquinat fait appel à Augustin, tandis que celui de Grégoire en appelle à Aristote. Les autorités favorites de nos deux auteurs s'intervertissent momentanément.

3. Conclusion

Les dissensions relatives à la connaissance angélique chez Grégoire et Thomas sont, on l'aura compris, le résultat de désaccords plus profonds. Dans notre cas, en sus d'un discours orienté vers les causes efficientes, il ressort de l'angélogie de Grégoire l'importance du singulier et, par conséquent, celle des *species* permettant de le connaître en tant qu'objet particulier, une fois celui-ci absent. En somme, malgré ses désaccords nombreux avec Ockham, Grégoire reste, comme le dit Isabelle Mandrella, un penseur nominaliste, même si, avec Charles Girard, on peut affirmer que ce nominalisme fait peu usage du rasoir d'Ockham s'agissant des entités intramentales³⁹.

Selon Thomas, en revanche, l'ange a une fonction paradigmatique à l'égard du créé; il est un chaînon crucial de l'ordre de l'univers et sa ressemblance plus grande à Dieu se reflète sur le processus cognitif lui permettant de saisir les individus. En

37. «[...] res corporales ac certe etiam spirituales inferiores angelis non possunt aliquas species vel notitias causare» (*ibidem*, p. 199). Notre traduction d'un extrait du quatrième argument thomasiens présenté par Grégoire.

38. *Ibidem*, p. 200. Sur ce point, Grégoire de Rimini semble partager l'opinion de B.C. Bazán, pour qui Thomas, avec son angélogie, fragilise son anthropologie et la définition de l'âme humaine comme forme du corps. Voir B.C. BAZÁN, *On Angels and Human Beings: Did Thomas Aquinas Succeed in Demonstrating the Existence of Angels*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge» 77 / 1 (2010), pp. 47-85: 80 et 84.

39. MANDRELLA, *Gregory of Rimini*, p. 224; GIRARD, *Universals in Gregory*, p. 263.

conséquence, Grégoire, pourtant célèbre pour ses citations nombreuses et sa relecture avertie d'Augustin, s'avère curieusement moins néoplatonicien que Thomas l'aristotélien qui, quant à lui, suit le théorème X du *Liber de Causis*, *Omnis intelligentia plena est formis*⁴⁰. C'est probablement que les temps ont changé: l'ange s'est rapproché de l'homme et, par suite, l'angéologie a perdu de son importance.

Depuis la censure de 1277, il semble qu'on assiste à ce que Tiziana Suarez-Nani, dans un article dédié à la discursivité angélique chez François de la Marche, a nommé «un processus d'humanisation de l'ange»⁴¹, processus qui s'inscrit sur le long terme. De même que François de la Marche rapproche les processus cognitifs humains et angéliques s'agissant des actes de l'intellect, Grégoire rapproche les modalités angéliques et humaines d'appréhension d'un objet matériel. Pour François autant que pour Grégoire, une différence plus nette doit se situer entre les modalités de connaissance naturelle et surnaturelle, plutôt qu'entre les connaissances humaines et angéliques. A noter que, chez Grégoire, on constate une continuité entre les créatures connaissantes. Si l'ange est une figure médiane entre Dieu et l'homme, l'homme est lui-même à l'intersection des conditions angélique et animale. Or, les lecteurs de Grégoire seront probablement surpris d'apprendre que, si les anges abstraient l'universel du singulier à la manière des hommes, les animaux peuvent formuler des jugements; ils sont capables d'une connaissance sensible complexe. De la conception grégorienne de la connaissance, on retiendra donc le caractère foncièrement homogène de tous les degrés: de la connaissance animale à la connaissance angélique, en passant par la connaissance humaine, les mécanismes à l'œuvre sont les mêmes. Ainsi, contrairement à la conception thomasiennne, il n'y a pas de rupture entre les ni-

40. *Liber de causis*, A. PATTIN (ed.), «Tijdschrift voor filosofie» 28 (1966), pp. 90-203; 158.

41. T. SUAREZ-NANI, *Discursivité ou saisie intuitive? La modalité de la connaissance angélique selon François de Marchia*, in M.C. PACHECO, J.F. MEIRINHOS (éds.), *Intellect et imagination dans la philosophie médiévale. Actes du XI^e Congrès International de la SIEPM, Porto, du 26 au 31 août 2002*, Vol. III, Brepols, Turnhout 2006, pp. 1603-1612; 1612.

veaux humain et angélique de la connaissance. On pourrait accuser Grégoire d'une forme d'anthropocentrisme⁴², ce qu'il reconnaîtrait certainement, lui qui s'avère très prudent au sujet de tout objet connu essentiellement à partir des *species ficta*⁴³.

42. Ce qualificatif est repris de A. OELZE, *Animal Rationality. Later Medieval Theories 1250-1350*, Brill, Leiden 2018, qui l'applique à la théorie de la connaissance animale telle qu'expliquée par Grégoire. Sur la connaissance animale et la présence d'une connaissance complexe chez les animaux irrationnels, voir *In I Sent.*, d. 3, q. 1, art. 1, pp. 304-306.

43. Nous tenons à remercier les éditeurs du présent volume, Valentin Braekman et Antonio Petagine, pour leur relecture attentive et leurs commentaires éclairés.

Les intelligences séparées dans les commentaires à la *Métaphysique* de Jean Buridan et Marsile d'Inghien

JEAN CELEYRETTE*

Dans l'introduction à son ouvrage de référence *Les anges et la philosophie*, Tiziana Suarez-Nani nous dit qu'à la suite de son étude des auteurs de la seconde moitié du XIII^e siècle qui ont accordé une importance particulière à l'angélogie et à la doctrine des intelligences séparées il conviendrait de vérifier ce qu'il en est au XIV^e siècle et au-delà. Un des lieux privilégiés pour aborder ces questions est le commentaire au livre XII de la *Métaphysique*. Malheureusement, pour le XIV^e siècle, très peu de ces commentaires ont été conservés. Parmi eux, outre celui de Jean Buridan, édité à la Renaissance, figure celui de Marsile d'Inghien, qui passe pour être un de ses suivants. Toutefois les thèses soutenues sur les intelligences sont très différentes. Pour le mettre en évidence je présente ici les deux questions du commentaire de Marsile où sont traités les problèmes relatifs aux intelligences motrices, pour la première celui de leur nombre, pour la seconde celui de leurs perfections, avec en vis-à-vis les questions correspondantes de Buridan¹. Comme les raisons préliminaires sont presque identiques chez les deux maîtres je n'en parlerai pas.

La première question que je décris dans les deux commentaires est la question XII.9, et son intitulé est pratiquement le même «est-ce qu'il y a précisément autant d'intelligences que de mouvements

* Université de Lille.

1. Les questions sont respectivement tirées de MARSILIUS INGUEN, *Quaestiones super Metaphysicam Aristotelis*, Wien, Österreichische Nationalbibliothek, cod. 5297, q. XII.9, f. 161vb-166vb, q. XII.11 f. 171va-173vb, IOHANNES BURIDANUS, *In metaphysicam Aristotelis Quaestiones*, Parisiis 1518, reprint Minerva Frankfurt a. Mein 1964, q. XII.9, f. 71va-73ra, q. XII.12, f. 74rb-75ra.

célestes»². La discussion porte sur le passage³ où Aristote affirme qu'il y a autant d'intelligences séparées que de sphères et que de mouvements différents de ces sphères. La seconde question, chez Marsile, est la question XII.11 «est-ce que l'ordre des sphères en position est leur ordre en perfection ainsi que celui des intelligences qui les meuvent» et, chez Buridan, la question XII.12 «est-ce que l'ordre des sphères en position est leur ordre en perfection»⁴. Rappelons en préambule que, chez Aristote, le mouvement des astres se ramène à celui des sphères qui les portent, et que le mouvement de chacune d'elles se transmet aux sphères qui y sont contenues. Ainsi, le mouvement diurne, considéré comme le mouvement propre de la huitième sphère, celle qui porte les étoiles fixes, se transmet aux sphères inférieures qui portent les planètes⁵. Mais comme depuis Ptolémée on admet généralement que les étoiles sont mues d'un double mouvement, le mouvement diurne et un autre connu depuis comme mouvement de précession des équinoxes, les astrologues ont considéré que c'est ce dernier qui est le mouvement propre de la huitième sphère, et que le mouvement diurne lui est transmis par une neuvième sphère sans étoile qui la contient et dont il est mouvement propre. Or nous allons voir que pour Buridan il n'existe que huit sphères alors que pour Marsile, en accord avec la tradition théologique, il en existe dix.

2. MARSILIUS INGUEN, *Quaestiones*, f. 161vb: «Queritur nono utrum numerus intelligentiarum debeat sumi penes numerum motum celestium scilicet utrum precise sunt tot intelligentie quot sunt motus celestes et e converso». BURIDANUS, f. 71va: «Utrum quot sunt motus celestes tot sint intelligentie et e converso».

3. ARISTOTELES, *Metaphysique*, XII, 8, 1074a14-24.

4. MARSILIUS INGUEN, *Quaestiones*, f. 171va: «Queritur undecimo utrum secundum ordinem sperarum celestium in situ sit ordo earum et etiam intelligentiarum moventium eas in perfectione». BURIDANUS, *In metaphysicam*, f. 74rb: «Queritur duodecimo utrum secundum ordinem spherarum celestium in situ sit ordo earum in perfectione». Les intitulés sont *a priori* différents, mais ce sont bien les mêmes problèmes qui sont traités chez les deux maîtres. Peut-être faut-il corriger le titre de la question de Buridan en supposant après *earum*: un oubli de *<et etiam intelligentiarum earum>?*

5. ARISTOTELES, *Metaphysique*, XII, 8, 1073b18-1074a17. Chez Aristote, les planètes sont, par ordre de distance croissante à partir du centre du monde, la lune, Mercure, Vénus, le soleil, Mars, Jupiter, Saturne.

Les raisonnements qui sont mis en œuvre dans ces questions, comme il est normal pour des textes artiens, sont des raisonnements de philosophie naturelle, mais les deux maîtres, à la fin de la question XII.9, posent de brèves conclusions selon la foi.

1. La question XII.9 de Buridan

Buridan commence par un avertissement: il ne se bornera pas à une simple explication du texte d'Aristote car, dit-il, les réponses sont différentes suivant qu'on ne s'appuie que sur ce que croyaient les anciens, qu'on prend en compte ce qui est admis par les astrologues modernes, ou enfin qu'on répond selon la foi. Il présente alors deux doutes importants dont les solutions, présentées comme personnelles, remettent en question la conception aristotélicienne du mouvement des astres.

Le premier concerne l'existence de la neuvième sphère dont il dit que, pour de nombreux astrologues, elle serait le premier mobile, c'est-à-dire celui qui est mû du seul mouvement diurne par le premier moteur à savoir Dieu. Mais il objecte «je ne crois pas qu'il soit nécessaire de poser cette neuvième sphère. On doit au contraire imaginer que c'est le ciel, agrégat de toutes les sphères célestes, qui est le mobile propre du premier moteur [...] et il est mû tout ensemble d'un mouvement simple, à savoir le mouvement diurne, tandis que les sphères qui sont des parties de cet agrégat sont mues de mouvements différents par des moteurs partiels»⁶. Et il explique que les astrologues n'ont posé cette neuvième sphère que parce que cela leur permettait d'expliquer la relation au mouvement diurne des mouvements des sphères, celle des étoiles comme celles des planètes, mais qu'ils ne se sont pas préoccupés de ce qu'il en était réellement.

6. «Credo quod non est necesse ponere illam nonam spheram, immo debet imaginari quod totum celum simul aggregatum ex omnibus spheris celestis est proprium mobile primi motoris [...] totum celum simul movetur solum motu uno simplici, scilicet diurno, et secundum suas sphaeras partiales movetur motibus ad invicem diversis et differentibus propter diversos motores partiales», (BURIDANUS, *In metaphysicam*, f. 72ra).

Le deuxième doute, lié au précédent, porte sur la possibilité qu'une sphère en entraîne une autre, en particulier que la dernière sphère entraîne toutes les autres. Buridan affirme, et, il reconnaît s'opposer en cela aux astrologues tant anciens que modernes, «je crois qu'il n'en est rien et qu'aucune sphère céleste n'en entraîne une autre»⁷, car, dit-il, le mouvement d'un corps mû par un autre corps sans altération préalable est un mouvement violent. Et après avoir examiné tous les types de mouvement violent décrits par Aristote, la traction, la pulsion, le transport, le tournoiement, il conclut que le mouvement d'une sphère céleste ne peut être aucun d'entre eux. Reste alors à expliquer comment les sphères peuvent être mues ensemble d'un mouvement diurne alors que ce mouvement ne leur est pas transmis à partir de la dernière sphère. Pour cela, il introduit la notion de sphères se comportant uniformément les unes par rapport aux autres, et pose une propriété qu'il utilise à plusieurs reprises: «comme toutes les sphères célestes, en plus de leur mouvement propre, sont mues ensemble d'un mouvement simple, le mouvement diurne, et que, dans ce mouvement, toutes se comportent uniformément comme si elles constituaient un tout continu» on doit poser «que toutes les sphères sont mues ensemble d'un mouvement diurne dû à un unique moteur qui est Dieu, appliqué de façon appropriée à la totalité du ciel, et non, comme l'ont prétendu les astrologues, à la seule huitième sphère qui transmettrait successivement ce mouvement aux autres sphères»⁸. Et, là encore, il ajoute que les astrologues ne se sont pas préoccupés de la nature des corps, intelligences ou autres, qui meuvent les corps célestes, s'il s'agit d'un seul moteur ou de plusieurs, si une sphère en entraîne une autre réellement ou non, mais qu'il leur a suffi de connaître de combien de mouvements elles sont mues et avec quelles vitesses

7. «Tamen ego credo quod non sit ita dicendum et quod nulla sphaera celestis movet aliam spheram, quia omnis motus corporis ab alio corpore, si non sit per alterationem previam, est motus violentus» (*ibidem*).

8. «Omnes sphaere celestes moventur simul uniformiter motu diurno, ita quod [...] omnes semper se haberent ad invicem uniformiter. Tunc pono quod omnes sphaere moventur simul motu diurno [...] ab unico motore, scilicet ab ipso deo. [...] Unde deus non est solum appropriative applicatus sphaere ultime, immo toti celo tamquam mobile suo proprio, et non per prius movet ultimam spheram, immo movet omnes ac si essent unum totum continuum» (*ibidem*, f. 72rb).

et ils ont eu recours à l'imagination la plus simple en renvoyant aux philosophes le soin de déterminer ce qui est vrai ou non.

Les doutes étant ainsi résolus, Buridan répond à la question initiale par plusieurs conclusions.

La première reprend la thèse déjà exposée et dit que tous les mouvements célestes qui se comportent uniformément les uns par rapport aux autres sont produits par un unique moteur⁹, qu'il s'agisse des parties quantitatives d'une même sphère ou, comme on vient de le voir, des mouvements diurnes des sphères célestes. Et il insiste sur le fait que bien qu'on ait affaire à plusieurs mouvements diurnes et non à un seul, car les sujets – les sphères – sont différents, ils ne sont pas produits par des intelligences différentes car «il ne serait pas raisonnable de multiplier de cette façon les intelligences alors que tous ces mouvements peuvent être expliqués en n'en posant qu'une seule»¹⁰.

La seconde conclusion est que tous les mouvements célestes qui se comportent non uniformément les uns par rapport aux autres sont produits par des moteurs différents et non par un seul, car une seule intelligence ne pourrait produire en même temps de tels mouvements.

La réponse à la question initiale s'en déduit immédiatement, à savoir qu'il y a autant de mouvements de ce type que d'intelligences.

Buridan revient alors au raisonnement qui a conduit Aristote à affirmer¹¹, à partir du fait que la huitième sphère n'était mue que d'un mouvement simple, qu'il y a autant d'intelligences que de sphères célestes. Or, dit-il, on considère aujourd'hui que ce mouvement est en fait double, ce qui a amené, après la huitième sphère, à en poser une autre qui l'entoure ou la transporte, comme cela se passe pour les planètes. Mais, pour Buridan, l'existence de ce double mouvement n'est pas garantie car elle repose sur des observations.

La question se termine par une réponse selon la foi qui consiste en trois conclusions.

9. «Prima conclusio est quod omnes motus celestes uniformiter ad invicem se habentes sunt ab unico motore» (*ibidem*, f. 72va).

10. «Modo non est rationabile sic multiplicare intelligencias cum totum possit faciliter salvari per unam» (*ibidem* f. 72vb).

11. ARISTOTELES, *Métaphysique* XII, 8, 1074a14-15.

La première est que Dieu peut mouvoir toutes les sphères célestes selon leurs mouvements non uniformes comme s'il s'agissait de pierres. La seconde, qui en résulte, est qu'il n'est pas nécessaire de poser, outre Dieu, des substances séparées pour mouvoir les corps célestes. La troisième est qu'il y a davantage de substances séparées que de sphères célestes, à savoir les légions des anges, mais ajoute-t-il ce n'est pas rationnellement prouvable.

Enfin, Buridan présente une imagination dont il dit ne pas savoir si elle est vaine, et dont le texte est à peu près semblable à celui qui figure dans ses commentaires à la *Physique* et au *de Celo*:

Beaucoup considèrent qu'un projectile après avoir été séparé de ce qui l'a projeté est mû par un *impetus* créé par celui-ci, et qu'il se meut tant que l'*impetus* est plus fort que la résistance et dure indéfiniment tant que cet *impetus* n'est pas diminué par une résistance contraire. Or, à la création du monde, Dieu a mû chaque sphère à la vitesse qu'il a voulu avant de cesser de la mouvoir, et comme rien n'oppose de résistance aux mouvements célestes, le mouvement a continué du fait de l'*impetus* imprimé dans les sphères. C'est pourquoi on dit que Dieu s'est reposé le septième jour¹².

Et Buridan ajoute «mais je ne dis pas qu'il a cessé de maintenir une influence générale sans laquelle aucun mouvement ne serait possible». Notons qu'il n'y a pas ici de formule d'allégeance à l'autorité des théologiens du type de celle qui figure dans son commentaire à la *Physique*.

2. La question XII.9 de Marsile d'Inghien

La question de Marsile est plus longue que celle de Buridan, son argumentation beaucoup plus détaillée, et les thèses soutenues souvent opposées.

12. BURIDANUS, *Questiones super octo physicorum*, Parisiis 1509, reprint Minerva, Frankfurt a. Mein 1964, VIII, q. 12, f. 120vb-121ra, et *Expositio et questiones in Aristotelis de Celo*, B. Patar (ed.), Louvain-Paris, Peeters, 1996, II, q. 12, p. 443.

Le plan est en cinq parties:

- 1° Est-ce que selon la lumière naturelle le premier moteur, c'est-à-dire Dieu, meut de façon active et où doit-il être situé, à savoir, est-ce qu'on doit poser qu'il coexiste avec le premier mobile, ou avec tous les orbes célestes, ou bien avec la totalité du monde et toutes ses parties comme le posent selon la lumière surnaturelle les catholiques?
- 2° Est-ce qu'il y a quelque chose au-delà de la huitième sphère, et y a-t-il une raison déterminante pour dire cela, et quel est le premier mobile?
- 3° Quels sont les principes en raison desquels Aristote a posé que le nombre des intelligences est égal à celui des mouvements célestes?
- 4° Est-ce qu'une sphère céleste peut en mouvoir une autre?
- 5° Réponse à la question principale.

Dans chaque partie l'argumentation s'appuie explicitement sur des suppositions attribuées à Aristote. Et comme il est dit à plusieurs reprises que les propositions sont démontrées «selon la lumière naturelle» la question se présente, davantage que chez Buridan, comme un commentaire aristotélicien. Les deux premières parties correspondent au premier doute de Buridan, les deux suivantes à son second doute.

La première partie, sur le premier moteur et son action, commence par rappeler la démonstration par Aristote de l'existence d'un premier étant, dont tout autre dépend. Puis, sont énoncées deux propositions préliminaires présentées comme probables, à propos desquelles Marsile tient à souligner qu'il n'affirme rien, signe que les problèmes abordés étaient en discussion. Elles disent successivement, que, selon la lumière naturelle, il ne semble pas probable que le premier moteur ne coexiste qu'avec la sphère suprême, non plus qu'avec les sphères célestes. Marsile en tire la réponse à la première partie, à savoir que «le premier moteur 'béné' quoiqu'il ne soit pas cause efficiente immédiate de tous les mouvements, coexiste néanmoins avec la totalité du monde»¹³. Il faut

13. «Tertia conclusio responsalis ad illum articulum sequitur, scilicet quod primus motor benedictus, licet effective non moveat omnia immediate, tamen toti mundo coexistit» (MARSILIUS INGUEN, *Quaestiones*, f. 163ra).

noter le soin porté à l'argumentation alors que, chez Buridan, c'est dans le cours de la discussion du premier doute et sans justification particulière que la propriété apparaît.

La seconde partie, sur l'existence de sphères au-delà de la huitième, commence par une série de suppositions. La première, en référence aux observations d'astrologues modernes, affirme que la huitième sphère, qui porte les étoiles, est mue de trois mouvements différents, le mouvement diurne, un mouvement propre de rotation d'un degré en cent ans autour de l'axe du zodiaque (le mouvement de précession des équinoxes), et un troisième de rapprochement et d'éloignement par rapport aux pôles du monde, dit d'accès et de recès¹⁴. Rappelons que Buridan, dans sa question, ne fait pas allusion à ce troisième mouvement, et même laisse entendre que l'existence du second n'est pas certaine. Les suppositions suivantes brièvement justifiées reprennent certaines des hypothèses cosmologiques d'Aristote, à savoir que tout corps céleste n'a qu'un mouvement propre simple, qu'un corps peut avoir plusieurs mouvements dont un seul est propre, qu'à un même orbe une seule intelligence est appropriée, enfin qu'une sphère inférieure ne peut mouvoir une sphère supérieure alors que l'inverse est vrai. Toutefois, Marsile concède que les raisons à l'appui de ces suppositions ne sont pas déterminantes, mais comme il les juge meilleures que celles qui vont en sens contraire, il s'appuie sur elles pour établir ses conclusions directement opposées à ce qu'a dit Buridan en résolvant son premier doute. Il montre en particulier que c'est la suprême sphère mobile, quelle qu'elle soit – sous-entendu qu'elle soit la huitième, la neuvième ou la dixième – qui doit être dite mobile propre du premier moteur, ou premier mobile. Et il ajoute, visant sans doute Buridan, «quoique certains disent que le premier mobile est la totalité des sphères célestes»¹⁵. Puis, il déduit de l'existence

14. D'après E. Poulle, ce troisième mouvement est introduit à Paris après 1320, par l'intermédiaire des tables astronomiques alphoncines. Cf. E. POULLE, *Les sources astronomiques (textes, tables, instruments)*, Brepols, Turnhout 1981, pp. 54-55.

15. «Mobile proprium primi motoris, vel primum mobile, debet dici suprema sphaera celestis mobilis, quecumque sit illa, licet aliqui dicunt quod primum mobile sit omnes sphaera celestes» (MARSILIUS INGUEN, *Quaestiones*, f. 163vb).

du mouvement triple de la huitième sphère qu'il existe bien une neuvième sphère donnant à la huitième son mouvement d'accès et de recès et son mouvement diurne, et au-delà une dixième mue du seul mouvement diurne. En résumé, pour Marsile, ce sont dix sphères célestes mobiles dont, selon la lumière naturelle, il faut poser l'existence.

La troisième partie rassemble les principes cosmologiques sur lesquels est censé s'être appuyé Aristote dans le passage en discussion de *Métaphysique* XII. Ce sont les suppositions énoncées au début de la première et de la seconde parties complétées par d'autres relatives aux moteurs célestes, entre autres que le premier mouvement étant éternel, le premier moteur l'est, que le premier mouvement étant régulier, le premier moteur est immuable, plus généralement que tout mouvement céleste simple étant régulier tout moteur céleste est immuable, qu'un corps ne doit être mu selon sa nature propre que d'un mouvement simple, qu'un moteur simple ne meut que d'un mouvement simple, qu'un orbe n'a qu'un moteur qui lui soit propre. Toutes ces suppositions sont utilisées dans le traitement des deux dernières parties.

La quatrième partie, portant sur la possibilité qu'une sphère en meuve une autre, a le même objet que le second doute de Buridan et, là encore, c'est contre la position de ce dernier que Marsile argumente. Sa conclusion unique est que toutes les sphères célestes inférieures sont mues d'un mouvement diurne par l'intermédiaire d'un influx provenant de la sphère suprême. Il évoque d'abord une objection qui ne se trouve pas chez Buridan, à savoir comment se pourrait-il que la sphère suprême meuve d'un mouvement diurne les sphères inférieures par l'intermédiaire d'un influx et que la sphère portant une planète supérieure ne meuve pas de la même façon celles qui portent les planètes inférieures, car si c'était le cas, la lune, inférieure à toutes les planètes, devrait, par leur intermédiaire, être mue de tous leurs mouvements, ce qui est faux. Sa réponse est qu'il y a bien un influx de la part de la sphère qui porte une planète supérieure sur celles qui portent des planètes inférieures mais que cet influx ne les meut pas car ce n'est pas conforme à leur nature, argument qu'il appuie par un parallèle avec l'aimant qui agit sur le fer mais pas sur le milieu.

Alors que, jusqu'à présent, Marsile avait pour l'essentiel argumenté contre les thèses de Buridan, dans la cinquième partie il précise dans trois conclusions sa propre position sur le nombre des intelligences en distinguant mouvements partiels et mouvements totaux, mouvements simples et mouvements composés.

La première dit qu'il ne faut pas poser autant d'intelligences qu'il y a de mouvements célestes partiels, c'est-à-dire de mouvements de parties de la sphère céleste. L'argument, qui est chez Buridan, est qu'une sphère ayant une infinité de parties il y a une infinité de mouvements partiels alors qu'il n'y a qu'un nombre fini d'intelligences.

La seconde dit qu'il ne faut pas poser autant d'intelligences qu'il y a de mouvements célestes totaux. En effet, chaque sphère est mue d'un mouvement diurne qui est un mouvement total, or tous les mouvements diurnes sont dus à la même intelligence, celle qui meut la dixième sphère d'un mouvement transmis aux autres.

La troisième dit que si, dans les mouvements célestes, par exemple des planètes, on comprend non seulement des mouvements simples mais également des mouvements composés, il ne faut pas poser autant d'intelligences qu'il y a de mouvements célestes différents, car causer un mouvement composé n'est rien d'autre qu'engendrer les mouvements simples dont il est composé, et il n'est pas nécessaire pour cela de poser une intelligence motrice particulière. D'ailleurs, ajoute Marsile, quand on parle de composition de mouvements d'une planète on veut simplement dire que la planète est mue de plusieurs mouvements sans s'occuper de savoir s'il leur correspond un mouvement unique dont la planète serait mue.

A partir de ces trois conclusions et des principes rappelés dans la troisième partie, Marsile donne sa réponse à la question posée initialement de la comparaison du nombre des intelligences avec celui des mouvements célestes, à savoir qu'il y a autant d'intelligences motrices qu'il y a de mouvements célestes totaux, simples et différents en espèce, à quoi il ajoute que la seule intelligence qui agit en tant que cause finale est Dieu qui est aussi cause efficiente.

Le paragraphe final, comme chez Buridan, est consacré à la réponse selon la foi, mais plus brève. Marsile se borne à dire qu'il

y a beaucoup plus d'intelligences que de sphères célestes car tous les esprits sont des intelligences, mais que Dieu pourrait mouvoir toutes les sphères comme il lui plaît sans recourir à des intelligences. Néanmoins, ajoute-t-il, les docteurs en théologie disent communément que chaque sphère a une intelligence motrice qui lui est propre, à part la sphère suprême que certains disent mue par Dieu et d'autres mue par une intelligence dépendant de Dieu.

3. La question XII.12 de Buridan

Buridan commence par un avertissement: la correspondance dont parle la question ne renvoie pas à une causalité, car les sphères ne sont pas causes des intelligences, de même que l'ordre des sphères n'est pas cause de l'ordre des intelligences, il s'agit plutôt d'énoncer une similitude de rapports, à savoir qu'une sphère est par rapport à une autre selon leurs positions comme l'intelligence de la première à l'intelligence de l'autre selon leurs perfections. Et ceci peut être compris de deux façons. D'une première façon quand la similitude de rapports porte sur des rapports de mesures déterminées, et d'une seconde façon, plus large, quand la similitude de rapports exprime seulement qu'une sphère supérieure est mue par une intelligence plus parfaite. La question sera donc traitée en deux parties, correspondant à ces deux façons de comprendre l'intitulé.

Avec la première façon de comprendre la question la réponse est *a priori* négative. En effet, le rapport de deux sphères selon leurs positions est un rapport de distances au centre du monde, donc un rapport quantitatif déterminé, alors qu'entre les perfections de deux intelligences il n'y a pas de rapport déterminé car elles sont toujours différentes en espèce, de la même façon qu'il n'y a pas de rapport déterminé entre la perfection de l'homme et celle du cheval.

Une objection est alors envisagée: la perfection d'une intelligence motrice est sa puissance active, puissance qu'on peut évaluer par une grandeur liée à ses effets, par exemple la vitesse de rotation de sa sphère par rapport à la taille de cette sphère, ce qui permet de parler du rapport des puissances de deux intelligences, et donc de leurs perfections. A cela Buridan répond que la puissance active

d'une intelligence ne peut être déduite de son effet car elle produit librement cet effet et non autant que cela lui est possible, ce qui confirme que la question a une réponse négative.

Mais c'est à propos de la seconde façon de comprendre la question que, pour l'essentiel, se développe la discussion car, pour Buridan, Aristote la comprenait ainsi, c'est-à-dire sous la forme suivante: est-ce qu'universellement l'intelligence mouvant une sphère supérieure est plus parfaite que celle qui meut une sphère inférieure?

Buridan commence par dire qu'on peut rationnellement conclure à une plus grande perfection d'une puissance motrice premièrement quand le mobile est plus parfait, deuxièmement quand le mobile est plus grand, troisièmement quand le mouvement est plus rapide. Il peut alors en déduire que Dieu, le premier moteur est le plus parfait des moteurs célestes, car il meut le mobile le plus parfait et le plus grand, à savoir tout le ciel alors que les autres intelligences ne meuvent que des sphères partielles¹⁶, et il le meut plus rapidement car tout le ciel accomplit sa révolution en un jour, la lune en un mois, le soleil et un an etc. En fait, d'autres éléments font que Dieu est infiniment plus puissant que tout autre moteur, et d'abord parce qu'aucun mouvement ne pourrait avoir lieu sans l'influence divine.

Buridan passe alors à la comparaison entre les intelligences. Il considère comme douteuse la thèse aristotélicienne qui ordonne les intelligences en perfection suivant l'ordre des sphères en position. En effet, le soleil semblant bien être la plus noble des planètes du fait de sa taille, de la rapidité de son mouvement propre, de la lumière qu'il émet, il faudrait en déduire que l'intelligence qui le meut est la plus parfaite, alors qu'il existe trois autres planètes, Mars, Jupiter et Saturne qui, par rapport à lui, sont en position supérieure. De plus, Vénus et Jupiter étant dites bénéfiques et Saturne et Mars maléfiques, les intelligences mouvant les premières devraient être plus parfaites que l'intelligence mouvant Saturne alors que celle-ci est la planète suprême.

A ces difficultés, Buridan ne donne pas ses propres solutions mais se borne à exposer celles de Thomas d'Aquin sans les reven-

16. Cf. q. XII.9, conclusion du premier doute.

diquer comme siennes. La position de Thomas est conforme à Aristote c'est-à-dire que, de façon générale, une intelligence mouvant une planète supérieure est plus parfaite qu'une intelligence qui meut une planète inférieure, et une planète supérieure est plus noble qu'une planète inférieure¹⁷. La justification est triple. Premièrement la sphère relative à la planète supérieure étant plus grande que celle qui est relative à la planète inférieure puisqu'elle la contient, l'intelligence qui meut la première est plus puissante que celle qui meut la seconde, et cela, même si le mouvement de la sphère inférieure est plus rapide, car pour Thomas l'excès de vitesse correspondant ne compense pas le fait que la sphère soit moins grande. Deuxièmement la sphère supérieure est plus noble, car elle influe sur la sphère inférieure et non l'inverse¹⁸. Troisièmement une planète supérieure comme Saturne, Jupiter ou Mars a une action sur la permanence des êtres, alors qu'une planète inférieure n'a une action que sur leurs mouvements, ainsi le soleil est principe général des mouvements des êtres, Vénus agit sur ceux qui sont propres au salut de l'espèce, etc. Or, une action du premier type est plus noble qu'une action du second. Buridan énonce alors une autre objection à l'argumentation de Thomas: certaines planètes sont bénéfiques, comme le soleil, Jupiter et Vénus et d'autres maléfiques comme Saturne et donc les intelligences mouvant les premières devraient être plus parfaites que celle qui meut la dernière, alors que Saturne est la planète suprême. La réponse, due à Averroes est que, quand on compare la perfection de Dieu à celles des autres intelligences, Dieu est plus parfait car il l'est selon tous les caractères de perfection, alors qu'il n'en est pas de même lorsque la comparaison est faite entre les intelligences mouvant les planètes. En effet, bien que les planètes supérieures soient plus nobles que le soleil, elles sont moins nobles selon certains caractères, par exemple elles sont moins lumineuses ou mues d'un mouvement moins rapide.

17. Les textes de Thomas sont cités dans T. LITT, *Les corps célestes dans l'univers de Saint Thomas d'Aquin*, Publications Universitaires, Louvain-Paris 1963, notamment, ch. VII, §5.

18. L'argumentation développée ici est celle de Thomas car on a vu que pour Buridan (q. XII.9, 2^e doute), aucune sphère n'influe sur une autre.

4. La question XII.11 de Marsile

Marsile commence par annoncer que sa question sera traitée en deux parties, la première sur la comparaison en perfection des orbes, c'est-à-dire des sphères célestes, qui n'est pas traitée par Buridan, la seconde sur la comparaison des intelligences entre elles.

Pour la première partie Marsile commence par une description beaucoup plus détaillée que celle de Buridan des propriétés astrologiques des sphères: les trois planètes supérieures, Mars, Jupiter et Saturne agissent sur l'existence des choses susceptibles de génération, et les trois planètes inférieures sur leurs changements. Et il explique que c'est pour cela que certains disent que les fils de Saturne sont mélancoliques et vivent longtemps, que Jupiter donne une bonne existence aux choses, que Mars donne aux choses la conservation mais plus ou moins selon la différence des espèces et des complexions, en particulier donne au roi la force de se défendre, que le soleil gouverne les générations et corruptions des choses, que Vénus étant le principe des générations qui tendent au salut de l'espèce, ceux qui sont nés sous son signe sont libidineux, enfin que la lune transfère les vertus des planètes supérieures aux choses inférieures en disposant la matière pour subir les changements. Puis en cohérence avec ce qu'il a dit dans la question XII.9, il décrit les propriétés des huitième, neuvième et dixième sphères: la dixième sphère est un agent universel qui ordonne toutes les choses inférieures, la neuvième donne à ces mêmes choses la vertu de rester dans leur lieu si elles y sont et d'y tendre si elles n'y sont pas, la huitième qui contient tous les astres, contient aussi les images et les fins des choses susceptibles de générations.

Après cette longue description, Marsile pose le problème de la comparaison des sphères qui peut se faire en grandeur ou en perfection. Il montre d'abord que le premier mobile excède toutes les autres sphères selon ces deux caractéristiques, le cadre étant celui qu'il a donné dans sa question XII.9, avec un premier mobile qui est la dixième sphère et non la totalité du ciel. Pour cela il donne trois arguments: d'abord que le premier mobile est propre au premier moteur qui est Dieu, d'autre part qu'il influe sur toutes les sphères inférieures, enfin que ce mouvement est le plus rapide. Notons que

le fait qu'il soit le plus grand n'est pas vraiment prouvé, mais cela résulte trivialement du fait qu'il s'agit de la sphère suprême.

Comparant ensuite deux sphères quelconques, Marsile dans une seconde conclusion énonce qu'une sphère supérieure est plus parfaite en grandeur et en perfection qu'une sphère inférieure. L'argument principal, exprimé de deux façons différentes, est que la sphère inférieure dépend pour son action de l'influx émis par la sphère supérieure selon ce qu'il a établi dans la question XII.9, puis que la sphère supérieure qui contient la sphère inférieure est non seulement plus grande mais aussi plus parfaite car le contenant est plus parfait que le contenu.

Une troisième conclusion reprend une des difficultés relevées par Buridan, à savoir que relativement à certaines de ses propriétés la sphère du soleil excède toutes les autres sphères, alors qu'elle est en position inférieure par rapport à certaines, difficulté que Marsile résout de la même façon que Buridan.

Passant à la comparaison des intelligences il précise le sens de la question: de façon générale le rapport d'une sphère inférieure à une sphère supérieure est-il le même que celui des intelligences correspondantes? Il écarte, comme Buridan, la possibilité qu'une comparaison en perfection de sphères ou d'intelligences soit un rapport de quantités déterminées. Puis il introduit une distinction entre trois sens possibles de la question, là où Buridan n'en envisageait que deux. Avec le premier sens la question est: est-ce que dans une comparaison en perfection les intelligences selon leurs perfections essentielles sont comme les sphères qu'elles meuvent selon leurs positions, en d'autres termes est-ce qu'à une intelligence plus parfaite correspond une sphère supérieure, ce qui correspond au second sens donné par Buridan. Avec le second sens la question devient: est-ce que dans une comparaison en quantité le rapport de deux intelligences est semblable au rapport des mesures des positions des sphères mues, ce qui correspond au premier sens de Buridan. Avec son troisième sens, qui a été envisagé puis écarté par Buridan, la question est alors: est-ce que le rapport des grandeurs des sphères selon leurs positions est semblable au rapport des puissances des intelligences qui les meuvent, étant entendu qu'une intelligence plus puissante est une intelligence qui peut mouvoir une plus grande sphère.

Marsile répond en quatre conclusions. La première est une réponse selon le premier sens, et dit que comparées en perfection les intelligences selon leur perfection essentielle sont les unes par rapport aux autres comme les sphères qu'elles meuvent selon leurs positions. La preuve tient à ce qu'une sphère supérieure étant plus parfaite qu'une sphère inférieure, puisqu'elle la contient, il en est de même des intelligences correspondantes.

La seconde est une réponse selon le second sens, et dit que comparées en quantité les intelligences selon leurs perfections essentielles ne sont pas les unes par rapport aux autres comme les sphères qu'elles meuvent selon leurs positions. En effet, si les sphères selon leurs positions sont quantitativement comparables, les intelligences selon leurs perfections essentielles ne le sont pas. L'argument est le même que chez Buridan.

Les deux dernières conclusions répondent suivant le troisième sens de la question en partant d'une distinction sur la notion de puissance d'une intelligence motrice. Considérant d'abord la puissance d'une intelligence comme indivisible et ne pouvant être ni plus grande ni plus petite qu'elle est, Marsile énonce sans preuve la troisième conclusion selon laquelle le rapport des intelligences motrices selon leurs puissances n'est pas semblable au rapport des grandeurs des sphères mues selon leurs positions. Mais posant ensuite qu'est de plus grande puissance ce dont l'effet est quantitativement plus grand, que ce soit mouvoir un plus grand mobile ou mouvoir plus rapidement son mobile ou un mobile égal, Marsile énonce la quatrième conclusion selon laquelle le rapport des intelligences motrices selon leurs puissances est bien semblable au rapport en quantité des sphères mues selon leur position.

Conclusion

Les quatre questions examinées ne constituent évidemment pas un échantillon suffisant pour pouvoir tirer des conclusions générales. Néanmoins les divergences, voire les oppositions, notées entre deux maîtres dont l'un passe pour un suivant de l'autre, le fait que Buridan revendique certaines thèses comme personnelles et contre les

astrologues, thèses que Marsile réfute, prudemment toutefois, la cohérence entre les positions exprimées dans les deux questions par chacun des deux maîtres, tout cela invite à s'interroger sur l'existence au xiv^e siècle d'un débat à propos des intelligences séparées. Mais pour pouvoir conclure il faudrait élargir le corpus étudié à des œuvres d'autres maîtres, et à d'autres types de sources, du fait du faible nombre de commentaires à la *Métaphysique* conservés.

En d'autres termes, la présente étude ne peut être considérée que comme le début du travail auquel nous a invité T. Suarez-Nani dans la préface de son ouvrage *Les anges et la philosophie*.

Engel als Lichter der Vernunft

Aufklärung bei Nicolaus Cusanus

MARC BAYARD*

Einleitung

Zugegeben, auf den ersten Blick erscheint es etwas seltsam, bei einem philosophischen Denker die Aufklärung ausgerechnet in Zusammenhang mit Engeln zu sehen. Die Engellehre gehört doch eher zu jenem Block von Tradition und Dogma, gegen den die Aufklärung als historische kulturelle Bewegung des 17.–18. Jh. protestiert hatte. Aber auch wenn wir «Aufklärung» nicht als polemischen Epochenbegriff nehmen, sondern darunter eine philosophische Grundhaltung verstehen, bedeutet die aufklärerische Hinwendung der Philosophie zur Erfahrung und die damit verbundene kritische Grundhaltung in der Metaphysik nicht das Ende aller Spekulation über die Engel? Ausgangspunkt und Rahmen des aufgeklärten Denkens sind der Mensch und seine Vernunft, die wenig Platz lassen für unsichtbare Wesen oder geheime Kräfte.

Andererseits ist der Mensch als vernunftbegabtes Geistwesen auch für das Denken der Aufklärung alles andere als durch Hinwendung zur Erfahrung oder spekulativ aus sich heraus restlos erklärbar. Auch in einer kritischen Metaphysik verbleibt die Vernunft Raum und Materie transzendierend im Kosmos des Geistes, im Reich der Ideen und Werte, des Sinns und Intelligiblen, wo keine Kräfte ausgeschlossen werden können, die den Wirkkreis der menschlichen Vernunft übersteigen. Kann man beispielsweise die Weltseele, den Geist der Romantik, die Seele einer Nation oder autopoietische Systeme abseits der alten Engel und Dämonen behandeln?

* Universität Bern, Unibibliothek.

Doch vielleicht trifft die ablehnende Haltung der Aufklärung nicht so sehr die Existenz der Engel selbst, sondern nur unkritische Doktrinen, die über die Engel Bescheid wissen, ohne vor das Forum der kritischen Vernunft zu treten. Wenn letzteres aber gegeben wäre, dann müsste eine aufgeklärte Theorie über die Engel durchaus möglich sein. Und wenn eine solche Theorie nicht bloss die Existenz der Geistwesen beträfe, vielmehr einen konstitutiven Zusammenhang zwischen der menschlichen Vernunft und der Geistwelt aufdeckte, dann wäre sie nicht nur möglich, sondern gar notwendig.

Dass genau dies nun bei Nicolaus Cusanus der Fall ist, möchte ich im Folgenden zeigen. Als Denker des 15. Jh. kann man Cusanus nur epochengeschichtlich vor der Aufklärung ansetzen, nicht jedoch geistesgeschichtlich. Seine Philosophie teilt durchaus die aufklärerische Grundhaltung: Die Mens, d.h. der menschliche Geist, steht bei Cusanus jederzeit im Zentrum seines Denkens. Er behandelt die Themen der Metaphysik, indem er zugleich die Möglichkeiten und Grenzen der Vernunft diskutiert. Doch tut er dies nicht in Gegnerschaft zu Tradition und Dogma. So ist auch die Engellehre wie selbstverständlich Teil seiner aufgeklärten, kritischen Geistphilosophie, und zwar nicht als Relikt vergangenen Denkens, sondern als integrativer Bestandteil.

1. Die Natur der Engel

Schauen wir uns dazu das 13. Kapitel des zweiten Buches von *De coniecturis* an, wo Cusanus über die «Natur eines reinen Geistes» (*natura intellectuali*) spricht¹. Engelwesen erscheinen hier als «Geistwesen» bzw. «Intelligenzen» (*intelligentiae*) und charakterisiert werden diese als «Lichtquellen der Vernunftwesen» (*lumina rationum*):

Wie in dieser Sinnenwelt durch die Kraft der sichtbaren Sonne die Augen auf sinnliche Weise zum Urteil über schön oder hässlich gelangen, so gibt in der Vernunftwelt die Intelligenz die Kraft,

1. NICOLAUS CUSANUS, *De coniecturis* (= *De con.*), in *Opera Omnia*, Bd. III, J. Koch, K. Bormann, H.G. Senger (Hrsg.), Meiner, Hamburg 1972, II, n. 134,2.

das Wahre zu erkennen. Gott aber ist die unendliche Sonne der Geistwesen, die Geistwesen sind gleichsam die mannigfaltig eingeschränkteren Lichtquellen der Vernunftwesen².

Cusanus wendet hier seine Ergebnisse aus dem ersten Buch von *De coniecturis* an, wo er die Erkenntnisordnung der Mens bestehend aus vier Einheiten: Gott, Intellekt, Ratio und Sinn, beschreibt³, die drei Welten aufspannen, welche aus Gott als der Wahrheit selbst heraus fliessen: die intellektuelle Welt des Wahren, die rationale Welt der Meinungen sowie die zeichenhafte Schattenwelt des Sinnes⁴. Gemäss dieser Aufstellung bevölkern die Engelwesen also die oberste Welt der Erkenntnisordnung und erleuchten von dort aus die darunterliegende Welt der Vernunft. Die rationalen Wesen erhalten also ihre Kraft, Wahres zu erkennen von den Engeln, genauso wie die Engel ihrerseits diese Kraft von Gott erhalten. Und so müssten wir nun schliessen: Der Mensch als rationales Wesen erhält die Prinzipien seiner Erkenntnis von den Engeln. Ein solches Resultat, dass der menschlichen Vernunft fast ihre Mündigkeit raubt, wäre nun alles andere als im Sinne der Aufklärung, aber ebenso wenig im Sinne von Cusanus.

Denn für Cusanus ist die Mens ein durch und durch eigenwirksames Wesen. Die Mens ist selbst die Schöpferin und Form ihrer eigenen Erkenntniswelt, sie faltet die rationalen Dinge aus ihrer eigenen intellektuellen Einheit aus. Der Mensch erhält die Kraft und die Prinzipien seiner Erkenntnis also nicht vermittelt von wo anders her, sondern trägt diese als direktes Abbild Gottes in sich selbst⁵. Der eigene, menschliche Intellekt ist das Licht der Vernunft. Seine Potentialitäten sind es, kraft derer der Mensch in Ratio und Sinn erkennt, um von da aus zur Verwirklichung intellektueller Erkenntnis zu gelangen⁶.

2. *Id.*, *De con.* II, n. 136,3-8: «uti in hoc sensibili mundo ex solis sensibilis vigore oculi sensibilter ad pulchri aut turbis iudicium pergunt, ita in rationali mundo intelligentia vigorem cognitionis veri apportat. Deus autem ipse infinitus sol intelligentiarum est, intelligentiae vero ut varia contractiora lumina rationum».

3. Vgl. *Ibidem*, I, n. 12-16.

4. Vgl. *Ibidem*, I, n. 61-63.

5. Vgl. *Ibidem*, I, n. 5.

6. Vgl. *Ibidem*, II, n. 159.

Aber warum gibt es denn in *De coniecturis* neben dieser aufklärerischen und erkenntnistheoretischen Sichtweise jene Tendenz, die Erkenntnisordnung kosmologisch zu verstehen? Immer wieder ändert im Text die Blickrichtung und die Rede ist nicht mehr von den drei Welten der Mens, sondern des gesamten geistigen Kosmos. So auch in unserem Kapitel über die Engelwesen. Aus der intramentalen Erkenntnisordnung wird plötzlich eine kosmologische Hierarchie der erkennenden Wesen:

Die Natur im ganzen, als Kreis des Alls, faltet in sich zunächst drei Kreise ein: den Bereich der verstandbegabten, der vernunftbegabten und der wahrnehmenden Naturen⁷.

Der oberste Kreis der Intelligenzen, zu dem die Engel gehören, ist seinerseits wiederum in drei Stufen gegliedert, so dass es zu einer Hierarchie der Engel kommt. Durch ihre Kraft das Wahre zu erkennen haben sie zwar alle «an der einen einzigen Wahrheit auf göttliche Weise teil», doch sie tun dies «auf mannigfaltige Weise [...] verschieden vermittelt»⁸:

1. «gleichsam als Erkennbare (*quasi intellectibiles*) und von jeder Möglichkeit zur Wirklichkeit Erhobene»⁹.
2. «gleichsam [als] vernunftbegabte (*quasi rationales*) Intelligenzen, die Lenker der Sphären und ihrer Bewegungen»¹⁰.
3. «gleichsam [als] sinnlichere (*quasi sensibiliores*) Geister, die in den Versuchungen der Sinne dahinleben und sich mit dem Niederen vermischen»¹¹.

7. *Ibidem*, II, n. 134,3-5: «Natura autem universalis, ut universi circulus, in se primo tres regionum atque naturarum, intellectualium, rationalium atque sensitivarum, complicat orbis».

8. *Ibidem*, II, n. 137,10-12: «[Intelligentiae] varie unissimam veritatem theophanice participantium cum mediationis diversitate».

9. *Ibidem*, II, n. 137,12-13: «quasi intellectibiles atque ab omni potentia versus actum elevatissimi».

10. *Ibidem*, II, n. 138,11-12: «quasi rationales sint intelligentiae, orbium et motuum rectrices».

11. *Ibidem*, II, n. 138,8-10: «quasi sensibiliores sint spiritus, in sensibilibus temptationibus degentes atque se inferioribus immiscentes».

Cusanus denkt sich diese Abstufung der Engelwelt also analog der intramentalen Stufenfolge und gemäss seiner dynamischen Erkenntnislehre. Die Abstufung ergibt sich nämlich, je nachdem wie weit bei einem Engelwesen «die Andersheit weniger eingeschränkt zur Einheit gelangt»¹², bzw. wie weit seine Erkenntniskraft von der Möglichkeit zur Wirklichkeit fortgeschritten ist.

Dass Cusanus innerhalb der jeweiligen Stufen noch weitere Unterteilungen macht, ist hier nicht von Belang. Was mich interessiert, ist der Zusammenhang zur Erkenntnisordnung der Mens, der mit dem *quasi*-Gebrauch von Intellekt, Ratio und Sinn gegeben ist, sowie die damit verbundene Frage, ob die von Cusanus hochgehaltene Spontaneität der menschlichen Erkenntnis nicht abgeschwächt wird, wenn die Aufklärung der göttlichen Erleuchtung durch eine ganze Engelwelt vermittelt wird. Wie kann die menschliche Vernunft selbst Schöpferin sein, wenn ihre Schaffenskraft nicht die ihrige ist, sondern sie von oben erhält?

Mit der obigen Abstufung der Engelwelt wird aber noch ein anderer Zusammenhang sichtbar, der dadurch angezeigt ist, dass es Engel gibt, die sich mit Niedrerem vermischen und andere, die gar die Sphären lenken: nämlich der Zusammenhang zur Seinsordnung des Kosmos. Und auch hier tut sich mir eine ähnliche Frage auf: Wenn es eine ganze Hierarchie der erkennenden Wesen gibt, die in den Lauf des Kosmos eingreifen, was ist dann mit der dynamischen Ontologie, die Cusanus in *De docta ignorantia* entwickelt, und die das Universum als eigenwirksames System von Einfaltung (*complicatio*) und Einschränkung (*contractio*) beschreibt¹³? Es ist gerade essenziell für die cusanische Seinsdynamik des *esse est movere*, dass es im Kosmos kein Absolutes gibt, sei es gefasst als immanenter Gott, sei es als für sich bestehendes Geschöpf. Jede Möglichkeit wie jede Notwendigkeit, das Grösste wie das Kleinste, jede Allgemeinheit wie jedes einfache Element, alle Kraft und Bewegung existiert wie das gesamte Universum überhaupt nur eingeschränkt in den konkreten Bewegungen, d.h. in bestimmten Verwirklichungen von

12. *Ibidem*, II, n. 134,12-13: «ut alteritas in unitatem absolutius pergat».

13. Vgl. M. BAYARD, *Das dynamische Sein bei Nicolaus Cusanus. Ein Beitrag zur Begriffsgeschichte der dynamischen Ontologie*, Reichert, Wiesbaden 2019, pp. 3-35.

Möglichkeiten¹⁴. Wenn Cusanus aber die platonische Weltseele aus der Kosmologie raus fegt, wieso spricht er denn nun davon, dass Engel die Sphären bewegen? Ich nehme nicht an, dass Cusanus damit einfach unachtsam eine geprägte Wendung aus der Tradition zitiert hat, sondern, dass er das genau so meint – und dass vielleicht genau hier eine Antwort auf meine Frage nach dem Zusammenhang von Mens und Engelwelt bereit liegt. Wie das?

2. Sphären und Gestirne im Kosmos

Nun, den Sphären kommt innerhalb der aristotelisch-neuplatonisch geprägten mittelalterlichen Kosmologie die Funktion zu, das ganze Universum und alles in ihm zu bewegen. Über ihre eigene gleichförmige Kreisbewegung mischen sie die sublunaren Elemente, auf dass diese gemäss ihrer Natur zu ihrem natürlichen Ort zurück streben. Sie wirken so aufeinander, setzen sich zu Körpern zusammen, die dingliche Welt entsteht und reproduziert sich. Obwohl die Sphären also bloss als Wirkursache bewegen, führt dies am Ende zu einer wohlgeformten, universalen Ordnung. Aus diesem Grund nimmt dieselbe aristotelisch-neuplatonische philosophische Tradition an, dass die Sphären ihrerseits von etwas bewegt werden, das vernünftig ist oder zumindest beseelt, auf jeden Fall aber Kenntnis von den Formen hat, durch die das Universum geordnet werden soll. Die Weltseele, der unbewegte Bewegter, ein Demiurg, Gott selbst oder eben die Engel kümmern sich so als Formursache um die Welt und alles was in ihr geschieht, zuweilen direkt auch als Wirkursache, meistens aber bloss als Zielursache¹⁵.

Cusanus hat in *De docta ignorantia* diese philosophische Tradition zurückgewiesen. Nach meiner Lesart ist es eine Grundabsicht des zweiten Buches zu zeigen, dass das Universum eigenwirksam

14. Zusammenfassend vgl. NICOLAUS CUSANUS, *De docta ignorantia* (= *De doc. ign.*), in *Philosophisch-theologische Werke*, I: übers. und hrsg. von P. Wilpert, H.G. Senger, Meiner, Hamburg 2002, II, n. 155, 1-15.

15. Vgl. R. LEMAY, *Gestirn, Sterne und Gestirngeister*, in J. RITTER *et alii* (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 3, Schwabe AG, Basel 1974, pp. 552-559.

in sich selbst steht, d.h. sich selbst Form-, Ziel-, und Wirkursache ist. Cusanus kennt zwar auch einen geschaffenen Geist (*spiritus creatus*), der den ganzen Kosmos bewegt, aber es ist der Geist des Universums selbst, der nicht anders existiert als eingeschränkt in den konkreten Einzelbewegungen¹⁶. Und die Notwendigkeiten des Seins, die allgemeinen Wesenheiten, zu denen dieser Geist die Einzelbewegungen im Lauf des Weltgeschehens hinführt, sind ebenso kein getrennt für sich bestehender Ideenhimmel, sondern in den konkreten Formen der bewegten Dinge eingeschränkt¹⁷.

Wenn man Cusanus also fragt, warum der Kosmos wohlgeordnet ist, dann antwortet er nicht mit einem Hinweis auf an der Schöpfung beteiligte Geistwesen, die das Abbildsein von Gott ins Seiende vermitteln, sondern er stellt das Einzelseiende in den Mittelpunkt. Das körperliche Einzelding bewegt sich kraft seiner elementaren Möglichkeiten hin zur Notwendigkeit seines Wesens. Begründet wird diese Sichtweise durch die Theorie der universalen Koinzidenz: Die elementaren Möglichkeiten und die allgemeinen Notwendigkeiten fallen im Universum zusammen, aber nicht etwa als ununterscheidbare Identität, sondern vermittelt durch ihre dynamische *conexio*. Beide sind im Einzelding eingeschränkt, sofern in ihm als bewegter Wirklichkeit im Übergang von Möglichkeit zu Notwendigkeit sich Sein ereignet.

Welche Rolle spielen nun die Sphären in diesem dynamisch-selbstschöpferischen Gefüge? Dass es keine eminente Rolle sein kann, scheint am Ende des zweiten Buches von *De docta ignorantia* klar zu sein. Weder wirken sie selbst als Formursache, noch vermitteln sie eine externe Formursache. Zwar übernehmen sie in der cusanischen Kosmologie immer noch die Funktion, als Wirkursache die Elemente zu bewegen, aber sie kümmern sich nicht um die Art und Weise, wie sich die Elemente zusammensetzen oder nach welcher Gestalt oder Form diese Zusammensetzungen streben. Die Gestirne sind nämlich genauso Einzeldinge, einzelne Bewegungen im universalen Ganzen. Sie wirken gemäss ihrer eigenen Form und ihrem

16. Vgl. NICOLAUS CUSANUS, *De doc. ign.* II, n. 154, 1-6.

17. Vgl. *Ibidem*, II, n. 150, 1-5.

eigenen Ziel¹⁸. So besteht ihre Rolle im Geschehen der sublunaren Welt allein darin, die Verwirklichung der passiven Potentialitäten der elementaren Materie anzustossen, während der Zielpunkt dieser Verwirklichung dynamisch-koinzidentuell schon als Streben nach dem Wesenhaften und Notwendigen in der Materie vorhanden ist.

Damit hat Cusanus die alten Gestirne und Sphären entmythologisiert. Ganz am Schluss des zweiten Buches scheint er genau dies zu zelebrieren. Er wird dort richtig sarkastisch und mokiert sich über die philosophische Tradition:

Manche behaupteten, es gäbe so viele Arten von Dingen auf der Erde als es Sterne gibt. [...] so dass ein Lebewesen, das jetzt als Individuum einer bestimmten Art in der Erdregion als Einschränkung aus allem Einfluss der Sterne existiert, so sich auflöst, dass es zu seinen Ursprüngen zurückkehrt, oder ob nur die Form zu ihrem Urbild oder zur Weltseele zurückkehrt – wie die Platoniker behaupten –, oder die Form nur zu dem ihr zugehörigen Stern zurückkehrt, von dem jene Art ihr Vorhandensein auf unserer Muttererde empfangt, die Materie aber zur blossen Möglichkeit zurückkehrt, wobei der einheitstiftende Geist in der Sternbewegung verbleibt¹⁹.

Gegen eine solche Sichtweise bemerkt Cusanus mit schelmischer Naivität:

Wenn also die Erde in dieser Weise den Einfluss aller Sterne zu einzelnen Arten einschränkt, warum soll es nicht in ähnlicher Weise in den Regionen der anderen Sterne zugehen, welche die Einflüsse der anderen aufnehmen²⁰?

18. Vgl. *Ibidem*, II, n. 166,4-6.

19. *Ibidem*, II, n. 173,1-14: «Dixerunt quidam tot esse rerum species in terra, quot sunt stellae [...] ut animal nunc existens individuum alicuius speciei in regione terrae contractum ex omni stellarum influenza resolvatur, ita ut ad principia redeat. Vel an forma tantum redeat ad exemplar sive animam mundi – ut dicunt Platonici –, aut forma tantum ad propriam stellam redeat, a qua illa species attuale esse in terra matre recipit, et materia ad possibilitatem, remanente spiritu unionis in motu stellarum».

20. *Ibidem*, II, n. 173,2-5: «Si igitur terra omnium stellarum influentiam ita ad singulares species contrahit, quare similiter non fit in regionibus aliarum stellarum influentias aliarum recipientium?».

Für Cusanus sind Sphären nur andere Regionen der Welt und Gestirne mögen sicher einen ungeheuren Einfluss auf die Erde ausüben, aber im Grunde sind auch sie nur Einzelwesen im Universum. Eine metaphysische Überfrachtung dieser Einzelwesen mit einem neuplatonisch-verräumlichten Oben und Unten untereinander und gegenüber der Erde, ist für Cusanus abwegig. Für ihn ist das Weltall als unvermitteltes Abbild Gottes vielmehr völlig homogen:

Der Bau der Welt ist deshalb so, als hätte sie überall ihren Mittelpunkt und nirgends ihre Peripherie, da ihre Peripherie und ihr Mittelpunkt Gott ist, der überall und nirgends ist²¹.

Und das Oben und Unten weicht einem durchgängigen Relativismus, der nicht nur die Erdendinge umfasst, sondern ebenso «wechselseitige proportionale Beeinflussungen aller einzelnen Sterne»²² annimmt²³.

3. Die *Assimilatio* des Intellekts

Ich frage also nochmals: Wie bewegen die Engel die Sphären? Sie bevölkern nicht die Sphären, sie vermitteln nicht die Form, sie verursachen nicht die *conexio* von Möglichkeit und Notwendigkeit. Wie dann? Wenn nicht innerhalb der Seinsordnung, so kann doch die Antwort hier nur darin zu finden sein, dass man das kosmische Wirken der Engel komplett innerhalb der Erkenntnisordnung ansetzt, genauso wie es Cusanus in seinem Kapitel über die reinen Geister in *De coniecturis* ja auch macht. Dann ist aber die Frage, wie denn die beiden Ordnungen des Seins und

21. *Ibidem*, II, n. 162,15-17: «Unde erit machina mundi quasi habens undique centrum et nullibi circumferentiam, quoniam eius circumferentia et centrum est deus, qui est undique et nullibi».

22. *Ibidem*, II, n. 172,13-14: «proportiones influentiales omnium particularium stellarum ad invicem; vgl. auch n. 162,10-12: cum semper cuilibet videatur, quod sive ipse fuerit in terra sive sole aut alia stella, quod ipse sit in centro quasi immobili et quod alia omnia moveantur».

23. Vgl. C.M. BACHER, *Philosophische Waagschalen. Experimentelle Mystik bei Nikolaus von Kues mit Blick auf die Moderne*, Aschendorff, Münster 2015, pp. 94-96.

der Erkenntnis zusammenhängen, und wie trotz ihrer jeweiligen Eigenwirksamkeit dennoch eine gewisse Ursächlichkeit zwischen ihnen angenommen werden kann. Da Cusanus dazu in seinem knappen Engelkapitel nichts ausführt, schauen wir erstmal, wie der Sein-Erkennen-Zusammenhang bei der menschlichen Erkenntnis funktioniert.

Dass dieser Zusammenhang nicht ein formal- oder zielursächlicher sein kann, ist aus dem bisherigen klar. Das Universum faltet die Seienden aus sich selbst und gemäss seinem eigenen notwendigen Zweck aus und ebenso erfließen die Erkenntnisse der Mens aus ihrer eigenen Kraft und ihrem eigenen Streben. Was auch immer ist oder gedacht wird, man darf dabei nie eine Formgleichheit annehmen, höchstens eine Ähnlichkeit (*similitudo*). Ob also die Farbe beim Sehen oder ein Artbegriff beim Erkennen, beide Male handelt es sich inhaltlich um ein Produkt der Mens, durch das sie sich auf ihre Weise einem Einzelseienden ähnlich macht, nur einmal konkret-sinnlich, ein andermal allgemein-rational. In seiner späteren Schrift *Idiota de Mente* braucht Cusanus für diesen Vorgang den sinnigen Begriff der Anähnlichung (*assimilatio*)²⁴. Dieser Vorgang läuft natürlich auch in die andere Richtung. Wenn der Mensch auf die Welt der Seienden einwirkt, dann bedeutet dies nicht, dass er eine Form seines Geistes in die Materie bringt. Vielmehr gestaltet er die Materie so, dass sie am Ende seiner zuvor gedachten Form ähnlich wird. Die Davidstatue hat oder besser ist ihre eigene Form, Michelangelo hat nach seiner eigenen Idee den Marmorblock nur äusserlich bearbeitet, damit sich dessen innere passive Potentialität zur Davidstatue verwirklicht.

Hier zeigt sich, wie sich Cusanus den Zusammenhang von Sein und Erkennen denkt, nämlich allein wirkursächlich. Und das bedeutet, er findet in der *conexio* statt, bzw. in der konkreten Bewegung der Verwirklichung. Die Meinung ist also nicht, dass der Intellekt irgendwie die göttliche Identität von Sein und

24. Vgl. NICOLAUS CUSANUS, *Idiota de Mente*, R. Steiger (Hrsg.), in *Opera Omnia*, V, Meiner, Hamburg 1983², pp. 81-218, n. 104, 1-3; S. GROTZ, *Der Geist als angleichende Kraft (De mente c. 7 und 8)*, in I. MANDRELLA (Hrsg.), *Nicolaus Cusanus: Der Laie über den Geist/Idiota de mente*, De Gruyter, Berlin-Boston 2021, pp. 135-141.

Erkennen als Apriori in die Welt der Mens vermittelt, um dann die Welt des Seienden zu erkennen, wie sie ist. Gerade umgekehrt: Der Intellekt hat die angeborene Kraft sich dem Seienden zu assimilieren, in dem er in den Sinn herabsteigt, um dort in der grösstmöglichen Andersheit seiner selbst offen zu werden für das Wirken des Seienden. Aus den so verwirklichten passiven Potentialitäten der Sinnlichkeit erschafft er dann seine eigene Welt der Erkenntnis, um durch deren Ähnlichkeit die Welt des Seienden zu erkennen. Die Kraft der Mens mag im Intellekt zuhöchst aktiv und kreativ sein, im Sinn ist sie hingegen ganz passiv und auf eine externe Einwirkung im Sinne der Wirkursache angewiesen, so dass letztlich auch der aktive Intellekt seine Potentialitäten nur im Abstieg und Aufstieg über Wahrnehmungen, Vorstellungen und Begriffen verwirklichen kann²⁵. Wie beim Universum innerhalb der Seinsordnung, so trifft es auch auf den Intellekt in der Erkenntnisordnung zu, dass seine Koinzidenz von Möglichkeit und Notwendigkeit eine dynamische ist²⁶. Der Unterschied besteht nur darin, dass die Wirklichkeit des Intellekts anders als beim Universum nicht nur in der konkreten Verwirklichung des Sinnes eingeschränkt existiert, sondern auch ohne diese Einschränkung besteht. Neben dem, dass er als Licht der Vernunft und durch diese vermittelt auch als Licht des Sinnes form- und zielursächlich die ganze Erkenntnisdynamik ermöglicht, verleiht er so den anderen Erkenntnisstufen auch die Möglichkeit uneingeschränkt zu existieren, vielleicht schon beim Sinn im Vorstellungsvermögen, aber auf jeden Fall bei der Ratio in der ganzen rationalen Welt, dort wo der Mensch gemäss seiner Mittelstellung zwischen Sinn und Intellekt eigentlich zuhause ist, in seiner Gedankenwelt, wo er alles nach seinen Begriffen ordnet und bewältigt.

25. Vgl. NICOLAUS CUSANUS, *De con.* II, n. 159, 1-18; C. KNY, *Kreative, asymptotische Assimilation. Menschliche Erkenntnis bei Nicolaus Cusanus*, Aschendorff, Münster 2018, pp. 286-287.

26. Zum ganzen Abschnitt vgl. M. BAYARD, *Die Dynamik der Erkenntnis und ihr Verhältnis zum Sein bei Nicolaus Cusanus*, in C. BACHER, M. VOLLET (Hrsg.), *Wissensformen bei Nicolaus Cusanus*, Roderer, Regensburg 2019, pp. 38-45.

4. Die Erkenntnis der Engel

Mit der uneingeschränkten Existenz des assimilierenden Intellekts bringen uns die Ausführungen des Cusanus ein gutes Stück weiter bei der Beantwortung unserer Frage, wie die Engel die Sphären bewegen. Denn die Engel sind ja als unkörperliche Intelligenzen noch in höherem Masse uneingeschränkt in ihrem Erkennen als die Mens. In ihrer Aktivität erkennen sie, ohne in die Ratio und Sinnlichkeit hinabzusteigen. Es scheint, dass die Engel in einer spontanen Schau nicht nur die Wahrheit an sich erkennen, sondern ebenso auf einer darin eingefalteten Weise das Wahre der rationalen und sinnlichen Welt. Wie gesehen, rechnet Cusanus mit *quasi-sinnlicheren* Geistern, die sich mit niederem vermischen, und mit *quasi-rationalen* Intelligenzen, die Kenntnis des allgemeinen Wahren haben, und die eben dadurch über die Lenkung der Sphären den Kosmos auf die allgemeinen Wesenheiten und Ziele hin ordnen können. Dies zeigt, dass die Erkenntnis der Engel trotz ihrer Uneingeschränktheit dennoch nicht abgehoben von der assimilierenden Erkenntnisdynamik ist, wie wir sie in der Mens antreffen. Die Intelligenz ist zwar nicht selbst Ratio und erkennt die allgemeinen Begriffe, bzw. die Universalien, nicht auf rationale Weise, wie es der Mensch tut, sondern in intellektueller Einfaltung, aber auch wenn das Ausgefaltete in der Einfaltung in der Weise des Eingefalteten ist:

[...] der Intellekt ist so in den Universalien, dass diese in ihm sind, wie beispielsweise der Herrscher so in seinem Reich ist, dass sein Reich in ihm ist²⁷.

Was wäre eine Einfaltung ohne das Ausgefaltete, ein Herrscher ohne sein Reich? Obwohl also die Engel in ihrer grösseren Uneingeschränktheit in der Hierarchie der Geistwesen über der Mens stehen, und obwohl sie souveräne Wesen und gemäss eigenen Zielen

27. NICOLAUS CUSANUS, *De con.* II, n. 134,36-38: «intellectum scilicet esse in universalibus ita quod ipsa in eo, quasi ut praesidens in regno est ita quod regnum in ipso».

wirksam sind, bleiben sie dennoch auf die menschliche Erkenntnisdynamik in Sinn und Ratio angewiesen. Ich halte dies für den entscheidenden Gedanken innerhalb der cusanischen Engellehre: Es gehört zum Wesen der Engel, den Menschen zu dienen, aber für dieses ihrem eigenen Wesen entsprechende Ziel brauchen sie umgekehrt die Tätigkeit der Menschen.

Diese führenden geistigen Dienste, die sie gleichsam als Gesandte des grössten und höchsten Herrschers des Alls den Arten, Völkern, Sprachen, Gemeinschaften, Königreichen und Kirchen sorgfältig zuwenden, sind von ihnen nicht, wie du vermuten könntest, gleichsam nur um unseretwillen angenommen worden, sondern sie tun das um unseret- und der anderen Schutzbefohlenen willen derart, dass sie sich selbst als Ziel setzen und dass so die Engelwesen ebenso um unseretwillen da sind wie wir um ihretwillen²⁸.

5. Engel als Bewegter der Sphären

Wir haben nun den letzten Baustein, um endlich unsere Frage zu beantworten. Denn das Bewegen der Sphären ist gerade ein solcher geistiger Dienst der *quasi*-rationalen Intelligenzen. Der soeben zitierte Textabschnitt steht in *De coniecturis* unmittelbar unterhalb der Passage über die Sphärenlenker.

Ich muss hier jedoch anmerken, dass Cusanus die Sache selbst nicht ausführt. Im Folgenden kann ich also keine weiteren Textbelege angeben. Aber ich denke, mit den bis jetzt bereit gestellten Bausteinen sollte eine Spekulation darüber gerechtfertigt sein, wie es nach Cusanus gemeint sein könnte, wenn er sagt, die Engel würden die Sphären bewegen. Die Bausteine:

28. *Ibidem*, II, n. 139, I-8: «ut has praesidentiales spirituales administrationes, quas speciebus, nationalibus, linguis, congregationibus, regnis ecclesiisque quasi a summo maximo universorum imperatore legati sollerter impendunt, non putes eos quasi nostril tantum causa assumpsisse, sed nostri quidem ac aliorum, quibus praesunt, ita hoc agunt causa, ut se finem constituent, ut ita angelici spiritus propter nos sint, quod nos propter ipsos».

- Engel wirken nicht im Kosmos, sondern innerhalb der Erkenntnisordnung. Auch das Lenken der Sphären ist ein geistiger Dienst.
- Die gegenseitige Beeinflussung von Sein und Erkennen geschieht allein wirkursächlich bei der konkreten Bewegung bzw. der sinnlichen Wahrnehmung. Soll also das geistige Lenken der Sphären kosmologische Auswirkungen haben, kann das nur vermittelt über die Erkenntnisstufen des Sinnlichen und Rationalen geschehen.
- Intelligenzen erkennen uneingeschränkt und auf allgemeinste Weise, auch wenn sie in ihrer Erkenntnis die Welten der niederen Erkenntnisstufen einfalten und so auf die ganze Erkenntnisdynamik des Menschen angewiesen sind.

Dies zusammen genommen, führt mich nun zur Lösung, dass die Engel die Sphären nur über den Menschen vermittelt lenken. Dieses Ergebnis muss uns nicht beunruhigen, wir können es als starken Ausdruck von Cusanus' Bemühen nehmen, den Menschen konsequent ins Zentrum seines Denkens zu stellen.

Wie wir gesehen haben, ist die Wohlgeordnetheit des Kosmos, auf die die Sphären die Elemente hinbewegen, keine absolute in sich abgeschlossene statische Notwendigkeit, sondern eine dynamisch sich entwickelnde, d.h. sie ist grundsätzlich offen. Diese Offenheit äussert sich in den konkreten Bewegungen, die zwar gemäss den notwendigen allgemeinen Zielen des Kosmos gerichtet sind, aber in der grösstmöglichen Andersheit der universalen Einheit frei sind, auf die weitere Andersheit der sinnlichen Erkenntnis einzuwirken oder von ihr Wirkungen zu empfangen. Da die Formursache nicht absolut notwendig ist, sondern dem Seienden die Freiheit belässt, wirkursächlich weiter zu wirken als die von ihr vorgegebenen Notwendigkeit, kann man also sagen, dass sie als Ziel der kosmischen Dynamik die freie und ihr nebensächliche Interaktion mit der Erkenntniswelt der Menschen mitumfasst. Zu den allgemeinen Wesenheiten gehört also nicht nur, dass sie das Universum ordnen, sondern auch – wenn auch unwesentlich –, dass sie von den Menschen über den Sinn in rationaler Assimilation als Universalien erkannt und von da umgekehrt auch wieder beeinflusst werden.

Man muss für diesen Gedanken keinen Schöpfergott herbemühen, der die Welt im Hinblick auf den Menschen erschaffen hat. Es leuchtet auch so ein, dass die allgemeinen Wesenheiten, wollen sie als Ziel Vollkommenheiten des Seins sein, sich nicht damit begnügen, nur stumm in Einschränkung zu existieren. Sie wollen gedacht werden und uneingeschränkt existieren, das ist das Interesse des Universums am Menschen. Dieser baut die universale Wohlgeordnetheit in seiner rationalen Welt nach, auf dass sie in ihm wie in einem Spiegel existiert.

Der Mikrokosmos des menschlichen Geistes ist dafür aber zu wenig, es braucht eine makrokosmische Repräsentation, die dem Universum gerecht wird. Und vielleicht kommen genau hier die Engel ins Spiel. Im Unterschied zum menschlichen Intellekt ist in ihrer intelligiblen Welt nicht nur der eine rationale Mikrokosmos eingefaltet, sondern die ganze rationale Welt überhaupt. Deshalb ist sie der Ort, wo das Universum als Makrokosmos erst angemessen zur Repräsentation gelangt. Weil nun die Engel diesen intelligiblen Ort bereitstellen, wo das Streben des Universums nach Wohlgeordnetheit belohnt wird, indem es dort uneingeschränkt existieren kann und von der ganzen Gemeinschaft der Geistwesen für wahr, gut und schön befunden wird, kann man sagen, dass in diesem Sinne die Engel die Sphären bewegen, deren Aufgabe es ist, die Wohlgeordnetheit gemäss dem universalen Ziel aus den passiven Potentialitäten der Materie in die Verwirklichung zu führen.

In diesem Sinne gilt also: Die Engel ordnen den Kosmos vermittelt über die Assimilation der erkennenden Mens, und zwar in einer nicht-notwendigen, dynamischen, jederzeit dem Menschen wie dem Kosmos Freiheit belassenden Weise.

6. Die intelligible Welt des Logos

Somit bietet es sich an, die sonst übliche Parallelisierung von Sein und Erkennen zu erweitern auf drei Welten: Kosmos, Mens und Logos²⁹.

29. Wobei «Logos» nicht ein Begriff ist, den Cusanus in diesem Zusammenhang braucht. Er spricht ganz einfach vom «Universum», sofern es aber in der Intelligenz eingefaltet wird; vgl. NICOLAUS CUSANUS, *De con.* I, n. 67,9; II, n. 134,3.

Ist das etwa die Idee des Cusanus, wenn er in *De coniecturis* von drei Welten spricht, von denen er die oberste den Geistwesen zuordnet? Redet er hier gar nicht mehr von der Erkenntnis selbst, sondern von drei Weisen, wie die Inhalte der Erkenntnis auch unabhängig von der Mens durch die einfaltende Kraft der Intelligenzen Bestand haben können? Eine solche explizite Folgerung ginge wohl über den cusanischen Text hinaus. Sie wäre jedoch in der Lage, die Figur U³⁰, anhand der Cusanus jene drei Welten graphisch darstellt, und die der Cusanus-Forschung bis heute ein Rätsel aufgibt, zu interpretieren, ohne dass dabei gravierende Konflikte mit *De docta ignorantia* oder der sonstigen Sichtweise von *De coniecturis* entstehen. Wir müssen die Figur U mit ihren drei Welten nicht entweder der kosmischen Seinsordnung oder der mentalen Erkenntnisordnung zusprechen, damit sie dann notgedrungen trotzdem als merkwürdige Mischvorstellung dasteht³¹. Die Figur könnte nämlich auch eine eigene Ordnung des Logos ausdrücken: ein ganzes intelligibles Universum von Sinn, Ideen, Begriffen, Bedeutungen, in drei Bereiche unterteilt, je nachdem wo man diese Inhalte antrifft: in der Einheit des Intelligiblen, in der Andersheit des Körpers oder dazwischen in der vermittelnden Seele.

Die interpretatorischen Vorteile der Annahme eines solchen Universums des Logos wären in der Tat gross: Wenn Cusanus den Zusammenhang der drei Welten dieses Logos genau wie bei den Stufen des Kosmos und der Erkenntnis ebenso durch Ein- und Ausfaltung begreift, dann müssen wir ihm dabei nicht eine Vermischung von Kosmos und Erkenntnis annehmen³². Nicht der Intellekt faltet Körperliches ein, sondern es ist die intelligible Wahrheit, die sich vermittelt über die gemeinsame rationale Welt der Menschen in die körperlichen Bedeutungsträger ausfaltet. So können

30. Vgl. NICOLAUS CUSANUS, *De con.* I, n. 65, 11.

31. Vgl. J. SFEZ, *L'art des conjectures de Nicolas de Cues*, Beauchesne, Paris 2012, pp. 209-217, wo die Figur U von der Erkenntnisordnung der vier mentalen Einheiten (=Figur P) her rekonstruiert wird, um dann die unterste, körperliche Welt gleichwohl mit der Seinsordnung des Kosmos in eins zu setzen; vgl. KNY, *Kreative*, pp. 138-140.

32. Wiederum: SFEZ, *L'art des conjectures*, pp. 380-384, wo die Intelligenzen die Universalien nicht als rationale Inhalte einfalten, sondern wie sie im Seienden eingeschränkt sind.

z.B. rein physische Tintenstriche keine Träger von Bedeutung und Sprache sein. Erst durch das konkrete Wirken der Mens, bzw. durch das Schreiben und das sinnliche Wahrnehmen der Tinte als Potentialität für rationale Erkenntniswirklichkeiten, wird aus der Tinte Buchstaben und Wörter, die als Träger für bestimmte rationale Inhalte dienen.

Aber nicht nur kann der Mensch intelligible Bedeutung nebensächlich in bestimmte physische Träger einschränken, auch umgekehrt ist er in der Lage, natürliche Gegebenheiten in die intelligible Welt von Sinn, Gesetz und Wahrheit einzufalten. Und gerade in diesem erkennenden Vollzug liegt die Wohlgeordnetheit des Kosmos. Der Mensch wird zum dienenden Vermittler: Weil er den Kosmos ordnet, sofern er dessen Potentialitäten auf eigene Weise in die Wirklichkeit der Erkenntnis überführt und im Möglichkeitsraum der intelligiblen Welt zum für sich bestehenden Sinn werden lässt, kann der Kosmos in seiner unabgeschlossenen Dynamik nach einem solchen Sinn streben.

Ergebnisse

Die Angelologie für sich ist kein Thema, dem die Cusanus-Forschung besondere Bedeutung zumisst. Die Natur der Intelligenzen wird im Zusammenhang mit der Mens und ihrer Erkenntnis behandelt³³. Obwohl dies zu Recht geschieht, muss dies jedoch nicht dazu führen, dass die Engel als eigenständige kosmologische oder zumindest erkenntnistheoretische Entität verschwinden. Denn ohne die Annahme von Engeln läuft man Gefahr, die intelligible Welt auf etwas anderes zu reduzieren und damit den cusanischen Zusammenhang von Sein und Erkennen aus dem Gleichgewicht zu bringen.

Thomas Leinkauf beispielsweise setzt im Kontext der Anfangskapitel von *De Coniecturis* den *mundus intelligibilis* mit dem Selbst-

33. Vgl. z.B. die kurze Notiz zu den «Intelligenzen» sowie die fehlenden Literaturhinweise dazu in H.G. SENER, *Nikolaus von Kues. Leben – Lehre – Wirkungsgeschichte*, Universitätsverlag Winter, Heidelberg 2017, p. 159.

ausdruck der *mens divina* gleich, dem geistigen Ur-Inhalt, der doppelt gespiegelt wird, einmal in der geschaffenen materialen Welt, ein andermal in der mental-rationalen Welt der Mens³⁴. Wenn aber einerseits der Kosmos für sich selbst schon dem Intelligiblen entstammt und andererseits die Mens ihre assimilativen Erkenntnisleistungen demselben Intelligiblen als seinem Apriori verdankt, ist nicht einzusehen, inwiefern der Mensch hier vermittelt. Die Dynamik zwischen Sein und Erkennen weicht einem einseitigen Streben der Mens nach den göttlichen Urbildern.

Demgegenüber hält Christian Kny fest, dass die intelligible Welt bei Cusanus «eine menschengeschaffene Erkenntnisumgebung» ist, gerade auch als «logische Räume» zur «Beschreibung der denkunabhängigen, raum-zeitlichen Umgebung, in der Menschen sich finden». Die dabei sich zeigende Aporie, dass diese Intelligibilität sowohl im Kosmos vorausgesetzt werden muss als auch der Spontaneität des Menschen erwächst, begegnet Kny ganz richtig mit dem Hinweis auf die Erkenntnisleistung der Einfaltung hin zu einer intelligiblen Welt, die alle möglichen Intelligibilitätstypen umfasst, wo also der Gegensatz von denkunabhängig und menschengemacht aufgehoben ist³⁵.

Wo die Ausführungen von Kny enden, beginnt nun meine These der intelligiblen Welt der Engel. Will man nämlich die dynamische Mittelstellung des Menschen bei Cusanus ernst nehmen, darf man jene letzte Einfaltung der intelligiblen Welt nicht auf den göttlichen oder den menschlichen Geist selbst zurückführen, was beides auf denselben uncusanischen Idealismus hinauslaufen würde. In *De coniecturis* spricht Cusanus vielmehr von einer eingefalteten intelligiblen Welt, die die intellektuellen Welten der Menschen übersteigt. Die Mens ist zwar in der Lage, ihre eigene rationale Welt, bzw. ihren eigenen Zugang zum Kosmos, intellektuell einzufalten. Für eine Einfaltung aller Zugänge zu einer Intelligibilität überhaupt, die dann den Kosmos als Ganzen intelligibel mitumfasst, dazu braucht es aber eigenständige erkenntnismächti-

34. Vgl. T. LEINKAUF, *Nicolaus Cusanus. Eine Einführung*, Aschendorff, Münster 2006, pp. 52-54.

35. Vgl. KNY, *Kreative*, pp. 402-403.

gere Geistwesen. Der Mensch wird dabei ganz zum dynamischen Übergang zwischen den Potentialitäten der bewegten Materie und der Erkenntnisaktivitäten der intelligiblen Engelwelt, an die er jene Potentialitäten auf seine eigen-verwirklichten Weise weitergibt.

Und umgekehrt bedeutet dieser intelligible Raum der ermöglichende Horizont für die Einfaltung der Mens. Somit können wir nun auch bestimmen, inwiefern bei Cusanus die Engel Lichter der Vernunft heissen. Nicht weil sie die rationale Welt der einzelnen Mens selbst ermöglichen, sondern weil sie den intelligiblen Ort für die makrokosmische Repräsentation bereitstellen und so den Menschen ermöglichen, gemeinsam an dieser Repräsentation beizutragen. Durch das englische Licht der Vernunft weiss der Mensch, dass die intelligible Welt viel grösser ist als die intellektuelle Einfaltung seiner eigenen rationalen Welt, bzw. dass seine rationale Welt nur eine mögliche Ausfaltung unter vielen darstellt. Die Dynamik der Erkenntnis potenziert sich hier um die Anzahl der rationalen Wesen, die am intelligiblen Ort miteinander interagieren. Sie bleibt trotz dem Einfluss der Engel jedoch echte Dynamik. Denn der von den Engeln bereit gestellte intelligible Ort ist zunächst bloss Ermöglichung, ist Potentialität. Es sind die Menschen, die die Erkenntnis in die Wirklichkeit überführen und die rationalen Welten bereitstellen, auf dass sie von den Engeln in ihrer intelligiblen Wirklichkeit eingefaltet werden. Kein Herrscher ohne sein Reich.

Vielleicht lohnt es sich die Spekulation noch weiterzuführen. Hier angelangt, wird nämlich sichtbar, welche grosse Rolle die intelligible Welt der Intelligenzen für die menschliche Erkenntnis spielt. In ihrer Einfaltung ermöglicht sie die rationale Interaktion der Menschen. Wie aus dem obigen Zitat ersichtlich ist, verrichten nach Cusanus die Engel ihre geistigen Dienste insbesondere, wenn Menschen zusammenkommen: z.B. bei «Völkern, Sprachen, Gemeinschaften, Königreichen und Kirchen». Die Menschen in ihren jeweiligen Mens-Mikrokosmen wirken aufeinander ein, ergänzen einander und bilden eine gemeinsame rationale Welt, die grösser ist als das einzelne Erkenntnisvermögen. Solche rationalen Welten von Völkern und Gemeinschaften können dann auch jenseits der konkreten Erkenntnisleistung Bestand haben. Sie existieren eingefaltet und uneingeschränkt im intelligiblen Ort der Engel.

Und schliesslich können wir so auch die Frage nach der cusanischen Aufklärung beantworten: Da die Tätigkeit der Intelligenzen sich nur auf den Bereich der intelligiblen Welt bezieht, muss man Cusanus keine Beschneidung seiner so hochgehaltenen menschlichen Eigenwirksamkeit unterstellen. Die Engel ermöglichen nicht die Erkenntnis der Mens, sondern in Einfaltung den intelligiblen Ort, wo rationale Inhalte für sich bestehen können. Der Mensch besteht und wirkt somit eigenständig als Vermittlung von Materie und Intelligibilität. Denn letztere ist ihm als Potentialität gegeben, die er in eigenständiger Formursächlichkeit verwirklicht, jedoch nur durch den wirkursächlichen Anstoss der kosmischen Bewegung, die durch den Menschen auf den Logos, bzw. auf das explizit Werden ihrer eigenen Struktur hinzielt, in Zeichen, Sprache, Kunst, Wissenschaft, ja der Kultur überhaupt.

Das ist Aufklärung nach Cusanus, Aufklärung nicht in die enge Einsamkeit der idealistischen Einzelvernunft, sondern in die Weite des allgemeinen Logos hinein. Der Mensch ist hier weder ein Prometheus, der dem Kosmos seine Gesetze aufzwingt, noch auf der anderen Seite ein bis zur Absolutheit gesteigertes von der Welt abgehobenes Geistwesen, auch nicht unvermittelt beides zusammen. Vielmehr wird er zur dienenden dynamischen Mitte zwischen Kosmos und Logos, beide in ihrer eigenen Ordnung belassend, aber sie derart mitgestaltend, um ihre Einheit in ihrer jeweiligen Andersheit wie im Spiegel zu sich selbst zu führen: Wegen der Menschen ergibt die Welt einen Sinn und wird umgekehrt Wahrheit konkret und greifbar.

L'Odyssée des mathématiques dans l'angéologie: usages et ontologie, du Moyen Âge à la Renaissance

ALICE LAMY*

Introduction

À l'université de Paris, les maîtres-ès-arts produisent un commentaire des *Sentences de Pierre Lombard*, où sont réunis les grands principes de la foi et de la liturgie chrétienne. Le rayonnement de l'intellect sur les êtres sensibles, ici-bas comme au Ciel, l'empreinte démiurgique exercée sur la perfection de l'Univers, alimentent de nombreux débats relatifs à l'activité des créatures séparées, spirituelles et angéliques. L'alliage de la théologie et de la métaphysique avec la philosophie naturelle¹ favorise un ensemble de questions typiques qui se déploie de plus en plus pour étudier leurs modalités de localisation et de déplacement. Lors de ces discussions, l'application des principes physiques des mouvements à des substances incorporelles et sans localisation se montre résistante. Les composants essentiels de la nature du mouvement se confrontent aux dimensions surnaturelles du 'nulle part', de l'indivisible et de l'action d'éternité, où l'abstraction et la séparation font loi, au-delà de l'ordre naturel.

Nous voudrions montrer que les réflexions sur le lieu et l'espace corporels des anges immatériels offrent une place de choix aux mathématiques, même si leur pratique reste mal accueillie et peu maîtrisée jusqu'à l'ère des Calculateurs; la nature intermé-

* UPJV TrAme UR 4284.

1. Le problème du lieu et de la localisation des êtres spirituels et leur étayage à partir de la *Physique* d'Aristote, est développé dans le *Commentaire des Sentences* II, distinction 2.

diaires des objets mathématiques, qui les rend abstraits des objets sensibles tout en n'étant pas des êtres séparés², nourrit particulièrement bien la «double dimension métaphysique» caractérisée par Tiziana Suarez-Nani³, selon laquelle la spéculation angéologique porte sur des entités séparées irréductibles à l'approche empirique, mais aussi sur l'effort de les penser dans leur modalité d'inscription au cœur de l'espace physique. L'angéologie témoigne de la place difficile octroyée par les commentateurs aux mathématiques, et illustre la compétition ontologique des mathématiques et de la métaphysique, dans leur usage au sein des sciences médiévales héritées d'Aristote.

L'angéologie nous permettra de tisser tout d'abord un parcours initiatique des mathématiques, chaotique et fragmenté, depuis la catégorie de quantité aristotélicienne, à laquelle elles se rattachent dans leur genèse générique, à la croisée des débats eucharistiques, nourris de considérations physiques et métaphysiques. Il s'agira de rappeler le contexte et le sens thomiste de la quantité virtuelle angélique, puis d'analyser les caractéristiques mathématiques de la position de l'ange selon Henri de Gand, en réaction aux articles de 1277. Nous évoquerons alors les arguments géométriques et les *rationes mathematicae* en contexte théologique, assumés par Jean Duns Scot, Gautier Chatton et Grégoire de Rimini. Nous mentionnerons enfin l'évolution décisive des mathématiques dans l'angéologie d'Oronce Fine au xvi^e siècle, où l'ange devient l'objet de prédilection du mathématicien astronome.

2. ARISTOTELES, *Métaphysique* K, 3, 1061a27-33, M, 3, 1078a21-31.

3. T. SUAREZ-NANI, *Introduction* à HENRICUS DE GANDAVO, MATTHAEUS DE AQUASPARTA, RICHARDUS DE MEDIAVILLA, PETRUS IOHANNIS OLIVI, *Les Anges et le Lieu*, trad. T. Suarez-Nani et alii, Vrin, Paris 2017, p. 11.

1. De la quantité virtuelle thomiste au *situs mathematicus* d'Henri de Gand: des mathématiques dans l'ombre de la métaphysique au XIII^e siècle

1.1. *Penser l'ange dans l'espace physique: le recours thomiste nouveau et controversé à la quantité de puissance ('quantitas virtutis') ou la reconnaissance d'un genre universel de la quantité en angéologie*

Avant l'ère thomiste et dès la doctrine de Jean Damascène fixée par Pierre Lombard, les solutions produites⁴ en angéologie⁵ ne recourent pas à la catégorie de quantité, objet originaire de la mathématique, mais, par analogie, aux traditions augustinienes de la localisation de l'âme dans le corps⁶ pour assurer une spatialisation angélique par la substance (Bonaventure) ou en creux, par la néga-

4. SUAREZ-NANI, *Introduction*, pp. 12-13.

5. EAD., *Les anges et la philosophie. Subjectivité et fonction cosmologique des substances séparées à la fin du XIII^e siècle*, Vrin, Paris 2002; EAD., *Les anges et la cosmologie au Moyen Âge*, «Connaissance des Religions» 71/72 (2004), pp. 103-115; EAD., *Tommaso d'Aquino e l'angelologia: ipotesi sul suo significato storico e la sua rilevanza filosofica*, in A. GHISALBERTI, A. PETAGINE, R. RIZZELLO (eds.), *Letture e Interpretazioni di Tommaso d'Aquino Oggi Tommaso d'Aquino. Cantieri aperti*, Atti del Convegno Internazionale di Studio (Milano 12-13 settembre 2005), L'istituto di Filosofia San Tommaso d'Aquino, Torino 2006, pp. 11-29; EAD., *Francesco di Appignano e la localizzazione degli angeli*, in D. PRIORI (ed.), *Atti del III^e convegno internazionale su Francesco di Appignano*, Appignano del Tronto 2006, pp. 155-181; EAD., *Angels, Space and Place: the Location of Separate Substances according to John Duns Scotus*, in I. IRRIBAREN, M. LENZ (eds.), *Angels in Mediaeval Philosophical Inquiry. Their Function and Significance*, Ashgate, Aldershot-Burlington 2008, pp. 89-111; EAD., *Vers le dépassement du lieu: l'ange, l'espace et le point*, in T. SUAREZ-NANI, M. ROHDE (éds.), *Représentation et conceptions de l'espace dans la culture médiévale*, De Gruyter, Berlin-Boston 2011, pp. 121-146; EAD., *De la théologie à la physique: l'ange, le lieu et le mouvement*, in A. PARAVICINI-BAGLIANI (ed.), *L'Angelos*, Sismel – Edizioni del Galluzzo, Firenze 2015, pp. 427-443; A. LAMY, *L'être insoumis du mouvant au Moyen Âge. L'exemple du mouvement des anges à l'Université de Paris (XIII^e-XIV^e siècles)*, in *Penser le mouvement, colloque de jeunes chercheurs*, 15-16 juin 2012, Créteil <<https://www.fabula.org/colloques/index.php?id=2552>>, (publié le 06/10/2015).

6. A. LAMY, *Le lieu selon Alexandre de Halès*, in T. SUAREZ-NANI (éd.), *Lieu, espace, mouvement: physique, métaphysique et cosmologie (XIII^e-XIV^e siècles)*, Brepols, Turnhout 2016, pp. 39-55.

tive (l'ange serait «non présent» dans le lieu, selon Roger Bacon, il serait dans un lieu sans localisation, d'après Albert le Grand).

Dans sa *Somme de Théologie*, Thomas d'Aquin soutient que l'ange se mouvra instantanément, à la façon de l'âme bienheureuse du Christ, descendue aux Enfers⁷. La localisation angélique thomiste se produit donc selon un agir quantitatif, étayé de volonté. La vertu quantitative traduit l'opération volontaire qui permet la présence intelligible angélique dans un lieu et rend possible sa circonscription en lui. Le contact quantitatif de l'ange avec l'espace matériel est obtenu par une opération intellectuelle de la créature spirituelle, qui circonscrit un lieu en esprit et dans lequel elle se manifeste provisoirement: elle n'a donc pas le don d'ubiquité, attribuable seulement à Dieu. Les anges produisent leur station dans le lieu, sans y être contenus. L'application de la *quantitas virtutis angeli* constitue donc une opération extérieure à l'être de l'ange, qui n'implique pas d'engagement substantiel empirique à l'espace.

Pour autant, l'expérience virtuelle du principe de corporéité conduit Thomas d'Aquin à intégrer pour la première fois la catégorie de quantité dans les raisonnements. L'angéologie thomiste inclut donc un nouvel usage de la quantité, considérée depuis les grands débats sur la transsubstantiation⁸, comme un mode d'être réel distinct de la substance et inhérent à elle de façon intrinsèque par la raison de la matière. En effet, la quantité du pain, au moment

7. THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae*, in *Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita*, vol. V, Ex Typographia Polyglotta, S. C. de Propaganda Fide, ROMA 1889, I, q. 52, a. 1, SUAREZ-NANI, *Introduction*, p. 14.

8. A. MAIER, *Studien zur Naturphilosophie des Spätscholastik*, I, *Die Vorläufer Galileis im 14. Jahrhundert*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1949, pp. 26-52; E. DUDLEY-SYLLA, *Godfrey of Fontaines on Motion With Respect to Quantity of the Eucharist*, in A. MAIERÜ, A. PARAVICINI BAGLIANI (eds.), *Studi sul XIV secolo in Memoria di Anneliese Maier*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1981, pp. 105-141; E. STUMP, *Theology and Physics in De sacramento Altaris: Ockham's theory of Indivisibles*, in N. KREZMANN (ed.), *Infinity and Continuity in Ancient and Medieval Thought*, Cornell University Press, Ithaca-London 1982, pp. 207-230; P.J.J.M. BAKKER, *La raison et le miracle, les doctrines eucharistiques (c. 1250-c. 1400)*, *Contribution à l'étude des rapports entre philosophie et théologie*, deux volumes, thèse inédite de doctorat, Nijmegen 1999, A. LAMY, *La grandeur de l'être au XIV^e siècle, une lecture introductive aux commentaires de la 'Physique' de Gauthier Burley*, Hermann, Paris 2012.

de la consécration, subsiste sans sujet, tandis que les autres accidents du pain et du vin c'est-à-dire les qualités, inhérent à la quantité comme à leur sujet. Ainsi, la catégorie de quantité joue-t-elle un rôle de première importance dans le domaine de la physique, mais s'érige aussi en un genre universel coexistant aux côtés de celui de la substance, sans être prédiqué de la substance comme une espèce. Dans les argumentaires angéologiques à l'ère thomiste, la quantité virtuelle révèle sa nouvelle promotion ontologique, depuis les débats eucharistiques, et se trouve enrichie d'un métissage aux croisements des sciences théologique, logique, métaphysique et physique. De même que la quantité du pain demeure sur l'autel sans suppôt et brave miraculeusement les lois de l'ordre naturel, de même la quantité virtuelle fait subsister l'ange en un lieu, sans le soumettre à l'inertie de l'espace naturel. La quantité eucharistique est donc mobilisée par Thomas d'Aquin dans ce nouveau contexte pour ses capacités surnaturelles à établir la causalité du contact angélique avec l'espace physique en l'esprit, et à constituer, au sein de l'ange, sa substance opérationnelle, tout en lui assurant une extériorité métaphysique, 'suspendue' à la matière et irréductible au corps.

1.2. *Penser le 'situs mathematicus' de l'ange chez Henri de Gand: le rejet paradoxal des sciences mathématiques, dans la division des sciences héritées d'Aristote au XIII^e siècle*

À la suite des articles de la *Chartularium Universitatis* de 1277⁹ qui refusent la localisation par opération et encouragent les positions de tradition bonaventurienne, Henri de Gand¹⁰ doit composer non sans mal avec de nouvelles considérations sur la détermination locale de l'ange. Si Henri rejette tout contact angélique quantitatif et dimensionnel, il promeut de façon originale le caractère mathématique d'un contact qui garantirait aux substances spirituelles l'abstraction à la matière et à la naturalité du lieu. L'ange n'est d'ailleurs pas localisé (*locus*), il présente seulement une position mathéma-

9. SUAREZ-NANI, *Introduction*, p. 16.

10. *Ibidem*, pp. 18-20.

tique (*situs mathematicus*) qui lui confère une modalité de situation totalement indépendante de l'espace physique :

On appelle «position mathématique» l'application de la chose à un lieu déterminé, soit en haut, soit en bas, en orient ou en occident, sans aucune dépendance naturelle ni détermination à l'égard de l'un plutôt que de l'autre, bien que pour la chose il demeure nécessaire par sa nature d'être dans l'un d'eux¹¹.

Henri de Gand prolonge lui aussi, à sa manière, sa doctrine eucharistique en angéologie, puisque, selon lui, le corps du Christ est présent dans le sacrement eucharistique sur le mode mathématique, à l'image de la substance du pain qui conserve une forme de subsistance par ses attributs, dans un lieu séparé. Dès lors, les mathématiques figurent le phénomène miraculeux de l'eucharistie, où le corps subit un changement, tout en s'imposant dans sa séparation à la matière. Les mathématiques sont mobilisées par Henri précisément pour abstraire l'ange de la localisation quantifiée et naturaliste et affirmer l'irréductibilité de la substance spirituelle à la délimitation d'un lieu.

Si Henri recourt aux mathématiques pour caractériser la situation de l'ange et semble puiser aux sources d'une quantité eucharistique et métaphysique, il poursuit son argumentaire en circonscrivant la catégorie de quantité en philosophie naturelle et acte la dichotomie entre quantité et mathématiques, comme dans la tradition aristotélicienne.

Dans son *Quodlibet* II, Henri insiste sur la simplicité essentielle de l'ange, totalement abstraite de la grandeur et incomparable avec la nature du point: «[...] En sa nature il n'y a ni grandeur ni aptitude à être le principe de quelque grandeur»¹². En citant Avicenne puis Averroès, Henri fustige ceux qui sont incapables de voir que l'unité substantielle angélique ne comprend pas la raison du point¹³. Henri

11. HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet* II, q. 9 in *Les anges et le lieu*, p. 59; E. MAHONEY, *Reverberations of the Condemnation of 1277*, J.A. AERTSEN, K. EMERY, A. SPEER (eds.), *Nach der Verurteilung von 1277. Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts*, De Gruyter, Berlin-New York 2001, pp. 902-930.

12. HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet* II, q. 9, in *Les anges et le lieu*, p. 65.

13. *Ibidem*, p. 67.

en profite pour mettre en garde ses pairs contre les fonctions d'une imagination mathématique peu fiable, encline à envisager l'infini cosmologique, sans se réguler au moyen d'arguments rationnels:

Ils ne peuvent pas croire qu'il n'y ait pas de plein en dehors du monde, car leur imagination ne s'arrête pas à la quantité finie, si bien que les grandeurs mathématiques et ce qui est à l'extérieur du ciel leur semblent infinis – mais à ce propos, «il n'est pas correct de se fier à l'imagination»¹⁴, comme le dit le Philosophe au iii^e livre de la *Physique*.

Par cette remarque, l'angélologie d'Henri constitue un solide témoin de la difficile intégration des mathématiques de Platon à la philosophie naturelle du Stagirite¹⁵, telle que les commentateurs en ont hérité. Au Moyen Âge, l'abstraction mathématique suscite la méfiance et occupe une fonction d'imagination, qui impose la vigilance en philosophie naturelle et peut produire des hypothèses sur la toute-puissance divine dépassant la raison¹⁶.

Appliquée à l'unité indivisible et substantielle de l'ange, l'imagination peut devenir fautive et provoquer plus largement des connaissances cosmologiques contraires aux doctrines du Philosophe. L'abstraction mathématique peut concevoir des grandeurs infinies, qui n'existe pas dans les lois de la nature et, à ce titre, alimenterait le mensonge. Elle ne doit donc pas perdre cette source vraie de connaissance qu'est la nature et ne peut être validée comme outil de compréhension. Paradoxalement, cependant, Henri ajoute:

14. ARISTOTELES, *Physique* III, 8, 208a14-15.

15. Contrairement au Stagirite, Platon considère les êtres mathématiques comme un modèle de raisonnement et d'explication de la nature. Voir L. BRISSON, F.W. MEYERSTEIN, *Inventer l'univers: le problème de la connaissance et les modèles cosmologiques*, Les Belles Lettres, Paris 1991.

16. E. DUDLEY-SYLLA, *Thomas Bradwardine's De Continuo and the Structure of Fourteenth Century Learning*, in E. DUDLEY-SYLLA, M. McVAUGH (eds.), *Texts and Contexts in Ancient and Medieval Science, Studies on the Occasion of John E. Murdoch's Seventieth Birthday*, Brill, Leiden 1997, pp. 148-156. Pour la réception et la maîtrise des principes d'Euclide dans le traitement des sciences médiévales jusqu'à la Renaissance, voir S. ROMMEVAUX, *Mathématiques et connaissance du monde réel avant Galilée*, Omniscience, DL, Montreuil 2010.

Ils ne peuvent pas croire qu'il n'y ait pas de vide en dehors du monde, car leur intellect ne peut aller au-delà de l'imagination, de sorte à aller au-delà des choses imaginables et ne s'en tient qu'à la grandeur ou à ce qui a une situation et une position dans une grandeur. [...] ils ne peuvent croire ni concevoir qu'il y ait ici, à savoir parmi les choses et au nombre des choses de l'univers qui sont dans le monde, quelques entités incorporelles dépourvues, en leur nature et leur essence, de toute raison de grandeur et de situation ou de position dans une grandeur. En effet, tout ce qu'ils conçoivent est une quantité ou quelque chose qui possède une position dans une quantité, comme le point¹⁷.

La question de l'ange semble donc particulièrement apte à disqualifier l'usage des mathématiques qui présentent un double défaut cognitif antagoniste, causé par sa nature instable et intermédiaire¹⁸: une aptitude à l'imagination qui dépasse toute mesure, productrice de connaissances fautives et inutilisables en philosophie naturelle, ou au contraire une compromission ontologique constante de courte vue avec la quantité physique.

17. HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet* II, q. 9, in *Les anges et le lieu*, p. 69.

18. L'esprit doit se contenter de faire «comme si»: l'être mathématique est considéré comme s'il existait en dehors du temps, dépourvu de mouvement, de changement. Aristote concède aux nombres et aux grandeurs une nature intermédiaire qu'il a peu explicitée, et qui favorise une action informatrice sur le sensible en physique par la médiation des structures mathématiques (ARISTOTELES, *Métaphysique* K, 7, 1064b). L'ordre aristotélien place les mathématiques dans l'intervalle entre la métaphysique et la physique, sans élucider clairement leur place. C. ERISMANN, *L'homme commun: la genèse du réalisme ontologique durant le haut Moyen Âge*, Vrin, Paris 2011, A. DE LIBERA, *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Âge*, Points, Paris 2014²; H. CHERNISS, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, Oxford University Press, London-Baltimore 1944; J. CLEARY, *Aristotle and Mathematics: Aporetic Method in Cosmology and Metaphysics*, Brill, Leiden-New York-Köln 1995, P. PRITCHARD, *Plato's Philosophy of Mathematics*, Academia Verlag, Sankt Augustin 1995; M. KAISER, *Mathematische Kultur: oder Platons methodische Wissenschaft*, Tectum Verlag, Marburg 2011; M. PANZA, A. SERENI, *Introduction à la philosophie des mathématiques: le problème de Platon*, trad. R. de Calan, Flammarion, Paris 2013; A. LAMY, *L'ombre du platonisme mathématique critique dans la conception des êtres quantitatifs absolus chez Francesco d'Appignano (l'infini, le temps, le nombre)*, «Picenum Seraphicum» 34 (2020), pp. 105-121.

Henri, comme il vient de l'affirmer, déplore surtout que les mathématiques enferment les commentateurs dans une représentation quantifiée du monde qui les rend incapables d'envisager les entités surnaturelles et spirituelles. Au cœur de cette critique cependant, Henri acte finalement malgré lui et de façon implicite et anti-aristotélicienne, la filiation générique entre quantité et mathématiques. Henri reconnaît donc pour la première fois l'existence de la quantité mathématique mais ne lui attribue aucune crédibilité, au regard de la métaphysique, seule science digne d'usage en angéologie:

Aussi, de tels penseurs sont mélancoliques et deviennent d'excellents mathématiciens, mais de piètres métaphysiciens, car ils ne peuvent déployer leur intelligence au-delà du lieu et de la grandeur dans lesquels sont fondées les entités mathématiques; en revanche, les entités métaphysiques sont par soi réellement séparées du lieu et de la grandeur, car l'abstraction métaphysique dépasse celle des mathématiques. Et ces penseurs deviennent de mauvais philosophes de la nature, car ils sont incapables d'enfermer leur intelligence dans le fini¹⁹.

Bien qu'Henri ait clairement eu recours à la position mathématique de l'ange pour contrer la localisation par opération, le *situs mathematicus* étant issu des traditions métaphysiques de la quantité eucharistique, il n'en rejette pas moins les mathématiques en tant que sciences, captives de la vision naturaliste aristotélicienne et subordonnées aux besoins de la physique et de la géométrie; les capacités de représentation de la séparation reviennent à la seule métaphysique. Le domaine angéologique met au jour les deux types d'abstraction nécessaire pour penser le lieu de l'être spirituel mais écarte finalement la valeur de la mathématique comme abstraction de la matière par l'intellect: abstraites, les mathématiques doivent être subordonnées à la philosophie naturelle; incapables d'envisager la séparation absolue entre le sensible et l'intelligible, elles s'avèrent inefficaces pour les anges strictement séparés du monde. Pourtant, la nature intermédiaire des sciences mathématiques a paru indispensable dans l'argumentaire d'Henri, car elle seule peut négocier à la fois la reconnaissance d'une localisation dé-

19. HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet* II, q. 9, in *Les anges et le lieu*, pp. 68-69.

terminée physiquement et son abstraction négative en l'esprit pour l'avènement d'un 'nulle part' angélique.

2. Penser le mouvement angélique dans le continu divisible à l'infini selon Jean Duns Scot, Gautier Chatton et Grégoire de Rimini: l'avènement de la géométrie euclidienne et des *rationes mathematicae* comme sciences mathématiques démonstratives au XIV^e siècle

La question de l'infini en acte anti-aristotélicien, pour penser l'étant divin comme un attribut substantiel positif, trouve son plein essor avec Henri de Gand et Jean Duns Scot, puis Grégoire de Rimini²⁰. Ces investigations coexistent avec la riche fortune de l'infini quantitatif en puissance proprement aristotélicien, dans les débats médiévaux sur la structure du continu et sa composition en points indivisibles (contre Aristote) ou en parties divisibles à l'infini (dans la tradition péripatéticienne)²¹. Chez Jean Duns Scot, comme chez Gautier Chatton, ces questionnements croisés surgissent en contexte angélogique, à propos du mouvement des substances spirituelles (*Commentaire des Sentences* (II, 2)). Jean Duns Scot recourt à Euclide²² et développe les *rationes mathematicae* qui doivent surtout prouver que le continu n'est pas composé d'indivisibles: l'incommensurabilité du côté et de la diagonale (ou diamètre) est attestée par le fait que le

20. J. BIARD, J. CELEYRETTE (éds.), *De la théologie aux mathématiques, l'infini au XIV^e siècle*, Les Belles Lettres, Paris 2005, pp. 15-27.

21. De vives discussions marquent le XIV^e siècle sur le continu et les indivisibles, autour de philosophes adoptant une position indivisibiliste. Jusqu'en 1328 à Oxford, date de parution du traité sur le continu de Thomas Bradwardine, puis à Paris entre 1326 et 1330, Henri de Harclay, Gautier Chatton, Gérard Odon ou Nicolas Bonet défendent l'existence des indivisibles, cf. BIARD, CELEYRETTE (éds.), *De la théologie aux mathématiques*, pp. 28-40; C. GRELLARD (dir.), *Méthodes et statut des sciences à la fin du Moyen Âge*, Presses Universitaires du Septentrion, Lille 2004, C. TRIFOGLI, *Oxford Physics in the Thirteenth Century (ca. 1250-1270): Motion, Infinity, Place and Time*, Brill, Leiden 2000.

22. O. BOULNOIS, *Du lieu cosmique à l'espace continu? La représentation de l'espace selon Duns Scot et les condamnations de 1277*, in J.A. AERTSEN, A. SPEER (eds.), *Raum und Raumvorstellungen im Mittelalter*, Walter de Gruyter, Berlin-New York 1998, pp. 314-334.

carré de la diagonale ne se rapporte pas au carré du côté comme un nombre carré à un nombre carré, aucun nombre carré n'étant le double d'un autre. Ce raisonnement est incompatible avec le fait que ces lignes seraient composées de points car dans ce cas, il serait possible de mettre en rapport un nombre de points avec un autre nombre de points. Contrairement à Jean Duns Scot, Gautier Chatton²³ rejette la position divisibiliste mais aussi l'idée de points mathématiques, pour soutenir une forme physique d'indivisibles dans le continu, pouvant s'apparenter à des *minima naturalia*.

Grégoire de Rimini, quant à lui, dans son livre ii de son *Commentaire des Sentences*, met en évidence les contradictions de la position indivisibiliste, à partir de neuf raisons mathématiques²⁴, dont la première consiste à dire que si une grandeur telle qu'une ligne était composée d'indivisibles, les ordres des grandeurs continues ne seraient plus respectés. Le point serait plus grand que la ligne.

Chez Gautier Chatton, une séparation fondamentale demeure entre le domaine mathématique et le domaine géométrique mais leur usage est assumé en angélologie. Chez Duns Scot et Grégoire de Rimini, les mathématiques sont pleinement réhabilitées dans leur fonction imaginative et deviennent indispensables dans les spéculations, où doit coexister dans l'instantanéité et le 'nulle part', l'ange mouvant et l'espace physique continu, divisible à l'infini.

3. L'ange et le mathématicien à la Renaissance. L'idéalité assumée des mathématiques intermédiaires pour approcher la rationalité du mouvement céleste: l'exemple d'Oronce fine

À la fin de l'ère scolastique, les centres intellectuels de Florence et de Byzance marquent des avancées décisives dans la circulation des

23. BIARD, CELEYRETTE (éds.), *De la théologie aux mathématiques*, pp. 30-31.

24. Je remercie vivement Joël Biard pour m'avoir permis d'utiliser sa lecture des neuf raisons mathématiques de Grégoire de Rimini dans un séminaire universitaire datant de 2003. Voir A. LAMY, *La philosophie naturelle à l'épreuve du secret angélique sur le mouvement local. L'exemple problématique du continu, de Thomas d'Aquin à Grégoire de Rimini*, «*Medievalia. Textos e estudos*» 32 (2013), pp. 141-160.

textes platoniciens et néoplatoniciens. La philosophie de Platon connaît donc un impact très important, au-delà du Moyen Âge²⁵. À l'époque d'Oronce Fine²⁶, l'usage des mathématiques platoniciennes dans l'étude de la nature sensible devient primordial pour comprendre et révéler ses principes idéels démiurgiques. Son statut ontologique intermédiaire devient salutaire et Oronce Fine réintroduit d'ailleurs le rôle épistémologique crucial des mathématiques pour promouvoir la discipline de l'astronomie²⁷ qui dépend d'elles et se trouve entre le monde sensible et le monde divin. Bien plus, les objets mathématiques assurent une médiété entre l'Homme et Dieu, tout en garantissant une certitude dans les raisonnements et dans l'acquisition des connaissances cosmologiques. La stabilité des démonstrations construit la posture céleste de l'esprit spéculatif humain, tout en nourrissant aussi ses capacités de contemplation de la vérité.

À ce titre, cette proximité humaine avec les substances célestes, sur le mode d'une participation de culture platonicienne, favorise la réhabilitation des mathématiques: contrairement à la période médiévale, on ne pointe plus l'insuffisance de l'abstraction mathématique (les mathématiques constituent un simulacre de connaissances, elles se perdent dans des considérations imaginatives ou au contraire sont un simple instrument de la physique) ni son impossibilité à la séparation (les mathématiques sont incapables de penser les substances immatérielles et séparées du sensible). De plus, l'ordre mathématique ouvre une analogie avec la place intermédiaire de l'ange, créé avant le monde, entre Dieu et la créature. Avec les mathématiques, et en pratiquant l'astronomie en particulier, l'Homme peut approcher la rationalité du plan divin, incorruptible, immuable, et la structure rationnelle qui encadre le mouvement des anges.

25. LAMY, *L'ombre du platonisme*, pp. 39-40.

26. A. AXWORTHY, *Le Mathématicien renaissant et son savoir*, Classiques Garnier, Paris 2016.

27. ORONTIUS FINAEUS, *De Mundi sphaera, sive Cosmographia, primave Astronomiae*, Simon de Colines (ed.) Paris 1542.

Analogia danda

Car tout ainsi que l'esprit angélique
Est au-dessous du pouvoir déifique
Et surmontant l'humaine créature
Ainsi est dit l'ordre mathématique
Etre moyen du droit théologique
Et du savoir qui concerne nature
Sans excéder l'humain entendement
Dont on le doit priser plus amplement²⁸.

Dès lors, les sciences de la physique et des mathématiques ne sont plus antagonistes, comme au Moyen Âge: en astronomie, dans laquelle s'intègrent les considérations sur l'ange, le sensible est paradoxalement toléré comme un outil d'accès à la toute-puissance divine. Le mathématicien astronome (plus que le géomètre ou l'arithméticien) n'opère pas avec les substances surnaturelles et parfaites une séparation aussi radicale que celle imposée par le mouvement des êtres naturels et imparfaits. En philosophie naturelle, la séparation en esprit doit être stricte, car les objets de spéculation sont immergés dans l'imperfection terrestre. Au contraire, et de façon opposée aux médiévaux, Oronce Fine soutient que l'ordre parfait, instauré par Dieu dans l'Univers, admet l'utilité et la dignité de l'examen du sensible, qui fait partie intégrante de l'œuvre divine et de son harmonie.

Ainsi, la nature intermédiaire des mathématiques n'aboutit plus à une impasse de ses usages, comme au Moyen Âge, de par ses capacités d'abstraction trop faibles (elles demeurent enfermées dans la physique) ou trop fortes (elles se mettent en rupture imaginative avec les connaissances naturelles et ne sont plus fiables, sans pour autant assurer la vérité de l'ange). Au contraire, avec Oronce Fine, cette nature intermédiaire permet aux mathématiques de partici-

28. ORONTIUS FINAEUS, *Epistre exhortative touchant la perfection & commodité des ars liberaux mathematiques Composee soubz le nom et tiltre de la tres antienne & noble princesse Dame philosophie Et puis nagueres presentee au treschrestien Roy de france*, Pierre Ier Leber, Paris 1531, f. 5.

per avec justesse à la perfection céleste et valorise ses aptitudes à la certitude et à la rigueur démonstratives (inaugurées dans l'angélogologie du *xiv^e* siècle). Ces mathématiques participées affichent une proximité avec la perfection des anges qu'elle est désormais pleinement fondée à étudier, par l'astronomie, et qu'elles ne sont plus contraintes d'abstraire aussi fortement en esprit que les objets naturels.

Au Moyen Âge, c'est donc l'esprit humain du mathématicien lui-même, faillible, approximatif, issu de l'être naturel, qui pose problème en angélogologie et en philosophie naturelle. L'échec de l'esprit mathématique est particulièrement marqué quand il s'applique aux êtres surnaturels. L'ange est plus fort que l'esprit humain, l'objet transcendant domine le sujet spéculatif. À la Renaissance, au contraire, Oronce Fine accorde une confiance épistémologique à l'esprit mathématique qui s'élabore dans son application au monde céleste. L'ange, objet de science, partage sa nature intermédiaire avec le sujet astronome ou l'esprit du mathématicien. Les efforts d'abstraction et de séparation dépendent donc désormais uniquement de l'objet: s'il est naturel, il exige une abstraction puissante du mathématicien renaissant, dont l'esprit presque céleste est éloigné; s'il est surnaturel et angélique, le mathématicien fournira beaucoup moins d'efforts conceptuels, tant il est ontologiquement proche de lui.

Conclusion

Au Moyen Âge, les mathématiques peinent à s'imposer comme sciences crédibles dans les spéculations angélogologiques. Pourtant, même ombrées par la métaphysique médiévale dominante, qui s'extrapole comme une théologie naturelle dans la contemplation des substances séparées sans pouvoir pourtant penser seule la localisation de l'ange, les mathématiques, issues de la tradition eucharistique et métaphysique de la catégorie de quantité, restent incontournables pour négocier l'attachement provisoire de l'ange à l'environnement physique. Toutefois, elles ne peuvent offrir qu'une suture conceptuelle transitoire entre l'ange et le lieu, sans place

constante dans la division des sciences. Au XIV^e siècle, les mathématiques deviennent des sciences proprement démonstratives dont les commentateurs assument la double imperfection: celles d'être subordonnées à la philosophie naturelle et de constituer des outils de connaissance imaginative faillible. À la Renaissance, Oronce Fine développe une sorte de concordisme mathématique aristotélico-platonicien, où les êtres mathématiques jouent un rôle central dans l'acquisition de connaissances véritables sur la nature. En tant qu'il est purement saisi par l'intellect, même de façon ponctuelle et pour étayer l'étude de la physique et de l'astronomie, l'être mathématique fait l'objet d'une science exacte. L'esprit du mathématicien astronome, de par sa précieuse nature intermédiaire, participe donc à la perfection céleste. À ce titre, il s'applique idéalement à l'ange et aux substances séparées, avec lesquels il se trouve des affinités ontologiques. L'ange et l'esprit du mathématicien astronome créatifs circulent harmonieusement, sans séparation trop marquée, depuis le monde de la création divine, jusqu'à l'intuition des formes pures et la contemplation de la rationalité des mouvements célestes.

Quasi ens artificiale

Suárez on the Angelic Assumed Bodies

SIMONE GUIDI*

A theory of angelic assumption of bodies is a somehow unwelcome guest for Scholastic angelology, particularly for Aquinas's conception of separate substances. The fact that angels sometimes have human-like bodies, and interact through them with humans, is a truth which natural reason must accept insofar as it is revealed in several episodes of the Bible. Yet, the union of angels with bodies is a theoretical possibility that clashes with the very pillars of all and every Scholastic conception of separate, purely intellectual, substance, as well as with the formulation the Fourth Lateran Council issues in 1215, which famously highlights the distinction between material and spiritual creatures and identifies angels with the latter¹. Accordingly, and independently from the hylomorphic framework adopted, the Schools conceived angels as already-complete substances, unable to join naturally with an organic body and create a *per se* unity with it. As we know, the only bodies angels can join with are celestial bodies which are not

* CNR, Istituto per il Lessico Intellettuale Europeo e Storia delle Idee (ILIESI), Roma.

1. See *Concilium Lateranense IV, Constitutiones*, 1. *De fide catholica*, in J. ALBERIGO, J.A. DOSSETTI, P.P. JOANNOU, C. LEONARDI, P. PRODI (edd.), *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Herder, Basel-Barcelona-Freiburg-Roma-Wien 1962, p. 206: «Pater generans Filius nascens et Spiritus Sanctus procedens consubstantiales et coaequales coomnipotentes et coaeterni unum universorum principium creator omnium invisibilium et visibilium spiritualium et corporalium qui sua omnipotenti virtute simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam spiritualem et corporalem angelicam videlicet et mundanam ac deinde humanam quasi communem ex spiritu et corpore constitutam».

subject to generation or corruption but only to perfect circular movement that is impressed on them precisely by angels, which unite with the celestial spheres by virtue of a mover-moved relationship².

This way, the hypothesis that those biblical episodes might be explained by a theory of assumed bodies – i.e., bodies that angels generate and control without uniting with them substantially, and replicating the mover-moved relationship they have with celestial spheres – appeared to be the only way to solve this doctrinal problem that did not threaten the very grounds of Scholastic angelology. However, an idea like this involuntarily provides an unusual conception of artificial bodies with space the Scholastics could not have been able to conceive otherwise and which anticipates, in part, some features of the early modern conception of the body as an artificial being.

In this paper, I shall address this problem from the perspective of Francisco Suárez, dealing especially with the discussion in his *De Angelis*³ (book 4, chapters 33-39), whose contents I shall reorganize in order to follow a clearer path. The peculiarity of Suárez's approach lies, in particular, in that is one of the last great attempts at reformulating Scholastic angelology from the basis, keeping the new spirit of the Counter-Reformation in mind. Despite this aim of his, Suárez constantly discusses these issues keeping an eye on Aquinas' previous discussions, to which I shall refer while presenting the ideas of the Uncommon Doctor. After dealing with that, I shall provide some final remarks about the notion of body Suárez's angelology leaves to the xviith century.

2. Aquinas highlights, in particular, the exclusive connection between the way angels are (not) joined to celestial bodies and the mover-moved relationship (which, on the other hand, was applied by Latin Averroism, for instance by Siger of Brabant, also to describe the way the agent intellect is united to the images created in people's imaginations). See B. FAES DE MOTTONI, *Bonaventura e la scala di Giacobbe. Letture di angelologia*, Bibliopolis, Napoli 1995, pp. 105-163; T. SUAREZ-NANI, *Les anges et la philosophie*, Vrin, Paris 2002, pp. 103-142.

3. I quote Suárez's *De Angelis* from the standard *Opera omnia*, apud Ludovicum Vivès vol. 2, Bibliopolam Editorem, Paris 1856-1861 (hereafter: *De Angelis*).

1. Do angels actually assume bodies?

Regarding the angelic assumption of bodies, the first issue Suárez has to deal with is whether angels assume real bodies or not. As mentioned above, this actually appears to be opposed to the very essence of angels known through reason, given that «the spiritual substance is not naturally joined to the body, if not in the manner of a substantial form». However, as angels are not forms of living beings, they «cannot assume bodies if not by virtue of some efficient [causation] (*efficientiam*)», i.e., by using their power to move material things locally⁴. Yet,

local motion seems to be insufficient for such efficient causation [*efficientum*], both because angels would assume all the other bodies they move by means of local motion, that is, heavens, men, and similar, and also because, if angels assume bodies, through which they appear to men, they have to be visible, solid body, such that they can be seen and touched, and, accordingly, such that they have colour, density, hardness, heat and similar qualities through which to be sensed. But all these things cannot be done by local motion alone⁵.

First of all, to solve this issue, Suárez sets the priorities, and establishes, with all of the Schools, that angels really appear to men via visible bodies. Indeed «this truth is certain by faith»⁶ and the problem (which is for our natural reason) is rather how this is possible, given that such appearances cannot be denied. But, maybe, an easier response to this specific problem is provided immediately. There are, indeed, theologians (mainly Ulrich of Augsburg and William of Æbelholt) who, even admitting that men can see and

4. All the Scholastics granted to angels (but not to human souls, even if separated) the power to move material things locally. See, for the context discussed in this paper, THOMAS DE AQUINO, *Quaestiones de malo*, q. 16, art. 1, ad 15; q. 16, art. 10, *resp.* and ad 2. See also *Summa Theologiae*, I. q. 110, art. 3, ad 3 and I. q. 117, art. 4, ad 1. As for the human soul, see I. q. 110, art. 3, ad 3 and I. q. 117, art. 4, ad 1 and *Quaestiones de malo*, q. 16, art. 10, *resp.* and ad 2.

5. SUÁREZ, *De Angelis*, IV, c. 33, §2.

6. *Ibidem*, IV, c. 33, §3.

touch angels, maintained that angels simulate these bodies by deceiving men's senses, meaning that the bodies we are told of by the Bible are only imaginary⁷.

However, Suárez⁸ discards this solution on the basis of two elements. First, the interactions between spiritual substances and men told of by the Bible are not private experiences of certain individuals, but rather public appearances; moreover, they even include Satan's appearance to Eve in the guise of a snake, so these bodies must be real and true⁹. In addition, the joint authority of several great theologians established that such bodies are true (Aquinas, Bonaventure, Richard of Middletown, Duns Scotus, Durandus, Gabriel Biel, and many others)¹⁰. Accordingly, one must admit that «angels assume true bodies, such that can be sensed outside so that everyone could see them»¹¹. And by «true bodies», Suárez remarks, one refers to the sensible body in general, i.e., the body meant «under the general reason of body as quantified, shaped (*figuratus*), and perceivable», whatever is the notion of «body» under which angelic bodies fall. This remark is meant, especially, to emphasize that, although they are 'real' bodies, bodies such as these are not to be understood as being organic, like human bodies.

A theory of this kind brings together what one can say about the matter as dealt with by both the Bible and our natural reason, but all these conclusions remain general. Indeed, nobody can

7. *Ibidem*, IV, c. 33, §4.

8. Almost all the other Jesuit theologians stress the reality of angelic assumed bodies. See for instance GABRIEL VÁZQUEZ, *Tractatus de angelis*, d. 184, c. 1, in *Commentaria ac Disputationes in Primam Partem S. Thomae*, tomus secundus, ex Typographia Evangelistae Deuchini, Venice 1606, pp. 388-389; RODRIGO ARRIAGA, *Tractatus de angelis*, d. 19, s. 3, ss. 1, in *Disputationes Theologicae in primam partem Divi Thomae*, tomus secundus, ex Officina Plantiniana Balthasariorum Moreti, Antwerp 1643, p. 194; IACOBUS GRANADUS, *Controversia septima generalis de nobilissima creatura...*, tr. 9, d. 2, s. 1, in *Commentaria in primam partem Summae Theologicae Sancti Thomae*, Cramoisy, Pont-à-Mousson 1624, p. 412; and still a century later ANDREAS CRESPO, *Tractatus de angelis*, d. 3, c. 1, §5, ex Officina D. Mariae Garcia Briones, Madrid 1751, p. 64.

9. SUÁREZ, *De Angelis*, IV, c. 33, §6.

10. *Ibidem*, IV, c. 33, §5.

11. *Ibidem*, IV, c. 33, §5.

say anything about single angelic persons. From these principles, known through both faith and reason, it is hence clear that all angels are capable of assuming bodies, independently from their rank within the angelic hierarchy¹². The same conclusions also apply to demons, which are to all effects and purposes spiritual substances and maintain their ability to assume such bodies despite their fall¹³.

2. How and by whom are the bodies assumed by angels produced?

Another important issue is that regarding how, and by whom bodies of this kind are formed, a problem which Aquinas mentioned, in passing, arguing that angels «assume bodies of air»¹⁴, «condensing it by the Divine power in so far as is needful for forming the assumed body»¹⁵. Hence, the actual producer of the assumed body is a divine power that prepares the body and gives it to the angel. An alternative account is, however, that subscribed to by several other theologians (Bonaventure, Scotus, Gabriel Biel, and Durandus), according to whom it is the angel itself who prepares «almost artificially» the bodies it later assumes¹⁶.

Suárez solves this dilemma by making a fourfold assertion, which is a good example of his theological fence-sitting and baroque eclecticism. First of all, Suárez states that there is no need for an assumed body to be produced by the subject who assumes it, given that this type of ‘assumption’ consists in some union with that body only¹⁷. Secondly, he underlines that, as a consequence of the previous claim, an angel could assume a body formed by

12. *Ibidem*, IV, c. 37, §1.

13. *Ibidem*, IV, c. 37, §1. I must leave undiscussed here two important issues usually faced by Scholastic theologians: the problem of whether the separated soul can also assume such bodies in the afterlife, and that of whether God himself assumes accidentally such bodies to reveal himself to men.

14. I discuss below Suárez’s position on this aspect.

15. THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 52, art. 2, ad 3.

16. SUÁREZ, *De Angelis*, IV, c. 37, §4.

17. *Ibidem*, IV, c. 37, §5.

God alone, or by another cause, and an angel might even form a body like this by itself, not as the main agent, but rather as an instrument of divine power¹⁸. Thirdly, one cannot say that angels are definitely unable to assume bodies formed by themselves. Indeed, the whole process of producing such bodies can be performed by virtue of local motion alone, which the angel has the power to produce in material things. Furthermore, if a spiritual substance cannot produce such bodies at all, they should be produced by God, though it is highly implausible that God uses his peculiar power to provide demons with bodies¹⁹. Fourthly, as demons are able to produce their bodies, angels must also have sufficient power to do the same; yet, sometimes angelic assumed bodies are perfect to such an extent that angels have not sufficient natural power to make them, therefore, to do so they must need God's intervention²⁰. Therefore, Suárez argues that angels can produce the bodies they assume by themselves, even though sometimes they need the help of God so they can prepare those specific bodies whose perfection goes beyond their natural powers²¹.

18. *Ibidem*, IV, c. 37, §6.

19. *Ibidem*, IV, c. 37, §7. As for this specific aspect, Suárez stresses that demons can assume two kinds of bodies: preexisting ones, which can be produced by God for other ends (for instance the snake Satan assumed to tempt Eve), then assumed by devils; or the artificial bodies made of condensed air, produced by the demons themselves and which God 'permits' them to generate. The same applies to angels, see c. 34, §1.

20. But this opening by Suárez seems to be aimed, actually, at explaining Aquinas' reference to divine power. Suárez maintains that such power is required simply as «a condition, almost implicitly included, namely, insofar as it is needed». See SUÁREZ, *De Angelis*, IV, c. 37, §8.

21. Such direct intervention by God in the formation of a body should not, however, surprise us. Here Suárez seems to retrace, within the area of angelology, the explanation that he (and other XVIth century theologians) provided for the formation of the human body, notably to explain how the human semen, which is not intelligent, is capable, however, of producing something so wonderful as a perfect, complete, human foetus. See SUÁREZ, *De Angelis*, IV, c. 34, §2. Suárez's account seems to follow in the wake of VÁZQUEZ, *Tractatus de angelis*, d. 184, c. 4, §§19-20 and to be reprised by ANDREAS CRESPO, *Tractatus de angelis*, d. 3, c. 10, §10.

3. The form and matter of assumed bodies

Let us now address another aspect of Suárez's account, i.e., the one regarding the form and matter of the bodies angels can form. According to the conceptual core of Scholastic hylomorphism, the Spanish Jesuit deals with this issue by dwelling on three different logical points, corresponding, precisely, to form, matter, and, above all, substance, which in hylomorphic compounds possesses being according to a certain essence, determined by the composition of matter and (especially by) form²².

As regards form, it is clear for Suárez that angels constantly prefer to appear in the guise of perfect animals, particularly human beings, whereas devils appear to people mainly as imperfect animals. Thanks to their particular formative power (or with the aid of God), angels can, in fact, operate «almost artificially» and produce these animals as true beings corresponding truly to their species, whereas devils cannot²³. The actual question is whether such form places these animals, insofar as they are substances, within the logical species of the animal chosen, i.e., if one can truly claim that they are human beings, snakes, or doves. As a consequence of the previous assertions, when such bodies are formed and assumed by evil angels (demons), the animals in question are mere simulacra, so these animals are not true animals. Doubts arise, instead, when those bodies are assumed by good angels given that they could receive God's supernatural assistance and produce true animals²⁴. However, «even for the blessed angels, the general rule» remains that

22. On Suárez's understanding of matter and form, and the hylomorphic composition, see SUÁREZ, *Disputationes Metaphysicae*, in *Opera Omnia*, vols. 25-26, d. XV, notably ss. 1-2 and 5-9. See especially H. HATTAB, *Suarez's Last Stand for the Substantial Form*, in H. LAGERLUND, B. HILL (eds.), *The Philosophy of Francisco Suárez*, Oxford University Press, Oxford 2012, pp. 104-110; ID., *The Metaphysics of Substantial Forms*, in H. LAGERLUND, B. HILL (eds.), *The Routledge Companion to Sixteenth Century*, Routledge, London-New York 2017, pp. 436-457.

23. SUÁREZ, *De Angelis*, IV, c. 34, §1.

24. *Ibidem*, IV, c. 34, §2.

such bodies they assume are not true according to their substance. This looks evident any time they appear in humanlike form, since it is not to be judged that these are true human bodies, far less still that they are informed by a rational soul. Indeed, this [the fact that they are true human bodies] cannot be achieved without a new creation [of a human body] or the resurrection of some dead person [whose corpse the angel might assume]²⁵; but to feign these things is useless, and perhaps mistaken²⁶.

Having solved the issue about the form and substance of assumed bodies, Suárez can now go on to discuss the matter they are made of. As mentioned above, a very popular doctrine, traceable back to Augustine's Neo-platonic sources, claimed that the bodies assumed by angels are made of condensed air, taken from around the surrounding place where the body is formed. Suárez appears to subscribe to this position, stressing that it is the «common and true solution», approved of by most of the theologians. Even though they disagree on the kind of air implied in this process (air, vapour, or the oleaginous part of air, or hardened air), all the authorities indeed agree about this account.

However, as usual, Suárez wants to apply some useful distinctions in order to understand this traditional Scholastic theory better. One can, indeed, distinguish between two different understandings of 'matter', i.e., proximate matter (what composes the body intrinsically) and remote matter (what composes it extrinsically). With respect to proximate matter, Suárez points out that «the element of air alone certainly cannot be [that matter]», given that air alone would have to be condensed abnormally to obtain the solidity of a true body, and to the extent that no air or vapour could actually be conserved under such conditions. So, he actually supposes that the aerial matter which constitutes that body intrinsically is, in fact, some unique substance resulting from the air strongly condensed by angelic power, and the concourse of some mixture of subtle bodies made «by the angelic art (so to speak)». Hence, by means of

25. See below as for the same possibility regarding demons.

26. SUÁREZ, *De Angelis*, IV, c. 34, §3.

all this process, the angel obtains a kind of raw matter, which can be used to shape the body to be assumed. Accordingly,

that body is certainly, insofar as it is formed, almost an artificial being (*quasi ens artificiale*), whose form is the figure, or species, or the image that appears; and, actually, the matter is the whole of that substance in which that external species is. And such substance is not said to be air, nor does it always have the substantial form proper of common vapours, or clouds, but [that] of another imperfect mixed [element] which is unknown to us, even though sometimes it could be [made of] the cloud's substance, or of some other exhalation, according to the conditions and the mode of the assumed body²⁷.

As for remote matter, one can say that these bodies are actually made of air, if understanding air as the 'prime' matter they are composed of; not, though, as Aristotle's pure potency (which would entail the creation of a new part of matter in the universe), but rather, simply, as the main constituent of such bodies²⁸.

4. The organization of assumed bodies

Given that the angelic assumption of bodies might also happen with God's supernatural intervention, an open issue that Suárez has to face is whether such bodies are organized as true animal bodies, i.e., if they display all the characteristics of organs, limbs, and accidental dispositions of a real animal. As regards this issue, one remarkable criticality is, particularly, Tertullian's belief that angels assume bodies made of true flesh, and thus provided with true organs²⁹.

However, Suárez subscribes to the common solution that, even if they are shaped according to the human form and appearance, angelic bodies «do not possess the organization of the [true] human

27. *Ibidem*, §6.

28. *Ibidem*, §7.

29. *Ibidem*, c. 35, §§1-2.

body, including the accidental dispositions of the single organs, such as flesh, bones, etc.»³⁰. Indeed, if those bodies were real organic bodies, such that they shared the same essence, for instance, as true human bodies, «they would [also] have a commensurate substantial form», but no form could reside in matter disposed this way nor could matter retain such organization without being informed by a substantial form³¹. Nonetheless, how could a human body maintain such material form and organization without a true human soul, the proper form of the human body? This very hypothesis was to put a severe strain on the whole of Scholastic hylomorphism, as Descartes' theory of the mechanical human body would later do.

Anyway, it is worth while noting that, for the Jesuit, God himself would have no issues in producing both these states of matter. Yet this would be simply reasonless:

Although God, by His power, might supernaturally produce both [the aforementioned dispositions of matter], angels cannot perform such miracles, nor is it to be held that they are worked by God any time angels assume such bodies. Indeed, this is not necessary, nor can it be argued for with good reasons. By the same rationale one should not think that true rational souls are infused into such bodies; and, on the other hand, that the doctrine that they [the assumed bodies] are real human beings as for their complete human nature, and so they later survive [once the angel leaves that body] until they end their lives normally, is nonetheless a mistaken and heretical doctrine, as it is opposed to what the Scripture tells us about those appearances³².

As one can see, what Suárez argues for here is the peculiar role played by the exclusive hylomorphic relationship linking the human body and the human soul alone. No human being can be brought about without ensouling the matter the only possible substantial form of man, the rational soul. Nor can such souls be meant to

30. *Ibidem*, c. 34, §3.

31. *Ibidem*.

32. *Ibidem*.

be just substantial forms of these artificial bodies, as though God would create a human being to act merely as an artificial body of an angel. Otherwise, the anthropological paradoxes stemming from these scenarios were troubling.

Another possible account, which is promptly discarded by Suárez, is that angels themselves compose such bodies as imperfect human beings, i.e., organic beings consisting of true flesh and blood, but not in such a perfect way as to permit it to receive a human soul. Hence, they would be like that «imperfect animal» which the foetus is before being ensouled by the rational soul in the mother's womb³³. Yet even in this case the angel has not got sufficient natural powers to act in this way:

I reply that an angel cannot form, by virtue of its natural power, such a body, since this organization cannot be done only by the extrinsic application of the agent and of the passive [agent]. Rather by its nature [this process] brings about a vital state; which, from the beginning until the [complete] animation [of the ensouled foetus], is produced by the power of the semen, and by the other parts of the mother's womb³⁴.

Hence, even the production of the «imperfect animal» is the production of a living being, something that cannot be done by anyone but a soul (in this case, a human soul). Since angels are not souls, and are unable to ensoul any part of matter, accordingly, they cannot produce any true animal body, at any stage of formation whatsoever.

An intriguing appendix to Suárez's discussion goes on to discuss demons. As mentioned before, everything said about the angelic assumption of bodies also applies to them except that they cannot produce true animal bodies, but just simulacra. However, one issue regards them in particular, i.e., whether demons can bring dead bodies back to life, and use them as assumed bodies. In this case, Suárez explains, they could appear as real human beings, and permit people to touch them, showing all the peculiar features of

33. *Ibidem*, §4.

34. *Ibidem*.

living bodies (heat, hardness, and softness of parts, etc.). But for Suárez this is not the case. God, indeed, could not permit that either out of righteous or in the case of dead sinners³⁵.

But how can such angelic bodies be made of air, and at the same time be solid, so that they can be touched? Suárez maintains that such a feature is lent to the body by the angelic power that forms it; a power which is unable to render the air solid, but is able, rather, to simulate its hardness for our touch, and also to make the body resistant to the natural vaporization of the air that composes it. The mechanism behind this is quite simple, and is as follows:

Indeed, the subtle or aerial body, [...] is not touched in the same way as the thick and solid one, since such a body [the aerial one] can be easily divided, and its parts [tend to] leave their places [very easily]; and so, if [they come to be] parts of the assumed body and they could not be divided by the touch of a man, they would feel solid and stable to the touch. I said above that the angel, by the same power through which it moves the body locally, can detain and contain a body in a place, and make it not be displaced [from that place]; and accordingly, it can make it resist a pressing body; and in the same way it can make the assumed body's foot, e.g., feel solid, and apt to be washed, and make the whole body look ready for a fight, etc. And by the same virtue, the angel can make some parts feel softer, and others firmer like bones; indeed, it can resist more or less, and in certain parts [it can] not give at all, etc.³⁶.

Thus, an angel has the power to condense the proximate air (also via the mysterious mixed element Suárez mentioned) so that its parts acquire the highest level of resistance, and can simulate hardness to our touch. Yet, Suárez himself argues, even if resistance can generate hardness as a physical quality, it is not sufficient to make something properly tangible. In fact, according to the Scholastic theory of sensation³⁷, the qualities sensed by touch

35. *Ibidem*, §5.

36. *Ibidem*, §8.

37. See, for instance THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 78, art. 3, *resp.* and ad 3. Touch for the Schools, and chiefly for Aquinas, is the first of all the

(heat, cold, moistness, dryness, pain, pleasure, etc.) are true qualities, and as such they can be perceived directly by the single sensorial power of touch (as appearance is a quality directly perceived by sight, scent is a quality perceived by smell, and so on)³⁸. For Suárez, not only is this objection valid, but even proves that the tangibility of assumed bodies' is just apparent:

I reply that this argument persuades that such bodies are not truly and properly tangible; but it does not prove that they cannot look and feel tangible. These are entirely different things. Indeed, just as a body can appear to be coloured, although it is not really so, or be straight or curved, intact or broken, even though the thing itself is different, it can also appear to be touchable, even if it is not really so. And indeed, although this deception is harder [to cause] in the sense of touch, it is not impossible at all. It can be caused by several circumstances, which should be considered in such manifestations³⁹.

As the Uncommon Doctor claims, among these circumstances are especially those inferences that people make when they see angels through their assumed bodies. For instance, the firmness (i.e., material density) of angels' hands or feet, which allows them to handle things or to walk like real human beings, makes people infer that those hands and feet are also tangible, and so on. However, to conclude our reconstruction, even though they are not mere simulacra, the bodies assumed by angels are nothing but condensed replicas made of air, shaped in the fashion of human beings, lacking all those dispositions characterizing the true human body and its vital functions. Not only are they made of condensed air, but thanks to the same power the angel uses to build them, they are also provided with some physical features that permit them to simulate proper, real qualities, such as tangibility, colour, hardness, resistance, and several others.

human senses. See *Summa theologiae*, I, q. 76, art. 5, *resp.* and q. 91, art. 1, ad 3. As for Suárez's view on this topic, see his SUÁREZ, *Tractatus de anima*, in *Opera Omnia*, vol. 3, III, c. 27, §3.

38. SUÁREZ, *De Angelis*, IV, c. 34, §9.

39. *Ibidem*, §10. All this account is close to the explanation already provided by VÁZQUEZ, *Tractatus de angelis*, d. 184, c. 2, §§11-12, p. 390.

5. The mode of angelic union with assumed bodies

Besides these aspects, a crucial issue remains that of accounting for how the angel unites with bodies like these, and what activities angels can perform in those bodies. As I hinted at above, these problems are pivotal, being connected with the core of the Thomistic anthropology here embraced, and with several concessions to the model of Scotus and the Franciscans by the Late Schools, notably by the Jesuits. As is known, according to this doctrine the soul is the only substantial form of the body. Notably, for early modern Jesuits, including Suárez, both the soul and the body are incomplete substances that, by joining together in a substantial union, compose one complete substance, a *per se* being⁴⁰. Conversely, angels remain (as Aquinas held) purely intellectual creatures, wholly unable to exert any function of substantial form in a form-matter composition; so that, even though joining themselves to bodies (i.e., celestial spheres or bodies on which they exert their power to move things locally) they can, at best, generate an accidental union.

Thus, how are those assumed bodies related to the angel dwelling within them? Suárez draws an effective picture of the problem, and states his first conclusions as follows:

Broadly speaking, one can distinguish a twofold union between the body and the spirit, i.e., the substantial and the accidental. Hence some [Tertullian]⁴¹ claimed that an assumption like this was made by a substantial union of the body to the angel [...]. And Aureolus⁴² said that to join a body by way of substantial form, and

40. See, for instance, FRANCISCO TOLEDO, *De anima*, in *Commentaria una cum quaestionibus in tre libros Aristotelis De anima*, Hildesheim, Olms 1985 (reprint of the Cologne 1615 edition), II, c. 1, q. 1; COLLEGIUM CONIMBRICENSE, *De anima*, in *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu in tres libros De anima, Aristotelis Stagiritae*, António de Mariz (ed.), Coimbra 1598, II, c. 1, q. 1, art. 4; SUÁREZ, *Disputationes Metaphysicae*, XXXIII, s. 1.

41. TERTULLIANUS, *De Carne Christi*, c. 6, in ID., *Opera omnia: cum selectis praecedentium editionum*, vol. 2, J.-P. Migne (ed.), Brepols, Turnhout 1844 (*Patrologia Latina*, 2), col. 764b-765a; ID., *De Resurrectione carnis*, c. 62, in *PL* II, col. 885a.

42. PETRUS AUREOLI, *In Secundum Librum Sententiarum*, ex Typographia Aloisij Zannetti, Roma 1605, d. 8, q. 1, art. 2, pp. 94-95.

consequently substantially, does not contradict the nature of an angel (*non repugnare Angelum uniri...*). Others claimed also that [the assumed body] can be hypostatically united [to an angel], so that this assumption might be explained according to some of these [kinds of] unions. Nonetheless, it is absolutely certain for everyone that no substantial union intervenes between the angel and the assumed body. [...] And the reason is, first of all, that such a substantial union can be understood only in a twofold manner: formally, or by way of substantial form, or hypostatic[ally], that is by way of a supposit. But both are impossible [for the angel], following the more probable accounts⁴³.

As promised, later, the Spanish Jesuit opposes both these doctrines, namely the formal and the hypostatic substantial union between angels and assumed bodies. As to the former, it can be easily rejected when an angel is defined as «a complete substance», entailing that its nature and essence is complete as it is and «cannot be united *per se* to matter in order to compose with it that new substantial nature, which is *per se* one»⁴⁴. With regard to this, angels are like fire, or stones, or other things whose nature is complete, and are unable to join any other substantially. Concerning the latter this is reserved, instead, to the union between Christ's two natures (the human and the divine) in a single person. The only way this could happen is, therefore, thanks to the direct action of God's absolute power; though, since the assumption of bodies also concerns demons, God does not act supernaturally to help them, and, so, it is definitely impossible⁴⁵. Therefore, the only remaining model, for angels, is that subscribed to by most of the theologians, particularly by Aquinas:

For we further conclude that the angel is not united to the body by a proper and formal union, even an accidental one, and accord-

43. *De Angelis*, IV, c. 36, §2. The more plausible accounts are, for Suárez, those of Aquinas (THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae*, II, q. 1, art. 6) and Capreolus (IOANNES CAPREOLUS, *Defensiones Theologiae Divi Thomae Aquinatis*, C. Paban, T. Pègues (edd.), Cattier, Tours 1900, II, q. 1, art. 1, concl. 4).

44. SUÁREZ, *De Angelis*, IV, c. 36, §3.

45. *Ibidem*, §4.

ingly [we conclude that] they only assist them [the bodies] by an intimate substantial presence⁴⁶, as a mover that [unites to] what it moves, and with special respect to its use. This is the doctrine of Thomas Aquinas⁴⁷.

As one can see, Suárez rejects any possible substantial and even accidental union between the angel and the assumed body, save for a merely instrumental mover-moved union, based on the intimate substantial presence of the mover in the moved⁴⁸. This is, of course, the weakest kind of union ever thought of in the Scholastic tradition. Indeed, no real unity links an angel and the assumed body, if not that between a vehicle and its driver, according to Aristotle's and Aquinas' famous model of the helmsman⁴⁹. However, it is worth noting that for Suárez this model does not constitute a non-union in the least. It is, rather, a totally usage-based unity, for which the presence of the mover is not mere propinquity, but a specific use of that body, exerted through the impression of local movement on it:

The angel who assumes a body is joined to it as the mover to a moved [being], and this is necessary chiefly since some conjunction is necessary; and, as I said, no other [kind of conjunction] remains. And if you said that the intimate propinquity that an angel

46. See below for further remarks about this important Scholastic formulation.

47. SUÁREZ, *De Angelis*, IV, c. 36, §5.

48. This doctrine should be read against the background of Aquinas' idea of a virtual presence of the angel in the bodies on which it exerts its motive powers. See THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 53, a. 1, resp.; *In Sent.* I, d. 17, q. 2, art. 1; and (with respect to virtual contact) *Quaestiones de malo*, q. 16, art. 10, ad 3. On the accounts of Henry of Ghent, Duns Scotus, Francis of Marchia and Gregory of Rimini, see T. SUÁREZ-NANI, *Angels, Space and Place: The Location of Separate Substances according to John Duns Scotus*, in I. IRIBARREN, M. LENZ (eds.), *Angels in Medieval Philosophical Inquiry*, Ashgate, London 2008, pp. 89-111; ID., *Space and Movement in Medieval Thought: The Angelological Shift*, in D. BELLIS, F.A. BAKKER, C.R. PALMERINO (eds.), *Space, Imagination and the Cosmos From Antiquity to the Early Modern Period*, Springer, Cham 2018, pp. 69-89.

49. See especially ARISTOTLE, *De anima*, II, 413a8-9; THOMAS DE AQUINO, *Contra Gentiles*, II, c. 57, §2; ID., *Quaestiones de anima*, art. 1, resp., ID., *De unitate intellectus*, c. 1, resp.

can have in relation to the body, might be sufficient [...], I reply by first of all admitting that such intimate substantial presence of the angel in the assumed body is needed. Since, in fact, it is not said to assume it just by its presence [...], so, it is necessary for it [the presence] to be ordered toward some particular use of that body, which is not such if not by way of a mover, so it is well said that the angel is in the assumed body as the mover is in what is moved⁵⁰.

Hence, it is important to notice that the *intime praesens* model is, all told, an extremely weak *kind of union*, different from mere propinquity, which is not unity at all. What distinguishes the angelic assumption of the body is, actually, that the angel is not merely present, but applies, rather, its motive power in view of employing the body in a specific way. A goal-directed application like this generates a certain, though extremely weak, kind of union. Furthermore, as Suárez himself stresses, the assumption of the body entails that the latter is placed in some relationship with the angel itself. This relationship is neither real nor formal, as it is only rational and based on the fact that the angel looks at that specific body as representing itself. But this is enough to make the angel compose one person with its artificial body:

A representation of this kind requires the angel who assumes the body to employ it in such a way as to be one person with it; and in it, and through it, it seems to operate not as an extrinsic mover but as an intrinsic principle. So that through those bodies [angels] represent themselves in the same way as the soul shows itself through its external operations⁵¹.

50. SUÁREZ, *De Angelis*, IV, c. 36, §6. Still CRESPO, *Tractatus de angelis* (d. 3, c. 1, §4, p. 64) reiterates Suárez's account, attributing it to Aquinas: «duo requisita ad corporis assumptionem definantur. Primum, quod Angelus sit corpori intime praesens, ei coniugatur, e cum eo uniatur. Secundum, quod in corpore assumpto aliquid operetur, eoque utatur tamquam suo».

51. SUÁREZ, *De Angelis*, IV, c. 36, §8. Here Suárez's position agrees with Vázquez's interpretation of Aquinas's text, stressing that the assumed body not only «represents» the angel, but «even appears to be its very person (*quasi ipsius persona apparens*)». See VÁZQUEZ, *Tractatus de angelis*, d. 104, c. 1, p. 389. Then CRESPO, *Tractatus de angelis*, d. 3, c. 1, §13, p. 68.

These lines need to be read very carefully, as Suárez's idea is quite subtle. The claim that the assumption of the body causes the angel to become one person with it should not be understood, indeed, as if the angel composed a personal unity with it. Rather, we are told that the angel joins the body to *simulate* or *represent* in it, and by it, an operational unity, like that expressed by the soul through its visible operations in the body. The assumed body comes to be the angel's *Doppelgänger*, a material portrait of it that one can consider one person with it, and from whose states, expressions, actions, intentions, one can infer those of the angel itself. Of course, the angel can dissolve the body whenever it wants, and its personality, being a metaphysical property, remains wholly independent of the assumption of a body.

6. Can angels exert vital operations in assumed bodies?

A final crucial set of issues regards, then, whether an angel can exert any vital operation in the assumed body. Once more, this problem arises just because, in the Bible, we are told that angels not only appear to people, but even talk, walk, eat with them – and in some cases they even mate with humans. How can we explain such behaviour, which involves vital operations? Suárez, like most of the Scholastic theologians including Thomas Aquinas⁵², cannot deny, if only for the sake of explaining these few episodes, the entire metaphysical picture he reconstructed. Accordingly, he proceeds from the previous assertion that in no way do angels inform the body and have vital powers to ensoul it; so all the vital operations we are told of by the Bible are simply apparent, i.e., material operations by which angels simulate real operations in order to interact more easily with human beings⁵³.

Though, once more the Spanish Jesuit dwells on an important distinction meant to clarify Aquinas' account and show that, in a way, angels make those *extrinsic* operations shared by the non-liv-

52. See THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 51, art. 3.

53. SUÁREZ, *De Angelis*, IV, c. 38, §1-2.

ing beings with the living ones⁵⁴. Against the background of Aristotle's idea of life as a phenomenon endowed with the intrinsic principle of movement, one can understand the operations of living things in two ways. On the one hand, there are those that end in an intrinsic final term, i.e., an act which, depends essentially and ontologically upon one main or proximate intrinsic principle. They are all proper vital operations that cannot be exerted by non-living agents, like vegetative operations, both external and internal sensations, or all acts of will and intellect, which need an intrinsic principle (intellect, appetite, senses, etc.) to be operated, and whose outcomes end in the very power that produces them. On the other hand, there are those which simply produce an external term of the action so that they can be produced by living and non-living agents, for instance walking, or speaking⁵⁵. With respect to the first kind of vital operations, an angel cannot exert them at all, being a pure intelligence that does not ensoul the body, and which understands and knows without getting knowledge from sensory experience. Yet, as for those non-vital operations that can be worked by both living and non-living agents, angels can do them, according to the usual model of a mover and a vehicle⁵⁶.

According to this model, Suárez argues going beyond Aquinas, we can distinguish in angelic assumed bodies certain different functional parts. There are some parts that replicate and merely simulate vital organs, for instance, external senses like eyes, ears, or noses, which are there just as simulacra of certain operations an angel can operate intellectually. It can indeed see, or hear, or smell just by knowing these qualities in things intellectually, so those organs are mere signs of such powers. Yet there are also some parts having real (though merely instrumental) functions, through which the

54. THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 51, art. 3, *resp.*

55. It is important to stress that early Jesuit philosophers, including Suárez, were simultaneously involved in disputes against those 'moderns' who denied both the living status of plants (likely Taurellus) and animals (Gómez-Pereira). See SUÁREZ, *De Anima*, I, c. 4, §7 and I, c. 5, §3. Hence, here, Suárez is highlighting in particular that intrinsic operations, showing an intrinsic principle, can be performed only by ensouled (and so 'living') beings. Cfr. *ibidem*, I, c. 4, §11-14.

56. SUÁREZ, *De Angelis*, IV, c. 38, §§3-4.

angel actually activates external-ending operations also performed by living beings:

the angel assumes a body having not only apparent [vital or sensory] organs, or proximate instruments of such action, but also real [organs], and it really does exert some real actions having terms similar to them [the organs], through which, in that way, they usually do such operations. Namely, not only does the angel assume an apparent hand, but also it can grab a quill, and produce a motion like handwriting, such that it leaves [on paper] real written letters, not less properly and well-formed than letters made by a [really] living human being. In the same way [angels] walk on their feet, producing a true and real motion, and acquiring their own place (*ubi*). And similarly, they emit a real sound through apparent mouth and tongue, really emitting [it], and the same is true of other vital operations, which in relation to the substance are certain transient [*transeuntes*] operations; and the rationale is that such operations have terms which do not depend, either essentially or naturally, upon a vital principle⁵⁷.

Hence, some parts of an angel's assumed body *really* perform operations shared by living and non-living beings, i.e., those having an extrinsic term. In this respect, they might be called already body-machines, namely artificial bodies able to produce actions as if they were real living bodies. But, of course, they still have not got any intrinsic principle of motion of their own, being merely moved like puppets by the angel. Conversely, Descartes' *corps-machines* would identify in the heart their intrinsic and bodily principle of motion, using it as a substitute to perform the role played by the Aristotelian soul, hence qualifying them as real automata. Even though (but this is another story), in the case of the human union of body and mind, and in the specific case of voluntary actions, they are still moved by a specific power of motion the soul is able to exert, like what happens to angels⁵⁸.

57. *Ibidem*, IV, c. 38, §6.

58. See the thorough reconstruction by D. ANTOINE-KOLESNIK, *L'homme cartésien. La «force qu'a l'âme de mouvoir le corps»*. Descartes, Malebranche, PUR, Rennes 2009. For the Scholastic (notably angelologic) sources of Descartes' notion

However, Suárez argues, angels cannot exert any vital action in assumed bodies, and all the operations narrated by the Bible, such as walking, talking and even digesting food, can be explained within this conceptual framework⁵⁹, because all brought about by material alteration and local motion⁶⁰. A particularly interesting case is that of generation. According to Suárez angels can indeed participate somehow in a process of imperfect, spontaneous generation, which is not, however, proper vital generation⁶¹.

7. Final Remarks

Suárez's discussion shows once more that over the entire history of Scholasticism the challenges posed by angelology often forced the Schools to set up unexpected philosophical laboratories, where they could elaborate original models, sometimes alternative to (though never contrasting with) those, much better-known, elaborated for the human soul.

Among these, Suárez's reconsideration of the problem of bodies assumed by angels is particularly relevant. Not only since, following the tradition, it addresses the unusual possibility of a pure mind placed within an entirely material body, outside of the traditional hylomorphic model of the Schools; but it also leaves the early modern age with a two-sided notion. On the one hand, the union between the angel and the assumed body provides a model

of force see S. GUIDI, *L'angelo e la macchina. Sulla genesi della res cogitans cartesiana*, FrancoAngeli, Milano 2018, pp. 414-428. On the problems connected by the force in Descartes' mechanism see also D. GARBER, *Understanding Interaction: What Descartes Should Have Told Elisabeth*, «Southern Journal of Philosophy» 21 (1983), pp. 15-32; ID., *Mind, Body and the Laws of Nature*, «Midwest Studies in Philosophy» 8 (1983), pp. 105-133.

59. SUÁREZ, *De Angelis*, IV, c. 38, §§13-21.

60. *Ibidem*, §6.

61. However, they can exert vital generation, even if only indirectly. This remains a prerogative of demons, which (according to a well-known account) can steal male semen by seducing them in the guise of human females, and put them into the womb of a woman seduced in the appearance of a man. See SUÁREZ, *De Angelis*, IV, c. 38, §§10-12.

of a strongly dualistic body-mind relationship, the unity between a mover and a moved (or, as Gilbert Ryle would have said, a ghost in the machine); on the other hand, though, this dualism also provides a form of dualistic union (one, as we have seen, based on usage). The angel is not merely present in the body, but acts to employ it as a physical and corporeal representation of itself, even transmitting its personality to it.

So, Suárez goes as far as to transform Aquinas' ban on angels being substantially united to bodies into a peculiar, dualistic-like form of union. Elsewhere⁶² I argued that similar models might have been strategic materials on which Descartes was to draw when he was asked to account for how two independent, complete substances – such as his two *res* were – might combine to make up a real unity. Here I simply note how Suárez's account of the 'transient' operations performed by the angel in the assumed body makes the latter something more than a mere exoskeleton. Through these «almost artificial beings» angels can act as if they were human beings, walking, speaking, or handling things, thus really exerting those operations that do not entail an intrinsic principle, and which are performed by living beings too.

However, it is still too early to call these artificial bodies 'machines', unless we intend perfectly disposed apparatuses. Besides the perfect arrangement of their parts, which permits immediate cause-effect reactions, Cartesian machine-bodies or machine-animals are automata, having their own, internal principle of motion. So, it may be too much to say that the bodies assumed by angels hypothesised by Suarez are machines, even though they may have represented, effectively, for the early modern age, the only Scholastic model of an artificial body with which a pure intelligence might be joined.

62. See GUIDI, *L'angelo e la macchina*, pp. 360-450.

Obstinacy in Suárez's Demonology

VALENTIN BRAEKMAN*

Introduction

After their fall, demons were seen by medieval theologians as incapable of turning away from the evil they had originally embraced. This inability to refrain from doing evil is called «obstinacy» (*obstinatio*). From this perspective, obstinacy is a form of necessarily wanting evil, that is, a form of impotence to do the good. The demons are so corrupt that they can tend only toward evil. Hence, they are said to be «obstinate in evil» (*obstinati in malo*)¹.

In several of her works, Tiziana Suarez-Nani has shown that, in medieval scholastic vocabulary, obstinacy generally characterizes «the idea of hardness of the heart and narrowness of the mind». When applied to the more specific case of the rebellious angels, obstinacy refers «to an irredeemably evil will, blinded and incapa-

* Université de Lausanne.

1. The medieval thinkers produced many theories to explain obstinacy. For this rich and complex debate, I refer to T. SUAREZ-NANI, *Obstinatio. De Thomas d'Aquin à Guillaume d'Ockham*, in I. ATUCHA, D. CALMA, C. KÖNIG-PRALONG, I. ZAVATTERO (éds.), *Mots médiévaux offerts à Ruedi Imbach*, Brepols, Porto 2011, pp. 485-493, T. SUAREZ-NANI, *La matière et l'esprit. Études sur François de la Marche*, Cerf – Academic Press Fribourg, Paris-Fribourg 2015, pp. 275-300, T. HOFFMANN, *Theories of Angelic Sin from Aquinas to Ockham*, in T. HOFFMANN (ed.), *A Companion to Angels in Medieval Philosophy*, Brill, Leiden-Boston 2012, pp. 283-316, T. HOFFMANN, *Free Will and the Rebel Angels in Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 2021, pp. 243-266 et I. COSTA, *Les démons pêchent-ils toujours? Débats sur l'obstination entre Thomas d'Aquin et Guillaume d'Ockham*, «Revue des sciences philosophiques et théologiques» 104/3 (2020), pp 441-463.

ble of choosing the good». Such a will, Suarez-Nani claims, «constitutes the distinctive feature of demons»².

When he addresses the question of the demons' obstinacy in the last books of his massive *Tractatus de angelis*, Suárez closely follows the structure of Thomas Aquinas's *Summa theologiae*. In *Quaestio* 64 of the *Prima pars*, entitled *De poena daemonum*, Aquinas presents obstinacy not primarily as a choice of the demonic will – as if demons had freely decided to be obstinate in evil – but as a divine punishment, a penalty inflicted on them on account of an original act, namely holding God in contempt and freely embracing their own good, contrary to the order determined by the divine will³. Therefore, while there is indeed a free choice of sin *before* and at the origin of the punishment, this choice occurs only once. Obstinacy is not the perpetual reiteration of a free decision to embrace evil, but

2. SUAREZ-NANI, *Obstinatio*. pp. 485-486 (my translation). Here is the original text: «Au travers de ces différentes connotations, un noyau de signification émerge et se cristallise autour de l'idée de dureté du cœur et de fermeture de l'esprit [...]. Dans la plupart des textes, l'obstination renvoie à une volonté irrémédiablement mauvaise, aveuglée et incapable de choisir le bien [...]: une telle volonté existe bel et bien; elle constitue la caractéristique essentielle des démons». See also T. SUAREZ-NANI, *L'ostinazione dei demoni. Gli elementi di un confronto*, in G. ALLINEY (éd.), *Medieval Theories of the Will*, Macerata 2012, pp. 151-176, and T. SUAREZ-NANI, *Raimondo Lullo, i demoni e gli averroisti*, in D. PERLER (ed.), *Filosofare in lingua volgare*, «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie» 59 (2012), pp. 360-375.

3. «Et hoc modo Angelus peccavit, convertendo se per liberum arbitrium ad proprium bonum, absque ordine ad regulam divinae voluntatis» (THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae*, in *Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita*, Ex Typographia Polyglotta, S. C. de Propaganda Fide, vol. V, Romae 1889, I, q. 63, a. 1, ad. 4, p. 122). Tobias Hoffmann explains that Aquinas's position on obstinacy evolved. In his commentary on the *Sentences*, he adopts a «theological» approach, illustrating the external causes of the demon's obstinacy. From the *Summa theologiae* onwards, he proposes a «psychological» explanation. As Hoffmann points out, it is in his last attempt, the *De malo*, that we find «Aquinas's most mature account» (HOFFMANN, *Free Will and the Rebel Angels*, p. 247), where «he combines internal determinism with an external cause of the obstinacy, which consists in God not granting the grace of conversion» (HOFFMANN, *Theories of Angelic Sin*, p. 306). Although Suárez was familiar with all these texts, he strategically followed the *De malo*, reconciling the theological and psychological approaches.

rather a consequence of it. As Suarez-Nani explains it, for Aquinas, the angels' will «adheres in a definitive and immutable way to the object of its choice, such that, once made, this choice determines their will in good or in evil forever»⁴.

Aquinas's *Questio* 64 is divided into two main parts: The first deals with the «mental» punishment of the demons, insofar as it strikes their intellect and will. The second part deals with the «sensible» punishment (*poena sensibilis*), namely the infliction of sorrow (*dolor*). The sensible punishment, which I will not discuss here, corresponds to the fires in which the demons will eternally burn. The mental punishment, by contrast, involves both «obtenebration» (*obtenebratio*), i.e., the darkening of the intellect, and «obstinacy» (*obstinatio*), i.e., the perseverance of the will in evil. In the first article of *Quaestio* 64, Aquinas deals with obtenebration, which he defines as the «deprivation of knowledge» (*privatio veritatis*), a form of «diminution» or «ablation» of the demonic intellect. In the second article, he deals with obstinacy, which he defines as «the eternal adherence of the demonic will to evil» (*immobiliter malo adhaerentes*), an adherence that occurs *after* the initial choice of evil⁵.

In his treatment of the topic, Suárez takes up this scheme. Obstinacy appears in his works as a divine punishment that accompanies the obtenebration and precedes the «sensible» punishment of eternal fire. This question forms part of the long discussion of evil angels that closes the *De angelis*. After showing what their fall and fault (*lapsus* and *culpa*) consist of, Suárez addresses the nature of the punishment (*poena*) inflicted on the demons.

In his specific explanation of obstinacy, Suárez proceeds in three steps: First, he discusses the *perpetuity* of obstinacy, i.e., its definitive and irremissible character. Then, he considers the *consequences* of obstinacy on the demonic will, questioning the extent of the demonic will's freedom, especially with regard to good and evil: Does their

4. SUAREZ-NANI, *Obstinatio*, p. 487: «leur volonté adhère de manière définitive et immuable à l'objet de leur choix, si bien qu'une fois posé, ce choix détermine à jamais leur volonté dans le bien ou dans le mal».

5. For Aquinas's text, see *Summa theologiae*, I, qq. 63-64, pp. 121-147. For the quotation, see q. 64, a. 2, *resp.*, p. 141.

obstinacy make demons fundamentally and universally incapable of honest and morally praiseworthy actions? Finally, Suárez addresses the *cause* of obstinacy. In this paper, I will focus only on the first two points, namely the perpetuity and the consequences of obstinacy.

The Perpetuity of Obstinacy

The debate on the perpetuity of obstinacy goes back to the time of the «Origenist controversy»⁶, and in particular to the writings of Augustine and Jerome, who both opposed what they called «the Origenistic heresy» (*Origenis haeresis*)⁷. Indeed, Origen is renowned for defending the remission of all sins and, consequently, the forgiveness of the demons' disobedience⁸. Now, if their fault is forgiven and their innocence restored, the punishment of which obstinacy is part is no longer necessary and will cease to be inflicted on them. Therefore, on this reading of Origen, the punishment of demons is not perpetual, and hence neither is their obstinacy.

Suárez does not seem to have had direct access to the relevant text by Origen, namely the treatise *On the First Principles*. Instead, he bases his reflection on several writings of the Church Fathers, in particular Augustine's *City of God* and Jerome's *Letter to Avitus*. According to Augustine, Origen belongs to those «who decline to believe that any [...] shall suffer eternally»⁹. Augustine particularly

6. I use Elizabeth Clark's expression. See E.A. CLARK, *The Origenist Controversy: The Cultural Construction of an Early Christian Debate*, Princeton University Press, Princeton 1992.

7. See for instance HIERONYMUS STRIDONIUS, *Letter XCII. The Synodical Letter of Theophilus to the Bishops of Palestine and of Cyprus*, trans. M.A. Freemantle, W.H. The Hon, in P. Schaff (ed.), *Nicene and Post-Nicene Fathers*, Second Series, Volume VI: *Jerome. Letters and Select Works*, Christian Classics Ethereal Library, Grand Rapids (MI) 2016, p. 450. For the Latin version, see HIERONYMUS STRIDONIUS, *Lettres*, trad. J. Labourt, Les Belles Lettres, vol. IV, Paris 1954, p. 148.

8. For an exposition of Origen's position, see H. CROUZEL, *Le démoniaque dans l'œuvre d'Origène*, in M. LAGRÉE et alii (eds.), *Figures du démoniaque, hier et aujourd'hui*, Presses de l'Université Saint-Louis, Bruxelles 1992, pp. 31-61.

9. AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *The City of God*, trans. M. Dods, Roman Roads Media, Moscow (Idaho) 2015, XXI, 17, p. 743. For the Latin version, see AUGUSTINUS

objects to Origen's claim that all sinners, including the rebellious angels, will be «set free»¹⁰. Indeed, he says Origen «believed that even the devil himself and his angels [...] should be delivered from their torments, and associated with the holy angels»¹¹, a belief he vehemently repudiates.

From Augustine's perspective, Origen's main fault is that he clearly contradicts the Scriptures. In chapter 23 of *The City of God*, Augustine refers to two passages from the New Testament attesting to the demons' eternal punishment, which are regularly mentioned in scholastic debates. The first is from the Gospel of Matthew, where we read: «depart from me you cursed, into the eternal fire prepared for the devil and his angels»¹². The second is taken from Revelation: «And the devil who had deceived them was thrown into the lake of fire and brimstones where the beasts and the false prophet were, and they will be tormented day and night for ever and ever»¹³. Although an exegesis of these passages is necessary if we are to understand them completely, it is sufficient for present purposes to note that, according to Augustine, they provide clear proof that the punishment inflicted on the devil and his demons is eternal¹⁴.

HIPPONENSIS, *La cité de Dieu. Livres XIX-XXII*, Desclée de Brouwer, Paris 1960, p. 450: «quibusdam eorum nolunt credere poenam sempiternam futuram».

10. Id., *The City of God* XXI, 17, p. 743. «Longe autem aliter istorum misericordia humano errat affectu, qui hominum illo iudicio damnatorum miserias temporales, omnium vero qui vel citius vel tardius liberantur aeternam felicitatem putant» (*La cité*, p. 450).

11. Id., *The City of God* XXI, 17, p. 743. «Qua in re misericordior profecto fuit Origenes, qui et ipsum diabolum atque angelos eius post graviora pro meritis et diuturniora supplicia ex illis cruciatibus eruendos et sociandos sanctis angelis credidit» (*La cité*, p. 450).

12. *Matthew* 25:41, in H.G. MAY, B.M. METZGER (eds.), *The Oxford Annotated Bible with the Apocrypha. Revised Standard Version*, Oxford University Press, New York 1965, p. 1206.

13. *Revelation* 20:9-10, in MAY, METZGER (eds.), *The Oxford Annotated Bible*, p. 1509.

14. Indeed, just after quoting the two excerpts presented above, Augustine adds: «And therefore no other reason, no reason more obvious and just, can be found for holding it as the fixed and immovable belief of the truest piety, that the devil and his angels shall never return to the justice and life of the saints, than that Scripture, which deceives no man, says that God spared them not, and that

Jerome makes a similar observation. In his *Letter to Avitus*, he declares that Pammachius asked him to translate Origen's *On the First Principles* to bring out «the true sense of the Greek» in Latin¹⁵. After receiving Jerome's translation, Pammachius was so shocked that he decided to keep it for himself and not have it copied. However, he imprudently lent it to a monk who was excessively curious. The latter then circulated several copies of the translation, which, to Jerome's great displeasure, were of poor quality: «order and sense were sacrificed in several passages»¹⁶. This story provides an opportunity for Jerome to publicly denounce Origen's errors. Among these, Jerome mentions the possibility that demons can expiate their fault by becoming human. After their earthly life and the lot of misfortunes that it brings with it, the demons, purged of their guilt, can find their way back to their original status, namely that of angels deprived of any sin. Here is what Jerome has to say about Origen's doctrine:

Moreover, the very demons and rulers of darkness in any world or worlds, if they are willing to turn to better things, may become human beings and so come back to their first beginning. That is to say, after they have borne the discipline of punishment and torture for a longer or a shorter time in human bodies, they may again reach the angelic pinnacles from which they have fallen¹⁷.

they were condemned beforehand by Him, and cast into prisons of darkness in hell, being reserved for the judgment of the last day, when eternal fire shall receive them, in which they shall be tormented world without end», AUGUSTINUS HIPONENSIS, *The City of God* XXI, 23, p. 749. «Quam ob rem prorsus nec alia causa nec iustior atque manifestior inveniri potest, cur verissima pietate teneatur fixum et immobile nullum regressum ad iustitiam vitamque sanctorum diabolum et angelos eius habituros, nisi quia scriptura, quae neminem fallit, dicit eis Deum non pepercisse, et sic ab illo esse interim praedamnatos, ut carceribus caliginis inferi retrusi traderentur servandi atque ultimo iudicio puniendi, quando eos aeternus ignis accipiet, ubi cruciabuntur in saecula saeculorum», *La cité*, pp. 464-466.

15. HIERONYMUS STRIDONIUS, *Letter CXXIV. To Avitus*, in *Jerome. Letters and Select Works*, §1, p. 574. For the Latin version, see *Lettres*, vol. VII, Paris 1961, p. 95: «ut Graecam veritatem servaret Latina translatio».

16. *Id.*, *To Avitus*, §1, p. 574. «Ita in illis confusa sunt omnia, ut et in ordine in plerisque, et sensu careant» (*Lettres*, p. 95).

17. *Id.*, *To Avitus*, §3, p. 576. «Ipsosque daemones ac rectores tenebrarum in aliquo mundo, vel mundis, si voluerint ad meliora converti, fieri homines, et sic ad

Following not only the authority of the Church Fathers, but also that of Aquinas, who likewise refers to «Origen's position»¹⁸, Suárez affirms that the perpetuity of damnation, in this case, the perpetuity of the obstinacy that afflicts the demons, is a «Catholic truth»¹⁹. This is, he says following Augustine, the meaning of Matthew 25:41, where the Apostle affirms that eternal fire has been prepared for the Devil and his angels. Suárez concludes that the blessed will receive eternal life on the day of the Last Judgment, while the damned will be relegated to eternal punishment²⁰.

This truth is not, however, only proven by authorities. According to Suárez, it is also proven «by reason» (*probatur ratione*). To understand his reasoning, we must consider his definition of obstinacy. In Suárez's demonology, obstinacy represents a disorder that strikes the will as a result of intellectual blindness (*post mentis excaecationem*)²¹. For Suárez, obstinacy is of two types: The first is that of the will fixed on a *past evil*, the second that of the will fixed on a *future evil*. In the first case, obstinacy refers to the delight that the demons take in the evil deeds they have committed. In the second, obstinacy refers to the mental state in which demons can only act evilly²².

In addressing the perpetuity of obstinacy, Suárez has the first meaning of the term in mind: Obstinacy is the demons' unwavering adherence to the sins they have already committed. It is worth re-

antiquum redire principium: ita dumtaxat, ut per supplicia atque tormenta, quae vel multo vel brevi tempore sustinuerint, in hominum eruditi corporibus, rursum veniant ad angelorum fastigia» (*Lettres*, p. 98).

18. THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 64, a. 2, p. 141.

19. SUÁREZ, *Tractatus de angelis* (henceforth *De ang.*), in *Opera omnia*, Editio nova a Carolo Berton, Apud Ludovicum Vivès, vol. II, Parisiis 1856, VIII, 7, 3, p. 983b: «Veritas ergo catholica est, malos Angelos ad poenas perpetuas damnatos esse».

20. See SUÁREZ, *De ang.*, VIII, 7, 3, pp. 983b-984a: «Haec veritas habetur expresse in Scriptura, Matth. 25 [41 and 46]: *Ite in ignem aeternum, qui paratus est diabolo et Angelis ejus*. Et infra: *Ibunt hi in supplicium aeternum*».

21. This blindness corresponds to the «obtenebration» mentioned above.

22. See *ibidem*, VIII, 7, 1, p. 983a: «Una est, circa malum semel commissum, ita adhaerendo, et complacendo in illo, ut illum affectum daemon mutare non possit. Alia est, circa malum futurum, seu in ipsomet statu damnationis committendum, et sic proprie dicitur illa voluntas obstinata in malo, quae non potest nisi male operari».

calling here that, according to Suárez, obstinacy is a form of punishment, a *damnatio* resulting from a *culpa*. As he goes on to explain, the *culpa* corresponds to the state in which a free and rational agent finds himself *after* violating a law. Consequently, like any punishment, the demon's obstinacy is a sanction for the violation of a law. In our case, the violation of God's law (*lex Dei*). Now, the violation of God's law, a law whose validity is eternal, necessarily entails an eternal punishment (*aeterna poena*). Indeed, the fault, or the «stain» (*macula*) it engenders remains eternally in the sinner's soul, at least in a «habitual» way. This means that the *reason* for obstinacy as divine punishment is eternal:

Since the perpetual duration of the punishment depends, in its execution (so to speak), on the perpetual duration of the habitual fault or stain (for, if the fault is forgiven, the accountability for an eternal punishment ceases at the same time), from this principle of faith, according to which the demons' punishment will last for eternity, one concludes in an obvious way and with the same certainty that the demons' sin, from the point of view of the fault and the stain, will last eternally²³.

In support of this point, Suárez refers to his *Tractatus de vitiis et peccatis*, in which he asserts that a mortal sin must be sanctioned with eternal punishment. It is a principle of vindictive justice that the punishment be «commensurate with the fault» (*commensurata culpae*)²⁴. Thus, to determine whether obstinacy is perpetual, i.e., whether it represents an eternal punishment or not, it is necessary to establish the type of fault for which it is a sanction. According to Suárez, the demons' sin is evidently «the most serious» sin (*gravissimum*), the one which distances the creature most from its

23. *Ibidem*, VIII, 7, 4, p. 984a (my translation): «Quia vero perpetua duratio hujus poenae pendet in executione (ut sic dicam) ex perpetua duratione culpae habitualis, seu maculae (quia si culpa remittatur, eo ipso reatus poenae aeternae tollitur), ideo ex illo principio fidei, quod poena daemonum in aeternum durabit, evidenter, et cum eadem certitudine concluditur, peccatum daemonum quoad culpam et maculam in aeternum esse duraturum».

24. SUÁREZ, *Tractatus de vitiis et peccatis*, in *Opera omnia*, vol. IV, Parisiis 1856, VII, 3, p. 585b.

Creator. It entails a «habitual fault» (*culpa habitualis*) which sullies the demons' spirit from all eternity. Therefore, the sanction used to punish this fault is also necessarily eternal. Suárez concludes that obstinacy is perpetual, that it corresponds to a state of guilt from which the demons will never be able to extract themselves, and that, in the same way as the torments of hell, it will afflict them eternally²⁵.

The Consequences of Obstinacy

Suárez considers that obstinacy has two main consequences: The first one consists of the incapacity to do penance, an inability that he calls «impotentia poenitendi»²⁶. The demons' obstinacy causes a kind of impotence, which prevents them from attaining redemption. Indeed, if they had the power to recant and do penance by themselves, God would grant them forgiveness, according to «a certain rule of divine mercy» (*regula certa divinae misericordiae*). In this case, however, they would not be obstinate in the proper sense, since obstinacy consists precisely of perseverance in evil, which makes any penance impossible. Therefore, it follows that the *impotentia poenitendi* is a consequence of obstinacy; Suárez says that it is identical to obstinacy as delight in a past sin²⁷. The second consequence consists of the demons' incapacity to act in an upright way and corresponds to obstinacy as delight in future evil. The present section is devoted to the explanation of this consequence.

Given what has been shown so far, it may seem superfluous to demonstrate that demons are incapable of acting in a morally good way, i.e., that they are incapable of striving for a future good. Indeed, obstinacy in evil is defined by the inability to will the good. In

25. «Ergo eadem certitudine tenendum est daemones esse hoc modo in peccato in via commisso obstinatos» (*De ang.*, VIII, 7, 5, p. 984b).

26. *Ibidem*, VIII, 7, 6, p. 984b.

27. «Haec autem impotentia est obstinatio in peccato, de qua nunc tractamus», *ibidem*, VIII, 7, 5, p. 984b. Suárez affirmed a little before: «regula certa divinae misericordiae est, ut vere poenitentibus veniam non neget: ergo si daemones nunquam sunt remissionem peccati consecuturi, nec etiam sunt veram poenitentiam acturi» (*ibidem*, VIII, 7, 4-5, p. 984a-b).

this sense, it is simply a truism that obstinate demons are unable to do good. Nevertheless, Suárez undertakes to show that demons are incapable of acting in an upright way, because such an incapacity has, it seems, been denied by «some theologians», among whom he mentions John Duns Scotus and Durand of Saint-Pourçain, who «have defended the idea that demons, no matter how obstinate in their sin, are not always determined to sin or perform an evil act»²⁸.

According to Suárez's reading, Scotus and Durand consider that the demons' will is free «by its very nature» (*ex natura sua*), from the point of view both of freedom of exercise (*libertas quoad exercitium*) and of freedom of specification (*libertas quoad specificationem*). According to Scotus, Suárez continues, the demons' will remains «integral and perfect» (*integra et perfecta*) after the fall²⁹. Even if the demons persevere in evil «because of a vehement malice» (*propter vehementem malitiam*) which prevents them from striving for the good, they still bear in them an «indifference of specification» (*indifferentia quoad specificationem*)³⁰. In other words, according to Suárez, Scotus considers that the demons' will is free not only to will evil or

28. *Ibidem*, VIII, 8, 1 p. 988b: «Aliquorum theologorum sententia fuit, daemones quantumcumque obstinati in suo peccato sint, non esse determinatos ad semper peccandum, seu ad efficiendum actum malum». For the positions of Duns Scotus and Durand, see IOHANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio in Opera omnia*, C. Balic et alii (edd.), vol. VIII, Typis polyglottis Vaticanis, Civitas vaticana 2001, II, d. 7, quaest. unica, pp. 69-119, and DURANDUS DE SANCTO PORCIANO, *In quatuor libros sententiarum resolutiones*, Paris 1508, II, d. 7, q. 2, ff. 163rb-164vb. For an account of these positions (and their differences), see HOFFMANN, *Free Will and the Rebel Angels*, pp. 252-257 and G. ALLINEY, *Angeli mali: Ostinazione al male e libertà del bene secondo Duns Scoto*, «Quaestio» 22 (2022), pp. 383-406.

29. Suárez explains Scotus' arguments concerning these two types of freedom: «voluntas Angeli ex natura sua est libera, quoad exercitium in actibus ordinis naturalis, non tantum quoad singulos actus, sed etiam quoad totam eorum collectionem, quia nulla est causa necessitatem illi imponens [...]; ergo hanc libertatem retinet daemon». He adds in the following paragraph: «Angelus ex natura sua est liber, vel in omnibus, vel fere in omnibus actibus suis quoad specificationem, seu determinationem inter bonum et malum, ut est certissimum de Angelo in pura natura spectato: sed in daemone manet voluntas naturalis integra et perfecta, quia non est laesus in naturalibus, juxta commune axioma Dionysii et theologorum; ergo retinet eandem libertatem» (*ibidem*, VIII, 8, 2-3, pp. 988b-989a).

30. *Ibidem*, VIII, 8, 3, p. 989a.

cease to will it, which corresponds to the *libertas quoad exercitium*, but also to will evil or good, which corresponds to the *libertas quoad specificationem*. Despite their obstinacy in evil, demons essentially retain the freedom to do the good: «Scotus, therefore, concludes that the power to act in an upright way is not lacking in demons»³¹.

According to Suárez, Scotus's position is untenable for two reasons: First, it is opposed to the «common opinion of theologians» (*communis opinio theologorum*), and in particular to that of Aquinas³². Second, and more importantly, Scotus's position is inconsistent. He admits that freedom to do the good and obstinacy in evil are compatible, meaning that the demons are simultaneously incapable of wanting the good and free to do it. That is, they cannot embrace the good because of their obstinacy, while still remaining free to act in a good way because of the intrinsic indifference of their will. According to Suárez, these two statements are contradictory. The obstinacy of the demons refers to the necessary orientation of their will towards evil, which makes it impossible to choose the good. This necessity therefore corresponds to the deprivation of freedom of specification, with the result that the demons are free neither to will nor to do the good.

Against Scotus, Suárez argues that the demons necessarily embrace evil and have absolutely no possibility of embracing the good. Even in the acts they commit «freely», i.e., after deliberating about the different evils they can achieve, they are incapable of wanting the good. Hence, they do not have the ability, by themselves and without divine intervention, to turn to the good that they at one point abandoned. Suárez expresses this thesis through two propositions that he formulates as follows: 1) «the demons act evilly in all actions that they freely choose to perform» (*in omnibus actibus, quos libere exercet, male moraliter operari*); 2) «the demons never cease to sin in act» (*nunquam cessare ab omni actuali peccato*)³³.

31. *Ibidem*, VIII, 8, 3, p. 989a: «Concludit ergo Scotus, in daemonibus non deesse potestatem bene operandi moraliter».

32. See in particular THOMAS DE AQUINO, *Quaestiones disputatae de malo*, in *Opera omnia*, Commissio Leonina – Librairie philosophique J. Vrin, Rome-Paris 1982, q. 16, a. 5, pp. 302-307.

33. SUÁREZ, *De ang.*, VIII, 8, 4, p. 989a-b.

To prove his point, Suárez relies on several authorities, and particularly on Saint Fulgentius. He refers to an excerpt from the *Letter to Peter on the Faith* to show that demons are condemned to have an evil will and are incapable of doing good. Here is Fulgentius's text:

Because, just as they who will reign with Christ will have in themselves no vestiges of an evil will (*reliquias malae voluntatis*), so they who, relegated to the punishment of eternal fire with the Devil and his angels, just as they will never again have rest, will in no way be able to have a good will (*bona voluntas*)³⁴.

On the basis of this passage, Suárez establishes a parallel between the state of confirmation of the blessed angels in the good and the state of prevarication of the bad angels, obstinate in evil³⁵. It is important to emphasize that, in the case of the angels, as in the case of the demons, the will is wholly necessitated by its object: the good in the case of the blessed angels, evil in the case of the demons. However, it is not necessitated in the same way: The good angels' will is necessitated by the infinite goodness of its object (God is too good not to be willed)³⁶, whereas the evil angels' will is necessitated by its own fragility and their miserable condition of existence (*ex misera conditione et fragilitate voluntatis creatae*)³⁷. In

34. FULGENTIUS RUSPENSIS, *Letter to Peter on the Faith*, in *Selected Works*, trans. R.B. Eno, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 1997, III, §38, p. 84. The original can be consulted in the *Patrologia Latina*, vol. 65, col. 689. The Latin given by Suárez differs slightly from that of the PL. Still, the idea remains the same: «Sicut beati nullas in se reliquias malae voluntatis habebunt, sic damnati nullam bonam habere poterunt voluntatem» (SUÁREZ, *De ang.*, VIII, 8, 5, p. 989b).

35. This parallel is commonplace in medieval scholasticism. Here, Suárez repeats Aquinas's famous assertion: «tenendum est firmiter, secundum fidem Catholicam, quod et voluntas bonorum Angelorum confirmata est in bono, et voluntas Daemonum obstinata est in malo» (THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 64, a. 2, *resp.*).

36. «Necessitas amoris provenit ab objecto, quod revera est infinitum bonum, et ipsa bonitas per essentiam clare visa» (SUÁREZ, *De ang.*, VIII, 9, 15, p. 1007b).

37. «Dico breviter in hoc puncto, obstinationem daemonum, et damnatorum omnium oriri ex misera conditione status, juncta naturali conditione, et fragilitate voluntatis creatae, suis tantum viribus relictæ» (*ibidem*, VIII, 9, 2, p. 1003a).

any case, the freedom of specification, defined as the possibility to choose between good and evil, as Scotus would have it, no longer exists after the justification of the good angels and the damnation of the demons. The good angels enjoy the perfect Anselmian freedom, *libertas a peccato*, whereas the demons, deprived of the latter, only have the freedom to choose between particular evil actions³⁸.

In order to clarify the antinomic relationship of the demonic will to the good, Suárez gives further details about the notion of a «morally good act» (*actum moraliter bonum*). A morally good act, he tells us, does not consist solely of the will to do a righteous deed (*velle honestum opus facere*), but more specifically of the will to do a righteous deed *because it is righteous*. Whoever wants to do an honest deed wants it precisely because of its honesty, of its conformity to right reason (*quia honestum est, et rectae rationi conforme*)³⁹. Suárez immediately goes on to add that «according to the true principles of morality, it is the essence of honest acts that they proceed formally (*formaliter*) from an honest motive (*ex motivo honesto*)»⁴⁰. Obviously, none of the acts of which demons are capable can proceed from such a motive.

Demons cannot act on the basis of a will to do the good precisely because such an action requires that it be done out of a concern for honesty. They want what they want out of love for themselves, not out of love for God or honesty. This is what Suárez expresses when he says that «the devil's will always adheres, as it were, formally (*quasi formaliter*) to the depraved end of his»⁴¹. In other words, whatever acts demons may commit, they are necessarily evil, because they are always subordinated to an evil end. As we have seen above, the demons' will, after sinning, is *irremediably* directed towards evil. Therefore, they cannot act in order to achieve a

38. I have tried to expose Suárez's conception of the blessed angels' freedom in V. BRAEKMAN, *La liberté de la volonté dans la vision béatifique. Suárez critique d'Ockham*, «Lo sguardo. Rivista di Filosofia» 33 (2021/II), pp. 227-245.

39. See SUÁREZ, *De ang.*, VIII, 8, 7, p. 990a.

40. *Ibidem*, VIII, 8, 7, p. 990a: «secundum vera principia moralia de ratione operis honesti est, ut ex motivo honesto formaliter fiat».

41. *Ibidem*, VIII, 8, 7, p. 990b: «daemon semper habet suam voluntatem quasi formaliter adhaerentem pravo fini suo».

morally good end. To admit the opposite, i.e., that the demons can act for the love of God, or do the good out of honesty, is «absurd», Suárez claims⁴². Demons are fundamentally incapable of acting in an upright way.

Suárez's conclusion is unambiguous: After their fall, demons can no longer will the good, whether from the point of view of the liberty of exercise or from that of the liberty of specification. When Suárez states that demons never cease to sin in act (this is the second proposition listed above), he implies that they are deprived of the freedom of exercise in the sense that they can never stop acting in an evil way. This does not mean that they are not free to choose this or that evil in particular, for that is the last freedom they have left, but they are constantly willing to offend against God, even if the evil they do can be realized through a variety of singular acts. The demons' actions are perpetually sinful, no matter what they «freely» choose to do.

Similarly, when Suárez states that demons do evil in whatever acts they choose (the first proposition listed above), he means that whatever they decide to do, their act will necessarily be evil. Since the demons will whatever they will for an evil end, they can only will evil and are never free to will the good. Hence, the demons have no freedom of specification and are eternally condemned to will evil in their every act. They are struck, says Suárez, by a «necessitas male operandi», or «impossibilitas bene operandi»⁴³ that he describes in the following terms:

I say, however, that this moral impossibility is sufficient for true obstinacy (*obstinatio simpliciter*), for it is such that its opposite, that is, the damned acting in an absolutely morally good way, never occurs, not even rarely⁴⁴.

42. *Ibidem*, VIII, 8, 7, p. 99ob: «Absurdum autem esset haec similia in damnatis admittere».

43. *Ibidem*, VIII, 9, 1, p. 99ob.

44. «Dico tamen, hanc moralem impossibilitatem sufficere ad obstinationem simpliciter: quia tanta est ut infallibiliter nunquam, nec etiam raro contingat oppositum evenire, id est, ut damnatus bene simpliciter operetur» (*ibidem*, VIII, 11, 23, p. 1009b).

In other words, because of a «necessity» or a «moral impossibility» (Suárez sometimes speaks of a *necessitas moralis* and sometimes of an *impossibilitas moralis*)⁴⁵, the demons cannot cease to will and do evil, and whatever they will and do is necessarily evil. Thus, the main consequence of obstinacy is the loss of the freedom to want the good and act in an upright way.

Conclusion

For Suárez, the demons' obstinacy is a divine punishment. It is the result of the free and awful choice to turn away from God that the demons have decided to make, the main consequence of which is the loss of the freedom to will and to do the good. Taking up Aquinas's conception, Suárez considers that the demonic nature is irredeemably corrupt and obstinate in evil. Demons are provided only with a miserable freedom, consisting of the possibility to choose between different evils. Perpetually sinful and eternally constrained to remain so, they are condemned to wretchedness, to complacency in evil, and to the unremitting torments of hell.

In a way, even if Suárez does not put it in these terms, Scotus's position as he presents it constitutes, in his eyes, a reaffirmation of Origen's error. Indeed, Scotus acknowledges, at least theoretically, the possibility that the demons can return to the good they have forsaken on their own. Moreover, in defending the compatibility of obstinacy with freedom of specification, Scotus opposes not only reason, but also Aquinas and the authority of the Church Fathers, who defended the inability of demons to extricate themselves from their obstinacy without God's help. For this reason, Suárez unreservedly rejects Scotus's theory and those who endorse it.

45. *Ibidem*, VIII, 11, 18-23, pp. 1008a-1009b.

Angélogie suarézienne

OLIVIER RIBORDY*

Comment localiser un esprit et décrire ses actes? En déployant d'ingénieuses hypothèses et modélisations, au travers de questions consacrées aux anges, les philosophes médiévaux latins ont inlassablement cherché à expliquer la localisation d'un être dépourvu de matière corporelle – que l'ange soit, selon la configuration thomasienne, uniquement une forme existante¹, ou alors, selon la doctrine de Pierre de Jean Olivi, un composé de «matière spirituelle» et de forme². Libérées de nombre des contingences matérielles, mais aussi à l'abri d'une série de vérifications expérimentales³ – sans pour autant échapper à toute forme de censure⁴ – les «expériences de pensée» concernant les anges ont ainsi

* Universität Wien.

1. Cf. e. g. THOMAS DE AQUINO, *L'être et l'essence*, trad. et com. par A. de Libera et C. Michon, Éditions du Seuil, Paris 1996, chap. 4 (§2) et chap. 5 (§4), pp. 99 et 109.

2. Sur la matière spirituelle, cf. PETRUS IOHANNIS OLIVI, *La matière*, trad. T. Suarez-Nani et alii, Vrin, Paris 2009, pp. 36-47 (intro.), pp. 173-177 (q. XVI) et pp. 313-319 (q. XX); cf. aussi T. SUAREZ-NANI, C. KÖNIG-PRALONG, O. RIBORDY (éds.), *Pierre de Jean Olivi. Philosophe et théologien*, De Gruyter, Berlin-Boston 2010.

3. Sur la *scientia experimentalis*, cf. ROGERIUS BACON, *Opus maius, Teil VI: Über die Erfahrungswissenschaft*, trad. all de N. Egel et K. Molnar, Meiner, Hamburg 2017, pp. 157-228; K. HEDWIG, *Roger Bacon's Scientia experimentalis*, in T. KOBUSCH (Hrsg.), *Philosophen des Mittelalters*, Primus, Darmstadt 2000, pp. 140-151.

4. Une série de propositions censurées par Étienne Tempier, le 7 mars 1277 concerne les intelligences. Cf. R. HISSETTE, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Publications universitaires – Vander-Oyez, Louvain-Paris 1977; D. PICHÉ, *La condamnation parisienne de 1277*. Nouvelle édition du texte latin, traduction, introduction et commentaire par D. Piché, avec la collaboration de C. Lafleur, Vrin, Paris 1999. Se référant à ces deux éditions, Tiziana Suarez-Nani

permis aux scolastiques l'élaboration de modèles réflexifs complexes, touchant à diverses disciplines philosophiques. Les thèses angéologiques peuvent en effet s'avérer fécondes sur le plan de la philosophie naturelle (pour décrire notamment la localisation et le mouvement), sur le plan de la métaphysique (pour cerner la finitude de l'étant créé), mais aussi sur les plans langagier ou épistémologique (en vue de décrypter les capacités cognitives des substances séparées). Dans son *Traité sur les anges*, publié de manière posthume en 1620, Francisco Suárez (1548-1617) offre, dans le miroir de la scolastique tardive⁵, une vue d'ensemble de différents modèles interprétatifs médiévaux antérieurs, constituant également un précieux socle pour certains schémas de pensée modernes⁶. L'objectif sera dès lors de focaliser l'attention sur un extrait du traité *De angelis* suarézien⁷, afin non seulement d'en sonder les enseignements sur la localisation angélique, mais aussi d'aborder le concept de l'*unio* d'un ange au corps, préfigurant des réflexions philosophiques centrales parmi les penseurs modernes, en particulier chez Descartes, sur l'esprit humain et le corps.

relève surtout les articles 204, 218 et 219 du *Chartularium Universitatis Parisiensis*, cf. *Vers le dépassement du lieu: l'ange, l'espace et le point*, in T. SUAREZ-NANI, M. ROHDE (éds.), *Représentations et conceptions de l'espace dans la culture médiévale*, De Gruyter, Berlin-Boston 2011, pp. 126-138: 127 (note 20).

5. Cf. T. MARSCHLER, *Der Ort des Engels. Eine scholastische Standardfrage zwischen Theologie, Naturphilosophie und Metaphysik*, «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie» 53 (2006), pp. 39-72.

6. T. SUAREZ-NANI, *L'espace sans corps: étapes médiévales de l'hypothèse de l'annihilatio mundi*, in T. SUAREZ-NANI, O. RIBORDY, A. PETAGINE (éds.), *Lieu, espace, mouvement: Physique, métaphysique et cosmologie (XIX^e-XVI^e siècles)*, FIDEM, Barcelone-Rome 2017, pp. 93-108.

7. FRANCISCO SUÁREZ, *Tractatus de angelis*, in *Opera omnia*, Editio nova a Carolo Berton, Apud Ludovicum Vivès, vol. II, Parisiis 1856, lib. IV, cap. 6-7. L'adjectif «suarézien» permettra aussi, dans l'«interligne» ou en marge d'un texte qu'elle a largement inspiré, eu notamment égard aux références en note à quelques-unes des nombreuses études de Tiziana Suarez-Nani, de rendre hommage à sa contribution déterminante pour une compréhension approfondie et renouvelée de l'angéologie médiévale.

1. Débats philosophiques sur la localisation

À l'époque de la synthèse suarézienne, au tournant des xvi^e-xvii^e siècles, la théorie aristotélicienne du lieu se voit pour ainsi dire critiquée «de toute part»: notamment, sous l'angle *cosmologique*, relativement à la «circonscriptibilité» de la dernière sphère⁸ ou relativement à la limitation spatiale de «l'univers fini»⁹. La perspective *ontologique* est aussi utilisée pour remettre en question l'approche du Stagirite: à la catégorisation de «lieu», mesuré à l'aune des limites englobant (de l'extérieur) un objet, se voit peu à peu préférer la notion d'«espace»¹⁰, lequel deviendra par la suite, avec des auteurs comme Isaac Newton, «absolu». Déjà la critique brunienne, formulée en 1584, prend en défaut la définition aristotélicienne du lieu – pointant différents aspects, et tout particulièrement le fait qu'en mettant en évidence la surface, bidimensionnelle, circonscrivant un étant, l'explication d'Aristote néglige la troisième dimension constitutive de

8. GIORDANO BRUNO, *De l'infinito, universo et mondi (dial. I)/Über das Unendliche, das Universum und die Welten*, éd. et trad. A. Bönker-Vallon, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2007, p. 54: «[Filoteo] Se il mondo è finito, et estra il mondo è nulla, vi dimando: ove è il mondo? ove è l'universo? Risponde Aristotele: è in se stesso. [...] Or che vuoi dir tu, Aristotele, per questo che 'il luogo è in se stesso'? che mi conchiuderai per 'cosa estra il mondo'? Se tu dici che non v'è nulla, il cielo, il mondo, certo non sarà in parte alcuna [...]. [Fracastorio] Nullibi ergo erit mundus. Omne erit in nihilo». Cf. T. LEINKAUF, *Infinitisierung der Welt*, in *Grundriss Philosophie des Humanismus und der Renaissance (1350-1600)*, Meiner, Bd. 2, Hamburg 2017, pp. 1716-1735.

9. FRANCESCO PATRIZI, *De spatio physico et mathematico* (1587), bientôt intégré dans son *Nova de universis philosophia* (Ferrara 1591 – Venise 1593), trad. H. Védrine, Vrin, Paris 1996, §6, p. 50: «[...] Quant à nous, en avançant dans une autre voie, nous disons que l'espace qui se trouve hors du monde est à la fois fini et infini. Il est en effet fini par cette partie par laquelle il touche la surface extrême du monde, non pas en vertu d'une borne propre et qui lui serait naturelle, mais à cause des limites du monde. Mais du côté où l'espace s'éloigne du monde et s'en va au loin, il s'étend à l'infini».

10. Cf. PATRIZI, *De spatio physico*, §3, trad. Védrine, p. 44: «Donc le lieu, parce qu'il n'est pas corps, sera nécessairement un espace doué de trois dimensions [longueur, largeur et profondeur]. Grâce à elles, il reçoit en lui et contient la longueur, la largeur, la profondeur du corps localisé. Un tel espace à trois dimensions est le lieu véritable; il est différent du localisé, immobile en soi et égal de tous côtés au corps localisé». Cf. *infra*, note 13, p. 392.

l'espace. Alors que conformément aux catégories aristotéliennes, le lieu (*ubi*) caractérisait accidentellement et pour ainsi dire «du dehors» la substance, l'espace, selon Giordano Bruno, se trouve valorisé dans sa fonction primordiale de réceptacle des corps¹¹. Sur un plan cosmologique, Bruno adopte le modèle d'un univers infini, sans forme et immobile, accueillant une infinité de mondes finis, limités et en mouvement¹². Le «dépassement du lieu»¹³ aristotélien se perçoit aussi, en cette fin du xvi^e siècle, chez Francisco Suárez, en particulier eu égard à la localisation des substances séparées. La conception du lieu, compris tel un accident pour ainsi dire greffé sur une substance, est réinterrogée par le jésuite pour en faire une propriété intrinsèque à l'étant. Dans le cadre de ses réflexions sur l'*ubi intrinsecum* angélique¹⁴, Suárez met en avant la thèse selon laquelle un ange ne saurait être circonscrit par un lieu, saisi au sens de la physique aristotélienne comme limite du «corps contenant» (*Physique* IV, 4, 220). En revanche, relativement à un lieu *extrinsecum*, l'ange peut exister dans un corps, simultanément à lui, même si c'est bien par la *présence* substantielle que se caractérise la localisation d'un

11. GIORDANO BRUNO, *De l'infini, de l'univers et des mondes*, G. Aquilecchia (ed.), trad. J.-P. Cavallé, in *Œuvres complètes*, vol. IV, Les Belles Lettres, Paris 1995, p. 70: «[Filoteo] Donc pour ce qui est de l'espace infini, nous savons avec certitude qu'il est capable de recevoir des corps, et nous n'avons pas d'autre savoir».

12. Cf. BRUNO, *De l'infini*, pp. 59 *sqq.* et *De immenso* IV, p. 14: ces extraits sont pointés par M.A. GRANADA, *Giordano Bruno's Concept of Space. Cosmological and Theological Aspects*, in F.A. BAKKER, D. BELLIS, C.R. PALMERINO (eds.), *Space, Imagination and the Cosmos from Antiquity to the Early Modern Period*, Springer, Cham 2018, pp. 157-178: 163-167 et 173-174.

13. Pour une contextualisation jusqu'à Newton, cf. T. SUAREZ-NANI, *Introduction*, in *Les anges et le lieu, Quatre questions sur la localisation des substances séparées*, Vrin, Paris 2017, pp. 7-49; *Le lieu de l'esprit: échos du Moyen Âge dans la correspondance de Descartes avec Henry More*, in O. RIBORDY, I. WIENAND (éds.), *Descartes en dialogue*, Schwabe, Bâle 2019, pp. 159-187: 180 et *infra*, note 17, p. 393.

14. Le modèle de l'*ubi intrinsecum*, discuté par Francisco Suárez dans les disputes métaphysiques, était déjà présent chez Pierre de Jean Olivi, parlant notamment d'un rapport intrinsèque au lieu dans *In II Sent.*, q. XXXII. Pour ces rapprochements, voir R. PASNAU, *Metaphysical Themes 1274-1671*, Oxford University Press, Oxford 2011, en particulier pp. 369-373 et, sur les modes, pp. 244 *sqq.* Sur l'accentuation, initiée par Olivi, d'une «intérieurisation du rapport au lieu», cf. SUAREZ-NANI, *Introduction*, pp. 44-45.

ange¹⁵. Comment comprendre pareille doctrine: la localisation serait-elle un mode ajouté à l'essence de l'ange?

2. Présence substantielle, union au corps ou mode spécifique?

Face à l'interrogation, consistant à savoir si un ange peut être situé en un lieu extrinsèque, au travers d'une union réelle ou physique avec un corps, Francisco Suárez peut s'appuyer sur la distinction schématique, validée dans sa *dispute métaphysique* LI¹⁶, entre les penseurs favorisant la *présence* au lieu, en soutenant l'argumentation d'une localisation de l'ange d'après son être, et les penseurs préférant une localisation de l'ange, non pas selon son être, mais selon une *opération* propre et libre, en un *locus extrinsecus*¹⁷. Suárez tranche pour sa part en faveur de la *présence* substantielle de l'ange en un lieu et opte ainsi pour la coexistence de l'ange et d'un corps au même emplacement – ce qui lui permet de souligner que l'*ubi* angélique correspond à «un mode intrinsèque» de présence¹⁸. Se référant aux travaux de Pesantius et de Jean Capreolus, il identifie clairement certaines sources médiévales du débat, à savoir principalement Richard de Mediavilla¹⁹, lequel précise que l'ange peut être

15. SUÁREZ, *De angelis*, lib. IV, cap. 1, pp. 427-428 (*Utrum in angelis sit proprium et intrinsecum ubi*): «Or pour les anges existant en un lieu, on ne considère pas la surface ultime du corps contenant, car il n'est ni contenu, ni circonscrit par le lieu. C'est pourquoi relativement à l'ange ne peut seulement être considéré, comme lieu extrinsèque, ce corps, dans lequel l'ange existe de manière intime [...]».

16. SUÁREZ, *Disputationes metaphysicae* (=DM), in *Opera omnia*, Editio nova a Carolo Berton, Apud Ludovicum Vivès, vols. XXV-XXVI, Parisiis 1856, disp. LI, sect. 4, n. 26, ici résumé à grands traits et qui a fait l'objet d'une étude, réalisée dans le cadre du colloque organisé sous la direction de T. Suarez-Nani: *Lieu, espace, mouvement*, 2017.

17. Pour cette catégorisation, cf. SUAREZ-NANI, *Vers le dépassement du lieu*, pp. 121-138, part. 126-131, dégageant avec minutie la liste des textes de Pierre de Jean Olivi, Matthieu d'Aquasparta, Richard de Mediavilla et Henri de Gand, en faveur de la localisation *per se*, traduits ultérieurement dans *Les anges et le lieu*.

18. SUÁREZ, *De angelis*, lib. IV, cap. 7, p. 453b et *infra*, note 41, p. 400.

19. *Ibidem*, lib. IV, cap. 6, p. 448a (évoquant le texte de Richard de Mediavilla, *In I Sent.*, q. 57, quaest. 1) et cap 7, p. 453b. Voir aussi RICHARDUS DE MEDIAVILLA, *In I Sent.*, in *Les anges et le lieu*, pp. 154-199.

simultanément à une chose dans un lieu, et Henri de Gand²⁰, qui indique que si c'est en vertu de sa substance que l'ange est situé, il est toutefois libéré de toute dépendance au corps, obéissant plutôt à une localisation considérée comme «mathématique»²¹. Une fois les principales options concernant la localisation angélique esquissées, reste toutefois à clarifier l'épineuse question de l'union de l'ange au corps: une union décrite comme «réelle ou physique», si bien qu'aux yeux d'autres penseurs, dont son confrère et concurrent Gabriel Vázquez, quelque chose de *réellement un* devrait résulter de cette imbrication entre ange et corps.

Or Suárez déplore précisément les différentes approximations découlant inexorablement d'une telle supposition, puisque des entités aussi dissemblables qu'un esprit angélique et un corps ne sauraient en aucun cas constituer quelque chose de «vraiment et réellement un»²². Suárez précise que les adeptes de cette dernière position affirment que l'ange n'est pas «immédiatement et selon une dénomination intrinsèque proche ou distant des autres corps»²³,

20. HENRICUS GANDAVENSIS, *Quodl.* 2, q. 9 et *Quodl.* 4, q. 17, explicitement mentionnés par SUÁREZ, *De angelis*, lib. IV, cap. 7, p. 453b. Au même *Quodl.* 2, q. 9 d'Henri de Gand fait également référence Vázquez, pars I, disp. 188, cap. VII, p. 503b. J. SCHMUTZ, *Le miroir de l'univers: Gabriel Vázquez et les commentateurs jésuites*, in J.-C. BARDOUT, O. BOULNOIS (éds.), *Sur la science divine*, Presses Universitaires de France, Paris 2002, pp. 382-411: 384-385 fait remarquer la précision et l'érudition avec laquelle Vázquez lit des auteurs comme Henri de Gand ou Richard de Mediavilla.

21. Sur cet aspect, SUAREZ-NANI, *Le lieu de l'esprit*, pp. 75-76; EAD., *Vers le dépassement du lieu*, p. 131. Cf. *Les anges et le lieu*, pp. 53-89.

22. SUÁREZ, *De angelis*, lib. IV, cap. 7, p. 448b: «[...] quia unio est quasi via ad unum, et ideo si unio est realis, aliquid realiter unum ex illa resultaret. Item quia unio est nexus, et vinculum inter unita; ergo facit ex eis aliquid unum». Sur les imbrications de la notion de 'vinculum', cf. J.-P. ANFRAY, *The Unity of Composite Substance: Some Scholastic Background to the Vinculum Substantiale in Leibniz's Correspondence with De Bosses*, «Vivarium» 58/3 (2020), pp. 219-252. Sur l'*unio*, cf. D. PERLER, *Suárez on the Unity of Material Substances*, in J.-P. ANFRAY, T. SCHMALZ (éds.), *Material Substance and Quantity, from Suárez to Leibniz*, Brill, Leiden 2020, pp. 143-167.

23. SUÁREZ, *De angelis*, lib. IV, cap. 6, p. 448a: «Aiunt enim, angelum ratione hujusmodi non esse per se, et immediate, vel (ut rem declarem) per denominationem intrinsecam propinquum, vel distantem ab aliis corporibus, vel a centro, et polis

mais que l'ange l'est *par le truchement d'un corps*. Suárez n'omet pas de signaler ici que dans les rangs des «penseurs les plus récents», seul Gabriel Vázquez²⁴ semble avoir soutenu que l'ange est en un lieu, en vertu de quelque chose ajouté à sa substance – ce qui lui donne alors l'occasion d'exposer ses nombreuses critiques envers pareille hypothèse, et par là de souligner sa préférence pour une localisation angélique par la *présence* substantielle, selon un mode intrinsèque²⁵. En premier lieu, Suárez s'oppose ici au fait que «quelque chose de nouveau» (*res nova*) soit ajouté à l'ange et au corps. Il exclut de plus toute union qui ne serait pas réelle: ainsi, les liens relevant de «l'affect», de «l'ordre» ou de «la composition» sont certes proportionnés, comme il le précise, à une union, mais ne présentent toutefois pas l'intensité d'une union réelle ou physique. Dans le cas d'une telle union, «l'ange ne pourrait tout simplement pas subsister, si le corps devait cesser d'exister»²⁶. Une autre objection développée par Suárez concerne le perfectionnement présent dans les autres unions, tel que l'âme qui informe le corps et le perfectionne, la forme matérielle qui par son lien avec la matière «la conserve», ou le sujet «auquel est uni l'accident» qui en dépend. Or, rétorque Suárez, lorsque l'ange s'unit au corps, il ne bénéficie pas d'une quelconque perfection²⁷. Mais Suárez oppose surtout à Vázquez le fait que la présence substantielle de l'ange au lieu ne relève tout simplement pas de l'union de l'ange avec le corps²⁸. L'ange peut en effet se passer d'une telle

mundi, *sed tantum mediante corpore*, et per denominationem a propinquitate, vel indistantia illius».

24. GABRIEL VÁZQUEZ, *Commentariorum ac disputationum in primam partem S. Thomae, tomus secundus*, Andreas Angermaier, Ingolstadt 1609, pars I, disp. 188, cap. ult., auquel fait référence SUÁREZ, *De angelis, ibidem*, p. 448a.

25. SUÁREZ, *De angelis*, lib. IV, cap. 7, p. 452b.

26. *Ibidem*, cap. 6, p. 448b.

27. *Ibidem*, p. 449a: «[...] quia angelus per talem unionem non perficitur, quia ratione illius nihil potest operari, nec ad suas proprias operationes perficiendas aliquid per corpus consequi».

28. Cf. *ibidem*, pp. 449b et 452a: «quia ipsum ubi angelicum est modus substantiae ejus, et non est modus unionis, ut probatum est». Sur les arguments en faveur de l'existence des anges, voir DM XIX, sect. 2, §§32-33 et surtout DM XXXV. Sur cette dernière dispute métaphysique, cf. S. GUIDI, *Quantity Matters. Suárez's Theory of Continuous Quantity and its Reception Until Descartes*, in M.S.

union et rester présent en un lieu. Par conséquent, conclut Suárez, il suffit d'accepter un «mode de présence mutuelle entre l'ange et le corps»²⁹, sans devoir concéder un mode d'union ou pareil ajouté à la substance. Par ailleurs, la présence de la substance spirituelle n'est pas à proprement parler une quantité³⁰.

Vázquez avait de son côté thématiqué l'«extension virtuelle», et le mode de l'ange, en quelque sorte adaptable, puisque «indivisible eu égard à l'ange» lui-même, mais «divisible et extensible eu égard au lieu»³¹. Il avait surtout explicitement indiqué à propos de l'ange que «le fondement de sa présence en un corps, ou en un lieu, est un mode absolu ajouté à la substance de l'ange, à partir de sa volonté». En effet, aux yeux de Vázquez, aucun des différents modes d'union «de la forme avec la matière, de la nature avec un support, d'une partie continue avec une autre partie»³² ne saurait caractériser la localisation d'un ange, lequel ne pourrait d'ailleurs pas non plus être simplement localisé en vertu de son propre être (*ex se*). Malgré des conclusions manifestement divergentes sur la localisation angé-

CARVALHO, M.L. PULIDO, S. GUIDI (eds.), *Francisco Suárez: Metaphysics, Politics and Ethics*, Coimbra University Press, Coimbra 2020, pp. 229-261.

29. Cf. *ibidem*, p. 450a: «ergo ad hanc praesentiam sufficit ex parte uniuscujusque extremi proprius modus ubicationis in tali spatio, qui modus in unoquoque corpore est absolutus respectu alterius, et ab illo independens, in quo differt a proprio modo unionis; ergo idem motus mutuae praesentiae inter angelum, et corpus sufficere potest».

30. Cf. SUÁREZ, *DM* XL, sect. VII, n. 4, p. 575: «qua ratione supra, sect. 1, adnotabamus praesentiam rei spiritualis in spatio divisibili, non esse proprie quantam, etiamsi aliquo modo divisibilis sit, quia ex subiecto non habet extensionem, nec divisibilitatem. Quocirca, sicut alia accidentia, quae sunt in corpore quanto, licet extendantur ad quantitatem subiecti, non tamen habent proprias quantitates, sed sunt quanta per accidens, ita hic modus praesentiae, quoad extensionem quam habet ex parte subiecti, est quoddam quantum per accidens a quantitate subiecti, non tamen constituit propriam speciem quantitatis».

31. VÁZQUEZ, *Commentariorum*, pars I, disp. 188, cap. VII, p. 504b et, pour la citation de la phrase suivante, *ibidem*, p. 504a.

32. *Ibidem*, p. 505a: «nulla enim res spiritualis, vel habens modum spiritualis, ut corpus Christi in Eucharistia, secundum se habet respectum ad puncta fixa, ut ostendi disp. illa 29, c. 3. manet igitur modus quidam coniunctionis angeli cum substantia corporis, prout substantia est, non prout hic, aut alibi existit, et corporis Christi cum speciebus, non quatenus hic, aut alibi, sed secundum se [...]».

lique, les deux jésuites ne manquent toutefois pas de convoquer, en vue de préciser la manière dont un ange peut se joindre à un corps, le même paradigme ultime de référence, à savoir la présence du corps du Christ dans l'Eucharistie³³. S'ensuit une analyse des modalités de localisation, respectivement de présence en un lieu, pour les différents êtres spirituels: du Créateur, Dieu, aux êtres créés comme l'ange et l'âme humaine.

3. Questions connexes: présence divine, localisation angélique, union spirituelle

Dans cette détermination sur la localisation angélique, Suárez avance alors un argument de taille: la présence que Dieu peut avoir dans les corps, «sans aucune union formelle» avec eux. Le jésuite précise qu'il ne saurait s'agir d'une union formelle, puisqu'elle conduirait à devoir accepter un changement en Dieu, qui se lierait à des corps, ou alors à accepter que les corps soient capables d'accueillir pareille union (*capax talis unionis*) – deux hypothèses tout aussi problématiques. Le cas de la présence divine aux corps constituerait ainsi un modèle interprétatif sur lequel devrait se calquer la localisation de l'ange dans un corps. Néanmoins, Suárez se doit de tenir compte, dans son analyse, des différences entre Dieu et les anges: étant «immuable», l'esprit suprême (*summus spiritus*) ne saurait être tributaire d'un mode d'union ajouté à sa substance pour être présent aux corps, alors que l'ange, pour sa part «sujet au changement», peut tout à fait recevoir un nouveau mode³⁴. Après avoir

33. SUÁREZ, *De angelis*, lib. IV, cap. 6, p. 447b; VÁZQUEZ, *Commentariorum*, pars I, disp. 188, cap. VII, p. 505a.

34. Pour cette argumentation sur les différences entre Dieu et les anges, cf. SUÁREZ, *ibidem*, p. 450a-b. Cf. *Descartes à Mersenne*, 9 janvier 1639, in C. ADAM, P. TANNERY (éds.), *Œuvres de Descartes* (=AT), Tome 2, pp. 482-483: «Mais pour imaginer une matière qui n'empêche aucun des divers mouvements de quelque corps, il faut feindre que Dieu ou un ange agite plus ou moins ses parties, à mesure que ce corps qu'elles environnent se meut plus ou moins vite» (J.-R. ARMOGATHE, *Theologia cartesiana. L'explication physique de l'Eucharistie chez Descartes et Dom Desgabets*, La Haye, Nijhoff 1977, p. 310).

pointé cette différence, Suárez indique que rien n'oblige l'ange à recevoir, «comme nouveau mode», une union. Il argumente encore en ce sens dans le cas de deux autres différences entre Créateur et ange créé, à savoir relativement à l'immensité divine³⁵ et relativement à la thèse selon laquelle Dieu est «présent aux choses eu égard aux changements dans les choses», alors que «l'ange acquiert sa présence par son propre changement»³⁶.

Face au défi herméneutique posé par un changement à situer dans la substance angélique ou dans le corps l'accueillant, Suárez recourt alors à des expériences de pensée pour montrer qu'il n'est pas forcément «requis que le changement se produise dans l'ange»: à supposer, indique-t-il, qu'un ange se trouve localisé en un corps, et que ce dernier disparaisse³⁷, l'ange pourrait parfaitement se situer, «sans changement de sa part, dans le corps suivant» s'étant substitué au premier. Selon une deuxième expérience de pensée, un ange pourrait se trouver dans un espace «rempli d'air»³⁸, cet air

35. Sur l'immensité divine, cf. SUÁREZ, *DM LI*. Voir aussi les difficultés et solutions sur la présence, esquissées par un disciple de Suárez, dans un manuscrit *In Phys. IV, disp. 16, sect. 2-6* datant de 1666, transcrit dans S. CASTELLOTE CUBELS, *Francisco Suárez, Teoría sobre el espacio. De la inmensidad y la infinidad de Dios al espacio imaginario y los mundos posibles*, San Vicente Ferrer, Valencia 2015, ici pp. 250-254 (sect. 5): «La première difficulté est [de déterminer] si la présence est une action productive de la chose présente. [...] J'affirme, en premier lieu, que la présence se distingue réellement de l'action productive de la chose présente». Relativement à la quatrième difficulté, ce disciple distinguera la présence *incrée*, selon laquelle Dieu, par son immensité, est présent à toute chose, de la présence *créée* se subdivisant, d'après la terminologie technique, en *circonscriptive* et *definitive*. Selon cette dernière variante, une chose se trouve «tout entière dans le tout et tout entière dans chaque partie de l'espace divisible», à l'exemple de «la présence de l'âme rationnelle dans le corps et de la présence du Christ dans l'Eucharistie». À propos de l'infinité divine, cf. aussi SUAREZ-NANI, *Néoplatonisme et aristotélisme dans la question de l'infinité divine au XIII^e siècle: Alexandre de Halès, Thomas d'Aquin et Henri de Gand*, in T. SUAREZ-NANI, T. TSOPURASHVILI (éds.), *Héritages platoniciens et aristotéliens dans l'Orient et l'Occident (II^e-XVI^e siècles)*, Reichert, Wiesbaden 2021, pp. 165-180.

36. SUÁREZ, *De angelis*, lib. IV, cap. 6, p. 45ob.

37. L'hypothèse envisagée ici (*De angelis*, lib. IV, cap. 6, §8) pourrait être désignée comme *annihilatio corporis*.

38. Refusant d'intégrer le vide dans son système philosophique, Descartes souligne que «rempli d'air» ne veut pas dire «vide», précisant que même les

pourrait ensuite être expulsé par de l'eau cherchant à occuper sa place. Quelles implications déceler alors pour l'ange? Suárez envisage plusieurs cas de figure, notamment celui d'après lequel l'ange veut résister au mouvement de l'eau et ainsi se maintenir en lien avec l'air. Dès lors, la volonté de l'ange l'emporterait sur l'*impetus* de l'eau. Un autre cas hypothétique connexe est encore envisagé, à savoir qu'un ange soit uni³⁹ à une pierre: un homme projetant cette pierre aurait alors théoriquement la possibilité de mouvoir l'ange – «du moins par accident», précise Suárez – sans que celui-ci n'y consente. Le jésuite s'empresse toutefois de nuancer le propos en relevant que, pour l'ange, «le mode de présence» – ou de localisation – est «antérieur au mode d'union», si bien que l'ange peut être présent en un lieu, sans avoir recours à un mode d'union.

Après avoir esquissé le modèle de la présence divine, puis exposé la localisation de l'ange dans plusieurs expériences de pensée, Suárez poursuit son parcours sur l'échelle ontologique pour en venir à l'homme: l'angélogologie se voit alors mise au service de l'anthropologie. Les hypothèses élaborées sur l'ange et le lieu permettent en effet à Suárez de développer divers arguments sur l'âme et le corps qu'elle informe: dans ce cas aussi, le mode de «relation de proximité» privilégiée existant entre âme humaine et corps n'est pas à confondre avec l'union. Il en veut pour preuve qu'à l'instant où elle est créée par Dieu, l'âme peut exister dans le corps, sans

plus infimes espaces interstitiels sont «remplis d'air ou d'une autre matière», cf. *Méditations métaphysiques*, IV^e Réponse (AT VII, p. 250, AT IX-1, p. 219). Pour une liste des passages sur le vide dans sa correspondance avec Mersenne, voir les remarques de C. WOHLERS, dans DESCARTES, *Der Briefwechsel mit Marin Mersenne*, übers. C. Wohlers, Meiner, Hamburg 2020, pp. 587 et 625, où l'on soulignera les lettres de Descartes à Mersenne du 13 novembre 1629 (AT I, pp. 69-75: 73), d'octobre 1631 (AT I, pp. 221-222) et du 16 octobre 1639 (AT II, p. 588).

39. SUÁREZ, *De angelis*, lib. IV, cap. 6, pp. 450-451. Pareille union est comprise, en référence à la localisation, dans les termes d'une *applicatio* au lieu. Ce terme technique est utilisé par nombre de penseurs médiévaux, à l'instar de Matthieu d'Aquasparta, cf. *Question disputée sur l'âme séparée, l'âme bienheureuse, le jeûne et les lois*, q. II, in *Les anges et le lieu*, p. 127: «La raison de l'application par laquelle la substance spirituelle, même si elle ne dépend pas du lieu, manifeste cependant sa présence au lieu, réside dans l'ordre, la disposition et la connexion du monde et de ses parties».

devoir être unie à lui⁴⁰. Il invoque aussi des explications afférentes au phénomène physique du mouvement: lorsqu'un être humain change de lieu, son âme modifie également sa situation par rapport aux autres corps, c'est-à-dire qu'elle change de lieu, «d'*ubi* ou de présence locale», mais reste toutefois liée au même corps. C'est bien la preuve, selon lui, que l'âme change sa présence locale, sans modifier le mode d'union. Il serait donc vain, conclut-il, d'ajouter dans l'ange «une telle union, en plus de la présence substantielle», stipulant que «l'*ubi* angélique est un mode de sa substance, et non le mode de l'union»⁴¹. Il lui semble ainsi avoir pu expliquer la présence de l'ange au lieu selon «le mode de l'ubication», un *ubi* intrinsèque que Suárez étudie de manière approfondie, dans le cadre de sa «refonte ontologique»⁴², et plus spécifiquement dans la dispute métaphysique LI, publiée en 1597. Le lien de l'esprit au lieu, et en particulier la présence de Dieu au monde, constituera un intense sujet de débats philosophiques durant le Grand Siècle, notamment dans les échanges, par lettres interposées, entre le «platonicien de Cambridge», Henry More, et Descartes. Ce dernier, en refusant toute extension à la *res cogitans* et en la préservant d'un ancrage matériel la limitant, semble devoir, selon More, concéder un point important: ne pas situer l'essence divine dans le monde⁴³, et il se

40. SUÁREZ, *De angelis*, lib. IV, cap. 6, p. 451b, où il relève encore: «Illam autem propinquitatem habet ratione praesentiae substantialis, quam habet ad tale corpus; ergo est aliquid distinctum ab unione».

41. *Ibidem*, p. 452a: «ergo signum est, modum praesentiae esse distinctum a modo unionis, et de esse magis absolutum, ac proinde esse posse sine unione; ergo frustra fingitur in angelis talis unio ultra substantialem praesentiam».

42. Cf. SUÁREZ, *Index détaillé*, trad. et étude par J.-P. Coujou, *Suárez et la refondation de la métaphysique comme ontologie. Étude et traduction de l'Index détaillé de la Métaphysique d'Aristote de F. Suárez*, Institut supérieur de philosophie – Peteers, Louvain-la-Neuve-Paris 1999, où, abordant la question du nombre des substances séparées (chap. VIII, q. 8), Suárez fait remarquer à l'encontre d'Aristote (*ibidem*, p. 181): «qu'il peut y avoir de nombreux mondes dépendants du même principe, ainsi qu'[il l'explique] plus longuement dans la Disp. XXIX, sec. 1». Cf. aussi O. BOULNOIS, *Métaphysiques rebelles. Genèse et structures d'une science au Moyen Âge*, Presses Universitaires de France, Paris 2013, en particulier pp. 381-410.

43. Sur la présence divine, selon son essence ou sa puissance, voir Descartes à More, 15 avril 1649 (AT V, pp. 340-348) et l'analyse de SUÁREZ-NANI, *Le lieu de l'esprit*, pp. 159-187, en particulier pp. 162, 171, 176, avec des renvois à HENRY

verra ainsi affublé du titre de «prince des nullibistes»⁴⁴ par le philosophe anglais. Mais, en arrière-fond de ce débat, quelles thèses sont alors enseignées et diffusées, surtout dans les rangs jésuites? Dans l'une des versions antérieures de la *Ratio studiorum*, édictée spécifiquement pour le *Collegio Romano* par le jésuite Ledesma, figure une liste de thèses à enseigner en philosophie⁴⁵, parmi lesquelles se trouvent cinq indications concernant les anges, à savoir:

1. Quod angeli non sunt corporei, sed spiritus.
2. Quod angelus seu intelligentia non est purus actus, neque simplicissimus, neque eius intellectio est suum esse aut essentia, et quod sit in genere et specie.
3. Quod angelus non sit necessarium agens sed liber.
4. Quod sint multo plures angeli quam orbes caelestes.
5. Quod angeli moventes caelos non sint formae caeli aut eius caeli anima.

Observant pour son enseignement les recommandations prescrites par les différentes moutures de la *Ratio studiorum*⁴⁶ – jusqu'à sa forme définitive, en 1599 –, Suárez s'en tient aussi aux lignes directrices du Concile de Trente, notamment pour le cas de réfê-

MORE, *Enchiridion metaphysicum*, Londres 1679 (repr. Hildesheim, G. Olms 1966), ainsi qu'une mise en perspective des prérogatives divines, de la localisation de l'ange dans le lieu et de l'union de l'esprit au corps – thématiques ici sous la forme de questions connexes (§III).

44. La thèse «nullibiste» est d'ailleurs rapidement évoquée par SUÁREZ, *De angelis*, lib. IV, cap. 6, p. 452a-b: «quia absurdum reputamus dicere, angelum intra mundum existentem posse nullibi esse, id est, in nullo certo, ac definito mundi loco, ut supra ostensum est».

45. Cette référence est due à D. JULIA, *L'élaboration de la Ratio Studiorum*, in A. DEMOUSTIER, D. JULIA (dirs.), *Ratio studiorum. Plan raisonné et institution des études dans la Compagnie de Jésus*, éd. bilingue latin/français, présentée par A. Demoustier et D. Julia, traduite par L. Albrieux et D. Pralon-Julia, annotée et commentée par M.-M. Compère, Belin, Paris 1997, pp. 29-69: 32-33, renvoyant à l'édition par L. LUKÁCS, *Monumenta Paedagogica Societatis Iesu*, t. 1-7, Rome 1965-1992 (en l'occurrence, t. 2, pp. 496-503: 497).

46. Cf. M. FORLIVESI, *Francisco Suárez and the rationes studiorum of the Society of Jesus*, in M. SGARBI (ed.), *Francisco Suárez and His Legacy. The Impact of Suarezian Metaphysics and Epistemology on Modern Philosophy*, Vita e Pensiero, Milan 2010, pp. 77-90.

rence ultime concernant l'explication de la présence substantielle: la transsubstantiation. Soulignant que le corps du Christ est dans l'hostie consacrée, sous ses espèces, par une présence substantielle selon un mode intrinsèque⁴⁷, Suárez précise qu'aucune *union* formelle ou physique n'intervient entre le corps du Christ et ses espèces, si bien que le modèle de l'Eucharistie devrait servir de référent exégétique pour exposer le cas de la localisation angélique. On notera, sans pouvoir ici le détailler plus avant, que Descartes relève lui aussi le défi explicatif de la transsubstantiation. Il élabore ainsi une hypothèse *physique*, selon laquelle la *superficie* est maintenue lors de la conversion du pain en corps du Christ: celui-ci est présent dans l'hostie, sous le *mode* de la substance⁴⁸. Il est ainsi lié aux dimensions du pain, sans être limité par lui comme dans un lieu. Cette rapide esquisse d'enjeux doctrinaux laisse entrevoir différentes résonances entre débats médiévaux et modernes, respectivement entre pensées suarésiennes et cartésiennes⁴⁹.

47. Pour la formulation suarésienne, cf. *De angelis*, lib. IV, cap. 6, p. 453b: «Item in Eucharistia Christi corpus vere dicitur esse in hostia consecrata, et in loco ejus, et sub illis speciebus, solum quia ibi habet praesentiam substantialem per intrinsecum modum suum indistantem ab ubi specierum, et intime simul cum illis. Neque inter corpus Christi et species, alia unio formalis vel physica intervenit [...] Unde quia Christus est ad modum rei spiritualis, optimum inde argumentum sumitur ad similem denominationem in angelo explicandum».

48. Cf. DESCARTES, *Réponse aux Quatrièmes objections d'Arnauld* (AT IX-1, pp. 191-195), *Descartes à Arnauld*, 16 juillet 1648 (AT V, pp. 192-194), *Descartes à Mesland*, 9 février 1645 (AT IV, p. 165) et ARMOGATHE, *Theologia cartesiana*, part. pp. 41-81; J.-C. BARDOUT, *Quatrièmes objections et réponses*, in D. ARBIB (éd.), *Les Méditations métaphysiques* (=MM). *Objections et réponses. Un commentaire*, Vrin, Paris 2019, pp. 283-307, part. 305-307; S. AGOSTINI, *La circulation des lettres sur l'Eucharistie: le 'cas' du Père Mesland*, in F. MARRONE (ed.), *DesCartes et DesLettres, Epistolari e filosofia*, Le Monnier, Florence 2008, pp. 41-53, et I. AGOSTINI, *Ingenium between Descartes and the Scholastics*, in R. GARROT, A. MARR (eds.), *The Embodied Soul in Cartesianism*, Brill, Leiden 2021, pp. 139-162.

49. Parmi les nombreuses études, cf. T.M. SCHMALZ, *Francisco Suárez (1548-1617)*, in L. NOLAN (ed.), *The Cambridge Descartes Lexicon*, Cambridge University Press, Cambridge 2015, pp. 697-699 qui renvoie, relativement aux «idées matériellement fausses» à la mention explicite de Suárez (DM IX, sect. 2, n. 4) par DESCARTES (MM, IV^e réponse, AT VII, p. 235). Pour une confrontation textuelle et doctrinale entre Suárez (DM VI, sect. 7, n. 7; DM XXXI, sect. 12, n. 40) et DESCARTES (AT I, p. 149, 21-24), voir J.-L. MARION, *Sur la théologie blanche*, Presses

4. Inférences anthropologiques: l'union entre l'esprit et le corps humain

Après avoir opéré une distinction réelle entre *res cogitans* et *res extensa* dans ses *Méditations métaphysiques*, Descartes sera amené, au travers des questionnements notamment formulés par Pierre Gassendi⁵⁰ et la princesse Élisabeth de Bohême⁵¹, à se pencher encore davantage sur l'union entre esprit humain et corps. Admettant qu'il avait sans doute jusque-là trop accentué la distinction réelle, sans suffisamment aborder l'*unio*, considérée dès 1643 comme la troisième *notion primitive*⁵², au côté des deux substances distinguées,

Universitaires de France, Paris 2009², surtout pp. 28-32 et 59-62. Relativement aux notions de «substance et subsistance», cf. J.-L. MARION, *Substance et subsistance. Suárez et le traité de la substantia dans les Principia I*, art. 51-54, in J.-L. MARION (éd.), *Questions cartésiennes II. Sur l'ego et sur Dieu*, Presses Universitaires de France, Paris 1996, pp. 85-115. Pour des parallèles entre *PP I*, 60-62 et *DM VII*, cf. R. ARIEW, *Descartes and Leibniz as Readers of Suárez: Theory of Distinctions and Principle of Individuation*, in B. HILL, H. LAGERLUND (eds.), *The Philosophy of Francisco Suárez*, Oxford University Press, Oxford 2012, pp. 38-53; R. GLAUSER, *Descartes, Suárez, and the Theory of Distinctions*, in R.E. AUXIER, L.E. HAHN (eds.), *The Philosophy of Marjorie Grene*, Open Court, Chicago-La Salle 2000, pp. 417-445. Sur la notion de «quantité continue», cf. S. GUIDI, *Quantity Matters*.

50. Cf. D. BELLIS, *Cinquièmes Objections et réponses*, in D. ARBIB (dir.), *Les Méditations métaphysiques. Objections et réponses de Descartes. Un commentaire*, Vrin, Paris 2019, pp. 309-333, en particulier 331-333, où elle évoque la distinction entre «étendue de substance» et «étendue de puissance» (*Descartes à More*, 15 avril 1649, AT V, p. 342).

51. Au côté des cinquièmes objections de Pierre Gassendi (AT VII, pp. 337-338), voir la lettre de la princesse Élisabeth de Bohême à Descartes du 6 mai 1643 (AT III, pp. 660-662). Ces questionnements sont relevés par F. DE BUZON, D. KAMBOUCHNER, *L'âme avec le corps: les sens, le mouvement volontaire, les passions*, in F. DE BUZON, E. CASSAN, D. KAMBOUCHNER (dirs.) *Lectures de Descartes*, Ellipses, Paris 2015, pp. 279-328: 280, 289 qui y ajoutent celui du théologien Antoine Arnauld dans sa lettre à Descartes de juillet 1648 (AT V, pp. 214-215) et analysent les explications cartésiennes successives.

52. *Descartes à Élisabeth* (AT III, p. 665): ce premier usage terminologique est repéré par G. BELGIOIOSO, *Descartes, Élisabeth et le cercle cartésien de La Haye*, in D. KOLESNIK-ANTOINE, M.-F. PELLEGRIN (éds.), *Élisabeth de Bohême face à Descartes, deux philosophes?*, Vrin, Paris 2014, pp. 13-44. Accordant à l'union de l'âme et du corps le statut de notion primitive, Descartes maintient deux substances (*res cogitans* et *res extensa*). Cf. *infra*, note 68, pp. 406-407.

Descartes approfondit le cas de l'âme humaine. L'objectif envisagé d'une démonstration de l'immortalité de l'âme (1641)⁵³ cède le pas, dès la deuxième version latine des *Meditationes* (1642), à l'établissement de la distinction entre l'âme humaine et le corps⁵⁴. En cette même année, le philosophe avait de plus explicitement considéré l'hypothèse d'un ange, uni au corps humain: «car si un ange était uni au corps humain, il n'aurait pas les sentiments tels que nous, mais il percevrait seulement les mouvements causés par les objets extérieurs, et par là il serait différent d'un véritable homme»⁵⁵. Descartes avait en outre demandé à Regius de soutenir, chaque fois que l'occasion se présenterait, «que l'âme est réellement et substantiellement unie au corps, non par sa *situation* et sa disposition [...] mais qu'elle est unie au corps par une véritable *union*, telle que tous l'admettent, quoique personne n'explique quelle est cette union»⁵⁶. Thématiques ici côte à côte, *situation* et *union* requièrent donc des éclairages spécifiques⁵⁷. Dans son traité sur les anges, Suárez s'est en tout cas employé à distinguer la localisation de l'ange dans le lieu (*ubicatio*) sur le mode de la présence, du mode d'union entre esprit humain et corps⁵⁸. Face aux questions soulevées par ses contemporains, Descartes aura pour sa part la tâche de clarifier, dans une lettre à la princesse Élisabeth, la troisième notion primitive de

53. Le Concile du Latran établit en 1513 l'immortalité de l'âme en dogme, comme le rappelle Pietro Pomponazzi dans l'ultime chapitre de son *De immortalitate animae* (1516), après avoir discuté les principaux modèles pouvant rendre compte de la double nature de l'homme, mortelle et immortelle. Cf. T. SUAREZ-NANI, *Pietro Pomponazzi et Jean Duns Scot, critiques de Thomas d'Aquin*, in J. BIARD, T. GONTIER (éds.), *Pietro Pomponazzi entre traditions et innovations*, B.R. Grüner, Amsterdam-Philadelphia 2009, pp. 29-46.

54. Cf. D. ARBIB, *De l'ordre à l'œuvre*, in D. ARBIB (dir.), *Les Méditations métaphysiques. Objections et réponses de Descartes. Un commentaire*, Vrin, Paris 2019, pp. 9-30: 15.

55. *Descartes à Regius*, janvier 1642 (AT III, p. 493), trad. F. Alquié, 2010, pp. 913-920: 915.

56. *Descartes à Regius*, janvier 1642 (AT III, p. 493): «[...] et mentem corpori realiter et substantialiter esse unitam, non per situm aut dispositionem [...] sed per verum modum unionis».

57. Cf. S. GONZALEZ, *Descartes. D'un lieu à l'autre*, Arguments, Paris 2006.

58. Cf. J.-L. MARION, *Sur la pensée passive de Descartes*, Presses Universitaires de France, Paris 2013, pp. 190-198; *supra*, note 41, p. 400 et *infra*, note 68, pp. 406-407.

l'*unio*, et bientôt dans un dialogue avec Burman, l'idée de l'ange, proche de celle de l'esprit humain.

Car, y ayant deux choses en l'âme humaine, desquelles dépend toute la connaissance que nous pouvons avoir de sa nature, l'une desquelles est qu'elle pense, l'autre, qu'étant unie au corps, elle peut agir et pâtir avec lui; je n'ai quasi rien dit de cette dernière, et me suis seulement étudié à faire bien entendre la première, à cause que mon principal dessein était de prouver la distinction qui est entre l'âme et le corps; à quoi celle-ci seulement a pu servir, et l'autre y aurait été nuisible. Mais, parce que Votre Altesse voit si clair, qu'on ne lui peut dissimuler aucune chose, je tâcherai ici d'expliquer la façon dont je conçois l'union de l'âme avec le corps, et comment elle a la force de le mouvoir⁵⁹.

Revenant, à l'occasion de l'entretien avec le jeune théologien protestant Frans Burman en avril 1648, sur l'idée de l'ange⁶⁰ – qui peut être «formée à partir de l'idée que nous avons de Dieu et de l'homme»⁶¹ – Descartes et son interlocuteur soulignent, selon les propos rapportés ultérieurement par Johannes Clauberg⁶², que l'esprit humain, comme l'ange, est une chose qui pense. Le

59. *Descartes à Élisabeth*, 21 mai 1643 (AT III, pp. 663-668: 664-665, ARMOGATHE, *Descartes, Œuvres complètes*, VIII-11, *Correspondance*, 2013, pp. 175-176).

60. Voir MM, *Réponses aux Secondes objections* (AT VII, p. 138), MM III (AT VII, p. 43) et DESCARTES, *Entretien avec Burman*, J.-M. Beyssade (éd.), Presses Universitaires de France, Paris 1981, p. 60: «Pour ce qui est de l'idée d'un ange, il est certain que nous la formons à partir de l'idée de notre esprit, et que nous n'en avons aucune connaissance sinon à partir de l'idée de notre esprit; si bien que nous ne pouvons rien attribuer à l'être même d'un ange que nous ne puissions également remarquer en notre propre être».

61. MM III (AT VII, p. 43).

62. Pour le texte de l'*Entretien avec Burman* et les aléas de sa transmission, voir les éditions: *Entretien avec Burman*, éd. J.-M. Beyssade, PUF (Épiméthée), Paris 1981; DESCARTES, *Gespräch mit Burman*, hrsg. und übers. von H.W. Arndt, Hamburg, Meiner 1982 et DESCARTES, *Entretien avec Burman, manuscrit de Göttingen*, présentation et notes de T. Barrier, Manucius, Paris 2013, ainsi que les études de J.-M. BEYSSADE, *RSP ou Le monogramme de Descartes*, in *Descartes, L'Entretien avec Burman*, Presses Universitaires de France, Paris 1981, pp. 153-207 [réimp. in *Études sur Descartes*, Seuil, Paris 2001, pp. 247-322] et X. KIEFT, *L'Entretien de Burman avec Descartes: un malentendu historico-philosophique*, «Klesis» 11 / 2 (2009), pp. 108-134.

rapprochement entre ange et esprit humain, frisant quasiment sous certains traits une «humanisation de l'ange»⁶³, se concrétise ainsi dans le statut de *res cogitans* accordé aux deux étants. Des distinctions se dessinent néanmoins, l'ange ayant «beaucoup plus de perfections» et «à un degré plus élevé»⁶⁴ que l'être humain. Les explications avancées dans cet entretien entre Descartes⁶⁵ et Burman mobilisent, d'une part, certaines sources explicites, en l'occurrence le «docteur angélique», Thomas d'Aquin, ayant «spécifiquement différencié» chaque ange et stipulent, d'autre part, les conditions épistémologiques relativement aux substances séparées, à savoir que «la connaissance des anges nous est presque entièrement cachée». Cela n'empêchera pas que, dans certains passages ultérieurs de l'entretien, quelques prérogatives des anges soient évoquées⁶⁶: les anges n'ont ainsi guère recours à l'imagination⁶⁷, contrairement à l'homme à qui l'imagination peut par exemple être utile pour considérer les choses matérielles (MM VI), son corps ou encore, en combinaison avec la raison, pour percevoir l'union⁶⁸. Un cas hypothétique est même considéré:

63. L'expression est de T. SUAREZ-NANI, *Pierre de Jean Olivi et la subjectivité angélique*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge» 70 (2003), pp. 233-316: 297-309.

64. Les extraits mentionnés dans ce paragraphe sont issus de l'*Entretien avec Burman* (ed. Beyssade, p. 60).

65. Le philosophe se réfère notamment à la «la religion en laquelle Dieu [lui] a fait la grâce d'être instruit dès [sa] naissance» dans la première maxime de sa morale par provision (DM III, AT VI, p. 23) et fait remarquer dans une lettre à la princesse Sophie datant de novembre 1646 qu'il est «d'une religion qui ne [lui] défend point d'invoquer les anges» (AT IV, p. 533).

66. Parmi ses sources figure notamment SCIPION DUPLEIX, *La Troisième partie de la Métaphysique ou science surnaturelle, qui est des anges et daemons*, Paris, 1606 (1610), comme l'a repéré MARION, *Sur la théologie blanche*, pp. 64-69.

67. *Entretien avec Burman* (ed. Beyssade, p. 82): «je serais alors comme les anges, qui n'imaginent pas». Relativement à Suárez et l'imagination, cf. D. HEIDER, *Suárez on the Functional Scope of the Imaginative Power*, «Cauriensia» 12 (2017), pp. 135-152; voir aussi J.B. SOUTH, *Some Themes in Suárez's Account of the Separated Soul*, «Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica» 74/279 (2018), pp. 63-74: 69-70.

68. Cf. *Descartes à Élisabeth*, 21 mai 1643 (AT III, pp. 663-668) et 28 juin 1643 (AT III, pp. 690-696). Descartes ne manque toutefois pas de souligner le caractère

face à un corps indivisible – disposant exceptionnellement de longueur, largeur et hauteur – un être humain pourrait s’imaginer de le partager, alors que «l’ange pourrait le diviser réellement»⁶⁹. Au cours de l’entretien, la spécificité de la connaissance angélique est encore abordée: les anges ont la capacité de réfracter la création divine, par exemple dans le cas des six jours reflétant un acte divin unique, comme l’explique Augustin⁷⁰.

Descartes évoque aussi, dans les lettres échangées avec Mersenne, le modèle angélique idéal, surpassant les conditions humaines – que l’ange réduise par exemple un grain de sable en autant de parties que possible⁷¹, qu’il confectionne un miroir à même de brûler à une distance de 1’000 lieues⁷² ou encore qu’il s’emploie à réduire en des parties non perceptibles un arc mathématique⁷³. La vaste thématique de la transition entre scolastique tardive et pensée prémoderne mériterait bien sûr des considérations spécifiques supplémentaires, au-delà d’une confrontation entre la synthèse, déjà considérable, avancée par Francisco Suárez et les riches réflexions cartésiennes.

limité de l’imagination, par rapport à la raison, pour appréhender les réalités spirituelles, accessibles uniquement par les idées, comme l’illustre SUAREZ-NANI, *Le lieu de l’esprit*, pp. 177-179.

69. Descartes à Mersenne, 28 octobre 1640 (AT III, p. 214).

70. Voir la remarque de Beyssade, in *Entretien avec Burman*, pp. 110-111, n. 3 à propos de Augustin, *De Genesi ad litteram*. Pour quelques renvois importants à Augustin «touchant au *Je pense, donc je suis*» cartésien, voir notamment, les lettres de Descartes à Mersenne du 15 novembre 1638 (AT II, p. 435), de décembre 1640 (AT III, p. 253) et de juin 1637 (AT I, p. 376), ainsi que les notes d’ARMOGATHE, Descartes, *Œuvres complètes*, VIII-1, *Correspondance*, 2013, pp. 853, 905, 956. Cf. aussi Descartes à Colvius, 14 novembre 1640 (AT III, p. 247), où Descartes souligne qu’il veut «faire connaître que ce moi, qui pense, est une substance immatérielle, et qui n’a rien de corporel», visant ainsi un autre objectif qu’Augustin.

71. Cf. Descartes à Mersenne, 9 janvier 1639 (AT II, pp. 479-492: 487) et DESCARTES, *Der Briefwechsel mit Marin Mersenne*, ed. Wohlers, p. 702, n. 252.

72. Lettres de Descartes à Mersenne, janvier 1630 (AT I, 105-115: 110) et 25 février 1630 (ici AT I, p. 121).

73. Descartes à Mersenne, 15 mars 1647 (AT IV, pp. 621-623, ici 622).

Remarques conclusives

Dans le cadre de son imposant traité *De angelis*, Suárez tient compte des études les plus détaillées (Pesantius⁷⁴, Capreolus) et engage un dialogue avec ses contemporains (Vázquez)⁷⁵ pour déterminer comment un étant créé, immatériel, est présent en un lieu. Soucieux de considérer les arguments les plus pertinents sur les modalités de la présence angélique, il use d'une classification des principales options médiévales sur la localisation de l'ange (selon son *être* ou son *opération*), recourt à une terminologie précise (en usant par exemple de la notion d'*applicatio*) et inscrit ses réflexions sur l'*ubi* intrinsèque à l'étant, dans un projet ontologique cherchant à revisiter l'ensemble des catégories aristotéliennes, et dépasser notamment celle du *lieu* qui avait été réduite à un contenant. Adossé à Aristote, reconstruisant les sources médiévales, Suárez est aussi orienté en direction de la modernité, ou plutôt y est confronté : ses thèses sont quasi contemporaines de plusieurs systèmes cosmologiques infiniistes de la Renaissance, élaborés par Bruno ou Patrizi. Comme eux, Suárez examine aussi des expériences de pensée sur les anges et les corps⁷⁶, par exemple dans les cas d'un ange lié à un corps qui disparaîtrait, à un milieu qui changerait ou à une pierre soudain

74. ALESSANDRO PESANZIO, *Brevia commentaria ac disputationes universam theologiam D. Thomae, tam scholasticam, quam moralem, quae in scholis legi solet*, apud Minimam Societatem, Venise 1606, q. VIII, art. 2, disp. I, pp. 39-41 – qui connaît les travaux de Suárez –, évoque la question de la présence divine, hors du monde, dans les espaces imaginaires, utilise la distinction entre présence *per se* et par son opération, note que l'espace peut être rempli par le corps. Quelques années plus tard, JEAN DE SILHON, *Les deux vérités : Dieu et sa providence, l'immortalité de l'âme*, Laurent Sonnius, Paris 1626 (I^{ère} vérité, discours 8), p. 222 – dont Descartes semble effectivement avoir eu connaissance des écrits (ARMOGATHE, *Descartes, Oeuvres complètes*, VIII-1, *Correspondance*, 2013, p. 817) – thématise aussi la présence divine jusqu'à l'infini, dans les autres cieux que Dieu «pourrait créer».

75. Dans le contexte spécifique de sa discussion avec Vázquez à propos de la localisation de l'ange, Suárez semble accumuler les arguments contre l'*ajout* du mode d'union à la substance.

76. L'une des célèbres expériences de pensée se retrouve chez BRUNO, *De l'infinito*, p. 57 : «[Burchio] Certo credo che bisognarebe dire a costui, che se uno stendesse la mano oltre quel convesso, che quella non verrebbe essere in loco; e non sarebe in parte alcuna: e per consequenza non arebe l'essere».

mise en mouvement: il aboutit ainsi à décrire une présence mutuelle de l'ange avec le corps, sans recours nécessaire à une union, comme un mode *ajouté* à la substance de l'ange. Pareilles hypothèses lui permettent de parcourir l'ensemble de l'échelle ontologique et de distinguer présence du Créateur, localisation de l'ange et union spirituelle. Déjà spécifiquement traitée par les penseurs médiévaux dans le commentaire au quatrième livre des *Sentences*, la transsubstantiation constitue, en écho aux dogmes conciliaires tridentins, le paradigme de référence pour expliquer la présence du corps du Christ dans l'hostie, et de manière similaire celle de l'ange en un lieu. Descartes héritera en quelque sorte de la question et suggérera un nouveau modèle physique, reposant sur la constance de la *superficie*, dont il s'entretiendra de manière privilégiée avec le jésuite Denis Mesland, mais aussi avec le théologien Antoine Arnauld. Ayant cherché par sa méthode à expliquer «l'ensemble des phénomènes de la nature» et à établir les lois de la nature⁷⁷, le philosophe s'appliquera à montrer que son explication *physique* de la transsubstantiation est conforme à l'orthodoxie. En outre, ambitionnant de renouveler l'approche philosophique de son temps, Descartes n'omet pas pour autant de s'attacher le soutien de ses maîtres, à qui il continuera de soumettre l'ensemble de ses écrits. De par sa formation à La Flèche⁷⁸, il connaissait par ailleurs nombre de traités jésuites, dont ceux de Francisco Toledo, Antonio Rubio et les commentaires dits *Conimbrincas*⁷⁹, mais aussi les renommées «disputes métaphysiques» de Suárez⁸⁰.

77. Cf. *Descartes à Mersenne*, 13 novembre 1629 (AT I, p. 70) et pour les lois de la nature, cf. *PP II*, §37 (AT IX-2, pp. 84-86). Pour la question des lois de la nature dans le contexte médiéval, cf. T. SUAREZ-NANI, *Un défi aux lois de la nature: un corps dans plusieurs lieux à la fois*, in R. POMA, M. SOROKINA, N. WEILL-PAROT (éds.), *Les confins incertains de la nature*, Vrin, Paris 2021, pp. 35-50.

78. Sur «l'une des plus célèbres écoles de l'Europe» (*DM I*, AT V, p. 5), voir aussi la lettre de Descartes à *** [Florimond Debeaune?], 12 septembre 1638 (AT II, p. 378), où il exprime notamment sa reconnaissance envers l'enseignement en philosophie, dispensé par ses maîtres.

79. Cf. *Descartes à Mersenne*, 30 septembre 1640 (AT III, p. 185).

80. Les *Disputes métaphysiques* sont explicitement mentionnées par Descartes (*MM*, IV^e réponse, AT VII, p. 235), cf. *supra*, note 49, pp. 402-403.

En quelque sorte sur les traces d'un illustre homonyme scolastique, ayant consacré des études érudites à l'angélologie, Tiziana Suarez-Nani a mis en lumière «le lieu de l'esprit»⁸¹ et éclairé les questions liées à la localisation des anges, en leur accordant une place de choix en philosophie. Les lignes de cette brève contribution souhaitaient modestement l'illustrer, en rassemblant, dans l'esprit de ces *mélanges*, un choix de «pensées angéliques» suarésiennes.

81. En référence à l'article de T. SUAREZ-NANI, *Le lieu de l'esprit*. Voir aussi, notamment, T. SUAREZ-NANI, *Les anges et la philosophie. Subjectivité et fonction cosmologique des substances séparées à la fin du XIII^e siècle*, Vrin, Paris 2002.

Angels, Spirits, and the Production of our Ideas in John Locke's *An Essay Concerning Human Understanding*

ANTONIO PETAGINE*

Introduction

The studies on Angels in Medieval Philosophy carried out by Tiziana Suarez-Nani have clearly helped to reveal the significant impact of angelology upon the development of philosophical thought during the thirteenth and fourteenth centuries. Going beyond the boundaries of biblical exegesis, angelological debates have spurred the rational investigation of the nature of the intellect, the power of the will, and language. Furthermore, they have provided a relevant occasion for addressing various questions of natural philosophy. In this regard, topics such as the place and time of angels are exemplary, leading to hypotheses far beyond standardised acceptance of Aristotelian physics. By studying these issues, Suarez-Nani came to identify various “elements of a trajectory”, which, over the following centuries, led philosophy to overcome the Aristotelian conception of the physical universe¹.

One might wonder if and how, during the centuries immediately following those to which Tiziana Suarez-Nani's studies are dedicated, the idea of angels continued to stimulate philosophical thought. In a highly schematic way, we might notice a sort of paradox. On

* Università degli Studi Roma Tre.

Questo saggio si inserisce nel progetto di Finanziamento premiale per l'attività di ricerca individuale 2021 del Dipartimento di Scienze della Formazione dell'Università Roma Tre.

1. Cf. T. SUAREZ-NANI, *Conceptions médiévales de l'espace et du lieu: les éléments d'une trajectoire*, in M. ESFELD, J.-M. TÉTAZ (éds.), *Généalogie de la pensée moderne. Volume d'hommage à Ingeborg Schüßler*, Ontos, Frankfurt-Lancaster 2004, pp. 97-114. For a review of Tiziana Suarez-Nani's works, see the *Introduction* to the present volume.

the one hand, even before the Scientific Revolution made the Aristotelian attribution of a cosmological role to motor intelligences obsolete, Protestant Reformers had severely questioned the value of angelology: complex medieval questions on angels appeared to them as considerations of no use to the salvation of souls². Despite this, even within the Protestant milieu, the angel has continued to inspire the imagination, poetry, and religious meditation. It became the model upon which to build – even within the field of philosophy – the language of the «spirit», conceived as a pole complementary to sensory experience³. This last-mentioned aspect was pointed out, to some extent, by Jacques Maritain in 1925, when in *Trois Réformateurs* he accused the Cartesian *cogito* of “angelism”⁴. Several more recent studies, while leaving aside Maritain’s polemical tone, have confirmed that the diffusion of a mechanistic vision of nature in the seventeenth century created greater polarisation between spirit and matter, turning the angel into a theoretical model capable of

2. Cf. S. MEIER-OESER, *Medieval, Renaissance, and Reformation Angels: A Comparison*, in I. IRIBARREN, M. LENZ (eds.), *Angels in Medieval Inquiry. Their Function and Significance*, Ashgate, Aldershot-Burlington 2008, pp. 187-200, especially 197-200; E. CAMERON, *Angels, Demons, and Everything in Between: Spiritual Beings in Early Modern Europe*, in C. COPELAND, J. MACHIELSEN (eds.), *Angels of Light? Sanctity and the Discernment of Spirits in the Early Modern Period*, Brill, Leiden-Boston 2013, pp. 17-52, especially pp. 34-35.

3. Joad Raymond rightly remarks: «During the course of the seventeenth century the ways of representing and using angels in religion, natural philosophy, and literature multiply. The languages of ‘spirit’ in natural philosophy dilate, and accounts of angels become complementary to the discourse of experiment» (J. RAYMOND, *Milton’s Angels. The Early Modern Imagination*, Oxford University Press, Oxford-New York 2010, pp. 13-14); «Milton used narrative to experiment with angels, and he was not alone in exploring their physical nature. Interest in angels was not outmoded or nostalgic in the 1660s. Early modern natural philosophers explored the nature of angels from both experimental and devotional perspectives; and early modern theologians asked questions about angels that were influenced by natural philosophy. Natural philosophy and theology enquired into angelic matter, movement, eyesight, and ingestion» (*ibidem*, p. 278).

4. J. MARITAIN, *Descartes, ou l’incarnation de l’ange*, in ID., *Trois Réformateurs. Luther-Descartes-Rousseau, Œuvres complètes*, v. III, Le Cercle d’Études Jacques et Raïssa Maritain (éd.), Éditions Universitaires-Saint Paul, Fribourg (Suisse)-Paris 1984, pp. 485-521, especially p. 487.

inspiring, implicitly or explicitly, different philosophical positions regarding individuality, knowledge, and the nature of spirit⁵.

Within this framework, the way John Locke dealt with angels in his *Essay Concerning Human Understanding* deserves particular attention. As John Yolton observed in *The Two Intellectual Worlds of John Locke*, it is difficult to find other seventeenth-century authors who assigned a similar role to angels and spirits when illustrating the elements of their philosophical vision⁶. Notwithstanding this,

5. On this issue see E. SCRIBANO, *Angeli e beati. Modelli di conoscenza da Tommaso d'Aquino a Spinoza*, Laterza, Roma-Bari 2006; M. GERETTO, *Angeli e monadi*, in B.M. D'IPPOLITO, A. MONTANO, F. PIRO (edd.), *Monadi e monadologie: il mondo degli individui tra Bruno, Leibniz e Husserl. Atti del convegno internazionale di studi. Salerno, 10-12 giugno 2004*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ) 2005, pp. 269-280; ID., *Leibniz e l'angelologia cosmopolitica*, in M. NICOLETTI (ed.), *Angeli delle nazioni. Origine e sviluppi di una figura teologico-politica*, Morcelliana, Brescia 2007, pp. 205-218; ID., *L'angelologia leibniziana*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2010; S. GUIDI, *L'angelo e la macchina. Sulla genesi della res cogitans cartesiana*, FrancoAngeli, Milano 2018. Very briefly, we can also point out the fact that a Renaissance author like Pietro Pomponazzi describes the speculative intellect as something exceeding human nature. Cfr. POMPONAZZI, *De immortalitate animae*, XIV, §§ 9-16, in ID., *Tutti i trattati peripatetici*, F.P. Raimondi, J.M. García Valverde (edd.), Bompiani, Milano 2013, pp. 1057-1063; T. SUAREZ-NANI, *Dignità e finitezza dell'uomo. Alcune riflessioni sul De immortalitate anime di Pietro Pomponazzi*, «Rivista di storia della filosofia» 1 (1995), pp. 7-30. See this interesting remark of Thierry Gontier concerning Pomponazzi's view: «La biologisation des facultés cognitives de l'homme se paye d'un lourd tribut à une métaphysique noétique, renvoyant le processus de la connaissance à un au-delà de l'homme. Plus on matérialise l'âme humaine, plus, paradoxalement, on est conduit à spiritualiser le processus de l'intellection» (T. GONTIER, *Introduction à PIETRO POMPONAZZI, Traité sur l'immortalité de l'âme/Tractatus de immortalitate animae*, Les Belles Lettres, Paris 2012, p. XLVIII).

6. «I suspect that Locke's references to and discussion of spirits probably differ from all other contemporary accounts of spirits. No other philosopher in the seventeenth and eighteenth centuries writing on knowledge, perception, and reality makes use of the chain of being, angels and spirits, to illustrate and explain their accounts. In fact, there does not seem to be any other text in those centuries that combines so effectively an account of the extent and limits of knowledge, the workings of the mind, the physiology of the body, the acquisition of ideas, the experimental science of nature, natural philosophy, moral theory, and a deep religious concern for the future life» (J.W. YOLTON, *The Two Intellectual Worlds of John Locke: Man, Person, and Spirits in the Essay*, Cornell University Press Ithaca, New York 2004, p. 113).

beyond the remarkable study of Yolton's just mentioned, Lockean concern with angels and spirits has not received relevant attention by scholarship⁷. For this reason, this paper might provide an occasion, despite the limited space available, to highlight some of the crucial aspects of how Locke took advantage of the notion of the angel to build his own philosophical thought, particularly when seeking to clarify the idea of spirit.

1. Our «modest» Ideas of Body and Spirit

According to Locke, the idea of substance is a complex one, formed by the mind and based on other ideas derived from our direct experience of reality. The latter is fed by two sources: sensation, which puts us into contact with the qualities of bodies, and reflection, which arises from the presence within us of activities like perceiving or thinking⁸. Locke claims that the ideas we derive from sensation and reflection do not present themselves in our minds as an undifferentiated, amorphous bundle. Some ideas are always received in conjunction with others. This causes our mind to presume that they are referred to qualities that belong to a single thing, thus leading it to suppose that there is a basis or *substratum* that “sustains” those qualities, permitting us to collect a given set of ideas under a sole name. This is how the notion and the name of different particular substances are born⁹.

Locke, therefore, established the existence of a single procedure that our mind uses to form all ideas of substance. However, he makes a clear distinction between a source like sensation, which

7. Cf. *supra*, note 6, p. 413. Recently, Han-Kyul Kim remarked, as well, that Locke's conception of the *Body-Mind problem* has not yet received the attention that a topic so important to the contemporary philosophical debate deserves. Cf. H.-K. KIM, *Locke's Idea of Mind and Body*, Routledge, London-New York 2019, p. 1.

8. Cf. JOHN LOCKE, *An Essay Concerning Human Understanding*, II.1, II.7, II.8, IV.3. We will always refer to the text published in *The Clarendon Edition of the Works of John Locke*, edited by P. Nidditch, vol. 5, Oxford University Press, Oxford 1975, following the proposed division in paragraphs.

9. Cf. *ibidem*, II.23.1-2; II.23.7-9; II.23.37.

has to do with external contents, and reflection, which focuses on what stems from within¹⁰. This difference induces the mind to classify complex ideas of substance under two basic headings: corporeal entities and spirits. Locke explains that our mind elaborates the idea of the body, starting from ideas of solidity, extension, and the ability to give rise to movement through impulse¹¹. On the same basis, he expounds the notion of matter, associating «the ideas of coherent solid parts, and a power of being moved, joined with substance»¹². As to the idea of spirit, Locke observes that the mind is not driven to produce such a notion through awareness of perception and thought only but also by being able to initiate a physical movement¹³. Locke claims that *motivity* – as he calls this power – appears easier to attribute to a spirit than to a body. In fact, while one body is capable of moving another due only to an impulse received from without, every day we can experience moving something ourselves through thought¹⁴. It should not surprise us, therefore, that among the primary qualities of the spirit, we find not only cognitive or volitional abilities but also mobility. All spirits, being finite, are capable of movement and change¹⁵.

10. Cf. *ibidem*, II.1.5.

11. Cf. *ibidem*, II.23.9-12; II.23.22.

12. *Ibidem*, II.23.15.

13. «Besides the complex *Ideas* we have of material sensible Substances, of which I have last spoken, by the simple *Ideas* we have taken from those Operations of our own Minds, which we experiment daily in our selves, as Thinking, Understanding, Willing, Knowing, and Power of beginning Motion, etc. co-existing in some Substance, we are able to frame the complex Idea of an immaterial Spirit. And thus, by putting together the *Ideas* of Thinking, Perceiving, Liberty, and Power of moving themselves and other things, we have as clear a perception and notion of immaterial Substances as we have of material. For putting together the *Ideas* of Thinking and Willing, or the Power of moving or quieting corporeal Motion, joined to Substance, of which we have no distinct *Idea*, we have the *Idea* of an immaterial Spirit» (*ibidem*, II.23.15).

14. Cf. *ibidem*, II.23.28.

15. «There is no reason why it should be thought strange, that I make *Mobility* belong to Spirit; for having no other *Idea* of Motion, but change of distance with other Beings that are considered as at rest; and finding that Spirits, as well as Bodies, cannot operate but where they are; and that Spirits do operate at several times in several places, I cannot but attribute change of place to all finite Spirits: (for of

According to Locke, the possibility of carrying out an effective reflection regarding how our mind produces ideas of body and spirit is related to the adoption of the most suitable intellectual attitude, characterised by *modesty*. Indubitably, true philosophy needs to be modest so that it can induce us to grasp the limits of our knowledge and look upon them from the proper perspective. Becoming aware of the boundaries of our understanding does not imply surrendering to sceptical or pessimistic feelings. Modesty should urge us to try to understand how human beings, availing themselves of their perceptive and intellectual powers, produce valid knowledge *proportionate* to their nature¹⁶. Therefore, it is no coincidence that Locke, criticising certain philosophical positions, associates them not only with theoretical weaknesses but also with wrong intellectual attitudes. So, he held, the scholastic notion of essence revealed the presumption of the ability to establish the intimate nature of things¹⁷, while a certain lack of depth characterised openly materialist positions, thus failing to

the infinite Spirit I speak not here). For my Soul, being a real Being as well as my Body, is certainly as capable of changing distance with any other Body, or Being, as Body itself; and so is capable of Motion. And if a Mathematician can consider a certain distance, or a change of that distance between two Points, one may certainly conceive a distance, and a change of distance, between two Spirits; and so conceive their Motion, their approach or removal, one from another» (*ibidem*, II.23.19). See also *ibidem*, II.15.12. In II.23.21, Locke recalls, with a certain touch of sarcasm, the doctrine of the intrinsic *ubi* of the angels proposed by Francisco Suárez. See SUÁREZ, *Disputationes Metaphysicae*, LI, sect. III, §§7-23. About this Suarezian doctrine, see O. RIBORDY, *La localisation comme enjeu métaphysique. Thèses sur le lieu discutées par Francisco Suárez*, in T. SUAREZ-NANI, A. PETAGINE, O. RIBORDY (éds.), *Lieu, Espace, Mouvement: Physique, Métaphysique et Cosmologie (XIIIe-XIVe siècles)*. Actes du Colloque International organisé à l'Université de Fribourg (Suisse), 12-14 March 2015, FIDEM, Barcelona-Roma 2017, pp. 249-273.

16. «I am not here speaking of Probability, but Knowledge; and I think not only that it becomes the Modesty of Philosophy not to pronounce Magisterially, where we want that Evidence that can produce Knowledge; but also, that it is of use to us to discern how far our Knowledge does reach» (LOCKE, *Essay*, IV.3.6). See also *ibidem*, II.23.12; II.23.29; IV.17.19; P.J. CONNOLLY, *Lockean Superaddition and Lockean Humility*, «Studies in History and Philosophy of Science» 51 (2015), pp. 53-61; H.-K. KIM, *Epistemic Humility*, in *Id.*, *Locke's Idea of Mind and Body*, pp. 57-79.

17. Cf. LOCKE, *Essay*, III.6.27; III.6.40; IV.3.1-2; IV.3.6; IV.3.18.

recognise the specificity of the world of the spirit, believing that nothing existed but bodies¹⁸.

2. Enlarging our Ideas

In *Essay* IV.3.6, Locke states that our knowledge is narrower not only compared to the complexity of reality but also with respect to the extent of our own ideas. This declaration might appear surprising, since ideas are the products of the mind. How can it be that the mind does not fully dominate what it produces itself? Locke seeks to point out that the world of our ideas tells *a great deal more* than what we are capable of experiencing. This explains why the possession of ideas does not render us passive or “sated” with what comes our way from experience. On the contrary, the presence of ideas prompts us to raise questions, issues, and doubts. Our knowledge is, therefore, narrower than our ideas because we cannot always resolve all the issues that potential agreements or disagreements between ideas generate¹⁹.

This trait highlighted by Locke permits us to understand why, according to him, our reason is called upon to *enlarge* our complex ideas and permit us to form new ideas and formulate hypotheses concerning what is not the direct object of our perception²⁰. Children – explains Locke – already use this procedure profitably, expanding the ideas originating from their particular experience to form more general notions²¹. The idea of spirit is a striking example, showing the narrowness of our knowledge compared to our

18. Cf. *ibidem*, II.23.15-16; II.23.22; II.23.26; II.23.30-32; II.27.12-14 and 21-24; III.3.6; IV.16.12.

19. Cf. *ibidem*, IV.3.6.

20. «The next Operation we may observe in the Mind about its *Ideas*, is COMPOSITION; whereby it puts together several of those simple ones it has received from Sensation and Reflection, and combines them into complex ones. Under this of Composition, may be reckon'd also that of ENLARGING; wherein, though the Composition does not so much appear as in more complex ones, yet it is nevertheless a putting several *Ideas* together, though of the same kind» (*ibidem*, II.11.6).

21. Cf. *ibidem*, II.1.22; III.3.7.

ideas and the fruitful procedure of enlarging ideas. Our idea of the spirit permits us to conceive ways of cogitating and achieving a spiritual nature, more powerful and richer than our own²². So, by expanding the ideas of existence, thought, power, and joy, to the point of uniting them with infinity and eternity, the mind comes to produce a valid idea of God, as infinite spirit²³. At this point, it is clear that between the name “spirit” we attribute to our soul and the way we think of God as an infinite spirit, a space is created which allows us to hypothesise the existence of finite intelligent entities, endowed, however, with the ability to know, move, rejoice and communicate in ways superior to ours²⁴.

Departing from these premises, Locke considers it perfectly reasonable to think that God created an immense variety of angelic species. If we can conceive of the fact that God populated the physical world with myriad living species, ranking them according to extremely slight differences between them, then it would be surprising if God limited himself to creating our soul alone among the multitudes of finite spirits, leaving such a large “gap” between

22. Yolton had already remarked on the importance of Locke attributed to the ability to enlarge ideas to our comprehension of the world of spirits. Cf. YOLTON, *The Two Intellectual Worlds of John Locke*, pp. 93-95.

23. Cf. LOCKE, *Essay*, II.23.33-35; IV.10.1-6.

24. «This further is to be observed, that there is no *Idea* we attribute to God, bating Infinity, which is not also a part of our complex *Idea* of other Spirits. Because, being capable of no other simple *Ideas*, belonging to anything but Body, but those which by Reflection we receive from the Operation of our own Minds, we can attribute to Spirits no other but what we receive from thence: And all the difference we can put between them, in our Contemplation of Spirits, is only in the several extents and degrees of their Knowledge, Power, Duration, Happiness, etc. For that in our *Ideas*, as well of *Spirits*, as of other things, we are restrained to those we receive from *Sensation and Reflection*, is evident from hence, that, in our *Ideas* of Spirits, how much soever advanced in Perfection beyond those of Bodies, even to that of Infinite, we cannot yet have any *Idea* of the manner wherein they discover their Thoughts one to another: Though we must necessarily conclude, that separate Spirits, which are Beings that have perfecter Knowledge and greater Happiness than we, must needs to have also a perfecter way of communicating their Thoughts than we have, who are fain to make use of corporeal Signs, and particular Sounds; which are therefore of most general use, as being the best and quickest we are capable of» (*ibidem*, II.23.36). See also *ibidem*, II.10.9.

himself and human beings²⁵. The idea of spirit seems, therefore, to imply the thinkability of three types of entities: God, as an infinite, eternal and immaterial spirit; finite spirits with faculties superior to those of humans, like angels; the human spirit (or soul) endowed with the faculties we are capable of experiencing.

One might wonder if, from Locke's perspective, immateriality might also be considered a property typical of the spirit. On the one hand, the answer should be positive since the properties of the spirit appear clearly distinct from those of matter and bodies²⁶. Furthermore, Locke frankly admits that particles of matter are inherently unable to produce perception and thought²⁷. However, applying modesty and prudence once again when judging what reason cannot master, Locke invites us to consider the immateriality of the spirit, of the human soul in particular, as highly probable, though not entirely demonstrable²⁸. He actually creates a vision all his own

25. See *ibidem*, III.6.12. It is easy to hear the echo, in these words of Locke, of an aspect typical of the angelology of Thomas Aquinas, who presented a very similar argument in favour of the existence of angels, *ex ordine rerum*. See THOMAS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, P. Marc, C. Pera, P. Caramello (edd.), vol. 2, Marietti, Torino-Roma 1961, II, c. 45, pp. 166-167; *ibidem*, cc. 91-92, pp. 260-264; Id., *De Spiritualibus Creaturis*, in *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, XXIV/2, J. Cos (ed.), Commissio Leonina – Éditions du Cerf, Roma-Paris 2000, a. 5, *resp.*, pp. 61,195-62,258.

26. «And therefore experimenting and discovering in ourselves Knowledge, and the power of voluntary Motion, as certainly as we experiment, or discover in things without us, the cohesion and separation of solid Parts, which is the Extension and Motion of Bodies; we have as much Reason to be satisfied with our Notion of immaterial Spirit, as with our Notion of Body, and the Existence of the one as well as the other. For it being no more a contradiction, that Thinking should exist separate and independent from Solidity; than it is a contradiction that Solidity should exist, separate, and independent from Thinking, they be ng both but simple Ideas, independent one from another; and having as clear and distinct Ideas in us of Thinking, as of Solidity, I know not why we may not as well allow a thinking thing without Solidity, i.e. immaterial, to exist; as a solid thing without Thinking, i.e. Matter, to exist; especially since it is not harder to conceive how Thinking should exist without Matter, than how Matter should think» (LOCKE, *Essay*, II.23.32).

27. Cf. *ibidem*, IV.10.14-16.

28. As we know, this is the position that Locke held during his correspondence with bishop Edward Stillingfleet. See JOHN LOCKE, *A Letter to the Right. Rev. Edward Lord Bishop of Worcester...*, in *The Works of John Locke*, 4.2, Johnson et alii, London

of the “chain of being” where only God appears as unquestionably immaterial and endowed with purely active power. At the opposite end of the spectrum, only matter possesses essentially passive power. So, all the other realities are collocated between the one and the other. This means that it would not be contradictory if all things, including spirits except that of God, were related in some way to matter²⁹. Consistent with the thesis that only the immateriality of God can be demonstrated, Locke observes that God might endow some material system with a spiritual faculty or associate it with a spiritual substance without any contradiction³⁰.

3. Acceptance of the Right Place of Human Beings in the World and Denial of Dogmatic Materialism

The fact that Locke concedes the possibility of thinking finite spirits superior to ours does not mean that he sought to produce some philosophical proof of the existence of angels. He clearly states that they are unknown to us³¹ and that only Revelation can warrant their

1801¹⁰, pp. 33-42; *Id.*, *Mr. Locke's Reply to the Bishop of Worcester's Answer to his Letter to his second Letter*, in *The Works of John Locke*, 4.2, pp. 457-458: 474-493. See S.C. RICKLESS, *Locke on the Probability of the Mind's Immateriality*, «Locke Studies» 20 (2020), pp. 1-28, <<https://doi.org/10.5206/lis.2020.10677>>.

29. See LOCKE, *Essay*, II.23.28. With regard to this last point, several scholars have observed the vitality, in modern times, of an «angelic model» of non-scholastic but patristic origin, which did not consider the angels of spirit to be totally incorporeal. Only God, according to this perspective, could be pure spirit. As finite creatures, angels too could be characterised by possessing some form of corporeality. As regards the Seventeenth century debate about the body of angels and its influence, especially on the Cambridge Platonists and Leibniz, see A. HALLACKER, *On Angelic Bodies: Some Philosophical Discussions in the Seventeenth Century*, in IRIBARREN, LENZ (eds.), *Angels in Medieval Philosophical Inquiry*, pp. 201-214; GERETTO, *L'angelologia leibniziana*, pp. 321-354; RAYMOND, *Milton's Angels*, pp. 284-310. As we shall see Locke refers to this position concerning the body of angels when developing his *extravagant conjecture*. See *infra*, p. 422.

30. See LOCKE, *Essay*, IV.3.6.

31. «But of immediate Communication having no Experiment in our selves, and consequently, no Notion of it at all, we have no *Idea*, how Spirits, which use not Words, can with quickness; or much less, how Spirits that have no Bodies can

existence³². However, our ignorance does not prevent us from taking advantage, at a philosophical level, of the possibility of conceiving other forms of intelligence, higher or different, at least, from that of human beings. This occurs in two cases. The first concerns the possibility of grasping the limits of the human spirit adequately, the second regards criticism of the most dogmatic forms of materialism.

Regarding the first case, in Locke's account the idea of the angel provides an antidote to the temptation to attribute to the human spirit models of perception, knowledge, happiness, or interpersonal communication conceivable by our mind but inapplicable to it. Therefore, the thinkability of angels avoids committing «sins of angelism» like those Maritain accused Descartes of. According to Locke, we are not angels because we cannot know things either through a vision of the intimate constitution of things or by grasping all the possible connections existing between ideas. Furthermore, we do not possess an impeccable memory of what we have learned or what has happened to us³³. We human beings can know only with difficulty, by taking small, slow steps. We also understand that we are not angels because we are not capable of that joy to which only superior minds can aspire. Indeed, they are endowed with powers of seeing and understanding greater than ours³⁴. Locke does not engage in this thinking to depreciate the human condition, but to demonstrate that it is not evil for human beings to possess certain limits; they derive from the due proportion that our Creator has placed between our spiritual faculties and our good. Locke does not doubt that if we were gifted with more refined senses, we could also possess greater knowledge, he simply doubts that a similarly enhanced condition might actually translate into an advantage for

be Masters of their own Thoughts, and communicate or conceal them at Pleasure, though we cannot but necessarily suppose they have such a Power» (*ibidem*, II.23.36). See also *ibidem*, II.23.5 and 15.

32. See *ibidem*, IV.3.27; IV.11.12.

33. On this point see *ibidem*, II.10.9.

34. See *ibidem*, III.3.6.

us, like when we go to market or the stock exchange³⁵.

To illustrate this thesis, Locke proposes an “extravagant conjecture”. Since we can think that there are spirits superior to us and, since among the Fathers of the Church there were those who believed it possible that angels had or could assume a body³⁶, we might imagine that spirits like these could be superior, able to assume a body capable of modifying their sense organs, adapt them to the object to be perceived and levels of detail to be attained. So, the sensory organs of the angels might permit them to see even the intimate constitution of atoms. In short, the angel’s body would possess organs endowed with plasticity that we can only timidly imitate like when we use technical instruments. Not surprisingly, Locke uses sight as an example and compares the adaptation of the organ of which the angelic body would be endowed to how we humans enhance the power of our eyesight thanks to the use of lenses³⁷.

Yolton believes that the reasons why Locke ventured into this conjecture remain difficult to understand³⁸. Maybe he overlooks the fact that Locke, on several occasions in the *Essay*, shows that he believes it helpful to resort to thought experiments and extravagant conjectures, similar to this one to clarify specific ideas or test the value of given theses. For example, Locke availed himself of an argument of medieval origin, the hypothesis of *annihilatio*, to demonstrate the existence of the void³⁹. Furthermore, in chapter 27 of the second book, to illustrate that personal identity derives only from consciousness, he uses a series of thought experiments⁴⁰. The “extravagant conjecture” regarding the organs of angels belongs, therefore, to an argumentative strategy present in the *Essay*, and which, in this instance, permits Locke to use the idea of angels

35. See *ibidem*, II.23.12.

36. Locke makes this statement in a generic way, without citing any precise source. See *ibidem*, II.23.13. As regards the discussions on the body of angels, we refer to the studies mentioned already in note 29. See *supra*, p. 420.

37. See LOCKE, *Essay*, II.23.12.

38. YOLTON, *The Two Intellectual Worlds of John Locke*, pp. 76-77.

39. See LOCKE, *Essay*, II.4.3; II.13.22.

40. See *ibidem*, II.27.14-17.

as a “safeguard notion” to help the reader understand that God assigned the boundaries of our perception with wisdom.

The second context in which Locke takes evident advantage of the thinkability of angels and spirits is when he criticises dogmatic forms of materialism. Already, in the first book of the *Essay*, Locke notices that the fact that we do not possess innate ideas of God or spirits does not authorise us, in the least, to sustain that God and angels do not exist. Not even the fact that we have not got a name for each of the different angelic species should not lead us to conclude that God could not have created a great variety of ranks of angels⁴¹. In the second book, Locke claims that it would be a mistake to think that sensory experience enables us to know only the material world. In perceiving bodily qualities, we become aware of performing an act that has an “internal” root, which cannot be explained in purely material terms alone⁴². Locke also devotes a significant part of chapter 23 of book two of the *Essay* to explaining that in-depth knowledge of spiritual realities is no less clear to us than that regarding corporeal ones. An adequate understanding of matter and of the intimate reasons that govern the constitution of its particles remains inaccessible to us, no less than an intimate knowledge of the nature of the spirit⁴³.

Conclusion

On the basis of what is presented here, we can acknowledge how right John Yolton was when he observed that Locke reaped diverse and significant benefits from the figure of the angel when develop-

41. See *ibidem*, I.4.9.

42. See *ibidem*, II.23.15. This statement appears to be a brief summary of a much more detailed refutation of Hobbes’ materialism by Henry More. Cf. HENRY MORE, *The Immortality of the Soul*, A. Jacob (ed.), Nijhoff, Dordrecht-Boston-Lancaster 1987, I, cc. 9-10, pp. 49-59.

43. See LOCKE, *Essay*, II.23.22-28. In this case, too, Locke takes up a consideration already made by More (see *The Immortality of the Soul*, I, c. 3, §2, p. 30), emphasising, however, the negative side of the equivalence, that is, the inability of our mind to arrive at an intimate constitution of both spirit and bodies.

ing his philosophical view of spirits. Our soul corresponds to our idea of the spirit in a very limited way, unlike the way God and the angels fit into the category of “spirits”. Yet, Locke does not emphasise this limitation to belittle the human condition. On the contrary, he seeks to exalt the due proportion with which God equips us for our own good. To achieve good, we do not need to aspire towards models of knowledge and happiness that do not belong to us.

A scholar of medieval philosophy would find it easy to recognise the way Locke attributes to the angel some of the traits found already in the angelology of the thirteenth and fourteenth centuries, although Locke does not show any first-hand knowledge of medieval authors⁴⁴. We have already noted the assimilation of the *ex ordine rerum* argument so dear to Thomas Aquinas⁴⁵. Moreover, the way in which Locke justifies the inclusion of mobility among the primary ideas of the spirit certainly appears very close to that already asserted by a contemporary like Henry More, in *The Immortality of the Soul*⁴⁶. However, by claiming this opinion, Locke undoubtedly places himself in a position of continuity, albeit in a mediated and remote manner, with the conviction current in medieval angelology, that angels, like bodies, were localizable, though in a way different from corporeal entities. Following this line of reasoning, only God could be considered above and beyond every boundary of time and place⁴⁷. One might also ask whether the prudence shown by Locke when he considers spirits as immaterial entities does not echo, though remotely, a relevant element of the Franciscan debate developed between the thirteenth and four-

44. Cf. J.B. MILTON, *The Scholastic Background to Locke's Thought*, «The Locke Newsletter» 15 (1984), pp. 25-34. In the previous notes, we noticed how much more visible and immediate the impact of Henry More appears to be, although Locke relocates More's theses within his theoretical framework.

45. See *supra*, p. 419.

46. Cf. HENRY MORE, *The Immortality of the Soul*, I, c. 7, pp. 42-46.

47. Angels are located «definitely», while bodies «circumscriptively» by virtue of the physical contact between the surface of the body containing them and that of the body contained. See PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae in IV libris distinctae*, vol. I, Collegium S. Bonaventurae (ed.), Ad Claras Aquas, Grottaferrata 1971, I, d. 37, c. 6, n. 1, p. 270.

teenth centuries concerning universal hylomorphism. Within this debate, a fourteenth-century author such as John of Bassolis came to support a thesis akin to Locke's, namely, that the absolute absence of matter in spiritual substances should be considered the most plausible solution while remaining only a probable one⁴⁸.

Concluding, Locke considers it impossible to elaborate an angelology like that of scholastic thinkers. Such an impossibility depends on our ignorance of the intimate constitution of things and the narrowness of our knowledge with respect to our ideas. However, this does not imply that the notion of the angel has no role in Locke's philosophy: it remains anything but a marginal trait of our modest and serious effort to understand the complex reality of the world.

48. Cf. IOHANNES DE BASSOLIS, *In secundum Sententiarum Quaestiones Ingeniosissime...*, Parisiis 1516, d. 14, q. 1, aa. 1-3, ff. 87va-89rb; A. PETAGINE, *Il fondamento positivo del mondo. Indagini francescane sulla materia all'inizio del XIV secolo (1300-1330 ca)*, Aracne, Canterano (RM) 2019, pp. 167-227.

Annexe

Revisiting Manuscript Munich, BSB, Clm 4375: New Identifications of *Sentences* Commentaries

AURORA PANZICA*

The Bavarian State Library in Munich is home to an extremely rich and diversified collection of medieval philosophical Latin manuscripts, the large part of which has not yet been inventoried scientifically. Modern catalogues are available only for selected parts of the Latin manuscript collection, namely manuscripts which originated in Regensburg¹, in Augsburg², parchment manuscripts which originated in Benediktbeuern³, texts transmitted fragmentarily⁴, parch-

* Université de Fribourg / Fonds National Suisse de la Recherche Scientifique.

1. E. WUNDERLE, *Katalog der lateinischen Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek München. Die Handschriften aus St. Emmeram in Regensburg*, vol. 1: *Clm 14000-14130*, Harrassowitz, Wiesbaden 1995 (*Catalogus codicum manuum scriptorum Bibliothecae Monacensis, Series Nova IV,2,1*); I. NESKE, *ibidem*, vol. 2: *Clm 14131-14260*, 2005 (*Catalogus, IV,2,2*); H. HAUKE, E. WUNDERLE, *Die Handschriften aus St. Emmeram in Regensburg*, vol. 3: *Clm 14261-14400*, 2001 (*Catalogus, IV,2,3*); F. HELMER, J. KNÖDLER, *ibidem*, vol. 4: *Clm 14401-14540*, 2015 (*Catalogus, IV,2,4*). I wish to thank Monica Brinzei, Maria Sorokina and Federica Ventola, who read and commented on a draft of this paper.

2. E. RAUNER, *Katalog der lateinischen Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek München. Die Handschriften aus Augsburger Bibliotheken*, vol. 1: *Stadtbibliothek, Clm 3501-3661*, Harrassowitz, Wiesbaden 2007 (*Catalogus, III,3,1*); H. HAUKE, A. FRECKMANN, *ibidem*, vol. 2: *Dominikanerkloster Clm 3680-3686 und Domstift Clm 3701-3830*, 2011 (*Catalogus, III,3,2*); J. TREDE, *ibidem*, vol. 3: *Domstift und Franziskanerobservantenkloster Heilig Grab Clm 3831-3919 Streubestände gleicher Provenienz und Clm 3941*, 2018 (*Catalogus, III,3,3*).

3. G. GLAUCHE, *Katalog der lateinischen Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek München. Die Pergamenthandschriften aus Benediktbeuern Clm 4501-4663*, Harrassowitz, Wiesbaden 1994 (*Catalogus, III,1*).

4. K. SCHNEIDER, *Die deutschen Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek München. Die mittelalterlichen Fragmente Clm 5249-5250*, 2005 (*Catalogus, V,8*); H.

ment manuscripts which originated from Freising⁵, signatures not contained in the nineteenth-century catalogue⁶, manuscripts previously conserved in Mannheim⁷. A recent thematic catalogue concerns the astrological manuscripts⁸.

Ms. Clm 4375, a composite codex whose content ranges from the beginning to the end of the fourteenth century, has already caught my attention some years ago, since it transmits an anonymous copy of the first redaction of Nicole Oresme's *Questions on Meteorology* and an anonymous question commentary on Aristotle's *De caelo* which should also probably be ascribed to Oresme⁹. More recently, the preparation of the critical edition of the first redaction of Oresme's *Questions on Meteorology*¹⁰ casted light on

HAUKE, *Katalog der lateinischen Fragmente der Bayerischen Staatsbibliothek München*, vol. 1: Clm 29202-29311, 1994 (*Catalogus*, IV,12,1); vol. 2: Clm 29315-29520, 2001 (*Catalogus*, IV,12,2).

5. G. GLAUCHE, *Katalog der lateinischen Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek München. Die Pergamenthandschriften aus dem Domkapitel Freising*, vol. 1: Clm 6201-6316, Wiesbaden 2000 (*Catalogus*, III,2,1) and vol. 2: Clm 6317-6437, 2011 (*Catalogus*, III,2,2).

6. H. HAUKE, *Katalog der lateinischen Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek München*. Clm 27270-27499, 1975 (*Catalogus*, IV,5); ID., *ibidem*, Clm 28111-28254, 1986 (*Catalogus*, IV,7); G. GLAUCHE, *ibidem*, Clm 28255-28460, 1984 (*Catalogus*, IV,8); D. KUDORFER, *ibidem*, Clm 28461-28615, 1991 (*Catalogus*, IV,9); I. NESKE, *ibidem*, Clm 28615a-28786, 1984 (*Catalogus*, IV,10); H. HAUKE, W.-V. IKAS, *ibidem*, Clm 29550-29990, 2013 (*Catalogus*, IV,12,3).

7. E. REMAK-HONNEF, H. HAUKE, *Katalog der lateinischen Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek München. Die Handschriften der ehemaligen Mannheimer Hofbibliothek Clm 10001-10930, ausgenommen die Codices Lullani (Clm 10493-10658) und die Sammlung Camerarius (Clm 10351-10431)*, Harrassowitz, Wiesbaden 1991 (*Catalogus*, IV,1).

8. D. JUSTE, *Les manuscrits astrologiques latins conservés à la Bayerische Staatsbibliothek de Munich*, CNRS, Paris 2011. For all the other manuscripts, we have to consult the nineteenth-century catalogue by K. Halm.

9. A. PANZICA, *Une nouvelle rédaction des Questions sur les Météorologiques de Nicole Oresme*, «Bulletin de Philosophie médiévale» 57 (2015), pp. 257-264; EAD., *Nicole Oresme à la Faculté des Arts de Paris: Les Questions sur les Météorologiques*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge» 84 (2017), pp. 7-89; D.A. DI LISCIA, A. PANZICA, *The Works of Nicole Oresme: a Systematic Inventory*, «Traditio» 77 (2022), pp. 235-375: 327-328 and 358-362.

10. NICOLAUS ORESME, *Questiones in Meteorologica de prima lectura. Study of the Manuscript Tradition and Critical Edition*, A. Panzica (ed.), Brill, Leiden-Boston (forthcoming).

two interesting texts transmitted in the Munich manuscript, namely two long fragments of commentaries on book II and III of Peter Lombard's *Sentences*¹¹. The importance of these texts is increased by the fact that they are not late copies, but date back to the lifetime of their authors. The study of the hand-writings and the watermarks allows us to date the commentaries on Aristotle's *De caelo* and *Meteorology* to the mid-fourteenth century and the commentary on Peter Lombard's *Sentences* to the first half of the fourteenth century.

Since I have already discussed the commentaries on Aristotle's *Meteorology* and *De caelo* elsewhere¹², I shall focus on the commentaries on the *Sentences*. The first fragment, concerning book II, is transmitted at ff. 233ra-239vb¹³. The text, written in a single hand, is laid out in two columns of about ninety lines each. The hand-writing is extremely tiny and compact. There is no decoration of any kind. The initials of the major sections of the text are missing. Marginal notes by the hand of the copyist refer to the division of the work. The text is anonymous in the manuscript, but a comparison with Stegmüller's inventory of commentaries on the *Sentences*¹⁴ and with the 1571 Venice edition of Duran-

11. K. HALM *et al.*, *Catalogus, Codices num. 2501-5250 complectens*, Editio altera emendatior, Sumptibus bibliothecae regiae [Bruckmanni], München 1894 (*Catalogus*, III,2), p. 181, mentions an anonymous set of questions on Book II-IV of the *Sentences*.

12. NICOLAUS ORESME, *Quæstiones in Meteorologica de prima lectura*; A. PANZICA, *De la Lune à la Terre: les débats sur le premier livre des Météorologiques d'Aristote au Moyen Âge latin (XII^e-XV^e siècles)*, Brepols, (forthcoming).

13. *Inc.*: «<C>irca secundum Sententiarum queritur de tribus in generali. Primum est de possibilitate creationis; secundum, de eius communicabilitate; tertium est de actione et de intentione creantis. Adhuc circa primum queruntur tria. Primum est de possibilitate creationis absolute; secundum, utrum creatura habens esse permanens potuerit ab eterno produci; tertium, utrum aliquid successivum, puta motus, potuerit esse ab eterno».

14. F. STEGMÜLLER, *Repertorium commentariorum in Sententias Petri Lombardi*, 2 vols., Shöning, Würzburg 1947, vol. I, p. 88. This copy of Durandus's commentary is not mentioned in Kaeppli's inventory of the works by Dominican authors: T. KAEPPELI, *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi*, Ad S. Sabinae, Roma 1970, I, n. 927, pp. 340-343. The only Munich copy of Durandus's commentary mentioned in this inventory is transmitted in ms. Clm 26309, ff. 121ra-206va.

us of Saint-Pourçain's *Questions on the Sentences*¹⁵ enabled me to identify the text transmitted in the Munich manuscript with the

After Stegmüller's pioneering work and Doucet's supplement (cf. V. DOUCET, *Commentaires sur les Sentences. Supplément au Répertoire de M. Frédéric Stegmüller, Ad Claras Aquas, Firenze 1954*), many partial inventories of commentaries on the *Sentences* kept in Czech and Polish libraries have been published in the 1950s and 1960s: for an overview of these inventories see for instance C. ANGOTTI, *Les débuts du Livre des Sentences comme manuel de théologie à l'Université de Paris* in P. HURTUBISE (éd.), *Université, église, culture. L'université catholique au Moyen Âge. Actes du quatrième symposium Katholieke Universiteit, Leuven 11-14 mai 2005*, Fédération internationale des Universités catholiques, Paris 2007, pp. 57-124: 103-105 and S.J. LIVESSEY, *Lombardus electronicus, A Biographical Database of Medieval Commentaries on Peter Lombard's Sentences*, in G.R. EVANS (ed.), *Medieval Commentaries on the Sentences of Peter Lombard, I. Current Research*, Brill, Leiden-Boston-Köln 2002, pp. 1-24, 2, fn. 9. This volume, as well as the two others completing the series (*ibidem*, vol. 2, P.W. ROSEMAN (ed.), Leiden-Boston 2010; *ibidem*, vol. 3, 2015) provide up-to-date information about this rich and varied tradition. None of these volumes mentions ms. Clm 4375.

15. On the different redactions of Durandus's commentary, see for instance the collective volume edited by A. SPEER, F. RETUCCI, T. JESCHKE, G. GULDENTOPS, *Durand of Saint-Pourçain and his Sentences Commentary: Historical, Philosophical, and Theological Issues*, Peeters, Louvain-Paris-Walpole (MA) 2014, and C. SCHABEL, R. FRIEDMAN, I. BALCOYIANNOPOLOU, *Peter of Palude and the Parisian Reaction to Durand of St. Pourçain on Future Contingents*, «Archivum Fratrum Praedicatorum» 71 (2001), pp. 183-300: 183-197. The third redaction of Durandus's *Commentary on the Sentences*, which combines theses from the first and from the second redaction, was printed several times during the Renaissance: Paris 1508, 1515, 1533, 1539, 1547, 1550; Lyon 1533, 1556, 1560, 1569, 1595; Antwerp 1567, 1576; Venice, 1571, reprinted in 1964 by the Gregg Press, Ridgewood (NJ), 1586. I have consulted the 1571 Venice edition, which can be found online in the SIEPM virtual library: <<http://capricorn.bc.edu/siepm/books.html>>, last consultation on 7.11.2021. Some questions from the second and from the fourth book of the three redactions of Durandus's commentary concerning astral influence are quoted and studied in M. SOROKINA, *Les sphères, les astres et les théologiens. L'influence céleste entre science et foi dans les commentaires des Sentences (v. 1220-v. 1340)*, 2 vols., Brepols, Turnhout 2020, vol. 1: pp. 60-66, 265-266, 282-283, 295-296, 315-329, 331-337, 349-352, 374, 381, 417-418, 459, 464-465; vol. 2, pp. 62-70, 493-495, 529-530, 539, 605-606 (dist. 15); pp. 7, 20, 23, 44, 139-140, 195 (dist. 2), pp. 117-119 (dist. 13). In the Appendix (vol. 2, pp. 683-685), Sorokina provides some brief information about the history of the three redactions.

distinctions 1-29 of the second book of Durandus's commentary, in its third (and last) redaction (see the appendix to this paper). The consultation of the critical edition of redactions A/B confirmed this correspondence¹⁶. The copy stops abruptly at f. 239vb with the words «sed virtutes intellectuales sunt huiusmodi; ergo etc.», at the beginning of the answer to the question «Utrum in statu innocentie homo habuisset omnes virtutes» (the second question related to distinction 29 in the Venice edition; the only question related to this distinction in the Munich manuscript).

The questions conveyed in the Munich manuscript deal with creation and God's action (d. 1); the empyrean heaven (d. 2); the nature, hierarchical order and cognition of angels (dd. 3-11); formless matter (d. 12); light (d. 13); the presence of waters above the heavens (d. 14); the influence of the heavens (d. 15); the concept of «ymago» (d. 16); the intellective soul and its union with the body (dd. 17-18); the state of innocence which preceded Adam's sin (d. 19); human acts, freedom of the will and sin (dd. 21-29).

The text that follows, at f. 240ra, is copied in another quire by another hand and presents a different organization. We are in the middle of a sentence, starting with the words «organum corporale, nec per consequens esse suum trahit a materia». The text, which discusses the question whether a created nature can produce something without a preexisting subject (*Utrum natura cre-*

16. The critical edition of redactions A/B of the *Commentary on the Sentences* by Durand of Saint-Pourçain is carried on in a project directed by Andreas Speer at the Thomas Institute, Cologne University. Many distinctions from books I, II and IV have already been published: DURANDUS DE SANCTO PORCIANO, *Scriptum super IV libros Sententiarum. Distinctiones 1-5 libri secundi*, F. RETUCCI (ed.), Peeters, Leuven-Paris-Walpole (MA) 2012; *ibidem, Distinctiones 22-38 libri Secundi*, F. RETUCCI, M. PERRONE (edd.), 2013; *ibidem, Distinctiones 43-50 libri Quarti*, T. JESCHKE (ed.), 2012; *ibidem, Distinctiones 22-38 libri secundi*, F. RETUCCI, M. PERRONE (edd.), 2013; *ibidem, Distinctiones 39-44 libri secundi*, M. PERRONE (ed.), 2014; *ibidem, Distinctiones 1-7 libri Quarti*, G. GULDENTOPS, G. PELLEGRIN (edd.), 2014; *ibidem, Distinctiones 4-17 libri primi*, M. PERRONE, F. RETUCCI (edd.), 2017; *ibidem, Distinctiones 20-25 libri quarti*, C. BURDICH, M. PERRONE (edd.), Leuven-Paris-Bristol (CT) 2020; *ibidem, Distinctiones 26-42 libri quarti*, P. BLAŽEK (ed.), 2021; *ibidem, Distinctiones 36-48 libri primi*, F. VENTOLA (ed.), 2021.

ata potest producere aliquid nullo subiecto presupposito), and which seems to belong to a commentary on the *Sentences* too, displays a different structure than the previous one. While no transitions between questions and distinctions are visible, the scribe marked the beginning of each new lecture with the word «lectio» in the margins. The length of the lectures ranges from two columns to two columns and a half of about sixty-six lines per column. This division into lectures does not seem to correspond to any structural division of the text, whose argumentation stretches across more lectures. At f. 249ra, we read, in big characters, the title of a question on the third book of Lombard's *Sentences*: «Queritur circa materiam tertii libri Sententiarum utrum assumpserit humanam naturam ad meritum in ipsum verbum divinum». At f. 247rb, we find a reference to Thomas Aquinas regarding God's production of infinity. The text stops unfinished at f. 250ra, with the words: «et sic patet ad aliam, et stat prima propositio», after which a new «lectio» is announced, but not copied down; column b is blank.

Appendix

This table illustrates the correspondence between the titles of the questions discussed in the Munich manuscript, the related distinctions in Peter Lombard's *Sentences*, the folios in the Munich manuscript and in the Venice printed edition of redaction C, as well as the pages of the modern critical editions of redaction A/B of Durandus's text¹⁷. The Munich manuscript displays a selective approach, since it only transmits some of the questions discussed in the distinctions of Durandus's text.

17. *Id.*, *Scriptum super IV libros Sententiarum. Distinctiones 1-5 libri secundi; ibidem, Distinctiones 22-38 libri secundi*. The volume containing the distinctions 6-21 has not yet been published.

Titles of the questions	Lombard	Clm 4375	Venice ed.	Critical edd.
Utrum creatio sit possibilis	d. 1, q. 1.	233ra	126ra	3-8
Utrum potentia creandi possit communicari creature	d. 1, q. 2.	233ra	128vb (q. 4)	9-17
Utrum aliqua creatura potuerit produci ab eterno	d. 1, q. 3.	233rb	126rb	17-47
Utrum Deus agat immediate in omni actione creature	d. 1, q. 4	233vb	130rb	47-56
Utrum celum empyreum sit locus corporalis	d. 2, q. 1	234ra	132ra	89-93
Utrum celum empyreum habeat aliquam influentiam ad inferiora	d. 2, q. 2	234rb	132rb	94-96
Utrum angeli sint compositi ex materia et forma	d. 3, q. 1	234rb	135vb	104-119
Utrum potentia cognoscitiva angeli sit idem quod sua essentia	d. 3, q. 2	234va	138vb	
Utrum intellectus angelicus sit quandoque in potentia	d. 3, q. 3	234vb	141ra	188-193
Utrum angeli fuerint creati beati vel miseri	d. 4, q. 1.	f. 234vb	141rb	194-200
Utrum omnes creati fuerunt in gratia	d. 4, q. 2	234(a)ra	141vb	201-203
Utrum boni angeli fuerint prescii sue confirmationis et mali sui casus	d. 4, q. 3	234(a)ra	142ra	203-204
An angelus peccare potuerit in primo instanti sui esse	d. 5, q. 1	234(a)ra	142vb	205-220
De quo ordine fuerit primus angelus inter peccantes	d. 6, q. 1	234(a)va	144ra	
Utrum peccatum primi angeli fuerit aliis causa vel occasio peccandi	d. 6, q. 2	234(a)va	144rb	
Utrum angeli beati possint peccare	d. 7, q. 1	234(a)va	144vb	

Titles of the questions	Lombard	Clm 4375	Venice ed.	Critical edd.
Utrum angeli sint corporei	d. 8, q. 1	235ra	147ra	
Utrum angeli in corporibus assumpti possint exercere opera vite	d. 8, q. 1	235ra	147rb	
Quid sit ierarchia	d. 9, q. 1	235rb	149rb	
Utrum omnes angeli mittantur in ministerium	d. 10, q. 1	235rb	150ra	
Utrum omnes angeli assistant	d. 11, q. 1	235va	150rb	
Utrum Deus potuerit producere materiam absque omni forma	d. 12, q. 1	235vb	154ra	
Utrum lumen sit corpus	d. 13, q. 1	236ra	154vb	
Utrum alique aque sint super celos	d. 14, q. 1	236rb	155vb	
Utrum celum aliquam habeat causalitatem super actus liberi arbitrii	d. 15	236va	157vb	
Utrum in solis creaturis intellectualis sit ymago	d. 16, q. 1	236vb	159ra	
Utrum ymago equaliter sit in homine et angelo	d. 16, q. 2	237ra	159rb	
Utrum anima intellectiva uniatur corpori ut forma	d. 17	237ra	159va	
Utrum anima intellectiva traducatur cum semine	d. 18	237rb	162rb	
Utrum immortalitas Ade in status innocentie fuerit naturalis	d. 19	237va	163ra	
Utrum in actu matrimoniali fuisset amissio virginitatis	d. 20	237vb	164rb	
Utrum temptatio sit peccatum	d. 21	238ra	165vb	
Utrum primum peccatum primi hominis fuerit superbia	d. 22	238ra	167ra	3-6

Titles of the questions	Lombard	Clm 4375	Venice ed.	Critical edd.
Utrum primus homo viderit Deum per essentiam	d. 23	238rb	168vb	27-32
Utrum respectu actus intelligendi sit in nobis maior libertas quam respectu actus volendi	d. 24, q. 1	238va	171vb	
Utrum peccatum aliquod mortale possit esse in sensualitate	d. 24, q. 2	238vb	173rb	45-51
Utrum liberum arbitrium possit cogi	d. 25	239ra	174vb	60-65
Utrum gratia et virtus sint idem vel differant realiter	d. 26	239ra	175va	78-82
Utrum habens gratiam possit mereri gloria de condigno	d. 27	239rb	177rb	97-104
Utrum sine gratia possumus quodcumque vitare peccatum mortale	d. 28	239va	179ra	116-128
Utrum homo in statu innocentie habuisset omnes virtutes	d. 29	239vb	180vb	139-142

Bibliographie

Sources

- AEGIDIUS ROMANUS, *De Regimine principum*, Stephan Planck, Oliverius Servius, Romae 1482.
- , *Contra Exemptos*, Antonius Bladus, Romae 1555.
- , *De Regimine Principum*, Romae 1556.
- , *De regimine principum*, Hieronymus Samaritanium (ed.), Rome 1607.
- , *Quodlibeta*, P.D. De Coninck, Lovanii 1646 (rist. an. Minerva, Frankfurt a. M. 1966).
- , *De cognitione angelorum*, Venice 1503 (repr. Frankfurt, Minerva 1968).
- , *De ecclesiastica potestate*, R.W. Dyson (ed.), Columbia University Press, New York 2004.
- , *In Secundum Librum Sententiarum Quaestiones*, A. Rocca (ed.), Venezia 1581.
- , *Reportatio lecturae super Libros I-IV Sententiarum, Reportatio monacensis, Excerpta Godefridi de Fontibus*, C. Luna (ed.), *Corpus philosophorum Medii Aevi: Testi e Studi* 17, SISMEL – Edizioni del Galluzzo, Firenze 2003.
- AL-BIṬRŪJĪ, *De motibus celorum*, F.J. Carmody (ed.), University of California Press, Berkeley-Los Angeles 1952.
- ALANUS AB INSULIS, *Summa Quoniam homines*, P. Glorieux (ed.), «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge» 20 (1953), pp. 113-368.
- , *In die Sancti Michaelis*, in M.-TH. D'ALVERNY, *Alain de Lille. Textes inédits, avec une introduction sur sa vie et ses œuvres*, Vrin, Paris 1965, pp. 185-322.

- ALBERTUS DE SAXONIA, *Expositio et Quaestiones in Aristotelis Physicam ad Albertum de Saxonia attributae*, B. Patar (ed.), Éditions de l'Institut supérieur de Philosophie – Peeters, Louvain-la-Neuve-Louvain-Paris 1999.
- ALBERTUS MAGNUS, *De sensibus corporis gloriosi, quaestio*, in F.M. HENQUINET, *Une pièce inédite du commentaire d'Albert le Grand sur le IV^e livre des Sentences*, «Recherches de théologie ancienne et médiévale» 7 (1935), pp. 283-286.
- , *Opera Omnia*, A. Borgnet (ed.), Vivès, Paris 1890-1899.
- , *Opera Omnia*, Institutum Alberti Magni Coloniense (ed.), Aschendorff, Münster 1951-.
- ALESSANDRO PESANZIO, *Brevia commentaria ac disputationes universam theologiam D. Thomae, tam scholasticam, quam moralem, quae in scholis legi solet*, apud Minimam Societatem, Venise 1606.
- ALEXANDER HALENSIS, *Glossa in II Sententiarum*, PP. Collegii a S. Bonaventurae (edd.), Typographia Collegii S. Bonaventurae, Firenze 1952.
- , *Quaestiones disputate 'antequam esset frater'*, PP. Collegii a S. Bonaventurae (edd.), Firenze 1960.
- ALGAZEL *Methaphysica*, in J.T. MUCKLE, *Algazel's Metaphysics*, The Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 1933.
- ANDREAS CRESPO, *Tractatus de Angelis*, ex Oficina D. Mariae Garcia Briones, Madrid 1751.
- ANONYMUS, *Compendium logicae porretanum*, S. Ebbesen, K.M. Fredborg, L.O. Nielsen (edd.), «Cahiers de l'Institut du Moyen Age grec et latin» 46 (1983), pp. 1-113.
- ARISTOTELES, *Opera*, Academia Regia Borussica (ed.), 5 voll., Reiner, Berlin 1831-1870.
- , *Politica*, F. Sussemihl (ed.), *Aristotelis Politicorum cum vetusta translatione Guilelmi de Moerbeka*, Teubner, Leipzig 1872.
- , *Politica (Libri I-II.11). Translatio Prior imperfecta interprete Guillelmo de Moerbeka*, P. Michaud-Quantin (ed.), *Aristoteles Latinus*, vol. XXIX/1, Desclée de Brouwer, Bruges-Paris 1961.
- , *Ethica Nicomachea*, R.-A. Gauthier (ed.), *Aristoteles Latinus*, vol. XXVI, 1-3 fasciculus quartus: *Ethica Nicomachea Translatio Roberti Grosseteste Lincolniensis sive 'Liber Ethicorum'*, B. *Recensio Recognita*, Brill – Desclée de Brouwer, Leiden-Bruxelles 1973.

- , *Metaphysica*, G. Vuillemin-Diem (ed.), *Aristoteles Latinus*, vol. XXV / 3.2: *Metaphysica Lib. I-XIV Recensio et Translatio Guillelmi de Moerbeka*, Brill, Leiden-New York-Köln 1995.
- , *Physica. Translatio Vetus*, F. Bossier, J. Brams (edd.), E. J. Brill, Leiden-New York 1990.
- , *Metaphysica, lib. I-XIV. Recensio et Translatio Guillelmi de Moerbeka*, G. Vuillemin-Diem (ed.), Brill, Leiden 1995.
- , *De generatione et corruptione. Translatio Vetus*, J. Judycka (ed.), Brill, Leiden 1986.
- AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *De trinitate*, W.J. Mountain, Fr. Glorie (edd.), Brepols, Turnhout 1968.
- , *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, A. Mutzenbecher (ed.), Brepols, Turnhout 1975 (CCSL 44A).
- , *De Genesi ad litteram*, J. Zycha (ed.), Tempsky-Freytag, Praha-Wien-Leipzig 1894 (CSEL 28 / 1).
- , *De Genesi contra Manichaeos*, D. Weber (ed.), Verlag der Österreichische Akademie der Wissenschaften, Wien 1998 (CSEL 91).
- , *De trinitate*, W.J. Mountain, Fr. Glorie (edd.), Brepols, Turnhout 1968 (CCSL 50-50A).
- , *Retractationes*, A. Mutzenbecher (ed.), Brepols, Turnhout 1984 (CCSL 57).
- , *Sermones*, J.-P. Migne (ed.), Paris 1845 (Patrologia latina 38), coll. 23-1484.
- AVERROES, *Aristotelis Stagiritae opera cum Averrois Cordubensis commentariis*, 12 voll., editio Juntina secunda 1562.
- , *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros*, F. Stuart Crawford (ed.), The Mediaeval Academy of America, Cambridge, Massachusetts 1953.
- AVICENNA, *Liber Canonis*, Venetiis 1507.
- , *Liber de anima seu sextus de naturalibus*, S. Van Riet (ed.), 2 voll., Peeters – Brill, Louvain-Leiden 1968-1972.
- , *Liber de anima*, S. Van Riet (ed.), Peeters - Brill, Louvain - Leiden 1972.
- BOETHIUS, *De trinitate*, C. Moreschini (ed.), Saur, München-Leipzig 2005.
- BONAVENTURA DE BALNEOREGIO, *Commentaria in quatuor libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi*, voll. I-IV, in PP. Collegii a S.

- Bonaventura, *Ad Claras Aquas (Quaracchi), Opera Omnia*, Grottaferrata (Roma) 1882-1902.
- CAPREOLUS, *Defensiones Theologiae Divi Thomae Aquinatis*, cura et studio C. Paban and T. Pègues, Alfredus Cattier, Tours 1900.
- Chartularium Universitatis Parisiensis*, E. Chatelain, H. Denifle (edd.), 2 vols., *Ex typis Fratrum Delalain*, Paris 1889-1897.
- COLLEGIUM CONIMBRICENSE, *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu in tres libros De anima, Aristotelis Stagiritae*, António de Mariz, Coimbra 1598.
- Concilium Lateranense IV, Constitutiones*, I. *De fide catholica*, in J. ALBERIGO, J.A. DOSSETTI, P.P. JOANNOU, C. LEONARDI, P. PRODI (edd.), *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Herder, Basel-Barcelona-Freiburg-Roma-Wien 1962.
- DANTE ALIGHIERI, *La Commedia secondo l'antica Vulgata*, G. Petrocchi (ed.), Le Lettere, Firenze 1994 (Edizione nazionale delle Opere di Dante Alighieri a cura della Società Dantesca Italiana, 7).
- , *La Divina Commedia*, Bur Rizzoli, Milano 2014.
- , *Monarchia*, G. Petrocchi, M. Pizzica (edd.), Rizzoli, Milano 2019⁷.
- DESCARTES, *Œuvres*, C. Adam, P. Tannery (éds.), 12 voll., Léopold Cerf, Paris 1897-1910.
- , *Entretien avec Burman*, J.-M. Beyssade (éd.), Presses Universitaires de France, Paris 1981.
- , *Entretien avec Burman, manuscrit de Göttingen*, présentation et notes de T. Barrier, Manucius, Paris 2013.
- DIONYSIUS PS.-AREOPAGITA, *De caelestis hierarchia, translatio Eriugena*, in *Dionysiaca, recueil donnant l'ensemble des traductions latines des ouvrages attribués au Denys de l'Aréopage*, I-II, Brügge 1937, II, pp. 727-1039.
- , *De divinis nominibus, translatio Eriugena*, in *Dionysiaca, recueil donnant l'ensemble des traductions latines des ouvrages attribués au Denys de l'Aréopage*, I-II, Brügge 1937, I, pp. 1-561.
- DURANDUS DE SANCTO PORCIANO, *In quatuor libros sententiarum resolutiones*, Parisiis 1508.
- , *Scriptum super IV libros Sententiarum. Distinctiones 1-5 libri secundi*, F. Retucci (ed.), Peeters, Leuven-Paris-Walpole (MA) 2012.

- , *Scriptum super IV libros Sententiarum. Distinctiones 43-50 libri quarti*, T. Jeschke (ed.), Peeters, Leuven-Paris-Walpole (MA) 2012.
- , *Scriptum super IV libros Sententiarum. Distinctiones 22-38 libri secundi*, F. Retucci, M. Perronne (edd.), Peeters, Leuven-Paris-Walpole (MA) 2013.
- , *Scriptum super IV libros Sententiarum. Distinctiones 39-44 libri secundi*, M. Perrone (ed.), Peeters, Leuven-Paris-Walpole (MA) 2014.
- , *Scriptum super IV libros Sententiarum. Distinctiones 1-7 libri quarti*, G. Guldentops, G. Pellegrin (edd.), Peeters, Leuven-Paris-Walpole (MA) 2014.
- , *Scriptum super IV libros Sententiarum. Distinctiones 4-17 libri primi*, M. Perrone, F. Retucci (edd.), Peeters, Leuven-Paris-Walpole (MA) 2017.
- , *Scriptum super IV libros Sententiarum. Distinctiones 20-25 libri quarti*, C. Burdich, M. Perrone (edd.), Peeters, Leuven-Paris-Bristol (CT) 2020.
- , *Scriptum super IV libros Sententiarum. Distinctiones 36-48 libri primi*, F. Ventola (ed.), Peeters, Leuven-Paris-Bristol (CT) 2021.
- , *Scriptum super IV libros Sententiarum. Distinctiones 26-42 libri quarti*, P. Blažek (ed.), Peeters, Leuven-Paris-Bristol (CT) 2021.
- ECHARDUS MAGISTER, *Predigt 32*, in *Deutsche Werke II*, J. Quint (Hrsg.), Stuttgart 1971.
- FRANCISCO SUÁREZ, *Opera omnia*, Editio nova a Carolo Berton, Apud Ludovicum Vivès, Bibliopolam Editorem, Paris 1856-1861.
- , *Tractatus de angelis*, in *Opera omnia*, Editio nova a Carolo Berton, Apud Ludovicum Vivès, vol. II, Parisiis 1856.
- , *Tractatus de vitiis et peccatis*, in *Opera omnia*, vol. IV, Parisiis 1856.
- , *Disputationes metaphysicae*, in *Opera omnia*, voll. XXV-XXVI, Parisiis 1856.
- , *Disputationes Metaphysicae*, S. Castellote, M. Renemann, in <<https://homepage.ruhr-uni-bochum.de/michael.renemann/suarez/>>.
- FRANCISCO TOLEDO, *Commentaria una cum quaestionibus in tre libros Aristotelis De anima*, Venice 1575 (reprint Olms, Hildesheim 1985 [Köln 1615 edition]).

- FRANCISCUS DE MARCHIA SIVE DE ESCULO O.F.M., *Quodlibet cum quaestionibus selectis ex commentario in librum sententiarum*, N. Mariani (ed.), Editiones Collegii s. Bonaventurae ad Claras Aquas, Grottaferrata (Roma) 1997.
- , *Principium in quartum librum Sententiarum. Redactio B*, in C. SCHABEL, *Francis of Marchia, Virtus derelicta and the Context of Its Development*, «Vivarium» 44/1 (2006), pp. 41-80.
- , *Quaestiones in II Sententiarum*, T. Suarez-Nani, W. Duba, E. Babey, G. Etzkorn, D. Carron (edd.), Leuven University Press, Leuven 2009-2012, vol. I: *Questions 1-12*, vol. II: *Questions 13-27*, vol. III: *Questions 28-49*.
- GABRIEL VÁZQUEZ, *Commentaria ac Disputationes in Primam Partem S. Thomae*, tomus secundus, ex Typographia Evangelistae Deuchini, Venice 1606.
- , *Commentariorum ac disputationum in primam partem S. Thomae, tomus secundus*, Andreas Angermaier, Ingolstadt 1609.
- GILBERTUS PICTAVENSIS: N.M. HÄRING (ed.), *The Commentaries on Boethius by Gilbert of Poitiers*, PIMS, Toronto 1966.
- GREGORIUS ARIMINENSIS, *Lectura super Primum et Secundum Sententiarum*, T. I, *Super primum (Prologus, dist. 1-6)*, A.D. Trapp, V. Marcolino (edd.), De Gruyter, Berlin 1981.
- , *Lectura super primum et secundum Sententiarum*, A.D. Trapp, V. Marcolino (edd.), *T. III, Super primum (dist. 19-48)*, De Gruyter, Berlin-New York 1984.
- , *Lectura super primum et secundum Sententiarum*, A.D. Trapp (ed.), *T. IV, Super secundum (dist. 1-5)*, De Gruyter, Berlin-New York 1979.
- , *Lectura super Primum et Secundum Sententiarum*, T. V, *Super secundum (dist. 6-18)*, A.D. Trapp (ed.), De Gruyter, Berlin-New York 1979.
- GREGORIUS MAGNUS, *Moralia in Iob*, M. Adriaen (ed.), Brepols, Turnhout 1985 (CCSL 143B).
- GUILLELMUS ALTISSIODORENSIS, *Summa aurea*, J. Ribailier (ed.), CNRS, Editiones Collegii S. Bonaventurae, Paris-Grottaferrata 1982.
- HEIDEGGER, *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft*, in *Frühe Schriften*, Gesamtausgabe, Klostermann, Francfort-sur-le-Main 1978.

- HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet I*, R. Macken (ed.), in *Henrici de Gandavo Opera Omnia*, vol. V, Leuven University Press, Leuven 1979.
- HENRY MORE, *Enchiridion metaphysicum*, Londres 1679 (repr. Hildesheim, G. Olms, 1966).
- , *The Immortality of the Soul*, A. Jacob (ed.), Nijhoff, Dordrecht-Boston-Lancaster 1987.
- HILARIUS PICTAVIENSIS, *De synodis*, J.-P. Migne, Paris 1845 (Patrologia Latina 10), coll. 471-546.
- , *De Trinitate*, P. Smulders (ed.), Brepols, Turnout 1980.
- HUGO DE SANCTO VICTORE, *De sacramentis christianae fidei*, J.-P. Migne (ed.), Paris 1854 (Patrologia Latina 176), coll. 173-618.
- JACOBUS DE AESCULO, *Quaestiones quodlibetales*, q. 5, in L. HÖDL, *Die Seinsdifferenz des Möglichen im Quodlibet des Jakob von Ascoli OM (Quaestio 5 – Einführung und Edition)*, in O. PLUTA (Hrsg.), *Die Philosophie im 14. und 15. Jh. In memoriam Konstanty Michalski (1879-1947)*, B.R. Grüner, Amsterdam 1988, pp. 465-494.
- JACOBUS DE THERINIS, *Contra Impugnatores exemptionum*, in *Bibliothecae Patrum Cistercensium*, ed. B. Tissier, IV, Bonnefont 1662, pp. 261-315.
- JACOBUS GRANADUS, *Commentaria in primam partem Summae Theologiae Sancti Thomae*, Cramoisy, Pont-à-Mousson 1624.
- IOHANNES BURIDANUS, *Questiones super octo Physicorum libros Aristotelis diligenter recognitae et revisae*, Dionisius Roca, Paris 1509 (Unver. Nach. Minerva, Frankfurt a.M. 1964).
- , *Quaestiones super decem libros Ethicorum Aristotelis*, Poncet le Preux, Parisiis 1513.
- , *In Metaphysicam Aristotelis quaestiones*, J. Badius Ascensius, Parisiis 1518, reprint Minerva Frankfurt a. Mein 1964.
- , *Quaestiones super libris quatuor de caelo et mundo*, E.A. Moody (ed.), The Medieval Academy of America, Cambridge (Mass.) 1942.
- , *Expositio et questiones in Aristotelis de Celo*, B. Patar (ed.), Louvain-Paris, Peeters, 1996.
- IOHANNES DE BASSOLIS, *In secundum Sententiarum Quaestiones Ingeniosissime...*, Parisiis 1516.
- IOHANNES DE RUPELLA, *Tractatus de divisione multiplici potentiarum animae*, P. Michaud-Quantin (ed.), Vrin, Paris 1964.

- , *Summa de anima*, J.G. Bougerol (ed.), Vrin, Paris 1995.
- IOHANNES DUNS SCOTUS *Reportata Parisiensia*, in *Opera Omnia*, ed. Vivès, vol. XXIV, Parisiis 1894.
- , *Lectura, liber II, distinctiones 7-44*, Commissio Scotistica Internationalis (ed.), *Doctoris subtilis et mariani Ioannis Duns Scoti Ordinis Fratrum Minorum Opera omnia XIX*, Typis Polyglottis Vaticanis, Civitas Vaticana 1993.
- , *Ordinatio*, in *Opera omnia*, C. Balic et al. (edd.), vol. VII, Typis polyglottis Vaticanis, Civitas vaticana, 1973.
- , *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, 2 voll., G. Etzkorn, R. Andrews, G. Gál, R. Green, F. Kelly, G. Marcil, T.B. Noone, R. Wood (edd.), The Franciscan Institute, St. Bonaventure (N.Y.) 1997.
- JEAN DE SILHON, *Les deux vérités: Dieu et sa providence, l'immortalité de l'âme*, Laurent Sonnius, Paris 1626.
- JOHN LOCKE, *An Essay Concerning Human Understanding*, in *The Clarendon Edition of the Works of John Locke*, P. Nidditch (ed.), vol. 5, Oxford University Press, Oxford 1975.
- La condamnation parisienne de 1277*, D. Piché, C. Lafleur (edd.), Vrin, Paris 1999.
- Les Auctoritates Aristotelis: Un florilège médiéval, étude historique et critique*, J. Hamesse (éd.), Béatrice-Nauwelaerts – Publications universitaires, Paris-Louvain 1974.
- Liber de causis*, A. Pattin (ed.), «Tijdschrift voor filosofie» 28 (1966), pp. 90-203.
- MARSILIUS INGUEN, *Quaestiones super Metaphysicam Aristotelis*, Wien, Österreichische Nationalbibliothek, cod. 5297.
- Monumenta Paedagogica Societatis Iesu*, L. Lukács (ed.), t. 1-7, Roma 1965-1992.
- NICOLAUS ARGENTINENSIS, *De tempore (Summa, L. II, tr. VIII-XIV)*, T. Suarez-Nani (ed.), Meiner Verlag, Hamburg 1990.
- NICOLAUS CUSANUS, *De coniecturis*, in *Opera Omnia*, Bd. III, J. Koch, K. Bormann, H.G. Senger (Hrsg.), Meiner, Hamburg 1972.
- , *De docta ignorantia*, in *Philosophisch-theologische Werke*, I: übers. und hrsg. von P. Wilpert, H.G. Senger, Meiner, Hamburg 2002.
- , *Idiota de Mente*, R. Steiger (Hrsg.), in *Opera Omnia*, V, Meiner, Hamburg 1983².

- NICOLAUS ORESME, *Le livre du ciel et du monde. Textes and Commentary*, A.D. Menut, A.J. Denomy (ed.), transl. A.D. Menut, The University of Wisconsin Press, Madison 1968.
- , *Questiones super de coelo*, C. Kren (ed.), 2 voll., University Microfilm International, Ann Arbor-London 1965.
- , *Tractatus de commensurabilitate et incommensurabilitate motuum celi*, E. Grant (ed.), Madison-Milwaukee-London 1971.
- , *Questiones in Meteorologica de prima lectura. Study of the Manuscript Tradition and Critical Edition*, A. Panzica (ed.), Brill, Leiden-Boston, forthcoming.
- ORONTIUS FINAEUS, *Epistre exhortative touchant la perfection & commodite des ars liberaulx mathematiques Composee soubz le nom et tiltre de la tres antienne & noble princesse Dame philosophie Et puis nagueres presentee au treschrestien Roy de france*, Pierre Ier Leber, Paris 1531.
- , *De Mundi sphaera, sive Cosmographia, primave Astronomiae*, Simon de Colines (ed.) Paris 1542.
- OTTO LUCENSIS (?), *Summa Sententiarum*, J.-P. Migne (ed.), Paris 1854 (Patrologia Latina 176), coll. 41-172.
- PETRUS AUREOLUS, *Commentaria In Secundum Librum Sententiarum, ex Typographia Aloisij Zannetti*, Roma 1605.
- PETRUS LOMBARDUS, *Commentaria in epistolas Pauli: in epistulam I ad Corinthios*, J.-P. Migne (ed.), Paris 1854 (Patrologia latina 191), coll. 1533-1695.
- , *Sententiae in IV libris distinctae*, ed. PP. Collegii S. Bonaventurae Ad Claras Aquas (edd.), Grottaferrata 1971-1981³.
- PS.-AUGUSTINUS, *De Spiritu et anima*, J.-P. Migne, Paris 1865 (Patrologia Latina, 40), coll. 779-832.
- RICHARDUS DE MEDIAVILLA, *Quaestio de gradu formarum*, in R. ZAVALLONI, *Richard de Mediavilla et la controverse sur la pluralité des formes. Textes inédits et études critiques*, Institut Supérieur de Philosophie, Louvain 1951, pp. 35-169.
- RICHARDUS DE SANCTO VICTORE, *De contemplatione (Beniamin maior)*, J. Grosfillier (ed.), Brepols, Turnhout 2013.
- RODRIGO ARRIAGA, *Disputationes Theologicae in primam partem Divi Thomae, tomus secundus, ex Officina Plantiniana Balthasaris Moreti*, Antwerp 1643.

- SCIPION DUPLEIX, *La Troisième partie de la Métaphysique ou science surnaturelle, qui est des anges et daemons*, Paris, 1606 (1610).
- SIGERUS DE BRABANTIA, *De anima intellectiva*, in B.C. Bazán (ed.), *Quaestiones in tertium de anima, De anima intellectiva, De aeternitate mundi*, Publications Universitaires – Béatrice-Nauwelaerts, Louvain-Paris 1972.
- , *Quaestiones in Metaphysicam*. Édition revue de la reportation de Munich. Texte inédit de la reportation de Vienne, W. Dunphy (ed.), Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain-La-Neuve 1981.
- , *Quaestiones in Metaphysicam*. Texte inédit de la reportation de Cambridge. Édition revue de la reportation de Paris, A Maurer (ed.), Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain-La-Neuve 1983.
- SUMMA HALENSIS = ALEXANDER HALENSIS, *Summa Theologica*, PP. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas (edd.), Firenze 1924-1948.
- The Oxford Annotated Bible with the Apocrypha. Revised Standard Version*, H.G. May, B.M. Metzger (eds.), Oxford University Press, New York 1965.
- TERTULLIANUS, *Opera omnia: cum selectis praecedentium editionum*, vol. 2, J.-P. Migne (ed.), Brepols, Turnhout 1844.
- THOMAS DE AQUINO, *Opera Omnia iussu Leonis XIII P. M. Edita*, voll. 1-50, PP. Fratres Praedicatorum (edd.), Commissio Leonina, Roma 1882.
- , *Commentaria in octo libros Physicorum Aristotelis*, PP. Fratres Praedicatorum (edd.), *Opera omnia*, vol. II, Ex Typographia Polyglotta, Roma 1884.
- , *In libros Aristotelis De caelo et mundo expositio*, PP. Fratres Praedicatorum (edd.), *Opera omnia*, vol. III, Ex Typographia Polyglotta, Roma 1886.
- , *Summa theologiae*, in *Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita*, Ex Typographia Polyglotta, Roma 1889.
- , *Scriptum super libros sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi parisiensis*, R.P. Mandonnet (ed.), P. Lethielleux, Paris 1929.
- , *Declaratio triginta sex quaestionum ad lectorem Venetum*, in J. DESTREZ, *La lettre de saint Thomas d'Aquin dite Lettre au lecteur de Venise d'après la tradition manuscrite. Mélanges Mandonnet, Études*

- d'histoire littéraire et doctrinale du Moyen Âge*, 2 voll., Vrin, Paris 1930, pp. 103-189.
- , *In Dionysii de divinis nominibus*, C. Pera, P. Caramello, C. Mazzantini (edd.), Marietti, Taurini-Romae 1950.
- , *In Aristotelis libros de caelo et mundo, de generatione et corruptione, meteorologicorum expositio*, R. Spiazzi (ed.), Marietti, Torino 1952.
- , *Liber de veritate catholicae Fidei contra errores infidelium seu Summa contra Gentiles*, t. 2-3. P. Marc, C. Pera, P. Caramello (edd.), Marietti, Torino-Roma 1961.
- , *De operationibus occultis naturae, De ente et essentia, De unitate intellectus*, PP. Fratres Praedicatorum (edd.), *Opera omnia*, vol. XLIII, Editori di San Tommaso, Roma 1976.
- , *Quaestiones disputatae de malo*, PP. Fratres Praedicatorum (edd.), *Opera omnia*, Commissio Leonina – Librairie philosophique J. Vrin, Roma-Paris 1982.
- , *Quaestiones disputatae de anima*, B.C. Bazán (ed.), *Opera omnia*, vol. XXIV/1, Commissio Leonina – Les Éditions du Cerf, Roma-Paris 1996.
- , *Quaestiones Quodibetales*, PP. Fratres Praedicatorum (edd.), *Opera Omnia*, vol. XXV/2, Commissio Leonina – Éditions du Cerf, Roma-Paris 1996.
- , *Quaestio disputata de spiritualibus creaturis*, J. Cos (ed.), *Opera omnia*, vol. XXIV/2, Commissio Leonina – Les Éditions du Cerf, Roma-Paris 2000.

Traductions

- ARISTOTLE, *De anima*, Translation, Introduction and Commentary by C. SHIELDS, Clarendon Press, Oxford 2016.
- AUGUSTIN, *La cité de Dieu. Livres XIX-XXII*, Desclée de Brouwer, Paris 1960.
- , *Les confessions (Livres VIII-XIII)*, trad. E. Tréhorel, A. Bouissou, Desclée de Brouwer, Paris 1962.
- , *The City of God*, trans. M. Dods, Roman Roads Media, Moscow (Idaho) 2015.

- , *La trinità*, a cura di G. Catapano e B. Cillerai, Bompiani, Milano 2013.
- AVICENNE, *La Métaphysique du Shifa*, 2 voll., G.C. Anawati, (trad.), Vrin, Paris 1985.
- BOEZIO, *La consolazione della filosofia. Gli opuscoli teologici*, a cura di L. Obertello, Milano, Rusconi 1979.
- BOETHIUS, *The theological tractates. The consolation of philosophy*, H.F. Stewart, E.K. Rand, S.J. Tester (eds.), Heinemann, Londres 1978.
- DANTE ALIGHIERI, *De vulgari eloquentia I. Über die Beredsamkeit in der Volkssprache*, Übers. von F. Cheneval, mit einer Einleitung von R. Imbach und I. Rosier-Catach und einem Kommentar von R. Imbach und T. Suarez-Nani, Meiner, Hambourg 2007.
- DESCARTES, *Der Briefwechsel mit Marin Mersenne*, übers. C. Wohlers, Meiner, Hamburg 2020.
- FRANCESCO PATRIZI, *De spatio physico et mathematico*, trad. H. Védérine, Vrin, Paris 1996.
- FULGENTIUS, *Letter to Peter on the Faith*, in *Selected Works*, trans. R.B. Eno, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 1997.
- GIORDANO BRUNO, *De l'infini, de l'univers et des mondes*, G. Aquilechia (ed.), trad. J.-P. Cavallé, in *Oeuvres complètes*, vol. IV, Les Belles Lettres, Paris 1995.
- , *De l'infinito, universo et mundi (dial. I)/Über das Unendliche, das Universum und die Welten*, éd. et trad. A. Bönker-Vallon, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2007.
- HENRI DE GAND, MATTHIEU D'AQUASPARTA, RICHARD DE MEDIAVILLA, PIERRE DE JEAN OLIVI, *Le anges et le lieu. Textes latins introduits par T. SUAREZ-NANI, traduits et annotés par T. SUAREZ-NANI et alii*, Vrin, Paris 2017.
- IOHANNES DUNS SCOTUS, *Cuestiones Cuodlibetales*, F. Alluntis (ed.), Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1968.
- ISAAC DE L'ÉTOILE, *Lettre sur l'âme, Lettre sur le Canon de la messe*, C. Tarlazzi, E. Dietz (edd.), L. Mellerin (trad.), Cerf, Paris 2022.
- JEROME, *Letter XCII. The Synodical Letter of Theophilus to the Bishops of Palestine and of Cyprus*, trans. M.A. Freemantle, W.H. The Hon, in P. Schaff (ed.), *Nicene and Post-Nicene Fathers*, Second

- Series, Volume VI: *Jerome. Letters and Select Works*, Christian Classics Ethereal Library, Grand Rapids (MI) 2016.
- JÉRÔME, *Lettres*, trad. J. Labourt, Les Belles Lettres, vol. IV, Paris 1954.
- MAÎTRE ECKHART, *Sermons*, trad. J. Ancelet-Hustache, tome II, Éditions du Seuil, Paris 1978.
- , *Traité et sermons*, trad. A. de Libera, Éditions Flammarion, Paris 1993.
- PIERRE DE JEAN OLIVI, *La matière*, trad. T. Suarez-Nani, C. König-Pralong, O. Ribordy, Vrin, Paris 2009.
- POMPONAZZI, *Traité sur l'immortalité de l'âme*/Tractatus de immortalitate animae, T. Gontier (éd.), Les Belles Lettres, Paris 2012.
- ROGER BACON, *Opus maius, Teil VI: Über die Erfahrungswissenschaft*, trad. all de N. Egel et K. Molnar, Meiner, Hamburg 2017, pp. 157-228.
- SIGERUS DE BRABANTIA, *Questions sur la Physique d'Aristote*, P. Delhaye (ed.), Éditions de l'institut supérieur de philosophie, Louvain 1941.
- SUÁREZ, *Index détaillé*, trad. et étude par J.-P. Coujou, *Suárez et la refondation de la métaphysique comme ontologie. Étude et traduction de l'Index détaillé de la Métaphysique d'Aristote de F. Suárez*, Institut supérieur de philosophie – Peteers, Louvain-la-Neuve-Paris 1999.
- THOMAS D'AQUIN, *L'être et l'essence*, trad. et com. par A. de Libera et C. Michon, Éditions du Seuil, Paris 1996.

Etudes

- AGOSTINI, I., *Henry More e l'olomerismo*, «Nouvelles de la République des Lettres» 2 (2006), pp. 73-86.
- , *Ingenium between Descartes and the Scholastics*, in R. GARROT, A. MARR (eds.), *The Embodied Soul in Cartesianism*, Brill, 2021, pp. 139-162.
- AGOSTINI, S., *La circulation des lettres sur l'Eucharistie: le 'cas' du Père Mesland*, in F. MARRONE (ed.), *DesCartes et DesLettres, Epistolari e filosofia*, Le Monnier, Florence 2008, pp. 41-53.

- ALLINEY, G., "Quaestiones de tempore" o II sent., d. 2, qq. 1-3? *Chiarimenti sulla tradizione manoscritta di Guglielmo di Alnwick*, «Archivum Franciscanum Historicum», 92/1-2 (1999), pp. 117-142.
- , *Time and Soul in Fourteenth Century Theology. Three Questions of William of Alnwick on the Existence, the Ontological Status and the Unity of Time*, Leo S. Olschki, Firenze 2002.
- , *Angeli mali: Ostinazione al male e libertà del bene secondo Duns Scotus*, «Quaestio» 22 (2022), pp. 383-406.
- AMERINI, F., *Tommaso d'Aquino. Origine e fine della vita umana*, Edizioni ETS, Pisa 2009.
- ANDIA, Y. DE (ed.), *Denys L'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident. Actes du Colloque international Paris, 21-24 septembre*, Institut d'études augustiniennes, Paris 1994.
- ANDREWS, F., *The Other Friars: The Carmelite, Augustinian, Sack and Pied Friars in the Middle Ages*, Boydell, Woodbridge 2006.
- ANFRAY, J.-P., *The Unity of Composite Substance: Some Scholastic Background to the Vinculum Substantiale in Leibniz's Correspondence with De Bosses*, «Vivarium» 58/3 (2020), pp. 219-252.
- ANGOTTI, C., *Les débuts du Livre des Sentences comme manuel de théologie à l'Université de Paris* in P. HURTUBISE (éd.), *Université, église, culture. L'université catholique au Moyen Âge. Actes du quatrième symposium Katholieke Universiteit, Leuven 11-14 mai 2005*, Fédération internationale des Universités catholiques, Paris 2007, pp. 57-124.
- ANTOINE-KOLESNIK, D., *L'homme cartésien. La «force qu'a l'âme de mouvoir le corps»*. Descartes, Malebranche, PUR, Rennes 2009.
- ANZULEWICZ, H., «De forma resultante in speculo». *Die theologische Relevanz des Bildbegriffs und des Spiegelbildmodells in den Frühwerken des Albertus Magnus. Handschriftliche Überlieferung, literaturgeschichtliche und textkritische Untersuchungen, Textedition, Übersetzung und Kommentar*, Aschendorff, Münster 1999, pp. 194-200.
- , *Zeittafel (Chronologie nach derzeitigem Forschungsstand)*, in Albertus-Magnus Institut (Hrsg.), *Albertus Magnus und sein System der Wissenschaften*, Aschendorff, Münster 2011.
- ARBIB, D., *De l'ordre à l'oeuvre*, in D. ARBIB (dir.), *Les Méditations métaphysiques. Objections et réponses de Descartes. Un commentaire*, Vrin, Paris 2019, pp. 9-30.

- ARICI, F., *L'Angelicus principatus e l'angelo communitatis nella Scolastica dei secoli XVI-XVII*, in *Angeli delle nazioni. Origine e sviluppi di una figura teologico-politica*, Morcelliana, Brescia 2007, pp. 179-204.
- ARIEW, R., *Descartes and Leibniz as Readers of Suárez: Theory of Distinctions and Principle of Individuation*, in B. HILL, H. LAGERLUND (eds.), *The Philosophy of Francisco Suárez*, Oxford University Press, Oxford 2012, pp. 38-53.
- ARMOGATHE, J.-R., *Theologia cartesiana. L'explication physique de l'Eucharistie chez Descartes et Dom Desgabets*, La Haye, Nijhoff 1977.
- AXWORTHY, *Le Mathématicien renaissant et son savoir*, Classiques Garnier, Paris 2016.
- BACHER, C.M. *Philosophische Waagschalen. Experimentelle Mystik bei Nikolaus von Kues mit Blick auf die Moderne*, Aschendorff, Münster 2015.
- BAKKER, P.J.J.M., *La raison et le miracle, les doctrines eucharistiques (c. 1250-c. 1400), Contribution à l'étude des rapports entre philosophie et théologie*, deux volumes, thèse inédite de doctorat, Nijmegen 1999.
- BARBAGLIO, G., *La prima lettera ai Corinzi*, Bologna, EDB 1996.
- BARBER, M., *The Trial of the Templars*, Cambridge University Press, Cambridge 2006².
- BAYARD, M., *Das dynamische Sein bei Nicolaus Cusanus. Ein Beitrag zur Begriffsgeschichte der dynamischen Ontologie*, Reichert, Wiesbaden 2019.
- , *Die Dynamik der Erkenntnis und ihr Verhältnis zum Sein bei Nicolaus Cusanus*, in C. BACHER, M. VOLLET (Hrsg.), *Wissensformen bei Nicolaus Cusanus*, Roderer, Regensburg 2019, pp. 29-46.
- BAZÁN, B.C., *The Human Soul: Form and Substance? Thomas Aquinas' Critique of Eclectic Aristotelianism*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge» 64 (1997), pp. 95-126.
- , *On Angels and Human Beings: Did Thomas Aquinas Succeed in Demonstrating the Existence of Angels*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge» 77/1 (2010), pp. 47-85.
- , *Les questions 75 et 76 de la première partie de la Somme de théologie. Esquisse d'une anthropologie philosophique selon Thomas*

- d'Aquin, in THOMAS D'AQUIN, *L'âme et le corps*. Texte latin, traduction par J.-B. Brenet. Introduction par B.C. Bazán, Vrin, Paris 2016, pp. 7-113.
- BELGIOIOSO, G., *Descartes, Élisabeth et le cercle cartésien de La Haye*, in D. KOLESNIK-ANTOINE, M.-F. PELLEGRIN (éds.), *Élisabeth de Bohême face à Descartes, deux philosophes?*, Vrin, Paris 2014, pp. 13-44.
- BELLIS, D., *Cinquièmes Objections et réponses*, in D. ARBIB (dir.), *Les Méditations métaphysiques. Objections et réponses de Descartes. Un commentaire*, Vrin, Paris 2019, pp. 309-333.
- BEYSSADE, J.-M., *RSP ou Le monogramme de Descartes*, in *Descartes, L'Entretien avec Burman*, Presses Universitaires de France, Paris 1981, pp. 153-207 [réimp. in *Études sur Descartes*, Seuil, Paris 2001, pp. 247-322].
- BIANCHI, L., *La felicità intellettuale come professione nella Parigi del Duecento*, «Rivista di Filosofia» 78 (1987), pp. 181-199.
- , *Censure et liberté intellectuelle à l'Université de Paris (XIII^e-XIV^e siècles)*, Les Belles Lettres, Paris 1999.
- , *Pour une histoire de la double vérité*, Vrin, Paris 2008.
- , *Students, Masters, and "Heterodox" Doctrines at the Parisian Faculty of Arts in the 1270s*, «Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales» 76 (2009), pp. 75-109.
- BIARD, J., CELEYRETTE, J. (dirs.), *De la théologie aux mathématiques. L'infini au XIV^e siècle*, textes choisis, Les Belles Lettres, Paris 2005.
- BOIADJIEV, T., KAPRIEV, G., SPEER, A. (eds.), *Die Dionysios-Rezeption im Mittelalter*, Brepols, Turnhout 2000.
- BONNER, G., *Augustine's Doctrine of Man*, «Louvain Studies» 13 (1988), pp. 41-57.
- BOULNOIS, O., *La présence chez Duns Scot, concept équivoque ou principe organisateur?*, in L. SILEO (ed.), *Via Scoti: Methodologica ad mentem Joannis Duns Scoti*, atti del Congresso Scotistico Internazionale, 9-11 mars 1993, vol. I, Roma 1995, pp. 95-119.
- , *Le chiasme: La philosophie selon les théologiens et la théologie selon les artiens, de 1267 à 1300*, in J.A. AERTSEN, A. SPEER (Hrsg.), *Was ist Philosophie im Mittelalter? Akten des X. Internationalen Kongress für mittelalterliche Philosophie der Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale, 25. bis 30. August 1997 in Erfurt*, De Gruyter, Berlin-New York 1998, pp. 595-607.

- , *Du lieu cosmique à l'espace continu? La représentation de l'espace selon Duns Scot et les condamnations de 1277*, in J.A. AERTSEN, A. SPEER (eds.), *Raum und Raumvorstellungen im Mittelalter*, Walter de Gruyter, Berlin-New York 1998, pp. 314-334.
- , *Du temps cosmique à la durée ontologique? Duns Scot, le temps, l'aevum et l'éternité*, in P. PORRO (ed.), *The Medieval Concept of Time. Studies on the Scholastic Debate and its Reception in Early Modern Philosophy*, Brill, Leiden-Boston-Köln 2001, pp. 161-188.
- , *Métaphysiques rebelles. Genèse et structures d'une science au Moyen Âge*, Paris, Presses Universitaires de France, Paris 2013.
- , *Le Désir de vérité. Vie et destin de la théologie comme science, d'Aristote à Galilée*, Paris, Presses Universitaires de France, 2022.
- BOYER, C., *L'image de la Trinité. Synthèse de la pensée augustinienne*, «Gregorianum» 27 (1946), pp. 173-199 e pp. 333-352.
- BRAEKMAN, V., *La liberté de la volonté dans la vision béatifique. Suárez critique d'Ockham*, «Lo sguardo. Rivista di Filosofia» 33 (2021/II), pp. 227-245.
- BRAGUE, R., *Le géocentrisme comme humiliation de l'homme*, in R. BRAGUE, J.-F. COURTINE (éds.), *Herméneutique et ontologie. Mélanges en l'honneur de P. Aubenque à l'occasion de son 60e anniversaire*, Presses Universitaires de France, Paris 1990, pp. 203-223.
- BRENET, J.-B., *Les possibilités de jonction. Averroès – Thomas Wylton*, de Gruyter, Berlin-Boston 2013.
- BRIGGS, C.F., *Giles of Rome's "De Regimine Principum": reading and writing politics at court and university c. 1275-c. 1525*, Cambridge University Press, Cambridge 1999.
- BRIGGS, C.F., EARDLEY, P.S. (eds.), *A Companion to Giles of Rome*, Brill, Leiden-Boston 2016.
- BRISSON, L., MEYERSTEIN, F.W., *Inventer l'univers: le problème de la connaissance et les modèles cosmologiques*, Les Belles Lettres, Paris 1991.
- BROWN, E.A.R., FOREY, A.J., *Vox in excelso and the Suppression of the Knights Templar: The Bull, Its History, and a New Edition*, «Mediaeval Studies» 80 (2018), pp. 1-58.
- BRUNI, G., *Le opere di Egidio Romano*, Leo Olchski, Firenze 1936.
- BUFFON, V.A., *L'idéal éthique des maîtres ès arts de Paris vers 1250, avec édition critique et traduction sélectives du Commentaire sur la Nou-*

- velle et la Vieille Éthique du Ps.-Peckham, Thèse de doctorat, Université Laval, Québec 2007.
- BUTTS, R.E., *Leibniz on the Side of the Angels*, K. OKRUHLIK, J.R. BROWN (eds), *The Natural Philosophy of Leibniz*, Springer, Dordrecht 1985, pp. 207-226.
- BUZON, F. DE, KAMBOUCHNER, D., *L'âme avec le corps: les sens, le mouvement volontaire, les passions*, in F. DE BUZON, E. CASSAN, D. KAMBOUCHNER (dirs.), *Lectures de Descartes*, Ellipses, Paris 2015, pp. 279-328.
- CALLUS, D.A., *The Powers of the Soul. An Early Unpublished Text*, «Recherches de théologie ancienne et médiévale» 19 (1952), pp. 131-179.
- CALVARESI, L., *Tra profitto ed Industria: traduzioni di termini economici e percorsi di ricezione sociale del De Regimine Principum di Egidio Romano nel medioevo (XIII-XV secolo)*, Tesi di dottorato, supervisor A. Montefusco, S. Piron, Università di Venezia Cà Foscari, Venezia 2021.
- CAMERON, E., *Angels, Demons, and Everything in Between: Spiritual Beings in Early Modern Europe*, in C. COPELAND, J. MACHIELSEN (eds.), *Angels of Light? Sanctity and the Discernment of Spirits in the Early Modern Period*, Brill, Leiden-Boston 2013, pp. 17-52.
- CARDINI, F., *La tradizione templare*, Vallecchi, Firenze 2007.
- CASAS, G., *Language Without Voice: Locutio Angelica as a Political Issue*, in I.R. KLEIMAN, (ed.), *Voice and Voicelessness in Medieval Europe*, Palgrave Macmillan 2015, pp. 13-28.
- , *L'ange comme être politique et parlant*, «Philosophical Readings» 12/1 (2020), pp. 268-276.
- CASTELLOTE CUBELS, S., *Francisco Suárez, Teoría sobre el espacio. De la inmensidad y la infinidad de Dios al espacio imaginario y los mundos posibles*, San Vicente Ferrer, Valencia 2015.
- CHERNISS, H., *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, Oxford University Press, London-Baltimore 1944.
- CHIARADONNA, R., *Sostanza movimento analogia. Plotino critico di Aristotele*, Bibliopolis, Napoli 2002.
- CHITI, E., voce *Jacobus de Therinis*, CALMA VIII, 2, Edizioni del Galuzzo, Firenze 2021, pp. 131-132.
- CLARK, E.A., *The Origenist Controversy: The Cultural Construction of an Early Christian Debate*, Princeton University Press, Princeton 1992.

- CLEARY, J., *Aristotle and Mathematics: Aporetic Method in Cosmology and Metaphysics*, Brill, Leiden-New York-Köln 1995.
- COLISH, M.L., *Otto of Lucca, Author of the Summa Sententiarum?*, in C.J. CHANDLER, S.A. STOFFERAHN (eds.), *Discovery and Distinction in the Early Middle Ages. Studies in Honor of John J. Contreni*, Western Michigan University, Kalamazoo 2013, pp. 57-70.
- CONGAR, Y.M.-J., *Aspects ecclésiologiques de la querelle entre Mendicants et Séculiers dans la seconde moitié du XIII^e siècle et le début du XIV^e*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge» 28 (1961), pp. 35-151 (traduzione italiana: *Insegnare e predicare. Aspetti ecclesiologici della disputa tra ordini mendicanti e maestri secolari nella seconda metà del secolo XIII e l'Inizio del XIV*, Padova 2007).
- CONNOLLY, P.J., *Lockean Superaddition and Lockean Humility*, «Studies in History and Philosophy of Science» 51 (2015), pp. 53-61.
- CORDONIER, V., *Une lecture critique de la théologie d'Aristote: le 'Quodlibet VI, 10' d'Henri de Gand comme réponse à Gilles de Rome*, in V. CORDONIER et T. SUAREZ-NANI (éds.), *L'aristotélisme exposé: aspects du débat philosophique entre Henri de Gand et Gilles de Rome*, Academic Press, Fribourg 2014, pp. 81-180.
- CORDONIER, V., *Aristotle theologized: the importance of Giles of Rome's Sententia de bona fortuna to the Late Medieval and Renaissance Peripatetism*, «Quaestio: annuario di storia della metafisica / Quaestio: The Yearbook of the History of Metaphysics» 20 (2020), pp. 137-157.
- CORDONIER, V., DE LEEMANS, P., STEEL, C., *Die Zusammenstellung des "corpus aristotelicum" und die Kommentartradition*, in A. BRUNGS, V. MUDROCH, P. SCHULTHESS. (Hrsg.), *Grundriss der Geschichte der Philosophie begründet von Friedrich Ueberweg. Völlig neu bearbeitete Ausgabe herausgegeben von Helmut Holzhey*, Die Philosophie des Mittelalters, Bd 4: 13. Jahrhundert (Erster Halbband), Schwabe AG, Basel 2017, pp. 149-161.
- COSTA, I., *Tradition cistercienne et aristotélisme. Le cas de Jacques de Thérines*, «Cîteaux» 63 (2012), pp. 287-297.
- , *Les démons pèchent-ils toujours? Débats sur l'obstination entre Thomas d'Aquin et Guillaume d'Ockham*, «Revue des sciences philosophiques et théologiques» 104/3 (2020), pp. 441-463.

- CROSS, R., *Duns Scotus: Some Recent Research*, «Journal of the History of Philosophy» 49/3 (2011), pp. 271-295.
- CROUZEL, H., *Le démoniaque dans l'œuvre d'Origène*, in M. LAGRÉE et alii (eds.), *Figures du démoniaque, hier et aujourd'hui*, Presses de l'Université Saint-Louis, Bruxelles 1992, pp. 31-61.
- DAHAN, G., *Ex imperfecto ad perfectum. Le progrès de la pensée humaine chez les théologiens du XIII^e siècle*, in G. DAHAN, *Lire la Bible au Moyen Âge: Essais d'herméneutique médiévale*, Droz, Genève 2009, pp. 409-425.
- DELMAS, S., *Alexandre de Halès et le studium franciscain de Paris. Aux origines de la question des chaires franciscaines et de l'exercice quodlibétique*, in A. SOHN, J. VERGER (Hrsg.), *Die regulierten Kollegien im Europa des Mittelalters und der Renaissance – Les collèges réguliers en Europe au Moyen Âge et à la Renaissance*, Dieter Winkler, Bochum 2012, pp. 37-47.
- DEL PUNTA, F., LUNA, C., *Aegidii Romani. Opera Omnia I, Catalogo dei Manoscritti (1000-1075). De Regimine Principum, 1/11, Città del Vaticano-Italia*, Leo S. Olschki, Florence 1993.
- DEL PUNTA, F., DONATI, S., LUNA C., *Egidio Romano*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, 42, Istituto della Enciclopedia italiana, Roma 1993, pp. 319-341.
- DEMURGER, A., *Vie et mort de l'ordre du Temple*, Seuil, Paris 1985.
- DI BELLA, S., *Angels, Matter, and Haecceity: Scholastic Topoi for Leibnizian Individuation*, «Studia Leibnitiana» 46/2 (2014), pp. 127-151.
- DI LISCIA, D.A., PANZICA, A., *The Works of Nicole Oresme: a Systematic Inventory*, «Traditio» 77 (2022), pp. 235-375.
- DONATI, S., *La dottrina di Egidio Romano sulla materia dei corpi celesti. Discussioni sulla natura dei corpi celesti alla fine del Tredicesimo secolo*, «Medioevo» 12 (1986), pp. 229-280.
- , *La dottrina delle dimensioni indeterminate in Egidio Romano*, «Medioevo» 14 (1988), pp. 149-233.
- DOUCET, V., *L'œuvre scolastique de Richard de Conington*, O. F. M., «Archivum Franciscanum Historicum», 29 (1937), pp. 396-442.
- , *Commentaires sur les Sentences. Supplément au Répertoire de M. Frédéric Stegmüller*, Ad Claras Aquas, Firenze 1954.
- DUBA, W.O., *Aristotelian Traditions in Franciscan Thought: Matter and Potency According to Scotus and Auriol*, in I. TAIFACOS (ed.), *The*

- Origins of European Scholarship: The Cyprus Millennium International Conference*, Steiner, Stuttgart 2005, pp. 147-161.
- , *What is Actually the Matter with Scotus? Landulphus Caracciolo on Objective Potency and Hylomorphic Unity*, in F. FIORENTINO (ed.), *Lo scotismo nel Mezzogiorno d'Italia. Atti del Congresso Internazionale (Bitonto 25-28 marzo 2008), in occasione del VII Centenario della morte di Giovanni Duns Scoto*, Brepols, Turnhout 2010, pp. 269-301.
- DUBOUCLEZ, O., *Plura simul intelligere. Éléments pour une histoire du débat médiéval et renaissant sur la simultanéité des actes de l'intellect*, «Revue de théologie et de philosophie médiévales» 81/2 (2014), pp. 331-367.
- DUDLEY-SYLLA, E., *Godfrey of Fontaines on Motion with respect to Quantity of the Eucharist*, in A. MAIERÙ, A. PARAVICINI BAGLIANI (eds.), *Studi sul XIV secolo in Memoria di Anneliese Maier*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1981, pp. 105-141.
- DUDLEY-SYLLA, E., *Thomas Bradwardine's De Continuo and the Structure of Fourteenth Century Learning*, in E. DUDLEY-SYLLA, M. McVAUGH (eds.), *Texts and Contexts in Ancient and Medieval Science, Studies on the Occasion of John E. Murdoch's Seventieth Birthday*, Brill, Leiden 1997, pp. 148-156.
- DUFEIL, M.-M., *Guillaume de Saint-Amour et la polemique universitaire parisienne (1252-1259)*, Picard, Paris 1972.
- EASTMAN, J.R., *Die Werke des Aegidius Romanus*, «Augustiniana» 44 (1994), pp. 209-231.
- ERISMANN, C., *L'homme commun: la genèse du réalisme ontologique durant le haut Moyen Âge*, Vrin, Paris 2011.
- FAES DE MOTTONI, B., «Angelus imago Dei» nel commento al II delle Sentenze di Bonaventura, «Doctor Seraphicus» 37 (1990), pp. 61-71.
- , *Bonaventura e la scala di Giacobbe. Letture di angelologia*, Bibliopolis, Napoli 1995.
- FASOLT, C., *Council and Hierarchy: The Political Thought of William Durant the Younger*, Cambridge University Press, Cambridge 1991.
- FAVIER, J., *Philippe le Bel*, Fayard, Paris 1978.
- FORLIVESI, M., *Francisco Suárez and the rationes studiorum of the Society of Jesus*, in M. SGARBI (ed.), *Francisco Suárez and His Legacy*.

- The Impact of Suarezian Metaphysics and Epistemology on Modern Philosophy*, Vita e Pensiero, Milan 2010, pp. 77-90.
- FRALE, B., *L'ultima battaglia dei Templari. Dal codice ombra d'obbedienza militare alla costruzione del processo per eresia*, Viella, Roma 2001.
- GARBER D., *Mind, Body and the Laws of Nature*, «Midwest Studies in Philosophy» 8 (1983), pp. 105-133.
- , *Understanding Interaction: What Descartes Should Have Told Elisabeth*, «Southern Journal of Philosophy» 21 (1983), pp. 15-32.
- GAUTHIER, R.A., *Le traité De Anima et de potentiis eius d'un maître ès arts (vers 1225). Introduction et texte critique*, «Revue des sciences philosophiques et théologiques» 66 (1982), pp. 3-55.
- GERETTO, M., *Angeli e monadi*, in B.M. D'IPPOLITO, A. MONTANO, F. PIRO (edd.), *Monadi e monadologie: il mondo degli individui tra Bruno, Leibniz e Husserl. Atti del convegno internazionale di studi. Salerno, 10-12 giugno 2004*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ) 2005, pp. 269-280.
- , *Leibniz e l'angelologia cosmopolitica*, in M. NICOLETTI (ed.), *Angeli delle nazioni. Origini e sviluppi di una figura teologico-politica*, Morcelliana, Brescia 2007, pp. 205-218.
- , *L'angelologia leibniziana*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2011.
- GILSON, É., *La philosophie de saint Bonaventure*, Vrin, Paris 1943.
- , *Dante et Béatrice. Études dantesques*, Vrin, Paris 1974.
- GIRARD, C., *Universals in Gregory of Rimini's Sentences Commentary*, in L. CESALLI, F. AMERINI (eds.), *Universals in the Fourteenth Century*, Edizioni della Normale, Pise 2017, pp. 241-266.
- GLAUCHE, G., *Katalog der lateinischen Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek München. Clm 28255-28460*, Harrassowitz, Wiesbaden 1984.
- , *Katalog der lateinischen Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek München. Die Pergamenthandschriften aus Benediktbeuern Clm 4501-4663*, Harrassowitz, Wiesbaden 1994.
- , *Katalog der lateinischen Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek München. Die Pergamenthandschriften aus dem Domkapitel Freising*, vol. 1: Clm 6201-6316, Wiesbaden 2000.
- , *Katalog der lateinischen Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek München. Die Pergamenthandschriften aus dem Domkapitel Freising*, vol. 2: Clm 6317-6437, Harrassowitz, Wiesbaden 2011.

- GLAUSER, R., *Descartes, Suárez, and the Theory of Distinctions*, in R.E. AUXIER, L.E. HAHN (eds.), *The Philosophy of Marjorie Grene*, Open Court, Chicago-La Salle 2000, pp. 417-445.
- GONZALEZ, *Descartes. D'un lieu à l'autre*, Arguments, Paris 2006.
- GRANADA, M.A., *Giordano Bruno's Concept of Space. Cosmological and Theological Aspects*, in F.A. BAKKER, D. BELLIS, C.R. PALMERINO (eds.), *Space, Imagination and the Cosmos from Antiquity to the Early Modern Period*, Springer, Cham 2018, pp. 157-178.
- GRELLARD, C., (dir.), *Méthodes et statut des sciences à la fin du Moyen Âge*, Presses Universitaires du Septentrion, Lille 2004.
- GROTZ, S., *Der Geist als angleichende Kraft (De mente c. 7 und 8)*, in I. MANDRELLA (Hrsg.), *Nicolaus Cusanus: Der Laie über den Geist/ Idiota de mente*, De Gruyter, Berlin-Boston 2021, pp. 135-141.
- GUIDI, S., *L'angelo e la macchina. Sulla genesi della res cogitans cartesiana*, FrancoAngeli, Milano 2018.
- , *Baroque Metaphysics. Studies on Francisco Suárez*, Palimage, Coimbra 2020.
- , *Quantity Matters. Suárez's Theory of Continuous Quantity and its Reception Until Descartes*, in M.S. CARVALHO, M.L. PULIDO, S. GUIDI (eds.), *Francisco Suárez: Metaphysics, Politics and Ethics*, Coimbra University Press, Coimbra 2020, pp. 229-261.
- HALLACKER, A., *On Angelic Bodies: Some Philosophical Discussions in the Seventeenth Century*, in I. IRIBARREN, M. LENZ (eds.), *Angels in Medieval Philosophical Inquiry*, Ashgate, London 2008, pp. 201-214.
- HALM, K. et al., *Catalogus codicum latinorum Bibliothecae Regiae Monacensis*, München, 1874-1894.
- HAMESSE, J., *Les instruments de travail philosophiques et théologiques, témoins de l'enseignement et de l'influence des ordres mendiants à l'époque de la papauté d'Avignon*, in K. EMERY et al. (eds.), *Philosophy and Theology in the Studia of the Religious Orders and at Papal and Royal Courts*, Brepols, Turnhout 2012, pp. 601-628.
- HANKEY, W.J., "Dionysius dixit, Lex divinitatis est ultima per media reducere": *Aquinas, Hierocracy and the "augustinisme politique"*, «Medioevo» 18 (1992), pp. 119-150.
- HARTMANN, V., *Aegidius Romanus De regimine principum/Über die Fürstenherrschaft (ca 1277-1279)*, Nach der Handschrift Rom, Bi-

- biblioteca Apostolica Vaticana, Cod. Borgh. 360 und unter Benutzung der Drucke Rome 1556 und Rom 1607, Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Heidelberg 2019.
- HATTAB, H., *Suarez's Last Stand for the Substantial Form*, in H. LAGERLUND, B. HILL (eds.), *The Philosophy of Francisco Suárez*, Oxford University Press, Oxford 2012, pp. 104-110.
- , *The Metaphysics of Substantial Forms*, in H. LAGERLUND, B. HILL (eds.), *The Routledge Companion to Sixteenth Century*, Routledge, London-New York 2017, pp. 436-457.
- HAUKE, H., *Katalog der lateinischen Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek München. Clm 27270-27499*, Harrassowitz, Wiesbaden 1975-2001.
- HAUKE, H., IKAS, W.-V., *Katalog der lateinischen Fragmente der Bayerischen Staatsbibliothek München*, vol. 3: Clm 29550-29990, Harrassowitz, Wiesbaden 2013.
- HAUKE, H., WUNDERLE, E., *Die Handschriften aus St. Emmeram in Regensburg*, vol. 3: Clm 14261-14400, Harrassowitz, Wiesbaden 2001.
- HAUKE, H. FRECKMANN, A., *Katalog der lateinischen Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek München. Die Handschriften aus Augsburger Bibliotheken*, vol. 2: Dominikanerkloster Clm 3680-3686 und Domstift Clm 3701-3830, Harrassowitz, Wiesbaden 2011.
- HEDWIG, K., *Roger Bacon's Scientia experimentalis*, in T. KOBUSCH (Hrsg.), *Philosophen des Mittelalters*, Primus, Darmstadt 2000, pp. 140-151.
- HEIDER, D., *Suárez on the Functional Scope of the Imaginative Power*, «Cauriensia» 12 (2017), pp. 135-152.
- HISSETTE, R., *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Publications Universitaires Vander-Oyez, Louvain-Paris 1977.
- HOFFMANN, P., *Le temps comme mesure et la mesure du temps selon Simplicius*, in F. BRIQUEL-CHATONNET, H. LOZACHMEUR (éds.), *Proche-Orient ancien, temps vécu, temps pensé*, Maisonneuve, Paris 1998, pp. 223-234.
- HOFFMANN, T. (dir.), *A Companion to Angels in Medieval Philosophy*, Brill, Leiden-Boston 2012.

- , *Theories of Angelic Sin from Aquinas to Ockham*, in T. HOFFMANN (dir.), *A Companion to Angels in Medieval Philosophy*, Brill, Leiden-Boston 2012, pp. 283-316.
- , *Free Will and the Rebel Angels in Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 2021.
- HORST, U., *Bischöfe und Ordensleute. Cura principalis animarum und via perfectionis in der Ekklesiologie des hl. Thomas von Aquin*, Akademie, Berlin 1999.
- IRIBARREN, I., LENZ, M. (eds.), *Angels in Medieval Philosophical Inquiry. Their Function and Significance*, Ashgate, Aldershot-Burlington 2008.
- IMBACH, R., *Prédicateur philosophe – philosophe prédicateur. Observations sur le discours de saint Paul à l'Aréopage et sa réception chez Augustin, Erasme et Thomas d'Aquin*, «Revue des sciences philosophiques et théologiques» 98 (2014), pp. 413-441.
- IRIBARREN, I., *L'Empyrée et ses habitants au Moyen Âge*, «Revue des sciences religieuses» 91/2 (2017), pp. 81-92.
- JECK, U.R., *Aristoteles contra Augustinum. Zur Frage nach dem Verhältnis von Zeit und Seele bei den antiken Aristoteleskommentatoren, im arabischen Aristotelismus und im 13. Jahrhundert*, Grüner, Amsterdam-Philadelphia 1994.
- JORDAN, W.C., *Unceasing Strife, Unending Fear. Jacques de Thérines and the Freedom of the Church in the Ages of the Last Capetians*, Princeton University Press, Princeton and Oxford 2005.
- , *The Incident at Loroy and the Controversy over Ecclesiastical Exemption, 1295-1312*, «Cistercian Studies Quarterly» 45/2 (2010), pp. 125-139.
- JULIA, D., *L'élaboration de la Ratio Studiorum*, in A. DEMOUSTIER, D. JULIA (dirs.), *Ratio studiorum. Plan raisonné et institution des études dans la Compagnie de Jésus*, éd. bilingue latin/français, présentée par A. Demoustier et D. Julia, traduite par L. Albrieux et D. Pralon-Julia, annotée et commentée par M.-M. Compère, Belin, Paris 1997, pp. 29-69.
- JUSTE, D., *Les manuscrits astrologiques latins conservés à la Bayerische Staatsbibliothek de Munich*, CNRS, Paris 2011.
- KAEPPPEL, T., *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi*, Ad S. Sabinae, Roma 1970.

- KAISER, M., *Mathematische Kultur: oder Platons methodische Wissenschaft*, Tectum Verlag, Marburg 2011.
- KIEFT, X., *L'Entretien de Burman avec Descartes: un malentendu historico-philosophique*, «Klesis» 11/2 (2009), pp. 108-134.
- KIM, H.-K., *Locke's Idea of Mind and Body*, Routledge, London-New York 2019.
- KING, P., *Bonaventure*, in J.J.E. GRACIA (ed.), *Individuation in Scholasticism: The Later Middle Ages and the Counter-Reformation, 1150-1650*, SUNY, New York 1994, pp. 141-172.
- KLIMA, G., *Ancilla theologiae vs. domina philosophorum. Thomas Aquinas, Latin Averroism and the autonomy of philosophy*, in J.A. AERTSEN, A. SPEER (Hrsg.), *Was ist Philosophie im Mittelalter? Akten des X. Internationalen Kongress für mittelalterliche Philosophie der Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale 25. bis 30. August 1997 in Erfurt*, De Gruyter, Berlin-New York 1998, pp. 393-402.
- KNY, C., *Kreative, asymptotische Assimilation. Menschliche Erkenntnis bei Nicolaus Cusanus*, Aschendorff, Münster 2018.
- KUDORFER, D., *Katalog der lateinischen Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek München. Clm 28461-28615*, Harrassowitz, Wiesbaden 1991.
- LAMBERTINI, R., *A proposito della "costruzione" dell'Oeconomica in Egidio Romano*, «Medioevo» 14 (1988), pp. 315-370.
- , *Il filosofo, il principe e la virtù. Note sulla ricezione e l'uso dell'"Etica Nicomachea" nel "De regimine principum" di Egidio Romano*, «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale» 2 (1991), pp. 239-279.
- , *La diffusione della "Politica" e la definizione di un linguaggio politico aristotelico*, «Quaderni storici» 34 (1999), pp. 677-704.
- , *Angeli medievali tra gerarchie e storia*, in M. NICOLETTI (ed.), *Angeli delle nazioni. Origine e sviluppi di una figura teologico-politica*, Morcelliana, Brescia 2007, pp. 123-141.
- , *Political Thought*, in C.F. BRIGGS, P.S. EARDLEY (eds.), *A Companion to Giles of Rome*, Brill, Leiden-Boston 2016, pp. 255-274.
- , *"Praesaepe regimine politico" su di un segmento di linguaggio politico aristotelico nel "De regimine principum" di Egidio Romano*, in A. BERTOLACCI, A. PARAVICINI-BAGLIANI (eds.), *La*

- filosofia medievale tra antichità ed età moderna. Saggi in memoria di Francesco del Punta*, SISMELE – Edizioni del Galuzzo, Firenze 2017, pp. 363-380.
- LAMY, A., *La grandeur de l'être au XIV^e siècle, une lecture introductive aux commentaires de la 'Physique' de Gauthier Burley*, Hermann, Paris 2012.
- , *L'être insoumis du mouvant au Moyen Âge. L'exemple du mouvement des anges à l'Université de Paris (XIII^e-XIV^e siècles)*, in *Penser le mouvement, colloque de jeunes chercheurs*, 15-16 juin 2012, Créteil <<https://www.fabula.org/colloques/index.php?id=2552>>, (publié le 06/10/2015).
- , *La philosophie naturelle à l'épreuve du secret angélique. Le mouvement local et la structure du continu chez Thomas d'Aquin, Jean Duns Scot et Grégoire de Rimini*, «*Medievalia. Textos e estudios*» 32 (2013), pp. 141-160.
- , *Le lieu selon Alexandre de Halès*, in T. SUAREZ-NANI (éd.), *Lieu, espace, mouvement: physique, métaphysique et cosmologie (XIII^e-XIV^e siècles)*, Brepols, Turnhout 2016, pp. 39-55.
- , *L'ombre du platonisme mathématique critique dans la conception des êtres quantitatifs absolus chez Francesco d'Appignano (l'infini, le temps, le nombre)*, «*Picenum Seraphicum*» 34 (2020), pp. 105-121.
- LANZA, L., *Ei autem qui de politia considerat... Aristotele nel pensiero politico medievale*, Fédération Internationale des Instituts d'Etudes Médiévales, Barcelona-Madrid 2013, pp. 233-292.
- LE GOFF, J., *Ville et théologie au XIII^e siècle: une métaphore urbaine de Guillaume d'Auvergne*, «*Razo*» 1 (1979), pp. 33-37.
- LEINKAUF, T., *Nicolaus Cusanus. Eine Einführung*, Aschendorff, Münster 2006.
- LENZI, M., *Entre Averroès et l'Aristote latin. Thomas d'Aquin interprète de Physique, II, 2, 194b9-15*, in J.-B. BRENET, O.L. LIZZINI (eds.), *La philosophie arabe à l'étude. Sens, limites et défis d'une discipline moderne*, Vrin, Paris 2019, pp. 443-469.
- , *Anima, forma e sostanza: filosofia e teologia nel dibattito antropologico del XIII secolo*, Cisam, Spoleto 2011.
- , *Sicut magnes attrahit ferrum. Tommaso d'Aquino, l'immaterialità dell'intelletto e il fondamento occulto delle virtù naturali*, in R. DE FILIPPIS, E.S. MAINOLDI (eds.), *La triade dell'Essere. Essenza –*

- Potenza – *Atto nel pensiero tardo-antico, medievale e rinascimentale*, Brepols, Turnhout 2022, pp. 409-441.
- LIBERA, A. DE, ZUM BRUNN, E., *Maître Eckhart, Métaphysique du Verbe et théologie négative*, Paris 1984.
- LIBERA, A. DE, *La philosophie médiévale*, Presses Universitaires de France, Paris 1993.
- , *Faculté des arts ou Faculté de philosophie? Sur l'idée de philosophie et l'idéal philosophique au XIII^e siècle*, in O. WEIJERS, L. HOLTZ (éds.), *L'enseignement des disciplines à la Faculté des arts (Paris et Oxford, XIII^e-XV^e siècles)*, Brepols, Turnhout 1997, pp. 429-444.
- , *Raison et foi. Archéologie d'une crise d'Albert le Grand à Jean-Paul II*, Seuil, Paris 2003.
- , *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Âge*, Points, Paris 2014².
- LITT, T., *Les corps célestes dans l'univers de Saint Thomas d'Aquin*, Publications Universitaires, Louvain-Paris 1963.
- LIVESEY, S.J., *Lombardus electronicus. A Biographical Database of Medieval Commentaries on Peter Lombard's Sentences*, in G.R. EVANS (ed.), *Medieval Commentaries on the Sentences of Peter Lombard*, vol. I. *Current Research*, Brill, Leiden-Boston-Köln 2021, pp. 1-24.
- LUCENTINI, P., *Dialettica, teologia, filosofia: Alano di Lille e Amalrico di Bène*, in J.-L. SOLÈRE, A. VASILIU, A. GALONNIER (éds.), *Alain de Lille, le docteur universel. Philosophie, théologie et littérature au XII^e siècle*, Brepols, Turnhout 2005, pp. 277-288 (rist. in ID., *Platonismo, ermetismo, eresia nel Medioevo*, Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales, Louvain-la-Neuve 2007, pp. 387-398).
- LUSCOMBE, D.E., *Hierarchy in the Late Middle Ages: Criticism and Change*, in J.P. CANNING, O.G. OEXLE (eds.), *Political Thought and the realities of Power in the Middle Ages*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1998, pp. 113-126.
- MADEC, G., *La méditation trinitaire d'Augustin, «Communio» 24* (1999), pp. 79-102.
- MAHONEY, E., *Reverberations of the Condemnation of 1277*, J.A. AERTSEN, K. EMERY, A. SPEER (eds.), *Nach der Verurteilung von 1277. Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten*

- Viertel des 13. Jahrhunderts, De Gruyter, Berlin-New York 2001, pp. 902-930.
- MAIER, Studien zur Naturphilosophie des Spätscholastik, I, Die Vorläufer Galileis im 14. Jahrhundert, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1949.
- MAINOLDI, E.S., *Dietro 'Dionigi l'Areopagita'. La genesi e gli scopi del Corpus Dionysiacum*, Città Nuova, Roma 2018.
- MAIOLI, B., *Gilberto Porretano. Dalla grammatica speculativa alla metafisica del concreto*, Bulzoni, Roma 1979.
- MANDRELLA, I., *Gregory of Rimini*, in C. RODE (ed.), *A Companion to Responses to Ockham*, Brill, Leiden 2016, pp. 197-224.
- MARENBNON, J., *The Theoretical and Practical Autonomy of Philosophy as a Discipline in the Middle Ages: Latin Philosophy 1250-1350*, in M. ASTZALOS, J.E. MURDOCH, I. NIINILUOTO (eds.), *Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy. Proceedings of the Eight International Congress of Medieval Philosophy*, 2 voll., Acta Philosophica Fennica, Helsinki 1990, vol. I, pp. 262-274.
- , *Boethius*, Oxford University Press, Oxford 2003.
- MARGEL, S., SCHNEIDER, J.-P. (éds.), *Anges et démons dans les traditions théologiques et métaphysiques*, Droz, Genève, 2021.
- MARION, J.-L., *Substance et subsistance. Suárez et le traité de la substantia dans les Principia I*, art. 51-54, in J.-L. MARION (éd.), *Questions cartésiennes II. Sur l'ego et sur Dieu*, Presses Universitaires de France, Paris 1996, pp. 85-115.
- , *Sur la théologie blanche*, Presses Universitaires de France, Paris 2009².
- , *Sur la pensée passive de Descartes*, Presses Universitaires de France, Paris 2013.
- MARITAIN, J., *Descartes, ou l'incarnation de l'ange*, in Id., *Trois Réformateurs. Luther-Descartes-Rousseau*, Œuvres complètes, vol. III, Le Cercle d'Études Jacques et Raïssa Maritain (éd.), Éditions Universitaires-Saint Paul, Fribourg (Suisse)-Paris 1984, pp. 485-521.
- MARMO, C., *Gregorio da Rimini: Segni, linguaggio e conoscenza. Il pensiero umano tra cani dialettici e angeli introversi*, in *Gregorio da Rimini, filosofo: atti del convegno – Rimini, 25 novembre 2000*, Rimini 2003, pp. 127-154.

- MARSCHLER, T., *Der Ort des Engels. Eine scholastische Standardfrage zwischen Theologie, Naturphilosophie und Metaphysik*, «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie» 53 (2006), pp. 39-72.
- MAURACH, G., *Coelum Empyreum. Versuch einer Begriffsgeschichte*, Franz Steiner, Wiesbaden 1968.
- MEIER-OESER, S., *Medieval, Renaissance, and Reformation Angels: A Comparison*, in I. IRIBARREN, M. LENZ (eds.), *Angels in Medieval Inquiry. Their Function and Significance*, Ashgate, Aldershot-Burlington 2008, pp. 187-200.
- MENACHE, S., *Clement V*, Cambridge University Press, Cambridge-New York et al., 2005.
- MEWS, C., *The Diffusion of the De Spiritu et Anima and Cistercian Reflection on the Soul*, «Viator» 49,3 (2018), pp. 297-330.
- MIETHKE, J., *Politiktheorie im Mittelalter. Von Thomas von Aquin bis Wilhelm von Ockham*, Mohr Siebeck, Tübingen 2008.
- , *Politische Scholastik. Spätmittelalterliche Theorien der Politik. Probleme, Traditionen, Positionen. Gesammelte Studien*, Mohr Siebeck, Tübingen 2021.
- MILTON, J.B., *The Scholastic Background to Locke's Thought*, «The Locke Newsletter» 15 (1984), pp. 25-34.
- MULCHAHEY, M.-M., *First the Bow is Bent in Study...". Dominican Education before 1350*, PIMS, Toronto 1998.
- MÜLLER, E., *Das Konzil von Vienne 1311-1312. Seine Quellen und seine Geschichte*, Aschendorff, Münster i. W. 1934.
- NARDI, B., *La dottrina dell'Empireo nella sua genesi storica e nel pensiero dantesco*, La Nuova Italia, Firenze 1967.
- NESKE, I., *Katalog der lateinischen Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek München. Clm 28615a-28786*, Harrassowitz, Wiesbaden 1984.
- , *Katalog der lateinischen Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek München. Die Handschriften aus St. Emmeram in Regensburg*, vol. 2: Clm 14131-14260, Harrassowitz, Wiesbaden 2005.
- NICOLOTTI, A., *Concilio di Vienne* in O. BUCCI, e P. PIATTI (edd.), *Storia dei concili ecumenici. Attori, canoni, eredità*, Roma, Città Nuova 2014, pp. 285-311.
- NIELSEN, L.O., *Theology and Philosophy in the Twelfth Century. A Study of Gilbert Porreta's Thinking and the Theological Expositions of*

- the Doctrine of the Incarnation During the Period 1130-1180*, Brill, Leiden 1982.
- OELZE, A., *Animal Rationality. Later Medieval Theories 1250-1350*, Brill, Leiden 2018.
- PADLINA, R., *Matière et puissance dans la pensée de Jacques d'Ascoli*, in T. SUAREZ-NANI, A. PARAVICINI BAGLIANI (éds.), *Materia. Nouvelles perspectives de recherche dans la pensée et la culture médiévales (XII^e-XVI^e siècles)*, SISMELE, Edizioni del Galluzzo, Firenze 2017, pp. 151-171.
- PANZA, M., SERENI, A., *Introduction à la philosophie des mathématiques: le problème de Platon*, trad. R. de Calan, Flammarion, Paris 2013.
- PANZICA, A., *Une nouvelle rédaction des Questions sur les Météorologiques de Nicole Oresme*, «Bulletin de Philosophie médiévale» 57 (2015), pp. 257-264.
- , *Nicole Oresme à la Faculté des Arts de Paris: Les Questions sur les Météorologiques*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge» 84 (2017), pp. 7-89.
- PASNAU, R., *Metaphysical Themes 1274-1671*, Oxford University Press, Oxford 2011.
- PERLER, D., *Suárez on the Unity of Material Substances*, in J.-P. ANFRAY, T. SCHMALZ (eds.), *Material Substance and Quantity, from Suárez to Leibniz*, Brill, Leiden 2020, pp. 143-167.
- PETAGINE, A., *Matter as Positive Being: John Duns Scotus and Peter Auriol*, «Medioevo», 41 (2016), pp. 139-168.
- , *Il fondamento positivo del mondo. Indagini francescane sulla materia all'inizio del XIV secolo (1300-1330 ca)*, Aracne, Canterano (RM) 2019.
- PINI, G., *Building the Augustinian Identity: Giles of Rome as Master of the Order*, in K. EMERY, W. COURTENAY, S.M. METZGER (eds.), *Philosophy and Theology in the "Studia" of the Religious Orders and at Papal and Royal Courts: Acts of the XVth Annual Colloquium of the SIEPM, University of Notre Dame, 8-10 October 2008*, Brepols, Turnhout 2012, pp. 409-426.
- , *Cognition*, in C.F. BRIGGS, P.S. EARDLEY (eds.), *A Companion to Giles of Rome*, Brill, Leiden-Boston 2016, pp. 150-172.
- , *Il dibattito sulle specie intelligibili alla fine del Tredicesimo secolo*, «Medioevo» 29 (2004), pp. 267-306.

- , *Substance, Accident and Inherence. Scotus and the Paris Debate on the Metaphysics of the Eucharist*, in O. Boulnois et al. (éds.), *Duns Scot à Paris 1302-2002. Actes du colloque de Paris, 2-4 septembre 2002*, Brepols, Turnhout 2004, pp. 273-311.
- PORRO, P., *Forme e modelli di durata nel pensiero medievale. L'«ævum», il tempo discreto, la categoria «quando»*, Leuven University Press, Leuven 1996.
- , *Il vocabolario filosofico del tempo e della durata*, in R. CAPASSO, P. PICCARI (edd.), *Il tempo nel medioevo. Rappresentazioni storiche e concezioni filosofiche*, Società italiana di demodossalogia, Roma 2000, pp. 63-102.
- POULLE, E., *Les sources astronomiques (textes, tables, instruments)*, Brepols, Turnhout 1981.
- PRITCHARD, P., *Plato's Philosophy of Mathematics*, Academia Verlag, Sankt Augustin 1995.
- QUARANTOTTO, D., *L'universo senza spazio. Aristotele e la teoria del luogo*, Bibliopolis, Roma 2017.
- RACITI, G., *L'autore del De spiritu et anima*, «Rivista di filosofia neo-scolastica» 53 (1961), pp. 385-401.
- RAUNER, E., *Katalog der lateinischen Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek München. Die Handschriften aus Augsburger Bibliotheken*, vol. 1: Stadtbibliothek, Clm 3501-3661, Wiesbaden 2007.
- RAYMOND, J., *Milton's Angels. The Early Modern Imagination*, Oxford University Press, Oxford-New York 2010.
- REMAK-HONNEF, E., HAUKE, H., *Katalog der lateinischen Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek München. Die Handschriften der ehemaligen Mannheimer Hofbibliothek Clm 10001-10930, ausgenommen die Codices Lullani (Clm 10493-10658) und die Sammlung Camerarius (Clm 10351-10431)*, Harrassowitz, Wiesbaden 1991.
- RIBORDY, O., *La localisation comme enjeu métaphysique. Thèses sur le lieu discutées par Francisco Suárez*, in T. SUAREZ-NANI, A. PETAGINE, O. RIBORDY (éds.), *Lieu, espace, mouvement: physique, métaphysique et cosmologie (XII^e-XIV^e siècles)*. Actes du Colloque International organisé à l'Université de Fribourg (Suisse), 12-14 March 2015, FIDEM Barcelona-Roma 2016, pp. 249-273.

- RICKLESS, S.C., *Locke on the Probability of the Mind's Immateriality*, «Locke Studies» 20 (2020), pp. 1-28, <<https://doi.org/10.5206/lis.2020.10677>>.
- RIJK, L.M. DE, *Semantics and Metaphysics in Gilbert of Poitiers. A Chapter of Twelfth Century Platonism*, «Vivarium» 26 (1988), pp. 73-113 (I); 27 (1989), pp. 1-35 (II).
- ROBERT, P., *Hylémorphisme et devenir chez saint Bonaventure*, Librairie Saint-François, Montreal 1936.
- ROBIGLIO, A., *Breaking the Great Chain of Being. A Note on the Paris Condemnations of 1277, Thomas Aquinas and the Proper Subject of Metaphysics*, «Verbum» 6/1 (2004), pp. 51-52.
- RODOLFI, A., *Il concetto di materia nell'opera di Alberto Magno*, Olshki, Firenze 2004.
- ROEST, B., *A History of Franciscan Education (c. 1210-1517)*, Leiden-Boston-Köln 2000.
- ROHMER, J., *Sur la doctrine franciscaine des deux faces de l'âme*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge» 2 (1927), pp. 73-77.
- ROLING, B., *Locutio angelica. Die Diskussion der Engelsprache als Antizipation einer Sprechakttheorie in Mittelalter und Früher Neuzeit*, Brill, Leiden 2008.
- ROMMEVAUX, S., *Mathématiques et connaissance du monde réel avant Galilée*, Omniscience, DL, Montreuil 2010.
- ROQUES, R., *L'Univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys*, Aubier, Paris 1954.
- ROSEMANN, P.W. (ed.), *Medieval Commentaries on the Sentences of Peter Lombard. Volumes 2-3*, Brill, Leiden-Boston 2010-2015.
- ROSSETTI DI VALDALBERO, C.L., *Novissimus Adam. La novità cristiana: figliolanza, comunione, risurrezione. Saggi di antropologia ed escatologia*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2010.
- SAAK, E.L., *High Way to Heaven: The Augustinian Platform between Reform and Reformation, 1292-1524*, Brill, Leiden-Boston 2002.
- SCHABEL, C., FRIEDMAN, R., BALCOYIANNOPOLOU, I., *Peter of Palude and the Parisian Reaction to Durand of St. Pourçain on Future Contingents*, «Archivum Fratrum Praedicatorum» 71 (2001), pp. 183-300.

- SCHABEL, C.D., *On the Threshold of Inertial Mass. Francesco d'Appignano on Resistance and Infinite Velocity*, in D. PRIORI (ed.), *Atti del 1° Convegno Internazionale su Francesco d'Appignano*, Edizioni Terra dei Fioretti, Jesi (AN) 2002, pp. 175-177.
- SCHIERA, P., *Ordines e status nell'angelologia medievale*, in F. ROSA (ed.), *L'angelo dell'immaginazione*, Dipartimento di Scienze filologiche e storiche, Trento 1992.
- SCHMALZ, T.M., *Francisco Suárez (1548-1617)*, in L. NOLAN (ed.), *The Cambridge Descartes Lexicon*, Cambridge University Press, Cambridge 2015, pp. 697-699.
- SCHMIDT, M.A., *Gottheit und Trinität nach den Kommentaren des Gilberts Porreta zu Boethius, De trinitate*, Verlag für Recht und Gesellschaft, Basel 1956.
- SCHMUTZ, J., *L'héritage des Subtils. Cartographie du scotisme de l'âge classique*, «Les études philosophiques» 1 (2002), pp. 51-81.
- , *Le miroir de l'univers: Gabriel Vázquez et les commentateurs jésuites*, in J.-C. BARDOUT, O. BOULNOIS (éds.), *Sur la science divine*, Presses Universitaires de France, Paris 2002, pp. 382-411.
- SCHNEIDER, K., *Die deutschen Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek München. Die mittelalterlichen Fragmente Cgm 5249-5250*, Harrassowitz, Wiesbaden 2005.
- , *Die Kosmologie des Franciscus de Marchia, Texte, Quellen und Untersuchungen zur Naturphilosophie des 14. Jahrhunderts*, Brill, Leiden-New York-København-Köln 1991, pp. 236-237.
- SCHUMACHER, L. (ed.), *Early Franciscan Theology: Doctrines and Debates*, De Gruyter, Berlin 2021.
- (ed.), *The Legacy of Early Franciscan Thought*, De Gruyter, Berlin 2021.
- (ed.), *The Summa halensis: Sources and Context*, De Gruyter, Berlin 2020.
- SCHÜTRUMPF, *The Earliest Translations of Aristotle's Politics and the Creation of a Political Terminology*, Fink, Paderborn 2014.
- SCRIBANO, E., *Angeli e beati. Modelli di conoscenza da Tommaso d'Aquino a Spinoza*, Laterza, Roma-Bari 2006.
- SEBTI, M., *Avicenne. L'âme humaine*, Presses Universitaires de France, Paris 2000.

- SENGER, H.G., *Nikolaus von Kues. Leben – Lehre – Wirkungsgeschichte*, Universitätsverlag Winter, Heidelberg 2017.
- SFEZ, J., *L'art des conjectures de Nicolas de Cues*, Beauchesne, Paris 2012.
- SHIELDS, C., PASNAU, R., *The Philosophy of Aquinas*, Oxford University Press, New York 2016².
- SOROKINA, M., *Les sphères, les astres et les théologiens. L'influence céleste entre science et foi dans les commentaires des Sentences (v. 1220-v. 1340)*, 2 voll., Brepols, Turnhout 2020.
- SOUTH, J.B., *Some Themes in Suárez's Account of the Separated Soul*, «Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica» 74/279 (2018), pp. 63-74.
- SPEER, A., RETUCCI, F., JESCHKE, T., GULDENTOPS, G., *Durand of Saint-Pourçain and his Sentences Commentary: Historical, Philosophical, and Theological Issues*, Peeters, Louvain-Paris-Walpole (MA) 2014.
- SPRUIT, L., *Species intelligibilis. From Perception to Knowledge. Vol. I, Classical Roots and Medieval Discussions*, Brill, Leiden 1994.
- STABILE, G., *La categoria dell'ubi e le sue implicazioni per il concetto di spazio nell'antichità*, in E. CANONE (ed.), *Metafisica, logica, filosofia della natura. I termini delle categorie aristoteliche dal mondo antico all'età moderna*, Agorà, Sarzana 2004, pp. 1-11.
- STEGMÜLLER, F., *Repertorium commentariorum in Sententias Petri Lombardi*, 2 vols., Shöning, Würzburg 1947.
- STRAYER, J.R., *The Reign of Philip the Fair*, Princeton University Press, Princeton 1980.
- STUMP, E., *Theology and Physics in De sacramento Altaris: Ockham's theory of Indivisibles*, in N. KRETZMANN (ed.), *Infinity and Continuity in Ancient and Medieval Thought*, Cornell University Press, Ithaca-London 1982, pp. 207-230.
- STURLESE, L., *Il De animatione caeli di Teodorico di Freiberg*, in R. CREYTENS, P. KÜNZLE (eds.), *Xenia Medii Aevi historia illustrantia oblata Thomae Kaepelli o.p.*, 2 voll., Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1978, vol. I, pp. 175-247.
- SUAREZ-NANI, T., FAES DE MOTTONI, B., *Hiérarchie, miracles et fonction cosmologique des anges au XIII^e siècle*, in H. BRESCH, B. GRÉVIN (éds.), *Les anges et la magie au Moyen Âge*, Mélanges de l'École française, Rome 2002, pp. 717-751.

- SUAREZ-NANI, T., KÖNIG-PRALONG, C., RIBORDY, O. (éds.), *Pierre de Jean Olivi. Philosophe et théologien*, De Gruyter, Berlin-Boston 2010.
- SUAREZ-NANI, T., PARAVICINI BAGLIANI, A. (éds.), *MATERIA. Nouvelles perspectives de recherche dans la pensée et la culture médiévale*, SIMEL, Edizioni del Galluzzo, Firenze 2017.
- SUAREZ-NANI, T., *Tempo ed essere nell'autunno del medioevo. Il "De Tempore" di Nicola di Strasburgo e il dibattito sulla natura ed il senso del tempo agli inizi del XIV secolo*, Grüner, Amsterdam 1989.
- , *Dignità e finitezza dell'uomo. Alcune riflessioni sul De immortalitate anime di Pietro Pomponazzi*, «Rivista di storia della filosofia» 1 (1995), pp. 7-30.
- , *Substances séparées, intelligences et anges chez Thierry de Freiberg*, in K.-H. KANDLER, B. MOJSISCH, F.-B. STAMMKÖTTER (Hrsg.), *Dietrich von Freiberg. Neue Perspektiven seiner Philosophie, Theologie und Naturwissenschaft*, Amsterdam 1999, pp. 49-67.
- , *Les anges et la philosophie. Subjectivité et fonction cosmologique des substances séparées au XIII^e siècle*, Vrin, Paris 2002.
- , *Connaissance et langage des anges selon Thomas d'Aquin et Gilles de Rome*, Vrin, Paris 2002.
- , *Pierre de Jean Olivi et la subjectivité angélique*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge» 70 (2003), pp. 233-316.
- , *Les anges et la cosmologie au Moyen Âge*, «Connaissance des religions» 71 (2004), pp. 103-115.
- , *Conceptions médiévales de l'espace et du lieu: les éléments d'une trajectoire*, in M. ESFELD, J.-M. TÉTAZ (éds.), *Généalogie de la pensée moderne. Volume d'hommage à Ingeborg Schüßler*, Ontos, Frankfurt-Lancaster 2004, pp. 97-114.
- , *Francesco di Appignano e la localizzazione degli angeli*, in D. PRIORI (ed.), *Atti del III^e convegno internazionale su Francesco di Appignano*, Appignano del Tronto 2006, pp. 155-181.
- , *Tommaso d'Aquino e l'angelologia: ipotesi sul suo significato storico e la sua rilevanza filosofica*, in A. GHISALBERTI, A. PETAGINE, R. RIZZELLO (eds.), *Lecture e Interpretazioni di Tommaso d'Aquino Oggi Tommaso d'Aquino. Cantieri aperti*, Atti del Convegno Internazionale di Studio (Milano 12-13 settembre 2005), L'istituto di Filosofia San Tommaso d'Aquino, Torino 2006, pp. 11-29.

- , *Discursivité ou saisie intuitive? La modalité de la connaissance angélique selon François de Marchia*, in M.C. PACHECO, J.F. MEIRINHOS (éds.), *Intellect et imagination dans la philosophie médiévale. Actes du XI^e Congrès International de la SIEPM, Porto, du 26 au 31 août 2002*, Vol. III, Brepols, Turnhout 2006, pp. 1603-1612.
- , *Angels, Space and Place: The Location of Separate Substances according to John Duns Scotus*, in I. IRIBARREN, M. LENZ (éds.), *Angels in Medieval Philosophical Inquiry*, Ashgate, London 2008, pp. 89-111.
- , *Pietro Pomponazzi et Jean Duns Scot, critiques de Thomas d'Aquin*, in J. BIARD, T. GONTIER (éds.), *Pietro Pomponazzi, entre traditions et innovations*, B.R. Grüner, Amsterdam-Philadelphia 2009, pp. 29-46.
- , *Les êtres et leurs lieux: le fondement de la localisation selon Dietrich de Freiberg*, in D. CALMA, J. BIARD, R. IMBACH (éds.), *Recherches sur Dietrich de Freiberg*, Brepols, Turnhout 2009, pp. 145-163.
- , *Vers le dépassement du lieu: l'ange, l'espace et le point*, in T. SUAREZ-NANI, M. ROHDE (éds.), *Répresentations et conceptions de l'espace dans la culture médiévale*, De Gruyter, Berlin-Boston 2011, pp. 121-146.
- , *Obstinatio. De Thomas d'Aquin à Guillaume d'Ockham*, in I. ATUCHA, D. CALMA, C. KÖNIG-PRALONG, I. ZAVATTERO (éds.), *Mots médiévaux offerts à Ruedi Imbach*, Brepols, Porto 2011, pp. 485-493.
- , *L'ostinazione dei demoni. Gli elementi di un confronto*, in G. ALLINEY (éd.), *Mediaeval Theories of the Will*, Macerata 2012, pp. 151-176.
- , *Raimondo Lullo, i demoni e gli averroisti*, in D. PERLER (ed.), *Filosofare in lingua volgare*, «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie» 59 (2012), pp. 360-375.
- , *Une contribution aux théories médiévales du lieu: Thierry de Freiberg et le lieu des substances spirituelles* in K-H. KANDLER, B. MOJSISCH, N. POHL (Hrsg.), *Die Gedankenwelt Dietrichs von Freiberg im Kontext seiner Zeitgenossen*, Technische Universität Bergakademie Freiberg, Freiberg 2013, pp. 99-114.
- , *La matière et l'esprit. Études sur François de la Marche*, Academic Press Fribourg-Éditions du Cerf, Fribourg-Paris 2015.

- , *De la théologie à la physique: l'ange, le lieu et le mouvement*, «Micrologus» 32 (2015), pp. 427-444.
- , *Luogo, spazio e tempo nel pensiero medievale: il contributo dell'angelologia*, in A. APORTONE, G. GIGLIOTTI (eds.), *De tempore. L'enigma dell'ora*, Guida, Napoli 2015, pp. 71-96.
- , *L'espace sans corps: étapes médiévales de l'hypothèse de l'annihilatio mundi*, in T. SUAREZ-NANI, O. RIBORDY, A. PETAGINE (éds.), *Lieu, espace, mouvement: physique, métaphysique et cosmologie (XII^e-XVI^e siècles)*, FIDEM, Barcelone-Rome 2017, pp. 93-108.
- , *Le mouvement de l'indivisible: note sur le déplacement des anges selon François de la Marche*, in C. GRELLARD (éd.), *Miroir de l'amitié*, Vrin, Paris 2017, pp. 123-134.
- , *Les anges et le cieux, figures de l'harmonie universelle*, «Micrologus» 25 (2017), pp. 303-320.
- , *Space and Movement in Medieval Thought: The Angelological Shift*, in D. BELLIS, F. BAKKER, C.R. PALMERINO (eds.), *Space, Imagination and the Cosmos from Antiquity to the Early Modern Period*, Springer, Cham 2018, pp. 69-89.
- , *Le lieu de l'esprit. Echos du Moyen Age dans la correspondance de Descartes avec Henry More*, in I. WIENAND, O. RIBORDY (éds.), *Descartes en dialogue*, Schwabe, Bâle 2019, pp. 158-187.
- , *Una sfida alla fisica aristotelica: Francesco di Appignano e la multi-localizzazione dei corpi*, «Picenum Seraphicum» 34 (2020), pp. 89-104.
- , *Néoplatonisme et aristotélisme dans la question de l'infinité divine au XIII^e siècle: Alexandre de Halès, Thomas d'Aquin et Henri de Gand*, in T. SUAREZ-NANI, T. TSOPURASHVILI (éds.), *Héritages platoniciens et aristotéliens dans l'Orient et l'Occident (II^e-XVI^e siècles)*, Reichert, Wiesbaden 2021, pp. 165-180.
- , *Un défi aux lois de la nature: un corps dans plusieurs lieux à la fois*, in R. POMA, M. SOROKINA, N. WEILL-PAROT (éds.), *Les confins incertains de la nature (XII^e-XVI^e siècles)*, Vrin, Paris 2021, pp. 35-50.
- , *L'ange dans la pensée médiévale latine: invention et abandon d'un paradigme*, in S. MARGEL, J.-P. SCHNEIDER (éds.), *Anges et démons dans les traditions théologiques et métaphysiques*, Droz, Genève 2021, pp. 45-62.

- , *Pensare l'angelo: paradigmi medievali e temi danteschi a confronto*, in L. AZZETTA (ed.), *Dante e le grandi questioni escatologiche*, Vita e Pensiero, Milano 2022, pp. 199-213.
- , *Sicut exterior plica panni occultat aliam. Pietro di Giovanni Olivi e l'oblio dei demoni*, «Studi sull'Aristotelismo medievale (secoli VI-XVI)» 2 (2022), pp. 113-138.
- SYROS, V., *Marsilius of Padua and Isaac Abravanel on Kingship: The Medieval Precedents of Republicanism Revisited*, «Medieval Encounters» 26 (2020), pp. 203-225.
- TACHAU, K., *Vision and Certitude in the Age of Ockham. Optics, Epistemology and the Foundation of Semantics 1250-1345*, Brill, Leiden 1988.
- THAKKAR, M., *Francis of Marchia on the Heavens*, «Vivarium» 44/1 (2006), pp. 21-40.
- THÉRY, J., *A Heresy of State: Philip the Fair, the Trial of the "Perfidious Templars", and the Pontificalization of the French Monarchy*, «Journal of Medieval Religious Cultures» 39 (2013), pp. 117-148.
- TOIVANEN, J., *The Political Animal in Medieval Philosophy. A Philosophical Study of the Commentary Tradition c. 1260-c. 1410*, Brill, Leiden-Boston 2020.
- TOSTE, M., *Virtue and the City: The Virtues of the Ruler and the Citizen in the Medieval Reception of Aristotle's Politics*, in I.P. BEJCZY, C.J. NEDERMAN (eds.), *Princely Virtues in the Middle Ages: 1200-1500*, Brepols, Turnhout 2007, pp. 73-98.
- , *The Naturalness of Human Association in Medieval Political Thought Revisited*, in M. VAN DER LUGT (éd.), *La nature comme source de la morale au Moyen Âge*, SISMEL – Edizioni del Galluzzo, Florence 2014, pp. 113-188.
- TRAYER, A., *The Opuscula of William of Saint-Amour. The Minor Works of 1255-1256*, Aschendorff, Münster 2003.
- TREDE, J., *Katalog der lateinischen Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek München. Die Handschriften aus Augsburger Bibliotheken*, vol. 3: *Domstift und Franziskanerobservantenkloster Heilig Grab Clm 3831-3919 Streubestände gleicher Provenienz und Clm 3941*, Harrasowitz, Wiesbaden 2018.
- TRIFOGLI, C., *Oxford Physics in the Thirteenth Century (ca. 1250-1270). Motion, Infinity, Place and Time*, Brill, Leiden-Boston-Köln 2000.

- , *Averroes's Doctrine of Time and its Reception in the Scholastic Debate*, in P. PORRO (ed.), *The Medieval Concept of Time. Studies on the Scholastic Debate and its Reception in Early Modern Philosophy*, Brill, Leiden-Boston-Köln 2001, pp. 57-82.
- , *Thomas Aquinas and Giles of Rome on the Reception of Forms without the Matter*, «Vivarium» 57 (2019), pp. 244-267.
- , *Giles of Rome on Sense Perception*, «Quaestio» 20 (2020), pp. 89-104.
- TWETEN, D., *Albert the Great, Double Truth, and Celestial Causality*, «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale» 12 (2001), pp. 275-358.
- VALENTE, L., *Logique et théologie. Les écoles parisiennes entre 1150 et 1220*, Vrin, Paris 2008, pp. 105-114.
- , «*Deus est ubique, ergo alicubi?*» *Ubiquité et immanence de Dieu dans la théologie du XII^e siècle*, in T. SUAREZ-NANI, O. RIBORDY, A. PETAGINE (éds.), *Lieu, espace, mouvement: physique, métaphysique et cosmologie (XII^e-XV^e siècles)*, Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales, Roma 2017, pp. 17-28.
- , *Concreti e dividui. Il lessico filosofico di Gilberto di Poitiers. Con una traduzione in italiano e il testo latino dei commenti di Gilberto agli opuscoli di Boezio dedicati alla trinità e del trattato porretano Invisibilia Dei*, ILIESI, Roma 2021: <<https://www.iliesi.cnr.it/pubblicazioni/Testi-03-Valente.pdf>>.
- VAN BAVEL, T.J., *The Anthropology of Augustine*, «Louvain Studies» 5 (1974), pp. 34-47.
- VAN STEENBERGHEN, F., *Maître Siger de Brabant*, Publications Universitaires – Vander-Oyez, S.A., Louvain-Paris 1977.
- VANNI ROVIGHI, S., *Alberto Magno e l'unità della forma sostanziale nell'uomo*, in S. VANNI ROVIGHI (ed.), *Studi di filosofia medievale*, 2 vols., Vita e Pensiero, Milano 1978.
- VENDEMIATI, A., *Le inclinazioni naturali e il bene: letture parallele della Politica di Aristotele da parte di Tommaso d'Aquino e Pietro d'Alvernia*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica» 89, 2/3 (1997), pp. 299-316.
- WARD, T.M., *John Duns Scotus on Parts, Wholes, and Hylomorphism*, Brill, Leiden-Boston 2014.
- WÉBER, E.H., *L'homme en discussion à l'Université de Paris en 1270*, Vrin, Paris 1970.

- WEILL-PAROT, N., *Points aveugles de la nature. La rationalité scientifique médiévale face à l'occulte, l'attraction magnétique et l'horreur du vide (XIII^e-milieu du XV^e siècle)*, Les Belles Lettres, Paris 2013.
- WELS, H., *Late Medieval Debates on the Location of Angels After the Condemnation of 1277*, in I. IRIBARREN, M. LENZ (ed.), *Angels in Medieval Philosophical Inquiry*, Ashgate, Aldershot-Burlington 2008, pp. 113-127.
- WIPPEL, J.F., *Metaphysical Composition of Angels in Bonaventure, Aquinas and Godfrey of Fontaines*, in T. HOFFMANN (eds.), *A Companion to Angels in Medieval Philosophy*, Brill, Leiden-Boston 2012, pp. 45-78.
- WUNDERLE, E., *Katalog der lateinischen Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek München. Die Handschriften aus St. Emmeram in Regensburg*, vol. 1: *Clm 14000-14130*, Harrassowitz, Wiesbaden 1995.
- YOLTON, J.W., *The Two Intellectual Worlds of John Locke: Man, Person, and Spirits in the Essay*, Cornell University Press, Ithaca, New York 2004.
- YPMA, E., *La formation des professeurs chez les Ermites de Saint-Augustin de 1256 à 1354*, Paris 1956.
- ZAVATTERO, I., *Le prologue de la Lectura in Ethicam veterem du "Commentaire de Paris" [1235-1240]. Introduction et texte critique*, «Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales» 77,1 (2010), p. 1-33.
- ZUMKELLER, A., *Manuskripte von Werken der Autoren des Augustiner-Eremitenordens in mitteleuropäischen Bibliotheken*, Würzburg 1966.

Remerciements

Sans le concours, la détermination et la patience de ses contributeurs, ce volume n'aurait pas été possible. Nous tenons par conséquent à exprimer notre plus vive reconnaissance à Cecilia Trifogli, Olivier Boulnois, Irene Zavattero, Joël Biard, Luisa Valente, Jean Celeyrette, Anna Rodolfi, Massimiliano Lenzi, Roberto Lambertini, Simone Guidi, Alice Lamy, Valérie Cordonier, Fabio Zanin, Olivier Ribordy, Francesco Binotto, Marc Bayard, Clarisse Reynard, Roberta Padlina et Aurora Panzica. Notre reconnaissance va également à William Duba pour sa disponibilité, ses nombreux conseils et la mise à disposition du «Kinderstube», où la plus grande partie du travail d'édition a été réalisée. Nous remercions chaleureusement Irene Zavattero, qui nous a fait l'honneur d'accueillir le présent ouvrage au sein de la maison d'Aracne Editrice, dans la très belle collection *Flumen Sapientiae*. L'engagement et la disponibilité d'Irene ont été déterminants pour l'achèvement de ce travail. Nous souhaitons enfin adresser nos remerciements à l'Università Roma Tre pour sa généreuse contribution. N'eût été son précieux soutien, notre projet serait resté pure puissance.

Index des noms

- Adam, C. 397
Adriaen, M. 48
Aegidius Romanus 13, 19-21, 24, 75, 103, 122, 139, 153-169, 171-173, 175-179, 183-186, 189-205, 214-217, 238, 261, 274, 283, 285, 292
Aertsen, J.A. 214, 340, 344
Agostini, I. 106, 402
Agostini, S. 402
Alanus ab Insulis 18, 29, 35, 41-44, 48, 109-110
Alberigo, J. 351
Albertus de Saxonia 276-277
Albertus Magnus 19, 75, 92, 97, 111, 126, 210, 213, 338
Al-Biṭrūjī 212-214, 217
Albriex, L. 401
Alcherus Claraevallensis 140
Alexander Halensis 60-62, 66, 123, 139, 337, 398
Algazel (al-Ġazālī) 52
Alighieri, Dante 17, 19, 22, 91, 209-211, 219-220, 281-282
Alliney, G. 16, 234, 374, 382
Alluntis, F. 149
Alquié, F. 404
Alverny, M.-Th. d' 48
Ambrosius 43
Amerini, F. 111, 282
Ancelet-Hustache, J. 140
Andrews, F. 192
Andrews, R. 228
Anfray, J.-P. 394
Angotti, C. 432
Antoine-Kolesnik, D. 370, 403
Antonius Andreae 225
Anzulewicz, H. 75, 77
Aportone, A. 15
Arbib, D. 402-404
Arici, F. 199
Ariew, R. 403
Aristoteles 21, 23-24, 30, 38, 42, 89, 97, 109-113, 116-127, 132-139, 141-145, 148, 161, 166, 171, 173-176, 179-182, 186-187, 207-208, 212, 214, 218, 225, 236, 239-242, 244, 247, 250, 258-259, 265, 267, 276, 279, 283, 285, 294, 298-301, 303-305, 308-309, 335-336, 339, 341-342, 344, 359, 366, 369, 391, 400, 408, 430-431

- Armogathe, J.-R. 397, 402, 405,
 407-408
 Arnauld, Antoine 403, 409
 Arndt, H.W. 405
 Arriaga, Rodrigo 354
 Astzalos, M. 214
 Atucha, I. 15, 373
 Augustinus Hipponensis 18-19,
 30, 43, 47, 49-52, 54-57, 59-67,
 71-72, 91, 129-130, 136, 143-
 145, 151, 175, 178, 192, 197,
 244, 248, 262, 282, 292, 294-
 295, 342, 358, 376-379, 407
 Auxier, R.E. 403
 Avempace 276
 Averroes 22, 109, 121, 123, 127,
 142-143, 207, 209-212, 238-
 239, 241, 244-247, 251, 254,
 309, 340
 Avicenna/Ibn Sina 52, 84, 87,
 113, 118-119, 121, 123, 207,
 210, 340
 Axworthy, A. 346
 Azzetta, L. 19, 91

 Babey, E. 16
 Bacher, C.M. 323, 325
 Bakker, F.A. 15, 75, 93, 265-366,
 392
 Bakker, P.J.J.M. 338
 Balcoyiannopolou, I. 432
 Balic, C. 143, 267, 382
 Barbaglio, G. 61
 Barber, M. 190
 Bardout, J.-C. 394, 402
 Barrier, T. 405
 Bayard, M. 18, 24, 319, 325
 Bazán, B.C. 109, 112, 114-115,
 126-127, 294
 Beda Venerabilis 43
 Bejczy, I.P. 182
 Bellis, D. 15, 75, 93, 265, 366,
 392, 403
 Bertolacci, A. 172
 Beyssade, J.-M. 405-407
 Bianchi, L. 214
 Biard, J. 14, 18, 22-23, 268, 344-
 345, 404
 Biel, Gabriel 354-355
 Blasius de Parma 276
 Boethius 18, 29-37, 40-41, 43-45,
 84, 138, 149
 Bohême, Élisabeth de 403
 Boiadjev, T. 189
 Bonaventura de Balneoregio 12,
 19, 48, 49-50, 63, 66, 73, 81,
 94-108, 228, 236, 272, 337,
 352, 354-355
 Bönker-Vallon, A. 391
 Bonner, G. 47
 Borgnet, A. 77, 79, 88, 90
 Bormann, K. 316
 Bossier, F. 239
 Bougerol, J.G. 53
 Bouissou, A. 129
 Boulnois, O. 18, 20, 132, 137,
 149, 214, 232, 344, 394, 400
 Boyer, C. 47
 Braekman, V. 18, 25, 109, 296, 385
 Brague, R. 133, 142
 Brams, J. 239
 Brenet, J.-B. 109, 115, 123, 127
 Bresch, H. 96
 Briggs, C.F. 155, 171, 192, 194

- Brisson, L. 341
 Brown, E.A.R. 12, 191
 Brungs, A. 171
 Bruni, G. 171
 Bruno, Giordano 391-392
 Bucci, O. 191
 Buffon, V.A. 52
 Burman, François 405-407
 Buzon, E. de 403

 Calculatores 335
 Callus, D.A. 53
 Calma, D. 14-15, 373
 Calvaresi, L. 192
 Cameron, E. 412
 Canning, J.P. 194
 Canone, E. 29
 Capasso, R. 41
 Caramello, P. 139, 212, 419
 Cardini, F. 190
 Carmody, F.J. 212
 Carron, D. 16, 207
 Carvalho, M.S. 396
 Casas, G. 182, 186
 Cassan, E. 403
 Castellote Cubels, S. 398
 Catapano, G. 56
 Cavailié, J.-P. 392
 Celeyrette, J. 18, 23, 268, 344-345
 Cesalli, L. 282
 Chandler, C.J. 48
 Chatelain, E. 207, 261
 Cheneval, F. 17
 Cherniss, H. 342
 Chiaradonna, R. 124
 Cillerai, B. 56-57
 Clark, E.A. 376

 Cleary, J. 342
 Colish, M.L. 48
 Collegium Conimbricense 364,
 424
 Compère, M.-M. 401
 Congar, Y.M.-J. 195-196
 Connolly, P.J. 416
 Conti, A.D. 16
 Copeland, C. 412
 Cordonier, V. 18, 21, 171, 186
 Cos, J. 111, 419
 Costa, I. 202, 373
 Coujou, J.-P. 400
 Courtenay, W. 292
 Crespo, Andreas 354, 356, 367
 Creytens, R. 210
 Cross, R. 224
 Crouzel, H. 376

 Dahan, G. 136
 De Andia, Y. 189
 De Coninck, P.D. 215
 De Leemans, P. 171
 Delhayé, P. 144
 Delmas, S. 61
 Del Punta, F. 171, 192
 Demurger, A. 190
 Denifle, H. 207, 261
 Denomy, A.J. 218
 Descartes, René 11-12, 25, 106,
 360, 370-372, 390, 392, 395,
 397-400, 402-409, 412, 421
 Destrez, J. 211
 Dietz, E. 69
 Dionysius ps.-Areopagita 48-49,
 62, 72-73, 79, 82, 91, 189-190,
 193-194

- D'Ippolito, B.M. 413
 Dods, M. 376
 Donati, S. 192, 215-216
 Dossetti, J.A. 351
 Doucet, V. 224, 432
 Duba, W.O. 16, 207, 231
 Dubouclez, O. 283
 Dudley-Sylla, E. 338, 341
 Dufeil, M.-M. 197
 Dunphy, W. 127
 Dupleix, Scipion 406
 Durandus de Sancto Porciano
 26, 354-355, 382, 431-434
 Dyson, R.W. 194
- Eardley, P.S. 155, 192, 194
 Eastman, J.R. 192
 Ebbesen, S. 42
 Echardus Magister 140-142, 149
 Egel, N. 389
 Emery, K. 224, 292, 340
 Erismann, C. 342
 Esfeld, M. 411
 Etzkorn, G. 16, 207
 Euclides Alexandrinus 267-268,
 341, 344
 Evans, G.R. 432
- Faes de Mottoni, B. 12, 48-49,
 66, 72, 96, 352
 Fasolt, C. 191
 Favier, J. 199
 Filippis, R. de 110
 Fiorentino, F. 231
 Forey, A.J. 191
 Forlivesi, M. 401
 Frale, B. 190
- Franciscus de Marchia 15-16, 22-
 23, 93, 101, 207, 215-218, 233,
 265, 295, 337, 342, 373
 Freckmann, A. 429
 Fredborg, K.M. 42
 Freemantle, M.A. 376
 Friedman, R. 432
 Fulgentius Ruspensis 384
- Galonnier, A. 43
 Galteris de Chatton 336, 344-345
 García Valverde, J.M. 413
 Garrot, R. 402
 Gassendi, Pierre 403
 Gauthier, R.-A. 50, 173, 338
 Geretto, M. 12, 413, 420
 Gerhardus Odonis 344
 Geyer, B. 78
 Ghisalberti, A. 337
 Gigliotti, G. 15
 Gilbertus Pictavensis 18, 29-30,
 32, 34-45, 372
 Gilson, É. 96, 108, 210
 Girard, C. 16, 282, 287-288, 290, 294
 Glauche, G. 429-430
 Glauser, R. 403
 Glorie, F. 30, 51
 Glorieux, P. 43
 Gómez-Pereira, A. 369
 Gontier, T. 404, 413
 Gonzalez, S. 404
 Gracia, J.J.E. 99
 Granada, M.A. 392
 Grant, E. 221
 Gregorius Ariminensis 23, 266-
 280, 282-283, 285-296, 336,
 344-345

- Gregorius Magnus 48
 Grellard, C. 23, 265, 344
 Grévin, B. 96
 Grosfillier, J. 48
 Grotz, S. 324
 Guidi, S. 12, 18, 24, 371-372, 395-396, 403, 413
 Guillelmus Altissiodorensis 66, 81
 Guillelmus de Moerbeke 177, 179-184, 186
 Guillelmus de Ockham 15, 25, 103, 139, 148, 191, 283-284, 286-288, 294, 338, 373, 385
 Guillelmus Duranti junior 191
 Guillelmus Lamarensis 292
 Guldentops, G. 432, 433
- Hahn, L.E. 403
 Hallacker, A. 420
 Halm, K. 430-431
 Hamesse, J. 140, 224-225, 239
 Hankey, W.J. 194
 Häring, N.M. 34, 40-41, 43
 Hartmann, V. 172
 Hattab, H. 357
 Hauke, H. 429-430
 Hedwig, K. 389
 Heidegger, Martin 129, 140
 Heider, D. 406
 Helmer, F. 429
 Henquinet, F.M. 213
 Henricus de Gandavo 17, 19, 24, 94, 103, 136-137, 154, 159, 171, 259, 266, 336-337, 339-340, 342-344, 366, 393-394, 398
 Henricus de Harclay 267, 344
- Hieronymus Samaritanium 172
 Hieronymus Stridonius 376, 378
 Hilarius Pictaviensis 18, 29-30, 32, 34-35, 38, 40-41, 43, 45, 63, 65, 261
 Hill, B. 357, 403
 Hissette, R. 207, 389
 Hödl, L. 227, 230, 231, 249
 Hoffmann, P. 139
 Hoffmann, T. 12, 99, 373-374, 382
 Holtz, L. 214
 Horst, U. 204
 Hossfled, P. 213
 Hugo de Sancto Victore 39, 48, 71, 72
 Hurtubise, P. 432
- Iacobus de Aesculo 22, 223, 227, 230-231, 233-234, 236-237, 244, 248-249
 Iacobus de Therinis 21, 191, 201-202, 204
 Iacobus Granadus 354
 Ikas, W.-V. 430
 Ioannes Capreolus 365, 393, 408
 Iohannes Buridanus 22-23, 215-217, 221, 276, 297-312
 Iohannes Damascenus 69, 337
 Iohannes de Bassolis 424-425
 Iohannes de Rupella 52-53
 Iohannes Duns Scotus 15, 19-20, 23, 25, 132, 139, 143-150, 223-224, 227-228, 231-233, 235-236, 240, 242, 244, 251, 253, 255, 259, 267-274, 277, 336-337, 344-345, 354, 366, 382, 404

- Iribarren, I. 12, 15, 93, 210, 233,
 267, 366, 412, 420
 Isaac de Stella 69

 Jacob, A. 423
 Jeck, U.R. 136-137, 142
 Jeschke, T. 432-433
 Joannou, P.P. 351
 Jordan, W.C. 201-202, 204
 Judycka, J. 240
 Julia, D. 401
 Juste, D. 430

 Kaeppli, T. 431
 Kaiser, M. 342
 Kambouchner, D. 403
 Kandler, K.-H. 14-15
 Kapriev, G. 189
 Kenny, A. 225
 Kieft, X. 405
 Kim, H.-K. 414, 416
 King, P. 99
 Kleiman, I.R. 182
 Klima, G. 214
 Knödler, J. 429
 Kny, C. 325, 330, 332
 Kobusch, T. 389
 Koch, J. 316
 König-Pralong, C. 15, 17, 373,
 389
 Kretzmann, N. 225, 338
 Kübel, W. 86
 Kudorfer, D. 430
 Künzle, P. 210

 Labourt, J. 376
 Lafleur, C. 207, 389

 Lagerlund, H. 357, 403
 Lagrée, M. 376
 Lambertini, R. 18, 21, 171-172,
 179, 185, 194, 199
 Lamy, A. 18, 24, 268, 337-338,
 342, 345-346
 Lanza, L. 171, 182
 Le Goff, J. 198
 Leinkauf, T. 331-332, 391
 Lemay, R. 320
 Lenzi, M. 18, 20, 29, 110, 113,
 121, 127
 Lenz, M. 12, 15, 93, 233, 267,
 337, 366, 412, 420
 Leonardi, C. 351
 Lethielleux, P. 147, 211
 Libera, A. de 109-110, 126, 141-
 142, 214, 342, 389
 Livesey, S.J. 432
 Lizzini, O.L. 127
 Locke, John II, 25-26, 413-425
 Lucentini, P. 43
 Luna, C. 171, 192, 214, 261
 Luscombe, D.E. 194

 Machielsen, J. 412
 Macken, R. 259
 Madec, G. 47
 Mahoney, E. 340
 Maier, A. 338
 Maierù, A. 338
 Mainoldi, E.S. 110, 190
 Maioli, B. 34, 45
 Mandonnet, R.P. 147, 211
 Mandrella, I. 283, 294, 324
 Marcolino, V. 267
 Marc, P. 24, 212, 419

- Marenbon, J. 29, 31, 214
 Margel, S. 12
 Mariani, N. 217
 Marion, J.-L. 402-404, 406
 Maritain, J. 412, 421
 Marmo, C. 283
 Marr, A. 402
 Marrone, F. 402
 Marschler, T. 390
 Marsilius de Inghen 23, 297, 302
 Matthaëus de Aquasparta 17,
 94, 266, 336, 393, 399
 Maurach, G. 210
 Maurer, A. 127
 May, H.G. 377
 McVaugh, M. 341
 Meier-Oeser, S. 412
 Meirinhos, J.F. 23, 295
 Mellerin, L. 69
 Menache, S. 201
 Menut, A.D. 218
 Mersenne, Marin 397, 399, 407,
 409
 Mesland, Denis 402, 409
 Metzger, B.M. 377
 Metzger, S.M. 292
 Mews, C. 52
 Meyerstein, F.W. 341
 Michael Scotus 209, 212
 Michaud-Quantin, P. 53, 174
 Michon, C. 389
 Miethke, J. 191, 194
 Migne, J.-P. 364
 Milton, J.B. 412, 420, 424
 Mojsisch, B. 14-15
 Molnar, K. 389
 Montano, A. 413
 Montefusco, A. 192
 Moody, E.A. 215
 More, Henry 12, 98, 103, 106,
 392, 400-401, 403, 423-424,
 430
 Moreschini, C. 29
 Mountain, W.J. 30, 51, 244
 Muckle, J.T. 52
 Mudroch, V. 171
 Mulchahey, M.-M. 197
 Müller, E. 191
 Murdoch, J.E. 214, 341
 Mutzenbecher, A. 63
 Nardi, B. 210
 Nederman, C.J. 182
 Neske, I. 429, 430
 Newton, Isaac 391, 392
 Nicolaus Argentinensis 13, 16,
 132-133, 136-137, 140, 143
 Nicolaus Bonetus 344
 Nicolaus Cusanus 316-317, 319-
 334
 Nicolaus Oresme 22, 209, 217-
 221, 430-431
 Nicolotti, A. 191
 Nidditch, P. 414
 Nielsen, L.O. 34, 42
 Niiniluoto, I. 214
 Nolan, L. 402
 Obertello, L. 31
 Oelze, A. 296
 Oexle, O.G. 194
 Oliverius Servius 172
 Orontius Finaeus 24, 336, 345-349
 Otto Lucensis 47, 48

- Paban, C. 365
 Pacheco, M.C. 23, 295
 Padlina, R. 18, 22, 223
 Palmerino, C.R. 15, 75, 93, 265-366, 392
 Pammachius 378
 Panza, M. 342
 Panzica, A. 26, 430-431
 Paulus (apostolus) 56, 61
 Paravicini Bagliani, A. 14-15, 172, 223, 337-338
 Pasnau, R. 114, 392
 Patar, B. 276, 302
 Patrizi, Francesco 391, 408
 Pattin, A. 295
 Pègues, T. 365
 Pellegrin, M.-F. 403, 433
 Pera, C. 138, 212, 419
 Perler, D. 16, 374, 394
 Perrone, M. 433
 Pesanzio, Alessandro 408
 Petagine, A. 11, 14, 18, 25, 39, 85, 231, 296, 337, 390, 416, 425
 Petrocchi, G. 220
 Petrus Aureoli 15, 224, 231, 364
 Petrus Iohannis Olivi 14, 16-17, 94, 266, 336, 389, 392-393, 406
 Petrus Lombardus 22, 39, 49, 52, 56, 60-61, 70-71, 93, 279, 282, 335, 337, 424, 431-432, 434-435
 Philippus Cancellarius 18, 49-51, 53-56, 58, 62, 64-70, 84
 Piatti, P. 191
 Piccari, P. 41
 Piché, D. 144, 207, 261, 285, 389
 Pinborg, J. 225
 Pini, G. 153-155, 157, 163, 168, 225, 232, 292
 Piro, F. 413
 Piron, S. 192
 Pizzica, M. 220
 Planck, Stephan 172
 Plato 341-342, 346
 Pluta, O. 227
 Poma, R. 14, 276, 409
 Pomponazzi, Pietro 404, 413
 Porro, P. 41, 93, 132
 Poulle, E. 304
 Praepositinus de Cremona 39
 Pralon-Julia, D. 401
 Priori, D. 216, 233, 337
 Pritchard, P. 342
 Prodi, P. 351
 Ps.-Augustinus (*De spiritu et anima*) 52, 61, 67, 69, 140
 Ptolomaeus 298
 Pulido, M.L. 396
 Quarantotto, D. 38
 Quint, J. 140
 Raciti, G. 52
 Raimondi, F.P. 413
 Rand, E.K. 138
 Raymond, J. 412, 420
 Remak-Honnef, E. 430
 Retucci, F. 432-433
 Ribaillier, J. 71, 81
 Ribordy, O. 1112, 14, 1718, 25, 39, 85, 106, 389-390, 392, 416
 Richardus Coningtonus 224

- Richardus de Kilvington 276
 Richardus de Mediavilla 17, 94,
 103, 242, 266, 269, 336, 354,
 393, 394
 Richardus de Sancto Victore 48,
 71, 487
 Richardus Filius Radulphi 23,
 273, 275, 279
 Rickless, S.C. 420
 Rijk, L.M. de 34
 Rizzello, R. 337
 Robert, P. 99
 Robertus Kildwardby 76
 Robiglio, A. 207
 Rode, C. 283
 Rodolfi, A. 18-19, 77, 94
 Roest, B. 197
 Rogerius Bacon 389
 Rohde, M. 14-15, 85, 93, 337, 390
 Roling, B. 283
 Rommevaux, S. 341
 Roques, R. 189
 Rosemann, P.W. 432
 Rossetti di Valdalbero, C.L. 57-
 58
 Rubio, Antonio 409

 Saak, E.L. 192
 Schabel, C. 216, 432
 Schaff, P. 376
 Schiera, P. 198
 Schmalz, T.M. 394, 402
 Schmidt, M.A. 34
 Schmutz, J. 224, 394
 Schneider, J.-P. 12
 Schneider, K. 429
 Schneider, N. 215
 Schulthess, P. 171
 Schumacher, L. 49
 Schütrumpf, E. 182
 Scribano, E. 12, 413
 Sebti, M. 123
 Senger, H.G. 316, 320, 331
 Sereni, A. 342
 Sfez, J. 330
 Sgarbi, M. 401
 Shields, C. 114, 161, 166
 Sigerus de Brabantia 19-20, 109,
 111-115, 123-127, 144, 285,
 352
 Silhon, Jean de 408
 Simon de Colines 346
 Simon, P. 76, 86
 Simplicius 139
 Smulders, P. 261
 Sohn, A. 61
 Solère, J.-L. 43
 Sorokina, M. 14, 276, 409, 429,
 432
 South, J.B. 406
 Speer, A. 189, 214, 340, 344, 432-
 433
 Spiazzi, R. 211
 Spruit, L. 284
 Stabile, G. 29, 38
 Stammkötter, F.-B. 14
 Steel, C. 171
 Stegmüller, F. 431-432
 Stewart, H.F. 138
 Stofferahn, S.A. 48
 Strayer, J.R. 199
 Stuart Crawford, F. 121
 Stump, E. 338
 Sturlese, L. 76, 210

- Suárez, Francisco 24-25, 352-369, 371-372, 374-376, 379-387, 390, 392-404, 406, 408, 410, 416
- Suarez-Nani, T. 11-25, 29, 39, 50, 75-76, 85, 91-94, 96-97, 101, 103, 106, 109, 122, 129, 132-133, 138, 140, 142, 153-154, 171-172, 178, 186, 189, 193, 207, 223, 233, 265-268, 272, 274, 276, 279, 281, 283-285, 292, 295, 297, 336-339, 352, 357, 366, 372-375, 389-390, 392-394, 398, 400, 404, 406, 407, 409-411, 413, 416
- Summa Halensis 49, 61-63, 65-66, 72-73
- Susemihl, F. 175
- Syros, V. 201
- Tachau, K. 284
- Taifacos, I. 231
- Tannery, P. 397
- Tarlazzi, C. 69
- Taurellus, Nicolaus 369
- Tertullianus 364
- Tester, S.J. 138
- Thabit ibn-Qurra 213
- Thakkar, M. 216
- The Hon, W.H. 376
- Theodericus de Vriberg 14, 97, 210
- Théry, J. 190
- Thomas Bradwardinus 341, 344
- Thomas de Aquino 12-13, 15, 19-20, 22-23, 25, 63, 65, 75-76, 95, 97, 99, 103, 109-112, 114-117, 120, 122, 125, 127, 137-140, 144, 146-147, 149-150, 153, 158, 163, 168, 172, 174, 178, 182, 189, 191, 194, 204-205, 207, 209-212, 214, 238, 246, 251, 266, 268, 274, 282-286, 289, 291-292, 294, 308-309, 337-339, 345, 351-356, 362, 364-369, 372-375, 379, 383-384, 387, 389, 398, 404, 406, 413, 419, 424, 434
- Thomas Wilton 123
- Tissier, B. 191
- Toivanen, J. 172, 179, 182
- Toledo, Francisco 364, 409
- Toste, M. 182
- Trapp, A.D. 267, 268, 285-286
- Traver, A. 197
- Trede, J. 429
- Tréhorel, E. 129
- Trifogli, C. 18, 20-21, 133, 142-143, 163, 344
- Tsopurashvili, T. 398
- Tweteen, D. 76
- Valente, L. 18, 30, 34-35, 39, 43, 45
- Van Bavel, T.J. 47
- Van der Lugt, M. 182
- Vanni Rovighi, S. 111
- Van Riet, S. 52, 119
- Van Steenberghen, F. 114
- Vasiliiu, A. 43
- Vázquez, Gabriel 25, 354, 356, 363, 367, 394-397, 408
- Védrine, H. 391
- Vendemiati, A. 182

- Verger, J. 61
Voskobochnikov, O. 14
Vuillemin-Diem, G. 181, 239
- Ward, T.M. 231
Weber, D. 57
Wéber, E.M. 112, 114
Weijers, O. 214
Weill-Parot, N. 14, 118-119, 276,
409
Weisheipl, J.A. 76
Wels, H. 93
Wicki, N. 50, 56
Wienand, I. 12, 106, 392
- Wilpert, P. von 320
Wippel, J.F. 99
Wohlers, C. 399, 407
Wunderle, E. 429
- Yolton, J.W. 413-414, 418, 422-
423
Ypma, E. 197
- Zavalloni, R. 242
Zavattero, I. 15, 18, 53, 373
Zum Brunn, E. 142
Zumkeller, A. 171
Zycha, J. 57

FLUMEN SAPIENTIAE
STUDI SUL PENSIERO MEDIEVALE

1. Riccardo Saccenti
Un nuovo lessico morale medievale. Il contributo di Burgundio da Pisa
ISBN 978-88-548-9808-0, formato 14 × 21 cm, 188 pagine, 14 euro

2. Marco Arosio
Sull'intelligenza della fede in Bonaventura da Bagnoregio. Un secolo di studi
A cura di Luca Vettorello
ISBN 978-88-548-9976-6, formato 14 × 21 cm, 252 pagine, 15 euro

3. Enrico Moro
Il concetto di materia in Agostino
ISBN 978-88-255-0747-8, formato 14 × 21 cm, 504 pagine, 24 euro

4. Marialucezia Leone, Luisa Valente (a cura di)
Libertà e determinismo. Riflessioni medievali
ISBN 978-88-255-0943-4, formato 14 × 21 cm, 320 pagine, 18 euro

5. Marco Arosio
*Bartolomeo da Colle di Val d'Elsa, predicatore dell'Osservanza francescana
Uno studio storico-filosofico*
A cura di A. Nannini
ISBN 978-88-255-1024-9, formato 14 × 21 cm, 328 pagine, 24 euro

6. Alessandra Beccarisi, Alessandro Palazzo (a cura di)
*Per studium et doctrinam. Fonti e testi di filosofia medievale dal XII al
XIV secolo. Studi in onore di Loris Sturlese*
ISBN 978-88-255-1286-1, formato 14 × 21 cm, 256 pagine, 20 euro

7. Luca Bianchi, Onorato Grassi, Cecilia Panti (a cura di)
*Edizioni, traduzioni e tradizioni filosofiche (secoli XII-XVI)
Studi per Pietro B. Rossi*
ISBN 978-88-255-1661-6, formato 14 × 21 cm, 652 pagine, 40 euro

8. Jacopo Francesco Falà, Irene Zavattero (edited by)
Divine Ideas in Franciscan Thought (XIIIth-XIVth century)
ISBN 978-88-255-2191-7, formato 14 × 21 cm, 536 pagine, 28 euro

9. Antonio Petagine
Il fondamento positivo del mondo. Indagini francescane sulla materia all'inizio del XIV secolo (1300-1330 ca.)
ISBN 978-88-255-2160-3, formato 14 × 21 cm, 376 pagine, 22 euro
10. Ruedi Imbach
Minima mediaevalia. Saggi di filosofia medievale
ISBN 978-88-255-2338-6, formato 14 × 21 cm, 376 pagine, 22 euro
11. Irene Zavattero (a cura di)
L'uomo nel pensiero di Bonaventura da Bagnoregio
ISBN 978-88-255-2592-2, formato 14 × 21 cm, 372 pagine, 23 euro
12. Christophe Grellard
La possibilità dell'errore. Pensare la tolleranza nel Medioevo
ISBN 978-88-255-3195-5, formato 14 × 21 cm, 192 pagine, 16 euro
13. Marialucrezia Leone
Sinderesi. La conoscenza immediata dei principi morali tra Medioevo e prima Età Moderna
ISBN 978-88-255-3243-2, formato 14 × 21 cm, 304 pagine, 24 euro
14. Laurent Cesalli, Frédéric Goubier, Anne Grondeux,
Aurélien Robert, Luisa Valente (a cura di)
Ad placitum. Pour Irène Rosier-Catach
ISBN 978-88-255-3913-4, formato 14 × 21 cm, 684 pagine, 42 euro
15. Colette Sirat, Marc Geoffroy
De la faculté rationnelle : l'original arabe du Grand Commentaire (Šarḥ) d'Averroès au De anima d'Aristote (III, 4-5, 429a10-432a14). Éditions diplomatique et critique de gloses du manuscrit de Modène, Biblioteca Estense, α. J. 6. 23 (ff. 54v-58v)
ISBN 978-88-255-3850-2, formato 14 × 21 cm, 648 pagine, 48 euro
16. Gianfranco Fioravanti
Da Parigi a San Gimignano. Un itinerario del pensiero filosofico medievale
ISBN 979-12-5994-462-7, formato 14 × 21 cm, 376 pagine, 23 euro
17. Elisa Bisanti, Alessandro Palazzo (edited by)
New Perspectives on the Platonic Tradition in the Middle Ages. Sources and Doctrines
ISBN 979-12-5994-510-5, formato 14 × 21 cm, 256 pagine, 20 euro

18. Chiara Crisciani, Gabriella Zuccolin (a cura di)
Verba et mores. Studi per Carla Casagrande
ISBN 979-12-5994-693-5, formato 14 × 21 cm, 432 pagine, 24 euro

19. Francesca Gorgoni, Irene Kajon, Luisa Valente (edited by)
*Philosophical Translations in Late Antiquity and in the Middle Ages.
In Memory of Mauro Zonta*
ISBN 979-12-5994-657-7, formato 14 × 21 cm, 316 pagine, 20 euro

20. Tommaso Manzoni, Irene Zavattoni (edited by)
*Theories of Divine Ideas: From the Church Fathers to the Early Franciscan
Masters*
ISBN 979-12-218-0425-6, formato 14 × 21 cm, 388 pagine, 25 euro

21. Valentin Braekman, Antonio Petagine (édité par)
*Les anges dans la philosophie médiévale et moderne. Études offertes à
Tiziana Suarez-Nani*
ISBN 979-12-218-0769-1, formato 14 × 21 cm, 500 pagine, 32 euro

Fini d'imprimer en Juin 2023
à l'imprimerie «The Factory S.r.l.»
via Tiburtina, 912 – 00156 Roma

Les anges dans la philosophie médiévale et moderne. Études offertes à Tiziana Suarez-Nani

Le présent ouvrage rend hommage à Tiziana Suarez-Nani – professeure de philosophie médiévale à l'Université de Fribourg (CH) de 2002 à 2021 – au travers d'un recueil d'études portant sur la figure de l'ange dans la philosophie médiévale et moderne. En continuité avec l'une des principales lignes de recherche de son riche parcours académique, les contributions réunies ici ont pour objectif d'illustrer différentes façons dont l'angéologie médiévale a alimenté la réflexion philosophique. A cette fin, un large éventail d'auteurs et de disciplines philosophiques est abordé: la philosophie de l'esprit, l'épistémologie, la morale, la politique, la philosophie de la nature et la métaphysique.

Valentin Braekman est premier assistant en philosophie moderne et contemporaine à l'Université de Lausanne depuis 2022. Il a rédigé sa thèse, *Francisco Suárez et la force obligatoire du droit des gens*, sous la direction de Tiziana Suarez-Nani, à l'Université de Fribourg. Après plusieurs publications portant sur la philosophie morale entre la fin du Moyen Age et le début de l'époque moderne, il travaille actuellement sur les conceptions médiévales de la liberté, les théories modernes du droit des gens et le républicanisme de Kant et de ses premiers successeurs.

Antonio Petagine est professeur assistant en histoire de la philosophie à l'Université Roma Tre depuis 2019. Il a enseigné l'histoire de la philosophie médiévale à l'Université d'Urbino et à l'Université Pontificale de la Sainte Croix. De 2014 à 2016, il a été collaborateur scientifique de la chaire d'histoire de la philosophie médiévale à l'Université de Fribourg. Parmi ses monographies, signalons: *Il fondamento positivo del mondo: indagini francescane sulla materia all'inizio del XIV secolo*, Aracne, Roma 2019; *Matière, corps, esprit. La notion de sujet dans la philosophie de Thomas d'Aquin*, Cerf, Academic Press, Paris-Fribourg 2014.

Sur la couverture

Illustration tirée de G.F. Rodwell, *South by East: Notes of Travel in Southern Europe* (1877).

32,00 euro