

Flumen 23
Sapientiae



Jacopo Lohs

LE POSSIBILITÀ DEL CONOSCERE

ANIMA, INTELLETTO E SOSTANZE SEPARATE
TRA PARIGI E BOLOGNA (SEC. XIII-XIV)

FLUMEN SAPIENTIAE

STUDI SUL PENSIERO MEDIEVALE

Direzione

Irene ZAVATTERO

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 finanziato dall'Unione Europea – NextGenerationEU attraverso il Ministero dell'Università e della Ricerca italiano nell'ambito del PNRR - Missione 4 Componente 2 Investimento 1.1. – Progetto PRIN 2022 “TeLPh Teaching and Learning Philosophy in the *Regnum Italiae* (1250-1450): from Exception to European Heritage”, Codice Progetto (20224WA39R) – CUP E53D23013580006 e con il contributo del Dipartimento di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Trento.

Jacopo Lohs

Le possibilità del conoscere

Anima, intelletto e sostanze separate
tra Parigi e Bologna (sec. XIII-XIV)

con edizioni critiche di testi:

Mantova, Biblioteca Comunale Teresiana, 445,
Bologna, Biblioteca Universitaria, 1625,
Leipzig, Universitätsbibliothek, 1444





ISBN
979-12-218-2337-0

PRIMA EDIZIONE
ROMA DICEMBRE 2025

Desinant ergo, desinant homines querere
que supra eos sunt, et querant usque quo
possunt, ut trahant se ad immortalia et
divina pro posse, ac maiora se relinquant.

Dante, *Questio de aqua et terra*, XXII, [77]*

* Cfr. DANTE ALIGHIERI, *Questio de aqua et terra*, in M. BAGLIO, L. AZZETTA, M. PETOLETTI, M. RINALDI (a cura di), *Epistole, Egloghe, Questio de aqua et terra*, Salerno Editrice, Roma 2021 (Nuova Edizione Commentata delle Opere di Dante, V), pp. 742-744.

Indice

- 11 *Prefazione*
IRENE ZAVATTERO
- 13 *Introduzione*
- 23 *Capitolo I*
Anima e conoscenza. Aristotele e la tradizione filosofica successiva
1.1. Psicologia e noetica aristoteliche, 23 – 1.2. Continuità e discontinuità:
ricezione della psicologia aristotelica (sec. II-XIII), 36
- 51 *Capitolo II*
*Dall'anima all'intelletto. Trasformazioni dell'antropologia aristotelica
nell'ambiente parigino (sec. XIII-XIV)*
2.1. Averroè e il mondo latino, 51 – 2.2. *Non inquirere veritatem, sed opinio-*
nem Philosophi, 65 – 2.3. Dopo Sigieri di Brabante, 94
- 113 *Capitolo III*
Psicologia nello studium di Bologna tra XIII e XIV secolo
3.1. Circolazione e interesse per le dottrine psicologiche, 113 – 3.2. Dall'in-
telletto alla cogitativa, 137 – 3.3. Ricognizioni testuali, 152
- 165 *Capitolo IV*
*Tra filosofia naturale, metafisica e filosofia pratica. La conoscibilità
delle sostanze separate*
Premessa, 165 – 4.1. Il problema, 166 – 4.2. Natura, fonti e sviluppo del
dibattito nel medioevo, 173 – 4.3. Alcune prospettive medievali, 195 –
4.4. Possibilità e limiti dell'intelletto, 205 – 4.5. Due testi dello *studium* di
Bologna, 247 – 4.6. La *Questio disputata de cognitione substantiarum separa-*
tarum, 251 – 4.7. Riflessioni conclusive, 273

- 281 *Capitolo V*
 Due testi bolognesi di primo XIV secolo. Mantova, Biblioteca
 Comunale Teresiana, 445
 5.1. Descrizione del codice, 281 – 5.2. Una proposta di datazione, 283
 – 5.3. *Questio disputata de cognitione substantiarum separatarum*: analisi
 testuale, 292 – 5.4. *Super tertium De anima. Questiones et excerpta varia*:
 analisi testuale, 302 – 5.5. Edizione dei testi, 326
- 329 *ANONYMUS, Questio disputata de cognitione substantiarum*
 separatarum
- 365 *Super tertium De anima. Questiones et excerpta varia* (Magister
 Matheus de Eugubio recollegit)
- 407 *Appendice I. Bologna, Biblioteca Universitaria, 1625*
 Tre questioni di Maino de' Maineri sul terzo libro del De anima
 MAYNUS DE MAYNERIIS, *Questiones super tertium De anima*, 415
 Questio 8: *Vtrum intellectus possibilis sit intelligibilis*, 415
 Questio 11: *Vtrum species intelligibilis differat realiter ab actu intelligendi*, 425
 Questio 15: *Vtrum noster intellectus coniunctus magnitudini intelligat*
 separata a materia, 449
- 473 *Appendice II. Leipzig, Universitätsbibliothek, 1444*
 La questione anonima di Leipzig
 ANONYMUS, *Questio de unitate uel pluralitate intellectionum*, 477
- 493 *Bibliografia*
- 531 *Indice dei nomi*
- 541 *Indice dei manoscritti*

Prefazione

Irene Zavattero*

La pubblicazione di nuovi testi in edizione critica rappresenta, oggi più che mai, un contributo essenziale allo sviluppo degli studi sul pensiero medievale. L'accesso a materiali inediti o finora trascurati non solo arricchisce il *corpus* delle fonti disponibili, ma consente anche di riconsiderare quadri storiografici consolidati, verificare categorie interpretative acquisite e aprire nuove prospettive di ricerca. In questo senso, il volume di Jacopo Lohs, che unisce un'accurata analisi filologica a una puntuale ricostruzione del contesto dottrinale, si distingue per l'attenzione rivolta a testi inediti prodotti presso lo *studium* di medicina e di arti di Bologna, assunti come punto di partenza per una riflessione articolata sugli sviluppi del pensiero filosofico nel primo XIV secolo felsineo.

Il fulcro del volume risiede nell'edizione critica e nell'analisi di due scritti anonimi tramandati dal codice Mantova, Biblioteca Comunale Teresiana 445, cui si affianca una silloge di quattro questioni parigine correlate. Attraverso lo studio di tali fonti, Jacopo Lohs approfondisce uno dei nodi speculativi più significativi della produzione intellettuale bolognese del Trecento: l'indagine psicologica sulla natura dell'intelletto e sulle sue capacità conoscitive, con particolare attenzione alla complessa disputa circa la conoscibilità delle sostanze immateriali (*Questio disputata de cognitione substantiarum separatarum*). Al contempo, offre una preziosa testimonianza della prassi didattica e dell'organizzazione del sapere nello *studium* bolognese attraverso l'edizione di una raccolta di materiali preparatori, allestita da Matteo da Gubbio per le lezioni di Taddeo da Parma (*Super tertium De anima. Questiones et excerpta varia*, a cui si raccordano, in Appendice, tre questioni di Maino de' Maineri e una questione anonima del ms. di Leipzig).

* Università degli Studi di Trento.

L'emergere di questo patrimonio inesplorato mostra come indagare la filosofia dello *studium* di Bologna sia un'esigenza storiografica imprescindibile. Dopo i lavori pionieristici che ne hanno ricostruito la storia istituzionale, gli statuti e la vita universitaria e dopo le prime indagini sull'averroismo bolognese, avviate in particolare da Martin Grabmann e Annaliese Maier, la ricerca ha attraversato una lunga fase di relativa stasi. Fatta eccezione per il volume *L'insegnamento della logica a Bologna nel XIV secolo*, curato da Dino Buzzetti, Maurizio Ferriani e Andrea Tabarroni (1992), solo in tempi più recenti si è assistito a una rinnovata attenzione per l'istituzione bolognese, incentivata dal volume *La filosofia in Italia al tempo di Dante*, curato da Carla Casagrande e Gianfranco Fioravanti (2016), e ulteriormente rafforzata dal progetto PRIN (2022-26) "TeLPh. Teaching and Learning Philosophy in the Regnum Italiae (1250-1450): from Exception to European Heritage", che ha riportato Bologna al centro del dibattito storiografico. In questo contesto il lavoro di Jacopo Lohs, membro dell'unità trentina del PRIN, aggiunge dei tasselli fondamentali, attraverso le edizioni e le analisi di testi, al quadro delle ricerche in corso.

Al fine di cogliere appieno la specificità dell'insegnamento filosofico nello *studium* bolognese, l'autore allarga opportunamente lo sguardo al confronto con il contesto parigino. Inserendosi nel solco di una storiografia che ha già ampiamente rilevato il nesso tra i due centri universitari, il volume ha il merito di mostrare come tale legame non si risolva in una passiva ricezione, ma configuri una rielaborazione dinamica dei modelli parigini. L'accurata ricostruzione dottrinale offerta in apertura ripercorre le trasformazioni della psicologia aristotelica dalla mediazione averroistica al contesto latino, soffermandosi in particolare sul ruolo dei maestri formati a Parigi e poi attivi a Bologna. Ne emerge un panorama in cui la dipendenza dottrinale da Parigi si misura con tratti di marcata autonomia – riconducibili tanto alla struttura dello *studium* bolognese dove arti e medicina si intrecciano, quanto alla maturità delle dispute locali – delineando un impianto condiviso ma aperto a divergenze concettuali, da cui scaturisce una visione antropologica originale in merito ai limiti e alle possibilità della mente umana.

Nel loro insieme, i risultati presentati in *Le possibilità del conoscere* costituiscono un solido punto di partenza per futuri approfondimenti, utili non solo a definire il profilo dottrinale dello *studium* bolognese, ma anche a rinvigorire la riflessione storiografica intorno al nodo cruciale del cosiddetto «averroismo bolognese».

Introduzione*

Il presente volume raccoglie una serie di riflessioni e documenti riguardanti temi di carattere psicologico e noetico all'interno della temperie culturale dello *studium* di medicina e arti di Bologna nelle prime decadi del Trecento. Il nucleo teorico della ricerca si concentra sul problema dei limiti e delle possibilità dell'esperienza conoscitiva con il principale obiettivo di restituire una fotografia chiara e, per quanto possibile, dettagliata del *milieu* filosofico bolognese delle prime due decadi del XIV secolo in relazione, in particolare,

* È difficile ringraziare tutte le persone che hanno permesso la realizzazione di questo mio primo lavoro. Ognuna di esse, in modo vario e a vario titolo, ha contribuito alla riuscita del volume nella forma in cui viene pubblicato. Bene inteso, ogni responsabilità, nel bene e nel male, è in capo all'autore! Tuttavia, molti dei meriti del presente lavoro, semmai ve ne fossero, sono frutto di stimolanti confronti, sia umani che scientifici. Avendo sobbarcato molte persone a discorsi, telefonate, frequenti messaggi, colloqui in presenza e a distanza, richieste di materiale e quant'altro, sarebbe troppo oneroso gravare il lettore dei dettagli di ognuno di questi momenti importanti. In ordine sparso, dunque, ringrazio: Andrea Tabarroni, Irene Zavattero, Massimiliano Lenzi, Costantino Marmo, Luca Burzelli, Iacopo Costa, Adriano Oliva, Garrett R. Smith, Gianfranco Fioravanti, Mario Meliadori, Matteo J. Stettler, Lucia Galvagni, Mauro Nobile, Ombretta Sandonà, tutti gli amici conosciuti durante il periodo all'interno del gruppo di ricerca PRIN 2022 "TeLPh: Teaching and Learning Philosophy in the *Regnum Italiae* (1250-1450)", Federica, Giancarlo, Laura, Amelia, Massimo, Margherita, Daniele, Katia, Amalia, Emma, papà, mamma, Oreste, Lorenzo, Daniel, Luca, Flavio, Paolo, Claudio, Dario e tutti i compagni, amici e amiche, presenti e passati, che hanno a lungo sopportato le storie, i racconti e gli aneddoti legati a questo lavoro. Grazie! Infine, ringrazio la Biblioteca Comunale Teresiana di Mantova, insieme alla bibliotecaria conservatrice dott.ssa Chiara Pisani e alla direttrice dott.ssa Francesca Ferrari, per aver concesso l'utilizzo di alcune riproduzioni del materiale manoscritto (Mantova, Biblioteca Comunale teresiana, 445).

alla discussione sulla conoscibilità delle sostanze separate. Tra le fonti privilegiate di questo studio vi sono due testi di significativo rilievo, entrambi provenienti dall'ambiente bolognese ed entrambi conservati nel codice di Mantova, Biblioteca Comunale Teresiana 445 (ff. 3^{ra}-4^{ra}; 5^{ra}-6^{rb}). Oltre all'analisi dottrinale, nel presente studio si propone un'edizione di entrambi i testi, preceduta da qualche considerazione sulla loro natura e da una valutazione storica volta a mettere in luce alcuni punti chiave che interessano figure di rilievo dell'epoca quali Angelo d'Arezzo, Taddeo da Parma e Matteo da Gubbio.

Nonostante l'attenzione principale sia rivolta all'ambiente bolognese, si è ritenuto opportuno ampliare l'orizzonte sia geografico sia storico-filosofico del volume, fino a includere il contesto parigino tra XIII e XIV secolo. Le ragioni di tale estensione sono dettate da esigenze tanto di natura speculativa quanto di ordine storico-filosofico. L'esame del testo conservato ai ff. 5^{ra}-6^{rb} del codice di Mantova, infatti, rivela uno stretto legame con le *Questiones super tertium De anima* di Maino de' Maineri – *magister* attivo con certezza presso la Facoltà delle Arti di Parigi a partire dalla seconda decade del XIV secolo – e con una questione anonima contenuta nel codice di Leipzig, Universitätsbibliothek, 1444, ff. 152^{va}-153^{rb}. Per questa ragione, in Appendice il volume include l'edizione critica di tre questioni del commento di Maino al *De anima* (quest'ultimo conservato nel codice di Bologna, Biblioteca Universitaria, 1625) e l'edizione della questione anonima conservata nel codice di Leipzig.

Il legame diretto della filosofia bolognese con la produzione filosofica parigina costituisce una delle ragioni per cui è stato incluso uno sguardo sull'Università di Parigi. Oltre a ciò, conoscere a grandi linee quanto accadeva in questo ambiente tra il XIII e l'inizio del XIV secolo, aiuta a prendere familiarità con un lessico specifico che, in modo più o meno sistematico, si ritrova anche nello *studium* felsineo. Una certa dimestichezza con i principali dibattiti sviluppati a Parigi e con il vocabolario qui utilizzato, a nostro avviso, favorisce una migliore comprensione sia delle dottrine psicologiche in sé, sia del modo in cui alcune di queste si sono diffuse dalla Francia all'Italia, sia del loro sviluppo teorico. In altre parole, si è aiutati a comprendere le dinamiche storiche che sottendono e hanno animato il dibattito.

Non bisogna dimenticare, in effetti, che uno scambio tra i due centri (Parigi e Bologna) è storicamente attestato, tanto attraverso la mappatura della circolazione dei testi provenienti da Parigi, ma anche dagli spostamenti, in entrambe le direzioni, di pensatori illustri (tra i tanti, ad esempio, Gentile da Cingoli, Taddeo da Parma, Alberto Magno, Matteo d'Aquasparta, Pietro Aureolo e Guglielmo di Alnwick – di cui si conservano delle questioni *determinatae* a Bologna). L'attenzione al rapporto con Parigi vuole mostrare la pluralità dei canali di ricezione mediante i quali l'ambiente filosofico di Bologna riceve le proprie fonti e di come, all'interno di questa pluralità, vengono sviluppate, selezionate e rielaborate nello *studium* le discussioni psicologiche maturate nel periodo preso in esame.

È proprio attraverso il confronto con Parigi, dunque, che risulta possibile far emergere le specificità dello *studium* bolognese di medicina e di arti. Per fare affiorare queste specificità, come suggeriva Luigi Simeoni commentando l'attività storica di Albano Sorbelli (studioso dell'istituzione universitaria bolognese), si è deciso di privilegiare la produzione dottrinale dei *magistri* dello *studium*¹. In questo modo, vengono a delinearsi in controluce anche le caratteristiche del contesto all'interno del quale i dibattiti psicologici prendono forma. A Bologna, peraltro, tali discussioni si sviluppano in seno ad un modo peculiare di "fare filosofia", secondo il quale la soluzione alla disputa, scrive Gianfranco Fioravanti, era «assai meno importante della discussione in sé»².

Non meno rilevante è un altro aspetto del contesto culturale entro il quale si muovevano i *magistri* bolognesi. Se l'esito del percorso di molti dei maestri delle Arti era, a Parigi, lo studio della teologia – si pensi alla carriera di figure come Radulfo Brito, Thomas Wylton o Giovanni di Jandun (anche se quest'ultimo non ha conseguito il titolo), benché non manchino le eccezioni, come nel caso di Sigieri di Brabante e Giovanni Buridano –, a Bologna, questa dinamica non si riscontra tra i dottori di logica o di filosofia naturale di primo

1 Cfr. L. SIMEONI, *Lo storico*, in *La vita e l'opera di Albano Sorbelli*, «L'Archiginasio» 39/43 (1944-1948), pp. 94-119: 112.

2 G. FIORAVANTI, *Fare filosofia*, in C. CASAGRANDE, G. FIORAVANTI (a cura di), *La filosofia in Italia al tempo di Dante*, il Mulino, Bologna 2016, pp. 123-161.

Trecento, i quali, in molti casi dopo le arti si dedicano alla medicina. Certamente, l'assenza di una facoltà di teologia (istituita ufficialmente solo nel 1364) ha giocato un ruolo di rilievo circa le differenti modalità, rispetto a quelle parigine, con le quali vengono discussi i problemi filosofici. Nondimeno, è necessario ricordare che esistevano degli *studia* conventuali in dialogo con lo *studium* di medicina e arti³. Inoltre, nel contesto dell'insegnamento universitario bolognese vi era l'ingombrante presenza dello *studium* giuridico. È in relazione a una dinamica di «tensione costante, fatta di contrasto e imitazione, con lo Studio di Diritto e all'interno di una società cittadina in quegli anni profondamente travagliata da fratture»⁴, che lo *studium* di medicina e arti si autocostruisce.

Il profondo intreccio, tutto bolognese, tra medicina e filosofia è da inserire in un panorama variegato; le prime tracce risalgono a un momento in cui lo *studium* non era ancora stato formalmente e ufficialmente istituito. Un riflesso di ciò, infatti, si riscontra negli scritti di alcuni illustri personaggi estranei alla filosofia, per così dire, come nel caso del medico Taddeo Alderotti (m. 1295), il quale mostra una solida conoscenza filosofica e un marcato interesse per le questioni teoriche proprie di quest'ambito. Quando, dopo una lunga e faticosa affermazione istituzionale, lo *studium* di medicina e arti ottiene un riconoscimento pubblico, l'intreccio dei due saperi permane. Alla luce di questi elementi è possibile comprendere anche le vicende professionali di figure chiave di questo ambiente. Taddeo da Parma, medico e filosofo, è un esempio ulteriore. Dopo aver conseguito la formazione filosofica (*licentiatus in artibus*) a Parigi e quella medica a Bologna, Taddeo è professore di filosofia nello *studium* bolognese a partire dal 1318. Terminato un periodo di insegnamento a Siena (1321-1325), nel 1326 alcune fonti lo collocano in partenza per Napoli, in questo caso in veste di medico, presso la corte del re angioino. L'intersezione tra medicina e filosofia pare

3 Cfr. A. MAIERÙ, *University Training in Medieval Europe*, ed. trad. by D.N. Pryds, Brill, Leiden - New York - Köln, 1994 (Education and Society in the Middle Ages and Renaissance, III), p. 43, n. 31.

4 A. TABARRONI, *La nascita dello Studio di Medicina e Arti a Bologna*, in CASA-GRANDE, FIORAVANTI (a cura di), *La filosofia in Italia al tempo di Dante*, pp. 25-36: 28.

essere qualcosa di più profondo che una mera prosecuzione dell'una nell'altra carriera. A Bologna, piuttosto, il rapporto tra filosofia e medicina è un destino incrociato.

L'indagine storico-filosofica affrontata nel volume è affiancata da un approfondimento di natura concettuale che parte dalla presentazione della psicologia di Aristotele. In questa direzione, dunque, il primo capitolo è dedicato a illustrare alcuni aspetti centrali della dottrina aristotelica, prevalentemente per come viene presentata nel *De anima*, con l'intento di introdurre il lettore ai nodi teorici che, in varie forme, saranno al centro delle discussioni medievali. È sulle fitte trame delle soluzioni e dei problemi lasciati aperti nel *De anima*, assieme alla storia della ricezione del testo, che tra XIII e XIV secolo si sviluppano e stratificano interpretazioni tanto articolate che, non di rado, in assenza di riferimenti teorici ben definiti, si rischia di perdersi.

L'intera prima parte del volume si concentra sui concetti di anima e di intelletto. I primi tre capitoli affrontano rispettivamente: (1) la dottrina psicologica aristotelica e le sue prime ricezioni ed elaborazioni, con particolare riguardo al rapporto tra anima e conoscenza; (2) lo sviluppo del dibattito psicologico legato a questi due concetti nel contesto parigino tra XIII e XIV secolo, soprattutto in seguito all'arrivo nel mondo latino dei testi di Averroè e, in particolare, del *Commentarium magnum* al *De anima* e delle nuove letture della psicologia aristotelica conseguenti all'ingresso di questo testo; (3) la ricezione e la rielaborazione, nello *studium* bolognese, delle teorie provenienti da Parigi insieme a una ricostruzione del pensiero di alcuni *magistri* attivi a Bologna, i quali, animati da un forte interesse per la psicologia, contribuiscono al dibattito tramite la produzione di questioni e di commenti al *De anima* aristotelico.

L'attenzione rivolta alle differenti fioriture dottrinali in ambito psicologico è preliminare all'approfondimento del dibattito circa la conoscibilità delle sostanze separate, a cui viene dedicato il quarto capitolo. È il contenuto stesso dei due testi qui editi a determinare

l'oggetto di studio di questa sezione del nostro volume. Il primo testo (ff. 3^{ra}-4^{ra} del manoscritto di Mantova), infatti, si chiede se sia possibile, per l'intelletto umano, conoscere gli enti separati dalla materia in uno stato cognitivo particolare, ossia quello di "informazione" dell'intelletto materiale per mezzo dell'intelletto agente e senza fare ricorso ad alcun referente sensibile⁵. Il testo, appartenente al genere delle questioni disputate e da noi chiamato *Questio disputata de cognitione substantiarum separatarum*, presenta diverse peculiarità. Queste, tuttavia, non sono da vedere tanto nell'oggetto discusso nel testo, che veniva trattato anche Parigi, quanto piuttosto nella sua struttura e nell'utilizzo delle fonti. Al suo interno, la *Questio disputata* contiene un commento al commento 36 del *Commentarium magnum* di Averroè. Inoltre, è significativo l'utilizzo molto ampio che viene fatto della *Quaestio de felicitate* di Giacomo da Pistoia.

L'insolita e articolata struttura della *Questio disputata de cognitione substantiarum separatarum* riflette un processo di stratificazione testuale, e solo attraverso un'analisi puntuale risulta possibile apprezzarne la singolarità, tanto da un punto di vista stilistico e formale quanto nell'elaborazione filosofica. La verosimile dipendenza dalla *Quaestio de felicitate* di Giacomo da Pistoia è un esempio emblematico dello spostamento dei nuclei teorici di riferimento solitamente utilizzati per rispondere a tale problema. Inoltre, l'utilizzo significativo della *Quaestio* di Giacomo mostra la capacità di riadattare e rimodellare un testo piegandolo a esigenze differenti da quelle di partenza. E ciò è possibile grazie alla natura stessa del quesito sulla conoscibilità degli enti puramente immateriali, una domanda che mette alla prova il confine tra la dimensione etica e quella noetica, tra il piano dell'immanenza e quello della trascendenza. In tal senso, anche uno scritto come quello di Giacomo, poco interessato a definire gli orizzonti e i confini del conoscere umano e più orientato alla dimensione pratica, si rivela essere un mezzo utile per rispondere a un problema di ordine noetico.

5 Cfr. Mantova, Biblioteca Comunale Teresiana, 445, f. 3^{ra}: «utrum intellectus coniunctus magnitudini possit intelligere separata a materia, ut Deum et alias intelligentias, per intellectum agentem unitum sibi ut forma, et non in ordine ad phantasmata».

Il secondo testo qui edito (ff. 5^{ra}-6^{rb}), invece, non riguarda, o quantomeno non riguarda interamente, il problema della conoscibilità delle sostanze separate. Seppure da una differente prospettiva, anche questo testo restituisce i processi e i meccanismi di produzione materiale del sapere; e lo fa mediante un'organizzazione del contenuto molto articolata. Senza volerne proporre ora un'analisi specifica, è utile anticiparne alcuni aspetti generali. Il testo costituisce una raccolta di materiale preparatorio, messo assieme da Matteo da Gubbio, per la stesura definitiva di alcune delle questioni di Taddeo da Parma sul *De anima*. Di più, lo scritto mostra un vero e proprio metodo di lavoro all'interno dello *studium* della fine degli anni '10 del Trecento. Oltre all'elaborazione preliminare di alcune questioni di Taddeo sul *De anima*, si trovano qui raccolte, da un lato, un'antologia ragionata di testi del *Commentarium* di Averroè e, dall'altro, una raccolta di argomenti tratti dalle *Questiones super tertium De anima* di Maino de' Maineri (qq. 7, 8, 9, 11, 15). Nel complesso, dunque, sembra non esservi una stretta unità argomentativa, se con questa espressione si intende la discussione attorno ad un solo problema. Tuttavia, sono comunque apprezzabili sia un'unità tematica, data dal fatto che il materiale raccolto ruota attorno a problemi inseribili nella tradizione dei commenti per questioni al *De anima* aristotelico, sia un'unità testuale nella misura in cui il testo è per intero riconducibile ad un'unica penna. A partire da questi e altri elementi si è scelto di denominarlo *Super tertium De anima. Questiones et excerpta varia*.

In conclusione, è utile tornare brevemente sugli obiettivi della presente ricerca. Il primo, di carattere storico-filosofico, consiste nella ricostruzione delle questioni, dei testi e delle dottrine psicologiche che furono oggetto di studio e di discussione tra i *magistri* bolognesi, attraverso l'analisi diretta del materiale proveniente dallo *studium* di medicina e arti tra la fine del XIII secolo e le prime decadi del XIV. I due testi qui editi permettono di osservare da vicino il meccanismo di stratificazione che caratterizza la formazione di un'opera a partire dalla discussione in aula, da un dibattito pubbli-

co, o dall'intento di produrre un commento di un'opera filosofica. Inoltre, la pervasiva presenza di Averroè (in entrambi i testi editi) fa emergere l'interrogativo circa il rapporto che, a Bologna, la filosofia possiede con i testi del Cordovese. Strettamente intrecciato a questo approccio è il secondo asse teorico che guida la presente indagine: le trasformazioni della psicologia aristotelica attraverso il caso specifico della conoscibilità delle sostanze separate. Questo tema consente di mettere in luce le tensioni interne al testo stesso di Aristotele, nonché le modalità con le quali queste tensioni sono state recepite, interpretate e modificate dalla filosofia del mondo latino.

La riflessione sulla conoscenza umana degli enti immateriali conduce a un punto critico alcuni degli equilibri fondativi della noetica aristotelica: il rapporto tra dimensione conoscitiva e dimensione ontologica, con delle ricadute significative anche sull'ambito più propriamente morale. Sebbene tutti i filosofi qui considerati ammettano l'esistenza delle sostanze separate, la loro stessa natura – intesa come assoluta separazione dalla materia al punto da non occupare né *loco* né *subiecto* – sembra porre un ostacolo strutturale alla possibilità di conoscerle essenzialmente a partire da una conoscenza di carattere empirico-astrattiva – la cui matrice è senz'altro aristotelica. Oltre a interrogare i limiti e le possibilità dell'intelletto umano, la questione coinvolge più ampiamente il problema della conciliazione tra due ordini differenti, quello dell'immanenza e quello della trascendenza, a partire da un presupposto metafisico generalmente condiviso, vale a dire la fondazione della realtà in un principio esterno al soggetto conoscente. Il reale, infatti, si costituisce a partire da ciò che si trova *extra animam*. Di qui, la difficoltà intrinseca legata alla conoscenza di entità immateriali, che non lasciano alcuna traccia, o perlomeno nessuna traccia diretta, nell'ambito dell'esperienza sensibile. Si tratta dello stesso problema che, all'inizio del Trecento, descrive acutamente Dante nel *Convivio* (III 4, 9):

nostro intelletto per difetto della virtù dalla quale trae quello ch'el vede, che è virtù organica, cioè la fantasia, non puote a certe cose salire (però che la fantasia nol puote aiutare, ché non ha lo di che),

sì come sono le sustanze partite da materia; le quali, etsi alcuna considerazione di quelle avere potemo, intendere non le potemo né comprendere perfettamente⁶.

In questo contesto, qui solo abbozzato nei suoi lineamenti essenziali, la discussione sulla conoscibilità delle sostanze separate è occasione per determinare il ruolo centrale attribuito all'esercizio della ragione secondo una prospettiva che risponde a un orientamento finalistico. L'intelletto umano – come afferma la *Questio disputata de cognitione substantiarum separatarum* a partire da suggestioni rushdiane – è in grado di portare a compimento l'operazione che gli è propria: la speculazione più elevata attraverso la conoscenza di ciò che, al sommo grado, è immateriale. In questa conoscenza, considerata come un desiderio naturale dell'uomo, si colloca anche il compimento della felicità. Rapportata al periodo storico preso qui in esame, questa soluzione era già ampiamente dibattuta e, pertanto, non è in essa che si riscontra l'elemento distintivo della *Questio disputata* e, più in generale, dell'ambiente filosofico di Bologna. L'autore, piuttosto, si distingue per la scelta, che appare del tutto deliberata, di non affrontare direttamente il tema dell'*adeptio* dell'intelletto che, al contrario, è ampiamente discusso nelle opere coeve di produzione parigina, così come lo è nello stesso commento di Averroè al *De anima* – quest'ultimo, lo ricordiamo, un testo di cui nella *Questio disputata* viene fatta una *expositio*.

È a partire da questa assenza terminologica filosoficamente rilevante che, a nostro avviso, sembrano emergere le peculiarità proprie delle discussioni psicologiche all'interno dello *studium* di Bologna. In questa prospettiva, viene dunque ridefinito il concetto di

6 Per un approfondimento su questo specifico punto in Dante, cfr. B. NARDI, *Dal "Convivio" alla "Commedia"*, in ID., *Dal "Convivio" alla "Commedia"* (Sei saggi danteschi), Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, «Studi Storici» 35-39, Roma 1960, pp. 37-150; P. PORRO, *Intelligenze oziose e angeli attivi. Note in margine a un capitolo del Convivio dantesco* (II, 4), in S. CAROTI et al., «Ad ingenii acuitionem». *Studies in Honour of Alfonso Maierù*, FIDEM, Louvain-la-Neuve 2006 (Textes et Études du Moyen Âge, 38), pp. 303-351; P. FALZONE, *Desiderio della scienza e desiderio di Dio nel Convivio di Dante*, il Mulino, Bologna 2010, pp. 101-169.

felicità umana entro un orizzonte epistemico capace di mantenere irrisolta la tensione propria della psicologica rushdiana. A Bologna, la felicità non consiste propriamente nell'*adeptio*, altrimenti detto, in una trasformazione dello statuto ontologico dell'intelletto, quanto piuttosto nel compimento del naturale esercizio della ragione. Si tratta di un'attività conoscitiva immanente che condivide solo alcuni di quei tratti trascendenti propri dello *status adeptionis*; piuttosto, essa è un movimento continuo verso ciò che realizza la natura razionale dell'uomo. In questo processo conoscitivo viene ridimensionata la partecipazione al divino e, diretta conseguenza di tale esclusione, è la risignificazione dell'esercizio intellettuale entro una dimensione puramente umana.

Anima e conoscenza

Aristotele e la tradizione filosofica successiva

1.1. Psicologia e noetica aristoteliche

Al centro della psicologia di Aristotele vi sono alcuni elementi fondamentali¹. Uno dei più importanti è l'applicazione della dottrina ilemorfica al vivente, dalla quale proviene la definizione universale (καθόλου, *universaliter*) dell'anima come atto primo del corpo, perfezione (ἐντελέχεια, *perfectio*) e forma di esso². Che l'anima sia atto primo è da intendersi in un senso preciso, vale a dire in quanto "possesso", non come "esercizio". L'anima è propria di un corpo naturale dotato di organi che possiede la vita in potenza (*De anima*, II 1, 412a-412b)³. Questo aspetto, inoltre, si accorda con il

1 Relativamente alla teoria aristotelica della conoscenza e alla sua concezione dell'anima si segnalano alcuni studi fondamentali (ulteriori indicazioni verranno fornite nei luoghi specifici): G. CAMBIANO, L. REPICI (a cura di), *Aristotele e la conoscenza*, LED, Edizioni Universitarie di Lettere Economia Diritto, Milano 1993; E. BERTI, *Aristotele e il «Mind-Body Problem»*, «Iride» 1 (1998), pp. 43-62; M.C. NUSBAUM, A.O. RORTY (eds.), *Essays on Aristotle's De anima*, Clarendon Press, Oxford 2003; T.K. JOHANSEN, *The powers of Aristotle's soul*, Oxford University Press, Oxford, U.K 2012; F. MASI, *Anima e cosmo: Aristotele interprete e critico del Timeo*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica» 107/4 (2015), pp. 899-908.

2 Per un approfondimento sul concetto di ilemorfismo e sulla sua rilevanza filosofica, cfr. E. BERTI, *L'ilemorfismo da Aristotele a oggi*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica» 103/2 (2011), pp. 173-180; R.W. SHARPLES, *The Hellenistic Period: What Happened to Hylomorphism?*, in G. VAN RIEL, P. DESTREE (eds.), *Ancient Perspectives on Aristotle's De anima*, Leuven University Press, Leuven 2013 (Ancient and Medieval Philosophy. Series 1, 41), pp. 155-166.

3 I riferimenti ai passi del *De anima* sono messi tra parentesi nel corpo del testo principale e la numerazione dei libri, dei capitoli e dei paragrafi fa riferimento alla divisione Bekker. I termini greci tra parentesi sono quelli presenti

libro VII della *Metafisica* (VII 11, 1037a5-10), dove Aristotele dice che la sostanza prima non è la specie “uomo”, ma la sua forma, e cioè l’anima⁴. È in virtù del suo essere forma che si può attribuire al composto l’essere “un questo” (τόδε τι, *hoc aliquid*; *De anima*, II 1, 412a6-9): con il corpo, infatti, l’anima intrattiene una relazione essenziale (II 1, 412b10ss.).

Enrico Berti chiarisce tale concezione mediante un parallelo con la composizione dell’acqua, la cui *formula* (in latino, piccola forma) è H₂O⁵. Questa non solo rappresenta l’acqua, ma ne è anche condizione necessaria affinché si dia la sostanza acqua con le sue proprietà, che la materia dell’acqua presa in sé – ovvero le due molecole di idrogeno e quella di ossigeno – non possiede⁶. Aristotele spiega tale *paradigma* attraverso il paragone della facoltà del vedere con l’animale: come la pupilla (materia) e la vista (forma) costituiscono l’occhio (sostanza composta) – non mediante una

nell’edizione moderna, mentre i termini latini fanno riferimento alla *translatio nova* di Moerbeke, cfr. ARISTOTELES, *De anima. Recensio Guillelmi de Moerbeka*, in THOMAS DE AQUINO, *Sentencia libri De anima*, R.-A. Gauthier (ed.), cura et studio fratrum praedicatorum, Commissio Leonina - Vrin, Roma - Paris 1984 (Opera Omnia, iussu Leonis XIII P.M. Edita [= ed. Leonina], XLV.1), pp. 3-258. L’utilizzo di altre traduzioni latine verrà precisato ad ogni occorrenza. Rispetto alla concezione dell’anima in Aristotele, si vedano anche S. EVERSON, *Aristotle on Perception*, Clarendon Press, Oxford 1997; D. QUARANTOTTO, *Causa finale sostanza essenza in Aristotele: saggio sulla struttura dei processi teleologici naturali e sulla funzione del telos*, Bibliopolis, Napoli 2005. Nei saggi appena citati, prevale una prospettiva maggiormente funzionalistica del rapporto tra anima e corpo, quest’ultimo, visto in quanto strumento dell’anima.

4 La versione latina della *Metafisica* qui impiegata è quella dell’*Aristoteles Latinus* (= AL), cfr. ARISTOTELES, *Metaphysica, lib. I-XIV. Recensio et translatio Guillelmi de Moerbeka*, G. Guillemin-Diem (ed.), Brill, Leiden - New York - Köln 1995 (AL, XXV.3,2). I riferimenti ai passi della *Metafisica* verranno messi tra parentesi nel corpo del testo principale. Rispetto alla concezione dell’anima nella *Metafisica*, cfr. ARISTOTELES, *Metaphysica*, VII 11, 1037a5-10. Anche in questo luogo la definizione dell’anima viene detta “universale”. Inoltre, un’ulteriore definizione dell’anima come forma si trova anche *ibidem*, III, 1043a29-b14.

5 Il paragone è presente anche in F.D. MILLER, *Aristotle on Separability of the Mind*, in C.J. SHIELDS (ed.), *The Oxford handbook of Aristotle*, Oxford University Press, Oxford - New York 2012, p. 327.

6 Cfr. BERTI, *L’ilemorfismo da Aristotele a oggi*, p. 174.

sommatoria, ma nel modo in cui senza la vista non si potrebbe parlare di occhio –, l'anima (forma) e il corpo (materia) compongono l'animale (II 1, 413a2-10). Senza la forma non c'è il composto, in quest'ultimo caso l'animale, se non per omonimia, come si dice "animale" di un animale dipinto su una tela. L'anima non costituisce una parte del composto e, tuttavia, essa è anche sostanza in quanto forma sostanziale (II 1, 412a10-30)⁷.

7 Cfr. *ibidem*, p. 178. Per un approfondimento sulla concezione della sostanza in Aristotele, tra la vastissima letteratura, si veda D.R. COUSIN, *Aristotle's Doctrine of Substance*, «Mind» 44/174 (1934), pp. 168-185; C. WITT, *Substance and Essence in Aristotle. An interpretation of Metaphysics VII-IX*, Cornell University Press, Ithaca - London 1989, pp. 38-179; M.V. WEDIN, *Aristotle's Theory of Substance. The Categories and Metaphysics Zeta*, Oxford University Press, Oxford 2000; G. GALLUZZO, M. MARIANI, *Aristotle's Metaphysics Book Z: The Contemporary Debate*, Edizioni della Normale, Pisa 2006. La definizione dell'anima discussa sinora esibisce il "che cosa" (ὄν, *quod quia*), ma affinché ci sia una vera e propria conoscenza dell'anima, secondo Aristotele, è necessario mostrare anche la causa (αἰτία, *causa*) di questo "che cosa". Cfr. ARISTOTELES, *De anima*, II 3, 413a13-15, p. 77: «Non enim solum *quod quia* | oportet diffinitivam rationem ostendere, sicut plures terminorum¹⁵ dicunt, set et causam inesse et demonstrare». Negli *Analitici Posteriori* Aristotele parla di ὄν e διότι per esprimere i concetti di *causa* e di *quod quia* che si leggono nel passo del *De anima* appena riportato, dove l'uno esibisce il "che cosa" mentre il secondo il "perché". Nella *revisio* fatta da Guglielmo di Moerbeke degli *Anlitici Posteriori* i termini sono, rispettivamente, *propter quid* e *quia*. Cfr. ARISTOTELES, *Analytica Posteriora. Translationes Iacobi, Anonymi sive 'Ioannis', Gerardi et Recensio Guillelmi de Moerbeka*, L. Minio-Paluello - B.G. Dod (ed.), Desclée De Brouwer, Bruges - Paris 1968 (AL, IV.1-4), I 13, 78a22, p. 299. Questi coincidono anche con i termini utilizzati da Giacomo Veneto, cfr. ARISTOTELES, *Analytica Posteriora. Translationis Iacobi textus deterior, translationis Iacobi retractatio Moerbecana*, in THOMAS DE AQUINO, *Expositio libri Posteriorum. Editio altera retractata*, R.-A. Gauthier (ed.), cura et studio fratrum praedicatorum, Commissio Leonina - Vrin, Roma - Paris 1989 (ed. Leonina, I* 2), I 23, 78a22, p. 84. I riferimenti latini al testo aristotelico degli *Analitici Posteriori* tradotti da Moerbeke si baseranno, nel corso del volume, su entrambe le edizioni del testo, l'una indicata come *recensio Guillelmi* mentre la seconda come *retractatio Guillelmi*. Rispetto alle difficoltà di ricostruire, allo stato attuale delle conoscenze manoscritte, l'autentica revisione moerbekiana degli *Analitici Posteriori*, cfr. R.-A. GAUTHIER, *Préface*, in THOMAS DE AQUINO, *Expositio libri Posteriorum*, pp. 47-55*: 49-51*. I riferimenti alle altre traduzioni latine dei *Posteriori* saranno specificati di volta in volta. Nel caso di citazione dei passi latini, la numerazione dei capitoli segue quella proposta dagli editori. Nel caso di riferimenti ai soli luoghi degli *Analitici* i capitoli corrispondono a quelli delle edizioni moderne.

Se l'anima è causa formale del vivente, una e da esso inseparabile, alcune facoltà dell'anima umana (nello specifico, dell'anima intellettiva), come l'intelletto (νοῦς, *intellectus*) e la facoltà teoretica (τῆς θεωρητικῆς δυνάμεως)⁸, sono separabili perché, al contrario dei sensi, non risultano preposte ad unificare alcun organo corporeo (II 1, 413a7-10; III 4, 429a25)⁹. Per tale caratteristica Aristotele definisce l'intelletto come una facoltà di genere diverso rispetto alle altre facoltà dell'anima, deputate alla nutrizione o alla sensazione (II 2, 413b24-26)¹⁰. A proposito dell'intelletto e della sua operazio-

8 *Perspectiva potencia* è il termine latino utilizzato sia nella traduzione di Morbeke sia nella precedente traduzione del *De anima* di Giacomo Veneto, cfr. ARISTOTELES, *De anima*, II 2, 413b25, p. 82; ARISTOTELES, *De anima*. Iacobus Veneticus translator, textus editionis quae paratur a † Jos Decorte et Jozef Brams (AL, XII.1). Quest'ultimo è consultabile sul database dell'*Aristoteles Latinus*, dove i curatori scrivono: «The first Latin translation of the *De anima* was composed by James of Venice. This translator was active in the first half of the twelfth century. Unlike some other translations by the same author, the manuscript tradition of the *De anima* reveals very few traces of the existence of more than one version. The text which may be consulted under this entry is a foretaste of the critical edition that has been a desideratum for a long time» (ultima consultazione: 8 marzo 2025). Nel commentare il passo, Tommaso d'Aquino precisa che il termine *perspectiva potencia* equivale a *speculativa potencia* (cfr. THOMAS DE AQUINO, *Sentencia libri De anima*, p. 84, 107).

9 Rispetto alla localizzazione dell'anima e al rapporto che intrattiene con il cuore, cfr. D. QUARANTOTTO, *Che cosa fa di una forma un'anima: l'organizzazione anatomo-fisiologica dei viventi e la sede della psyche*, in A. FERMANI, M. MIGLIORI (a cura di), *Attività e virtù. Anima e corpo in Aristotele*, Vita e Pensiero, Milano 2007, pp. 397-411.

10 Qui Aristotele non arriva ancora a formulare la dottrina dell'intelletto in modo compiuto e propone, in maniera dubitativa (οὐδὲν πω φανερόν), alcune caratteristiche che gli sembrano essere plausibili, cfr. ARISTOTELES, *De anima*, II 2, 413b24-26. Oltre alla sensazione esistono altre funzioni dell'anima, come l'immaginazione (φαντασία, *phantasia*), che pur non essendo sensazione la presuppongo-no (III 3, 427b14-15; III 3, 428a5). A sua volta, la fantasia o immaginazione è presupposta dall'apprensione (ὁπλόησις, *opinio/acceptio*; cfr. ARISTOTELES, *De anima*, III 3, 427b16; 427b24), dalla memoria (μνήμη), dal pensiero (νοεῖν, *intelligere*), ed è associata all'arbitrio del soggetto possedendo essa stessa una funzione discriminatrice (III 3, 427b14-17). Quando il soggetto vuole, dice Aristotele, è capace di raffigurarsi qualche cosa (III 3, 427b17-20). Un esempio che fa Aristotele è la teoria dei luoghi mnemonici. Anche il desiderio, la tendenza o facoltà appetitiva (ὄρεξις, *appetitus*), è un'altra importante facoltà propria sia dell'anima sensitiva che di quel-

ne, in un passo del primo libro del *De anima* (I 3, 407a6-10) Aristotele aveva già affermato che:

l'intelletto è *uno* e *continuo* allo stesso modo dell'intellezione, e l'intellezione è *identica* agli intellegibili, i quali formano un'unità di successione come quella del numero, e non un'unità del tipo della grandezza. Pertanto l'intelletto non è continuo in quest'ultimo senso, ma o è senza parti, oppure la sua continuità non è quella della grandezza¹¹.

Poco oltre, l'intelletto viene definito sostanza (οὐσία, *substantia*) e viene ribadita la corruttibilità del corpo con le sue componenti organiche. Al contrario, il pensiero (νοεῖν, *intelligere*) e l'attività intellettuale (θεωρεῖν) sono in se stessi impassibili e, tuttavia, in quanto proprietà di un soggetto corruttibile e di un composto determinato non è possibile dire che, con il sopraggiungere della morte, l'intelletto ricordi¹². Oltre all'intelletto non esistono facoltà

la intellettuale. Grazie a questo l'anima, motore mosso (III 10, 433b15), è principio di movimento del corpo capace di dare origine ad azioni in vista di un fine che viene giudicato essere buono (motore non-mosso). L'anima è mossa dall'oggetto desiderato, ed è in virtù del possesso dell'anima – in particolare della facoltà appetitiva – che l'animale è capace di movimento (III 10, 433b26 ss.). Anche questa facoltà presuppone l'immaginazione, sia essa razionale o sensitiva, quest'ultima propria di tutti gli animali.

11 ARISTOTELE, *L'anima*, a cura di G. Movia, Bompiani, Milano 2016, p. 83 (corsivo nostro). Rispetto all'apparato di commento al testo e all'introduzione critica, verrà fatto prevalentemente riferimento all'edizione Loffredo del 1991. L'utilizzo delle varie versioni, in ogni caso, viene precisato come segue: G. MOVIA, *Introduzione*, in ARISTOTELE, *L'anima*, traduzione, introduzione e commento a cura di G. Movia, Loffredo, Napoli 1991, pp. 15-106; ID., *Note al De anima*, in ARISTOTELE, *L'anima*, traduzione, introduzione e commento a cura di G. Movia, Loffredo, Napoli 1991, pp. 201-411; ID., *Note al testo*, in ARISTOTELE, *L'anima*, a cura di G. Movia, Bompiani, Milano 2016, pp. 253-291.

12 Nella *recensio* di Moerbeke viene utilizzato *considerare*, cfr. ARISTOTELES, *De anima*, II 4, 408b18-30, p. 47. Il commento di Tommaso d'Aquino al passo è il seguente, cfr. THOMAS DE AQUINO, *Sentencia libri De anima*, p. 51, 255-261: «Sic ergo intelligere, id est simplex apprehensio, et considerare, id est operatio intellectus que est in componendo et diuidendo, marcescunt, non quidem quod intellectus corrumpatur et paciatur, set corrupto alio quodam interius, id est corrupto aliquo quod est organum intellectus, ipsum autem intelligere est impassibile». Per un approfondimento sull'interpretazione del passo III 5, 430a23-25, cfr. F. FRONTEROTTA,

dell'anima separabili se non da un punto di vista meramente logico (II 2, 413b27).

Allargando l'orizzonte, si può affermare che il discorso sull'anima riguarda il vivente secondo una concezione polivoca della "vita": vivente, infatti, è chi possiede anche una sola tra le caratteristiche quali l'intelletto, la sensazione, il moto, il movimento, la nutrizione, la crescita e la decrescita (II 1, 413a23-31)¹³. Tra le diverse tipologie di anima (nutritiva, sensitiva e intellettiva) e tra le diverse facoltà di essa (II 3, 414a30-32)¹⁴, Aristotele postula una gerarchia – dalla più generale e comune a tutti i viventi (nutritiva) alla specifica dell'uomo (intellettiva)¹⁵ – che risponde a un ordine di dipendenza della funzione più specifica da quella più generale: gli enti che possiedono la sensazione è necessario che possiedano anche la facoltà nutritiva, e quelli dotati di intelligenza è necessario che abbiano tanto la facoltà sensitiva quanto la nutritiva (II 3, 414b19-31). Questo rapporto, come dice bene Giancarlo Movia, è «funzionale all'esclusione di un'anima separata, ma contiene tutti gli elementi per determinare lo statuto logico della nozione di anima nel senso dell'omonimia $\pi\rho\acute{o}\varsigma \epsilon\upsilon$ (o analogia d'attribuzione)»¹⁶.

OY MNHMONEYOMEN ΔΕ... ARISTOT. DE ANIMA Γ 5 430 A 23-5, «Elenchos» 28/1 (2007), pp. 79-104. In particolare, si veda *ibidem*, p. 88: «L'innocente sospetto: quali sono precisamente il significato d'insieme e la funzione teorica di questo inciso relativo al nostro (non) ricordare, sia in vista dell'argomentazione svolta finora, sia rispetto alla collocazione epistemologica del processo della memoria? E, di conseguenza, è proprio sicuro che la memoria, introdotta qui *ex abrupto*, abbia qualcosa a che fare con lo statuto e con la funzione conoscitiva della facoltà intellettuale di cui Aristotele si sta occupando in questo contesto?».

13 Sui generi di vita in Aristotele, cfr. S. GASTALDI, *Bios hairetotos: generi di vita e felicità in Aristotele*, Bibliopolis, Napoli 2003.

14 $\theta\rho\epsilon\pi\tau\iota\kappa\acute{o}\nu$, $\alpha\iota\sigma\theta\eta\tau\iota\kappa\acute{o}\nu$, $\phi\rho\epsilon\kappa\tau\iota\kappa\acute{o}\nu$, $\kappa\iota\upsilon\eta\tau\iota\kappa\acute{o}\nu$ κατὰ τόπον, διανοητικόν. In latino i termini sono, rispettivamente, *vegetativum*, *sensitivum*, *appetitivum*, *motivum secundum locum*, *intellectivum* (cfr. ARISTOTELES, *De anima*, II 3, 414a30-32, p. 87).

15 Ogni tipologia di anima avrà una definizione propria in quanto la definizione generale non vuole indicare un ente astratto e separato (cfr. MOVIA, *Note al testo*, p. 269, n. 68).

16 MOVIA, *Note al testo*, p. 269, n. 69. Questo aspetto, come si vedrà nel corso del presente studio, sarà molto importante per le trattazioni psicologiche del XIII e XIV secolo.

Se l'anima è il fine per la cui realizzazione il vivente lavora e, del vivente, costituisce il compimento, a differenza dell'animale, l'uomo trova la propria realizzazione nell'anima intellettiva e, precisamente, nell'attività razionale. In tal senso, la psicologia aristotelica è incentrata sul vivente in virtù del possesso di un principio motore e finale¹⁷. Tuttavia, il caso dell'anima intellettiva permette di connettere la dimensione biologico-fisica, comune a tutto ciò che è animato, con quella della trascendenza, riservata ad una specifica propria dell'essere umano.

Sia la facoltà sensitiva che quella intellettiva sono preposte alla conoscenza. È verso la fine del secondo e nel terzo libro del *De anima* che Aristotele dedica uno spazio consistente alla discussione circa il rapporto tra queste facoltà e ciò che viene conosciuto. In questo senso, uno spazio fondamentale nella dottrina della conoscenza aristotelica è occupato dalla realtà *extra animam*, tanto che la sua intera formulazione, si potrebbe dire, presuppone una fondazione *in re* della conoscenza: ciò che si conosce esiste nella realtà e affinché ci sia conoscenza deve verificarsi un passaggio dalla potenza all'atto della facoltà preposta a conoscere – si tratti sia di enti sensibili sia di enti intellegibili¹⁸.

Vi è comunque una differenza fondamentale tra la conoscenza sensibile e il pensiero, e questa sta nella qualità di tale conoscenza. Infatti, dice Aristotele, «da ciò che è confuso, e tuttavia più palese, deriva ciò che è chiaro e più conosciuto razionalmente»¹⁹ (II 2, 413a11-13; *Analytica Posteriora*, I 2, 71b34). Al contrario dei sensi, l'intelletto non ha una limitatezza intrinseca rispetto agli enti del pensiero (intellegibili), ma può essere qualunque intellegibile, an-

17 L'impianto bio-psicologico dell'opera emerge fin dall'inizio, quando Aristotele ricerca una definizione dell'anima che comprenda tutte le sue possibili declinazioni (I 1, 402a1-403b20). D'altra parte, lo stesso Aristotele critica l'impostazione platonica del *Timeo* (70D) perché eccessivamente antropocentrica (I 3, 407a3-b27). Sul rapporto tra il *De anima* e il *Timeo*, cfr. MASI, *Anima e cosmo*, pp. 899-908.

18 Inoltre, in accordo con *Metafisica*, VII 4, 1029b3 ss., la conoscenza, in senso generale, procede dal particolare all'universale. Parlare di oggetto conosciuto non sarebbe corretto, in senso proprio, in quanto non esiste il corrispettivo greco di questa espressione.

19 ARISTOTELE, *L'anima*, p. 121.

che esso stesso (*De anima*, III 4, 430a3 ss.). Prima della conoscenza in atto, tuttavia, l'intelletto non è nessuna delle cose che intende (III 4, 429a21-24)²⁰. Questa caratteristica viene espressa nei termini della potenzialità ed è chiarita tramite il noto paragone con la tavoletta di cera su cui non è ancora stato scritto alcun carattere (γραμματεῖον)²¹. Un'altra metafora utilizzata da Aristotele è quella dell'anima-mano: «la mano è lo strumento degli strumenti, e l'intelletto è la forma delle forme e il senso la forma dei sensibili» (III 7, 432a1 ss.)²².

Il passaggio dalla potenza all'atto, nel caso della facoltà intellettuale, necessita di qualche chiarimento. Se per spiegare l'attualizzazione della conoscenza sensibile è in qualche modo sufficiente l'esistenza della realtà "oggettuale", risulta più problematico spiegare l'attualizzazione di qualche cosa attraverso una realtà che, come lo sono gli intellegibili, non esiste in atto fuori dall'anima²³. Gli intellegibili, infatti, sono presenti solo potenzialmente negli oggetti materiali (III 5, 430a6) e si trovano nelle forme sensibili, sia che si tratti di forme separabili come lo sono gli enti matematici, sia che si tratti delle proprietà particolari degli oggetti stessi²⁴.

Uno dei passi più controversi del *De anima* – anche in rapporto alle interpretazioni che ne ha dato la tradizione ad esso successiva²⁵ – è il testo all'interno del quale lo Stagirita fa chiara men-

20 Mentre ogni senso, come si è visto, possiede un sensibile che gli è proprio ed è limitato, nella percezione, dagli "eccessi".

21 «Sicut in tabula nichil est actu scriptum» recita la traduzione latina di Moerbeke (cfr. ARISTOTELES, *De anima*, III 5, 430a1, p. 214). Nella tradizione medievale, a seconda della traduzione utilizzata, si registrano oscillazioni terminologiche tra gli aggettivi di *nuda* e *rasa* in attribuzione alla *tabula*.

22 ARISTOTELE, *L'anima*, p. 229.

23 Lo sono, invece, le idee platoniche che, calate nel mondo, diventano particolari perdendo il loro carattere di necessità. Questo è il motivo che spinge Aristotele a non considerare tali idee oggetti della scienza.

24 Nell'ottavo capitolo del terzo libro, Aristotele ribadisce l'importanza dell'esperienza sensibile evidenziandone, parallelamente, le differenze con l'intelazione, cfr. ARISTOTELES, *De anima*, III 8, 431b20-432a14 (pp. 227-229 nella traduzione italiana).

25 Relativamente ai capitoli 4 e 5 del *De anima* la letteratura è molto vasta. Per una discussione moderna del problema, cfr. V. CASTON, *Aristotle's Two Intellects: A*

zione dell'esistenza di due intelletti distinti secondo il rapporto di materia e forma, potenza e atto (III 5, 430a10-17). I due intelletti vengono detti "nell'anima" e, nello specifico, l'intelletto produttivo (ποιητικόν; *agens*) viene paragonato all'arte – che, nell'*Ethica Nicomachea* (VI 3, 1139b14-16), fa parte degli abiti dianoetici assieme alla scienza, alla saggezza, alla sapienza, e all'intelletto. Questo intelletto è anche paragonato alla luce e né l'arte né tantomeno la luce sono soggetti, o sostanze, ma, piuttosto, delle proprietà dell'artista e del diafano²⁶. Il compito di portare all'attualità la conoscenza intellegibile spetta all'intelletto produttivo, «separabile, impassibile, e non mescolato»²⁷, sempre in atto per essenza e, inoltre, immortale ed eterno (*De anima*, III 5, 430a17-23). L'intelletto produttivo astrae l'intellegibile in atto dalle immagini precedentemente elaborate dalla fantasia e, in precedenza, ricavate dai sensi²⁸.

Modest Proposal, «Phronesis» 44/3 (1999), pp. 199-227; J.E. Sisko, *On Separating the Intellect from the Body: Aristotle's De Anima III.4, 429a10-b5*, «Archiv für Geschichte der Philosophie» 81/3 (1999), pp. 1-14; E. BERTI, *Aristotle's Nous poiêtikos: Another Modest Proposal*, in G. SILLITTI, F. STELLA, F. FRONTEROTTA (a cura di), *Il Nous di Aristotele*, Academia, Sankt Augustin 2016, pp. 137-153. Una panoramica relativa alle problematiche che questi capitoli hanno suscitato nella tradizione tardoantica e medievale verrà fornita nel corso del presente studio.

26 Oltre agli studi citati nella nota precedente, si veda L.P. GERSON, *The Unity of Intellect in Aristotle's «De Anima»*, «Phronesis» 49/4 (2024), pp. 348-373. Per quanto riguarda le problematiche medievali connesse all'interpretazione dei due brani, la questione verrà approfondita nel prosieguo della presente analisi.

27 ARISTOTELE, *L'anima*, p. 219.

28 La fantasia è una potenza (δύναμις, *potentia*) o un abito (ἔξις, *habitus*) tramite cui il soggetto produce le immagini degli oggetti (φάντασμα, *phantasma*). La fantasia riguarda tanto la dimensione dell'esperienza sensibile quanto quella non ordinaria come la percezione indistinta e illusoria o la sfera onirica, e ha una funzione conoscitiva in quanto è tra gli abiti «con i quali giudichiamo e siamo nel vero o nel falso» (cfr. ARISTOTELE, *L'anima*, p. 207). Su questo aspetto specifico, cfr. D. FREDE, *The Cognitive Role of Phantasia in Aristotle*, in M.C. NUSSBAUM - A.O. RORTY (a cura di), *Essays on Aristotle's De anima*, Clarendon Press, Oxford 2003, pp. 280-296 (trad. it. *La funzione conoscitiva della «phantasia» in Aristotele*, in G. CAMBIANO, L. REPICI [a cura di], *Aristotele e la conoscenza*, LED, Edizioni Universitarie di Lettere Economia Diritto, Milano 1993, pp. 91-118). Nonostante abbia capacità di discriminare e sia una specie di pensiero (III 10, 433a10), la fantasia non è scienza a causa dell'errore (III 3, 428a12-25). Ciò non l'assimila comunque all'opinione (δόξα), in quanto quest'ultima è inseparabile da una certa credenza e persuasione

Ciò che viene estratto dall'intelletto produttivo è ciò che la cosa è, l'essenza della cosa, e il criterio veritativo della conoscenza, ma anche del reale, avviene per mezzo di un'attribuzione al principio formale, i.e. della forma, di una capacità unificatrice e oggettivante del reale stesso, quasi a farlo divenire l'essenza razionale della cosa stessa.

Parlando di realtà sensibile è opportuno distinguere gli enti stessi dalle loro essenze. Com'è stato anticipato, l'intelletto si occupa di queste ultime: l'ente che gli è proprio non è l'ente nel suo darsi materiale. Lo è, invece, la sua essenza, la quale viene conosciuta grazie alla sua natura, per così dire, composita di materia e forma. Oltre che nel passaggio dalla potenza all'atto della facoltà intellettuale, la conoscibilità, dunque, è da vedere nel principio formale che possiedono gli enti e che, in potenza, ne costituisce il loro principio intelligibile (III 4, 429b10-22). Anche l'ente materiale ha la sua parte in questo processo, poiché l'essenza viene colta dall'intelletto a partire dall'esperienza sensibile e, in definitiva, questi due momenti della conoscenza, sensibile e intellettuale, non sono mai indipendenti bensì due aspetti di una medesima realtà²⁹. La distinzione tra ente ed essenza non si limita agli enti fisici ma si verifica anche in quelli matematico-geometrici, in quanto la loro essenza necessita di una materia affinché questi possano essere collocabili nello spazio: è a

(III 428b1-10). A partire dal valore veritativo si danno tre diverse tipologie di fantasia, l'unica vera è quella collegata all'esperienza dei sensibili propri, mentre le altre due tipologie, legate ai sensibili comuni e a quelli per accidente, sono soggette ad errore (che si sia o meno in presenza della sensazione). In ogni caso, la fantasia è presupposta dalla conoscenza grazie al lavoro "contenitivo" che la memoria opera rispetto ai fantasmi, i quali possono essere *per sé*, come lo sono quelli di cui c'è immaginazione, o *per accidente*, come gli oggetti che non esisterebbero senza la fantasia (*De memoria et reminiscencia*, I, 450a22-25).

29 La percezione sensibile è precondizione di tutte le altre facoltà: dell'immaginazione, della memoria, della scienza e del pensare stesso a fronte di una persistenza, nel soggetto, dell'oggetto conoscitivo (*Analytica Posteriora* II 19, 99b35-100a3). In ogni caso, ricordare è un'attività differente sia dalla percezione sia dalla scienza (*De anima*, III 3, 427b24-25). Pur non essendo sovrapponibili, esiste una simmetria tra conoscenza sensibile e conoscenza intellettuale. Il rapporto tra conoscente e conosciuto così come il concetto di assimilazione della forma, infatti, sono centrali anche nel processo intellettuale, dove però si ha a che fare con forme e qualità intelleggibili.

partire dall'essere camuso di qualche cosa, infatti, che il nostro intelletto arriva al concetto matematico-geometrico di "camusità". Pur non essendo fisici, gli enti matematici e geometrici non esistono separatamente dagli oggetti fisici, ma sono separabili da essi per mezzo del pensiero e la loro conoscenza è ottenuta tramite astrazione (III 4, 429b18). Esistono differenti gradi di astrazione che l'intelletto è in grado di operare ai quali corrispondono differenti gradi di immaterialità nella conoscenza (III 4, 429b21-22).

Nel capitolo sesto del terzo libro del *De anima* Aristotele mostra le due operazioni fondamentali dell'intelletto: una è l'intellezione degli "indivisibili" (come lo sono, ad esempio, il concetto fisico di "bianco" o gli enti matematici come "concavo"); l'altra, invece, la loro unione in una proposizione (es. Socrate è bianco)³⁰. La differenza fondamentale tra i due tipi di operazione si trova nel criterio di verità del loro contenuto. Se l'intellezione degli indivisibili, in quanto operazione primaria, è sempre vera – si tratta infatti di concetti singoli, di universali, delle essenze delle sostanze e degli accidenti –, la loro unione in una proposizione può invece essere suscettibile di verità o falsità a seconda che tali proposizioni corrispondano o meno alla realtà³¹. Non solo la proposizione "Socrate è bianco" costituisce una sintesi di nozioni indivisibili in una proposizione suscettibile di verità o falsità; secondo Aristotele, infatti, anche la proposizione "la diagonale è incommensurabile con il

30 In questo passo del *De anima* Aristotele distingue gli indivisibili in diversi tipi: secondo la quantità (essenze matematiche), secondo la specie (universali matematici, fisici come il "bianco", "uomo", e metafisici come "essere", "uno", "sostanza"), i limiti ("punto", "linea"), le privazioni ("nero", "male") e gli universali che non hanno contrario (sostanza e quantità: "Socrate", "uomo", "animale", "dieci"). Per un approfondimento si vedano il capitolo sesto del *De anima*, l'introduzione, così come l'apparato critico e di commento al testo aristotelico presenti nell'edizione Loffredo curata da Movia, i quali forniscono un'interpretazione molto chiara e puntuale del testo (cfr. MOVIA, *Introduzione*, pp. 77-78; Id., *Note al De anima*, pp. 383-384).

31 Cfr. MOVIA, *Introduzione*, pp. 72-77. Inoltre, cfr. ARISTOTELES, *De anima*, III 6, 430b26-30, p. 224: «Est autem dictio quidem aliquid de aliquo, sicut | affirmatio, uera aut falsa omnis; intellectus autem non omnis | set qui est ipsius quid est secundum hoc quod aliquid erat esse uerus est, et non aliquid | de aliquo, set sicut uidere proprii uerum est, si autem homo album aut non, non uerum semper. Sic autem se habent quaecunque | sine materia sunt».

lato del quadrato”, che unisce gli indivisibili “incommensurabile” e “diagonale”, rientra nella seconda tipologia di proposizioni perché suscettibile di verità dal momento che deve esserne dimostrata la corrispondenza con la realtà. È importante sottolineare che a produrre l’unità di ciascuna composizione è l’intelletto, il quale ricopre un ruolo unificatore nella sintesi di nozioni e, dunque, nella conoscenza (*De anima*, III 6, 430b6)³².

Gli aspetti già menzionati che riguardano la facoltà intellettiva, tuttavia, complicano la questione relativa alla conoscenza. Quando si pensa e si conosce, dice Aristotele, avviene una modificazione nel conoscente espressa attraverso la ricezione della forma della cosa pensata. Tuttavia, se l’ambito sensoriale è ristretto ad ogni sensibile proprio e alle soglie percettive di ciascun senso, al contrario, l’intelletto risulta essere aperto illimitatamente a tutti gli enti intellegibili ed è egli stesso intellegibile: «Ora la conoscenza in atto è identica all’oggetto, mentre quella in potenza è anteriore per il tempo nell’in-

32 Il capitolo sesto del libro gamma sembra considerare tanto gli indivisibili quanto la loro unione come un prodotto intellettuale corrispondente alle operazioni del *nous*. Queste sono ordinate secondo complessità: ad un livello più basso c’è la comprensione degli indivisibili, mentre salendo di complessità si ha la loro unione in proposizioni. In questa seconda operazione, e cioè all’interno di una dimensione predicativa di composizione e divisione, può aver luogo il falso. Sulle modalità di conoscenza degli indivisibili la letteratura critica è molto vasta e complessa. Sembra di potersi dire che è contraddittorio postulare, pensando al processo conoscitivo elaborato da Aristotele, un tipo di conoscenza, per così dire, immediata e intuitiva di tali sostanze. L’intelletto, infatti, coglie le essenze sempre attraverso i sensi (*De anima*, 431a16-17; 432a7-9; *Analytica Posteriora*, II 19, 100b5-17; *Metaphysica*, I 1, 981a5-7). Negli *Analitici Posteriori*, l’oggetto di una conoscenza diretta sono i principi e non gli indivisibili. Per un approfondimento si veda il commento di Mignucci e la bibliografia fornita dall’autore, cfr. M. MIGNUCCI, *Commento*, in ARISTOTELE, *Analitici secondi: Organon IV*, a cura di M. Mignucci, Laterza, Roma 2007, pp. 147-319. Relativamente a questo passo di Aristotele (*Analytica Posteriora*, II 19, 100b5-17, pp. 342-343), dove compare il termine *nous*, Mignucci mette in rilievo che, seppur tradotto spesso con il termine di intuizione, Aristotele sta parlando di un’intellezione diretta e precisa dei principi, «più sicura e affidabile» rispetto alla conoscenza dimostrativa (cfr. MIGNUCCI, *Commento*, p. 304). Sul concetto di intuizione, cfr. L. COULOUBARITSIS, *Y-a-t-il une intuition des principes chez Aristote?*, «Revue Internationale de Philosophie» 133/134 (1990), pp. 440-471; V. KAL, *On Intuition and Discursive Reasoning in Aristotle*, Brill, Leiden - New York - Köln 1988.

dividuo, ma, da un punto di vista generale, non è anteriore neppure per il tempo» (III 5, 430a19-22; *Metaphysica*, XII 9, 1075a1-5)³³. In quanto culmine di un meccanismo che parte dalla sensazione del singolare, attraversa l'immaginazione e giunge al pensiero vero e proprio, il processo cognitivo è un'esperienza del soggetto in relazione al mondo esterno che colpisce i sensi³⁴. La conoscenza intellettuale, tuttavia, appare sempre negoziata con una soggettività che deve accordarsi con le caratteristiche dell'intelletto agente, il quale sottende l'intero processo e, al tempo stesso, rimanda ad una dimensione sovraindividuale poiché «quando è separato, è soltanto quello che è veramente» (*De anima*, III 5, 430a23)³⁵.

33 Per il passo del *De anima*, cfr. ARISTOTELE, *L'anima*, p. 219. Per la *Metafisica*, cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, traduzione, introduzione e note a cura di E. Berti, Laterza, Bari - Roma 2017, p. 529: «Oppure <non è forse vero che> in alcuni casi la scienza è l'oggetto, nelle <scienze> produttive l'essenza e il "che cos'era essere" senza materia, in quelle teoretiche l'oggetto è la definizione e l'intellezione? Non essendo dunque altro l'oggetto dell'intellezione e l'intelletto, nelle cose che non hanno materia, saranno la stessa cosa, e l'intellezione sarà tutt'uno con l'oggetto dell'intellezione». Alcune problematiche legate alla conoscenza intellettuale verranno affrontate, in modo più approfondito, nel quarto capitolo (cfr. *infra*, pp. 165-279).

34 In merito alla sensazione, non è da trascurare il fatto che Aristotele considera la percezione come un qualcosa di unitario caratterizzato dalla simultaneità, unità e identità tra percepito e percipiente in atto (*De anima*, III 1, 425a30-425b10; III 2, 425b10-427a15) – tenuta ferma la differenza che rimane tra atto e potenza, senso e sensibile. Ciascun senso particolare giudica le differenze del proprio oggetto e ne percepisce la piacevolezza o la spiacevolezza (III 2, 426b9-12). Ciò non avviene in una dimensione di isolamento dei sensi poiché c'è simultaneità nell'operazione di ciascuno di essi, e tale simultaneità garantisce l'unitarietà del processo percettivo nelle sue diverse declinazioni (III 2, 426b23-427a15). In merito ad alcuni importanti aspetti della conoscenza che qui non vengono trattati, si veda W.F.R. HARDIE, *Concepts of Consciousness in Aristotle*, «Mind» 85/339 (1976), pp. 388-411; F.A. LEWIS, *Self-knowledge in Aristotle*, «Topoi» 15/1 (1996), pp. 39-58; V. CASTON, *Aristotle on Consciousness*, «Mind» 111/444 (2002), pp. 751-815; P. FEDRIGOTTI, *Sull'apprensione noetica dell'essere e sugli stati soggettivi della conoscenza: Glosse anagogiche alla rilettura tommasiana di Metafisica*, 2, 993a 30-993b 30, «Divus Thomas» 124/1 (2021), pp. 113-134.

35 ARISTOTELE, *L'anima*, p. 219.

1.2. Continuità e discontinuità: ricezione della psicologia aristotelica (sec. II-XIII)

La psicologia elaborata dallo Stagirita ha sollevato svariate discussioni e diversi problemi teorici nella tradizione ad essa successiva. All'interno di tali problematiche, un posto privilegiato lo occupa quella relativa al ruolo da attribuire all'anima rispetto al singolo individuo e rispetto al genere umano (i.e., la sua definizione). Attorno alla seconda metà del XIII secolo, tra i teologi e i maestri delle arti di Parigi, possiede uno spazio consistente anche la questione del rapporto tra l'intelletto produttivo (ora, intelletto agente), l'intelletto umano e le sue facoltà cognitive. Tale discussione va ad intrecciarsi, inoltre, con il problema relativo al fine ultimo dell'uomo, identificato sovente con la vita speculativa³⁶. Per comprendere le differenti soluzioni date dai medievali a tali questioni è essenziale un'indagine sui rapporti che riguardano la triade anima-uomo-intelletto. Prima di formulare una teoria conoscitiva, lo stesso Aristotele inizia la propria indagine con la definizione dell'anima, ed è a partire da questa che acquistano un senso i discorsi successivi circa le modalità e i limiti della conoscenza³⁷.

Il lessico della psicologia aristotelica, ora modificato tanto nella forma quanto nel contenuto, è parte del bagaglio filosofico del XIII secolo con significati che provengono da una rielaborazione sincretica e oscillante tra la riflessione teologica, la tradizione (neo)platonica e quella peripatetica greco-araba³⁸. In quest'ultima

36 La questione relativa alla felicità verrà approfondita in seguito, cfr. *infra*, pp. 171-181. Per quanto riguarda la felicità nei testi qui editi, cfr. *infra*, pp. 265-279.

37 Cfr. *supra*, pp. 23-24.

38 La ricezione del testo aristotelico assieme allo sviluppo delle principali questioni ad esso connesse sono ben più ampi e complessi di quanto verrà descritto. Nel prosieguo saranno trattati i punti e gli autori ritenuti rilevanti per lo scopo del presente volume, rimandando a ulteriori ed eventuali indicazioni bibliografiche in nota. Circa la tradizione antica ci limitiamo a indicare i saggi contenuti in G. VAN RIEL, P. DESTREE (eds.), *Ancient Perspectives on Aristotle's De anima*, Leuven University Press, Leuven 2013 (Ancient and Medieval Philosophy. Series 1, 41). Per il medioevo, cfr. S.W. DE BOER, *The Science of the Soul: the Commentary Tradition on Aristotle's De anima, c. 1260-c. 1360*, Leuven University Press, Leuven 2013; R.L. FRIEDMAN, J.-M. COUNET (eds.), *Medieval perspectives on Aristotle's «De anima»*,

prospettiva, un ruolo importante lo gioca la lunga tradizione di commenti al *De anima* che fa capo ad Alessandro d'Afrodisia e Temistio³⁹. Facendo un balzo cronologico, una figura di fondamentale importanza è Averroè, nel cui pensiero è riscontrabile un'influenza decisiva circa l'interpretazione basso medievale di alcune tematiche cruciali per lo sviluppo di concezioni psicologiche tanto importanti quanto diverse tra loro⁴⁰. Lo scritto mediante il quale teologi e filosofi accedono alle dottrine del Cordovese è il *Commentarium*

Édition de l'Institut supérieur de philosophie Peeters, Louvain-la-Neuve 2013 (*Philosophes médiévaux*, 58); P. BERNARDINI, *Aristotle's De anima at the Faculties of Arts (13th-14th Centuries)*, Brepols, Turnhout, Belgium 2023 (Studies on the Faculty of Arts. History and Influence, 4). Un esempio di queste modificazioni terminologiche si può vedere nell'espressione stessa di *nous*. A tale proposito, rispetto a Teofrasto, Alessandro d'Afrodisia e Temistio, cfr. P. HUBY, *Stages in the Development of Language about Aristotle's nous*, in H.J. BLUMENTHAL, H. ROBINSON (eds.), *Aristotle and the Later Tradition*, Clarendon Press, New York 1991 (Oxford Studies in Ancient Philosophy. Supplementary Volume), pp. 129-143.

39 Per quanto riguarda la ricezione del testo temistiano del *De anima*, tradotto da Guglielmo di Moerbeke, pare che questo fosse in circolazione a partire dal 22 novembre 1267, cfr. B.C. BAZÁN, *Introduction*, in SIGERUS DE BRABANTIA, *Quaestiones in tertium de anima, De anima intellectiva, De aeternitate mundi*, B.C. Bazán (ed.), Louvain Publications Universitaires, Louvain - Paris 1972 (*Philosophes médiévaux*, XIII), p. 73*. Per un approfondimento su Temistio nel mondo latino, cfr. E. CODA, *Pensiero divino, anime umane: l'aristotelismo di Temistio e la filosofia pre-moderna*, Edizioni ETS, Pisa 2022. Per approfondimenti sulla figura di Alessandro d'Afrodisia in relazione ai temi qui trattati, si veda P. ACCATTINO, *Generazione dell'anima in Alessandro di Afrodisia, «De anima» 2.10-11.13?*, «Phronesis» 40/2 (1995), pp. 182-201; Id., *Alessandro di Afrodisia interprete del De Anima di Aristotele*, «Studia graeco-arabica» 4 (2014), pp. 275-288; M. BONELLI, *Alessandro di Afrodisia e la metafisica come scienza dimostrativa*, Bibliopolis, Napoli 2001; M. RASHED, *Essentialisme: Alexandre d'Aphrodise entre logique, physique et cosmologie*, de Gruyter, Berlin - New York 2007; C. NATALI, *Determinism and Deliberation in Alexander of Aphrodisias*, in R. BROUWER, E. VIMERCATI (eds.), *Fate, Providence and Free Will: Philosophy and Religion in Dialogue in the Early Imperial Age*, Brill, Boston 2020, pp. 137-151.

40 Cfr. R.C. TAYLOR, *Themistius and the Development of Averroes' Noetics*, in R.L. FRIEDMAN, J.-M. COUNET (eds.), *Medieval perspectives on Aristotle's «De anima»*, Édition de l'Institut supérieur de philosophie Peeters, Louvain-la-Neuve 2013 (*Philosophes médiévaux*, 58), p. 2: «Yet it is no understatement to say that his influence through these works and some others was wide and deep among European thinkers of the Middle Ages and later, conveying a powerful and threatening philosophical rationalism».

magnum al *De anima* che, in modo sintomatico, lascerà i suoi lettori tanto affascinati quanto contrariati⁴¹. Prima di presentarne i punti centrali un po' più nel dettaglio⁴², mettiamo in rilievo alcuni aspetti importanti relativamente alla diffusione del pensiero di Aristotele⁴³. Nonostante la sua importanza, infatti, non è grazie ad Averroè che l'occidente latino viene a conoscenza delle dottrine psico-antropologiche formulate nel *De anima*. E non è nemmeno a partire dal testo dello Stagirita che i medievali manifestano il loro interesse per i temi di ordine psicologico⁴⁴.

Si è già parlato di Alessandro di Afrodisia (II-III sec.), uno dei più antichi commentatori di Aristotele. Secondo molti studiosi, è tra coloro i quali hanno avuto la maggiore influenza sull'interpretazione successiva del pensiero dello Stagirita⁴⁵. E lo ha fatto con grande rigore, interpretandone la dottrina attraverso le parole dello stesso Aristotele (secondo un metodo che sarà poi ripreso dai suoi successori, i quali tenderanno, ad esempio, di leggere la fisica e la metafisica aristoteliche in rapporto alla logica), pur lasciando che, in alcune sue parti, la riflessione aristotelica fosse influenzata da un certo platonismo⁴⁶. Utilizzando le parole di Paolo Accattino, in

41 Non è possibile stabilire se questo scritto rappresenti, effettivamente, lo stadio definitivo del pensiero di Averroè. Tuttavia, come si è detto, costituisce il mediatore per la ricezione del suo pensiero nel Medioevo latino. Per un approfondimento, cfr. TAYLOR, *Themistius and the Development of Averroes' Noetics*, p. 5, n. 12. Oltre al tema dell'anima e della conoscenza qui discussi, vi sono altre posizioni importanti del pensiero di Averroè – come le dottrine dell'eternità del mondo e del movimento celeste – a partire dalle quali i latini elaborano specifiche discussioni.

42 Cfr. *infra*, pp. 183-194.

43 Per una panoramica sui trattati che riguardano l'anima dal V al IX secolo, cfr. I. TOLOMIO, *L'anima dell'uomo. Trattati sull'anima dal V al IX secolo*, introduzione, traduzione e note di I. Tolomio, Rusconi, Milano 1979.

44 Cfr. L. MINIO-PALUELLO, *Le texte du De Anima d'Aristote: la tradition latine avant 1500*, in Id. (ed.), *Opuscula. The Latin Aristotle*, Hakkert, Amsterdam 1972, pp. 250-276.

45 Cfr. BERTI, *Aristotle's Nous poiêtikos*, p. 138. A proposito dell'interpretazione di Alessandro d'Afrodisia, scrive Berti: «Today this interpretation seems to be the most credited among scholars because it has been resumed by two of the major contemporary specialists in Aristotle, Michael Frede and Myles Burnyeat».

46 Cfr. E. BERTI, *Unmoved mover(s) as efficient cause(s) in Metaphysics A 6*, in M. FREDE, D. CHARLES (eds.), *Aristotle's «Metaphysics» lambda: Symposium Aristoteli-*

Alessandro è comunque da vedere il tentativo di restituire la visione di un «aristotelismo unificato»⁴⁷. Ad Alessandro si deve la celebre identificazione dell'intelletto produttivo (nel suo linguaggio, intelletto agente) con il primo motore immobile del libro XII della *Metafisica* a partire da un trasferimento della distinzione tra potenza e atto, che Aristotele dice esistere «nell'anima», al solo intelletto⁴⁸. Le ragioni di questa trasposizione si possono vedere sia nelle difficoltà insite nella stessa esposizione di Aristotele, sia nel fatto che, quando parla dell'intelletto agente, lo Stagirita gli attribuisce alcune caratteristiche condivise con il Primo motore⁴⁹.

Ad eccezione di alcune significative divergenze, in Alessandro resta invariata la concezione dell'anima come «entelechia prima di un corpo munito di organi»⁵⁰. Tuttavia, a tale definizione perviene mediante un procedimento inverso rispetto a quello aristotelico che, come si è visto, inizia da una riflessione generale di natura bio-psicologica riguardante tutto il vivente. La riflessione alessandrina comincia con la disamina del concetto di forma, un concetto che sarà sempre più centrale nel dibattito successivo. Dire che l'anima è forma prima del corpo non equivale a farle corrispondere un'eccedenza ontologica rispetto al corpo di cui essa è forma. In tal senso, l'anima non è un'entità perfetta *ab extrinseco* che si giustappone al corpo, ma piuttosto qualcosa di vicino a una risultante dell'intero composto in un senso non generativo e non causale⁵¹. Da questo punto di vista l'intento antiplatonico e antistoico è evidente e Alessandro mantiene l'anima in un rapporto di inseparabilità e intima unione con il corpo.

Un'altra lettura greca della psicologia aristotelica molto influente nel mondo arabo prima – specialmente per quanto riguarda lo

cum, Clarendon Press, Oxford 2000, pp. 181-206; P. DONINI, *Commentary and tradition: Aristotelianism, Platonism, and Post-Hellenistic Philosophy*, (ed.) M. Bonazzi, De Gruyter, Berlin 2011, pp. 275-288; SHARPLES, *The Hellenistic Period*, p. 155.

47 ACCATTINO, *Alessandro di Afrodisia interprete del De Anima*, p. 277.

48 Cfr. DONINI, *Commentary and tradition*, pp. 101-103; ACCATTINO, *Alessandro di Afrodisia interprete del De Anima*, p. 286.

49 Cfr. DONINI, *Commentary and tradition*, p. 103.

50 ACCATTINO, *Alessandro di Afrodisia interprete del De Anima*, p. 276.

51 Cfr. *ibidem*, pp. 278-279.

sviluppo che ne farà Averroè –, e successivamente in quello latino, è quella elaborata nella *Parafrasi* temistiana del *De anima* (IV sec.)⁵². In questo testo, l'intelletto produttivo, pur non essendo identificato con la Causa Prima della *Metafisica*, viene paragonato a un'attività divina, separata, esistente in atto ed è caratterizzato dall'essere "pensiero continuo"⁵³. Nonostante ciò, in quanto munisce l'uomo dell'attività intellettiva, l'intelletto è ciò che consente all'uomo d'essere tale, di essere *se ipsum* grazie a un rapporto di partecipazione contraddistinto dalla sua presenza formale durante l'attività intellettiva dell'uomo⁵⁴. L'approccio di Temistio alla noetica aristotelica, specialmente in relazione al capitolo quinto del terzo libro del *De anima*, è rigoroso nella forma ed eclettico nei contenuti, includendo alcuni elementi estranei all'intento aristotelico. La forma partecipativa postulata nella *Parafrasi*, contrariamente a quanto potrebbe apparire, non costituisce una componente autenticamente platonica. Piuttosto, come rileva Henry J. Blumenthal, all'interno di un quadro sincretico Temistio si sforza di essere ancora un "aristotelico"⁵⁵. Pur essendo separato, l'intelletto produttivo è connesso all'anima individuale in senso ilemorfico in quanto è forma dell'intelletto potenziale. Quest'ultimo, anch'esso separato dal corpo, si distingue da un terzo intelletto, quello passivo, che

52 Cfr. F.M. SCHROEDER, *Two Greek Aristotelian Commentators on the Intellect: the De intellectu attributed to Alexander of Aphrodisias and Themistius' Paraphrase of Aristotle De anima 3.4-8*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1990, pp. 31-39. Il testo viene tradotto dal greco all'arabo da Ishāq ibn Hunain (IX-X sec.) ed entra nel mondo latino sia grazie alla traduzione del *Commentarium* di Averroè, sia grazie alla traduzione dal greco di Guglielmo di Moerbeke. Per l'edizione del testo temistiano nella traduzione di Moerbeke, cfr. THEMISTIUS, *Paraphrasis eorum quae De anima Aristotelis (= Paraphrasis)*, in G. VERBEKE (ed.), *Commentaire sur le traité de l'âme d'Aristote. Traduction de Guillaume de Moerbeke. Édition critique et étude sur l'utilisation du commentaire dans l'œuvre de saint Thomas*, Brill, Leiden 1973 (*Corpus latinum commentariorum in Aristotelem graecorum*, I).

53 Cfr. TAYLOR, *Themistius and the Development of Averroes' Noetics*, pp. 29-31.

54 *Ibidem*.

55 Cfr. H.J. BLUMENTHAL, *Neoplatonic Elements in the De Anima Commentaries*, «Phronesis» 21/1 (1976), p. 82: «A totally different approach may be seen in Themistius, who was not involved in this debate and was, moreover, still trying to be an Aristotelian».

presiede alle operazioni “organiche” – le quali saranno identificate dai termini latini di facoltà (o virtù) *immaginativa*, *cogitativa*, *rememorativa* e *discursiva*⁵⁶. Attraverso un processo di (in)formazione si genera un quarto tipo di intelletto, detto acquisito, che permette all’uomo il possesso attuale di contenuti conoscitivi.

Per molti versi all’opposto delle prospettive precedenti si colloca Calcidio (IV sec.), il quale, nel proprio commento al *Timeo*, espone le dottrine che riguardano l’anima umana elaborate dai filosofi precedenti con il preciso intento di dichiarare superiore alle altre, tra cui il frainteso ilemorfismo aristotelico, la dottrina platonica⁵⁷. Nel criticare la definizione dell’anima data da Aristotele, Calcidio giustappone alla dottrina metafisica del rapporto tra materia e forma, potenza e atto, una sostanziale identificazione tra la forma e la forma trasmessa. In tal senso, il rapporto anima-corpo a cui pensa Aristotele sarebbe riducibile a un modello platonico di partecipazione dove esistono due mondi ontologicamente ordinati⁵⁸. In una prospettiva affine, Plotino (III sec.) rimprovera alla concezione aristotelica di aver ridotto l’anima a un accidente alle dipendenze del corpo. Secondo l’ottica partecipativa, l’anima di Aristotele si rivela incapace d’essere una realtà separata, anteriore ontologicamente al corpo, rispetto a esso autonoma. L’*εἶδος* aristotelico viene (ri)piegato in senso platonico e, tramite questa configurazione, il cortocircuito della soluzione di Aristotele appare evidente se non addirittura inevitabile.

Queste sono alcune delle obiezioni che, in vario modo, vengono proposte sia da Plotino che da Calcidio alla concezione aristotelica dell’anima. Peraltro, le soluzioni dei due autori sono da pensare secondo un platonismo sovente integrato con l’ontologia categoriale di Aristotele. A questo modello non è estraneo nemmeno Boezio (V-VI), secondo il quale le forme inseparabili dalla materia non sono tali in senso forte, ma soltanto delle immagini⁵⁹. A Boezio si

56 Cfr. SCHROEDER, *Two Greek Aristotelian Commentators on the Intellect*, p. 37.

57 Cfr. M. LENZI, *Anima, forma e sostanza: filosofia e teologia nel dibattito antropológico del XIII secolo*, Fondazione Centro italiano di studi sull’alto Medioevo, Spoleto 2011, pp. 1-158.

58 Cfr. *ibidem*, pp. 6-10.

59 Cfr. *ibidem*, p. 28.

deve, inoltre, la trasmissione e la fortuna di una coppia concettuale – *id quod est* e *id quo est* – che, applicata all'anima dalla tradizione posteriore, consentirà di precisarne la struttura ontologica rafforzandone al contempo la duplice natura: da un lato, in quanto forma del corpo, dall'altro, in quanto sostanza intellettuale sussistente non implicata nella dimensione materiale. Così concepita, tuttavia, l'anima risulta strutturalmente "incompiuta" nella sola informazione del corpo e richiede, per la piena realizzazione della propria natura, un ordine eccedente rispetto alla dimensione corporea.

Le dottrine elaborate da Calcidio, Plotino e Boezio penetrano nel medioevo latino ben prima dell'ingresso effettivo del *De anima*. Come si è visto, in Aristotele «l'anima è sostanza, nel senso che è forma di un corpo naturale che ha la vita in potenza»⁶⁰ (*De anima*, II 1, 412a20); la vita è una potenzialità del corpo e l'anima ne è forma in quanto atto primo anche nell'ordine della temporalità, al modo in cui lo è il possesso della conoscenza rispetto al suo esercizio. Nella prospettiva ereditata ed elaborata dal primo pensiero cristiano si sfumano i contorni dell'essenzialismo ilemorfico proprio del rapporto anima-corpo, facendo del corpo non più ciò che possiede la vita in potenza secondo un'ottica unitaria con l'anima, ma un dispositivo che dall'anima trae la vita riducendosi a una funzione di quest'ultima. L'anima è vivificatrice del corpo e l'unione con esso realizza un misto discreto di sintesi degli elementi che lo compongono. In questo quadro sono da inserirsi le variazioni della dottrina aristotelica che portano il modello perfettivo della dottrina dell'anima ad essere integrato con la cristologia⁶¹.

Le tracce di questo Aristotele eclettico (e spesso *sui generis*) integratiscono tra loro nel mondo latino tra XI e XIII secolo quando, in autonomia rispetto al peripatetismo greco-arabo, venivano elaborate riflessioni significative che riguardano i problemi psico-antro-

60 Cfr. *supra*, p. 23.

61 Come, ad esempio, le *Tusculane* di Cicerone, assorbite e rielaborate da Marziano Capella nel *De nuptiis Philologiae et Mercurii* – uno dei testi più letti e diffusi nel medioevo –, e integrate da Giovanni Scoto, nel IX secolo, con il passo paolino di *Eph.* 4, 13. Tale visione culmina nella sistematizzazione di Remigio di Auxerre, dove l'anima *endelychia*, *absoluta perfectio* aristotelica, *intima aetas*, *anima mundi*, diviene principio generatore delle anime particolari (cfr. *ibidem*, pp. 19-24).

pologici⁶². Scopo comune a queste, tutte di natura eminentemente teologica, era quello di preservare l'anima, in cui prevale la natura relazionale e non assoluta, dalla mortalità, dotandola di una propria sostanzialità e facendole conservare un segno dell'immortalità in quanto naturalmente protesa alla costituzione dell'uomo⁶³. Pietro Lombardo (XII sec.) coglie e mette in sintesi varie prospettive nelle sue *Sententiae*: «anima non est persona quando alii rei est unita personaliter, sed quando per se est. Absoluta enim a corpore, persona est, sicuti angelus»⁶⁴. In opposizione a tale prospettiva si colloca Alexander Nequam (XII-XIII sec.), il quale, riallacciandosi a una tradizione sia agostiniana sia plotiniana – e rielaborando la posizio-

62 Cfr. *ibidem*, pp. 32-34. Relativamente all'XII secolo, ad esempio, costituiscono una testimonianza il *De mundi constitutione*, il *Liber de anima corpore exuta* di Ugo Eteriano, l'anonimo *Liber Alciidi*, l'*Expositio in Boethii librum Contra Euticen* di Gilberto di Poitiers (cfr. *ibidem*, pp. 26-29). È in questo contesto che il Porretano qualifica il rapporto tra anima e corpo attraverso il concetto di *persona*, sintagma tanto unico e individuale da non permetterne la condivisibilità con altri individui. All'anima non è possibile attribuire il concetto di persona in quanto essa è una natura comune, condivisa dall'individuo di cui è parte. Oltre ad essere parte dell'individuo, Gilberto nota come non sia possibile a nessuna persona costituirsi come parte di un'altra. Ciò lo porta a parlare dell'anima come *substantia dividua*, quest'ultimo un concetto che trae origine, anch'esso, dalla μεριστή οὐσία del *Ti-meo* e dall'*in-dividuum* boeziano (cfr. *ibidem*, pp. 34-35).

63 Cfr. *ibidem*, pp. 36-40. La posizione del Porretano ha dei precedenti in Stefano Langton, nel concetto di *aptitudo componendi*, e nella *Summa Zwettlensis*. Una posizione che trova simmetria opposta in Odo di Cambrai, per il quale solo dell'anima si può effettivamente predicare la personalità, e sarà sviluppato da Ugo di San Vittore in una dottrina che, nel quadro della composizione dell'uomo, giustappone il corpo all'effettiva personalità dell'anima – posseduta da quest'ultima *ex se*.

64 PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae*, in *Magistri Petri Lombardi Parisiensis episcopi sententiae in IV libris distinctae*. 2 voll: *Liber III et IV*, Coll. S. Bonaventurae Ad Claras Aquas, Grottaferrata (Romae) 1981³ (*Spicil.*), III, d. 5, c. 3, p. 48, II. 3-5. Inoltre, cfr. LENZI, *Anima, forma e sostanza*, p. 55: «La distinzione tra l'anima e l'angelo, distinzione altrimenti espressa nei termini dell'unione e della relazione corporea [...], va dunque ricondotta a una precisa istanza metafisica di matrice platonica e tradizione agostiniana, per la quale va sottolineato il ruolo cruciale giocato da Porfirio [...]. In base a questa istanza, il legame istituito tra anima e corpo appare un legame causale di natura dispositiva e funzionale». Sul tema, inoltre, M. BIENIAK, *The soul-body problem at Paris, ca. 1200-1250. Hugh of St-Cher and His Contemporaries*, Leuven University Press, Leuven 2010, pp. 69-74.

ne di Gilberto di Poitiers (XI-XII sec.)⁶⁵ –, considera preponderante l'aspetto relazionale dell'anima espresso come predisposizione alla costituzione e al governo del corpo⁶⁶. Lo statuto *dividuum* dell'anima fa sì che questa sia comune – e quindi (con)divisa – al soggetto a cui appartiene.

Secondo Alano di Lilla (XII sec.) l'unione con il corpo è di una natura intima e non si verifica *per applicationem* ma, appunto, *per unionem*⁶⁷. La questione è tanto decisiva quanto più se inserita nel contesto teologico di Cristo, in cui coesistono natura umana e divina. Si comprende, dunque, la necessità teologica di salvaguardare la distinguibilità e l'integrità dei componenti appartenenti al misto e di introdurre modelli che, pur nel contesto di un'intima unione tra le parti, preservino l'integrità degli elementi. Alano di Lilla parla di *unio inconfusa* che nel caso di Cristo si configura in senso immanente, mentre nel caso dell'uomo è pensata entro la relazione parti-tutto⁶⁸. In questa soluzione, volta a preservare l'integrità dell'anima nella sua relazione con il tutto, è sempre più chiaro l'allontanamento da Aristotele, dove l'essere-nel-corpo dell'anima ha un carattere prioritario: senza corpo l'anima non esiste e viceversa (se non per un "gioco" linguistico). La sostanzialità a sé stante dell'anima continuerà a costituire un problema all'interno del dibattito teologico e filosofico: non risultano univoche le soluzioni volte a chiarire questo aspetto insieme a quello della sua immaterialità e al rapporto che essa intrattiene con la materialità (v.g. con il corpo). Per Aristotele, tuttavia, la questione non era tanto relativa all'unione con il corpo (una questione che, posta in questi termini, sarebbe impensabile) quanto, piuttosto, diretta al rapporto che l'anima intrattiene con esso a partire da una concezione ileomorfica del vivente⁶⁹.

È in questo contesto molto vario, qui solo brevemente abbozzato, che nel mondo latino entra la *translatio vetus* del *De anima*,

65 Cfr. *supra*, p. 43, n. 62.

66 Cfr. LENZI, *Anima, forma e sostanza*, pp. 40-42.

67 Cfr. *ibidem*, pp. 49-50.

68 Cfr. *ibidem*.

69 Cfr. *supra*, pp. 23-28.

condotta da Giacomo Veneto a partire dal testo greco attorno alla seconda metà del XII secolo e, probabilmente, in uso diffuso già sul finire del secolo⁷⁰. A testimoniare l'ingresso del testo aristotelico sono due interdizioni, una del 1210 e l'altra del 1215, relative all'utilizzo didattico dei testi di Aristotele nell'ambiente accademico parigino, le quali, tuttavia, da un punto di vista dottrinale sono contraddistinte da un carattere maggiormente vago rispetto alle condanne, più puntuali, che verranno emanate cinquant'anni più tardi da Tempier⁷¹. Inoltre, data l'imperfezione del testo della *Vetus*, sembra plausibile che assieme alla restituzione, in una forma talvolta oscura, della dottrina aristotelica, il testo a disposizione dei suoi nuovi interpreti potesse lasciare spazio a soluzioni, ancora una volta, eclettiche⁷².

In anni coevi alla traduzione latina dal greco del *De anima* aristotelico, veniva tradotto dall'arabo il *Liber de anima* di Avicenna⁷³, un testo in cui l'autore dedica parte della propria riflessione alla

70 Cfr. DE BOER, *The Science of the Soul*, pp. 15-16; R.-A. GAUTHIER, *Préface*, in THOMAS DE AQUINO, *Sentencia libri De anima*, p. 235*.

71 Cfr. F. VAN STEENBERGHE, *La Philosophie au XIIIe siècle*, Louvain Publications Universitaires, Louvain - Paris 1966, pp. 88-100; L. BIANCHI, *Censure et liberté intellectuelle à l'Université de Paris: XIIIe-XIVe siècles*, Les Belles lettres, Paris 1999, pp. 89-110. Per le condanne del 1270 e del 1277, cfr. *infra*, pp. 63, 89-94.

72 Cfr. GAUTHIER, *Préface*, pp. 178-180*. Qui, rileva Gauthier, che: «Il est difficile de dire si les imperfections de la traduction de Jacques de Venise proviennent de la maladresse du traducteur ou du mauvais état du manuscrit grec qu'il utilisait» (*ibidem*, p. 178*). Inoltre, *ibidem*: «En présence d'un texte aussi difficile, les commentateurs de la *Vetus* n'ont pas eu trop de toute leur perspicacité».

73 Cfr. LENZI, *Anima, forma e sostanza*, p. 77; AVICENNA, *Liber de anima seu sextus de naturalibus* (= *Liber de anima*), IV-V, S. van Riet (ed.), G. Verbeke (int.), Éditions Orientalistes - Brill, Louvain - Leiden 1968; H.A. DAVIDSON, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect: their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect*, Oxford University Press, Oxford - New York - Toronto 1992. Dag Nikolaus Hasse colloca la traduzione tra il 1152 e il 1166, cfr. D.N. HASSE, *Aristotle versus Progress: The Decline of Avicenna's „De anima“ as a Model for Philosophical Psychology in the Latin West*, in J.A. AERTSEN, A. SPEER (hrsg.), *Was ist Philosophie im Mittelalter? Qu'est-ce que la philosophie au moyen âge? What is Philosophy in the Middle Ages?* Akten des X. Internationalen Kongresses 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. 871-880.

nozione di perfezione reinterpretando variamente le implicazioni tratte, a partire dalla definizione di anima, dalla dottrina aristotelica. Avicenna ritiene che la potenzialità del vivente (i.e. il corpo) sia da pensare in termini attributivi, altrimenti detto, come potenzialità di un *subiectum* di per sé privo di una forma che, al contrario, è rappresentata dall'anima. Che quest'ultima sia perfezione, tuttavia, non ne inferisce lo *status* di forma nella misura in cui i due termini (*forma* e *perfectio*) non sono tra loro in un rapporto di sinonimia: definire l'anima perfezione, quindi, non ne compromette la sostanzialità⁷⁴. Questo aspetto stabilisce la difficoltà di definire la sostanza-anima nella sua complessità e, nel caso di Avicenna, di restituire la natura separata e di per sé sussistente, *substantia solitaria*, dell'anima stessa. Nominazione e significazione, nel caso dell'anima, vengono nettamente distinte da Avicenna: l'unione intima con il corpo rientra nella definizione dell'anima senza che da esso si possa separare e, tuttavia, la sua natura è ben altra⁷⁵. Con questa concezione viene nuovamente ad essere leso il principio aristotelico secondo cui anima e corpo non possono esistere se non in quanto due aspetti di un'unica sostanza composta. Le due *facies* del composto di Aristotele divengono, in Avicenna, due *facies* dell'anima stessa⁷⁶.

74 Cfr. AVICENNA, *Liber de anima*, I, 1, p. 19,27-30: «Deinde dicimus quod omnis forma est perfectio, sed non omnis perfectio forma: magister enim fabricandi perfectio est civitatis et carpentarius lignorum perfectio est navis, nec tamen sunt formae civitatis vel navis». Sulla metafora del nauta e della nave e sulla sua fortuna dall'antichità sino al medioevo, cfr. M. LENZI, Sicut nauta navis. *Sailorly Elements for an Archeology of Late Antique and Medieval Aristotelianism*, in M. LENZI, O.L. LIZZINI, P. TOTARO, L. VALENTE (a cura di) *Fonti, flussi, onde. L'acqua tra realtà e metafora nel pensiero antico, medievale e moderno*, Sismel - Edizioni del Galluzzo, Firenze 2022 (Micrologus Library, 111), pp. 95-127: 110-118.

75 Cfr. LENZI, *Anima, forma e sostanza*, pp. 78-79.

76 Si è già avuto modo di vedere il modo in cui lo Stagirita organizza la propria psicologia. Vale la pena di ricordare brevemente che, secondo Aristotele, esiste un ordine di successione tale per cui le facoltà superiori sono ordinate a quelle inferiori, senza le quali le prime non potrebbero semplicemente esistere. Tale dottrina sembra veicolata, nel mondo latino, dalle traduzioni delle opere di AVICENNA, *Liber de anima*, I, 5, pp. 93,99-94,14, ma anche di ALGAZEL, *Methaphysica*, in J.T. MUCKLE (ed.), *Algazel's Metaphysics*, The Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1933, II, IV, 5, p. 172,9-173,2. Per quanto riguarda la plausibile origine plotiniana (*Enneadi* IV,8,6) e il suo percorso di trasmissione, cfr. V.A. BUFFON, *L'idéal éthique des*

Differente e, per qualche aspetto, estranea alla prospettiva avicenniana è quella espressa da Averroè nel *Commentarium magnum* al *De anima* di Aristotele, opera che si inserisce nel mondo latino un po' dopo l'ingresso del *Liber de anima*⁷⁷. Michele Scoto, Ermanno il Tedesco, Guglielmo di Luna e Pietro Gallego sono i traduttori grazie ai quali Averroè viene conosciuto dalla filosofia di lingua latina⁷⁸. Per ciò che interessa la presente discussione, è fondamentale la traduzione, comunemente attribuita a Michele Scoto, del *Commentarium magnum*⁷⁹. Il testo tradotto viene fatto risalire attorno

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.

77 Cfr. A. DE LIBERA, *Introduction*, in Averroès. *L'intelligence et la pensée. Grand commentaire du De anima, Livre III* (429a10 - 435b25), traduction, introduction et notes par A. de Libera, Flammarion, Paris 1998, pp. 7-45: 38: «Averroès est un philosophe "arabe", le GC ne se puisse comprendre que comme texte philosophique "arabe". Rien n'est plus faux. On l'a dit, Averroès doit plus à Alexandre (qu'il combat) et à Thémistius (qu'il exploite) qu'à Avicenne. Le GC vient au terme d'une histoire arbitrer consciemment entre les Anciens (les "Grecs": Théophraste, Alexandre, Thémistius) et les Modernes (les "Arabes": al-Fārābī, Ibn Bāǧǧa)».

78 Di Michele Scoto sono le seguenti traduzioni: *Commento grande alla Fisica, De caelo, Metafisica, De anima, Commento medio* al IV libro dei *Meteorologici* e *De generatione et corruptione*, epitome al *De animalibus* – di quest'ultima ne viene fatta anche un'altra da Pietro Gallego. Sempre a Michele Scoto viene attribuita la traduzione delle epitomi sul *De sensu et sensato, De memoria et reminiscentia, De somno et vigilia, De longitudine*. Tra il 1240 e il 1256 Ermanno il Tedesco traduce in latino il *Commento medio* all'*Ethica Nicomachea* e alla *Poetica*. Guglielmo di Luna traduce il *Commento medio* alle *Categorie*, al *De interpretatione* e agli *Analitici Primi e Secondi*. Per un approfondimento, cfr. A. BAZZANA, N. BÉRIOU, P. GUICHARD (éd.), *Averroès et l'averroïsme. Un itinéraire historique du Haut Atlas à Paris et à Padoue*, Presses universitaires de Lyon, Lyon 2005; M.-R. HAYOUN, A. DE LIBERA, *Averroès et l'averroïsme*, Presses universitaires de France, Paris 1991; A. DE LIBERA, *Averroès et l'averroïsme. Un tournant dans la pensée occidentale?*, in P.R. BADUEL (éd.), *Construire un monde? Mondialisation, pluralisme et universalisme*, Institut de recherche sur le Maghreb contemporain, Tunis 2007 (*Connaissance du Maghreb*), pp. 65-86.

79 Per l'edizione dell'opera, cfr. AVERROES CORDUBENSIS, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros* (= CMDA), F.S. Crawford (ed.), The Mediaeval Academy of America, Cambridge, Mass. 1953 (*Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem*, VI.1), pp. 1-546. Nell'introduzione all'edizione del testo di Averroè, l'editore esprime delle riserve circa l'attribuzione a Michele Scoto del *Commentarium magnum*, cfr. F.S. CRAWFORD, *Prolegomena*, in AVERROES, CMDA, pp.

al 1230 e, circa un ventennio più tardi, le posizioni presentate nel *Commentarium* risultano essere abbondantemente conosciute tra i teologi e i maestri delle arti di Parigi⁸⁰. Al di là della nota dottrina dell'unicità dell'intelletto materiale, di cui si avrà modo di parlare nelle pagine successive, il *Commentarium magnum* è un testo tanto importante quanto più se si considera che, assieme ad esso, veniva veicolata un'altra versione del *De anima* di Aristotele. Quest'ultima è una traduzione latina condotta a partire dall'arabo, distinta sia dalla *translatio vetus* di Giacomo Veneto, sia dalla posteriore *translatio nova* – più propriamente, una *revisio* – condotta da Guglielmo di Moerbeke e terminata attorno al 1268⁸¹.

Le problematiche relative allo statuto dell'anima in relazione al corpo, alla gnoseologia e alla noetica si intensificano nel dibattito medievale sia a fronte di alcune delle suggestioni intrinseche al *De anima*, sia a partire da elementi "esterni" ad esso, tra cui, quelli qui tratteggiati. La tradizione filosofica successiva ad Aristotele – e il dibattito prosegue fino ad oggi⁸² – si è molto prodigata nel tentare

XI-XXIII: XI. La medesima questione è stata inoltre evidenziata, più di recente, da D.N. HASSE, *Avicenna's «De Anima» in the Latin West: the Formation of a Peripatetic Philosophy of the Soul 1160-1300*, The Warburg Institute - Nino Aragno Editore, London 2000, p. 9.

80 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» 66/1 (1982), pp. 3-55; DAVIDSON, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on intellect*, pp. 300-306.

81 Cfr. B.C. BAZÁN, *13th Century Commentaries on De anima: from Peter of Spain to Thomas Aquinas*, in G. FIORAVANTI, C. LEONARDI, S. PERFETTI (a cura di), *Il commento filosofico nell'occidente latino (sec. XIII-XV)*. Atti del colloquio Firenze - Pisa, 19-22 ottobre 2000, organizzato dalla Sismel, Brepols, Turnhout 2002 (*Rencontres de Philosophie Médiévale*, 10), pp. 119-121; BOER, *The science of the soul*, p. 16; BERNARDINI, *Aristotle's De anima at the Faculties of Arts*, pp. 28-34. Che il testo di Moerbeke sia una *revisio* e non una *translatio* è quanto dice R.-A. Gauthier, il quale, porta delle evidenze rispetto al possesso, da parte di Moerbeke, di un testimone della *translatio vetus* di Giacomo Veneto. Cfr. GAUTHIER, *Préface*, p. 160*: «L'oeuvre de Moerbeke n'est pas une traduction, c'est une révision; Moerbeke a eu en mains un ms. de la *Vetus* de Jacques de Venise».

82 Cfr. V. CASTON, *Aristotle's Two Intellects*, pp. 199-227; GERSON, *The Unity of Intellect in Aristotle's «De Anima»*, pp. 348-373; BERTI, *Aristotle's Nous poiêtikos*, pp. 137-153.

di comprendere lo statuto dei due intelletti di cui parla Aristotele in *De anima*, III 5 (talvolta moltiplicandoli, come fa Temistio, fino a farli diventare quattro)⁸³ e nello spiegare il loro meccanismo all'interno del processo psicologico-conoscitivo. In tal senso, la definizione dell'anima che propone Aristotele e, nello specifico, dell'*anima intellectiva*, acquisisce una centralità decisiva nelle discussioni medievali. Il dibattito viene ulteriormente intensificato dall'intreccio con le discussioni di natura squisitamente cognitiva. Vengono modificate e rielaborate le indicazioni, non sempre esaustive, fornite dallo Stagirita circa il ruolo, nella conoscenza, dei sensi interni, delle immagini e delle forme, sensibili o intellegibili. Un punto in cui queste discussioni si stratificano l'una sull'altra è quello relativo alla conoscibilità delle sostanze separate: particolarmente problematico è il nesso tra la conoscenza di ciò che vi è di più alto, le modalità di attuazione di tale conoscenza e la felicità – con la conseguente ricaduta sulla domanda circa le possibilità della sua realizzazione in questa o nella vita futura⁸⁴.

83 Cfr. *supra*, pp. 40-41.

84 Per lo sviluppo e la ricezione di tali problematiche si veda il quarto capitolo.

Dall'anima all'intelletto

Trasformazioni dell'antropologia aristotelica nell'ambiente parigino (sec. XIII-XIV)

2.1. Averroè e il mondo latino

Una delle critiche più note alla dottrina dell'unicità dell'intelletto materiale¹, ossia quella che Tommaso d'Aquino formula nel *De unitate intellectus*, dà la misura di quanto l'interpretazione data da Averroè ai temi del *De anima* di Aristotele avesse trovato una certa notorietà nel mondo latino attorno al 1270 (data in cui è collocabile il trattato tommasiano)². A proposito del *De unitate*, scrive Alain de Libera:

1 Come fa giustamente notare Alain de Libera, la critica che Tommaso porta avanti nel *De unitate intellectus* è rivolta alla dottrina dell'unicità dell'intelletto possibile (materiale, nel linguaggio di Averroè). Cfr. A. DE LIBERA, *L'unité de l'intellect: commentaire du «De unitate intellectus contra averroistas» de Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris 2004, p. 18. Nel commento alla *Metafisica* Tommaso muove una critica all'eternità dell'intelletto, sia possibile che agente, senza tuttavia avere mire specifiche contro Averroè, cfr. THOMAS DE AQUINO, *In duodecim libros metaphysicorum Aristotelis expositio* (= *In Metaphysicam*), M.-R. Cathala - R.M. Spiazzi (ed.), Marietti, Torino - Roma 1964, XII, lect. 3, §2453, p. 575: «Ex quo etiam patet quod non potest hoc depravari, sicut quidam depravare conantur dicentes intellectum tantummodo esse incorruptibilem. Tum quia ponunt intellectum, quem dicunt esse incorruptibilem, sive sit intellectus possibilis sive agens, esse quamdam substantiam separatam, et sic non est forma. Tum etiam quia si sit forma, sicut remanet corrupto corpore, ita etiam praeexistit corpori. Et quantum ad hoc non esset differentia inter ponentes intellectum separatam esse formam hominis, et ponentes species separatas esse formas rerum sensibilibus. Quod Aristoteles hic excludere intendit».

2 Per la datazione del *De unitate intellectus*, cfr. THOMAS DE AQUINO, *De unitate intellectus*, cura et studio fratrum praedicatorum (edd.), Editori di San Tommaso, Roma 1976 (ed. Leonina, XLIII), pp. 248-251. Per un approfondimento sul rapporto dottrinale tra Tommaso e Averroè, cfr. S.G. OGDEN, *Averroes on Intellect. From Aristotelian Origins to Aquinas's Critique*, Oxford University Press, Oxford 2022: 145-194.

ce chef-d'oeuvre d'argumentation philosophique et de finesse exégétique est aussi un des sommets de l'aristotélisme médiéval et un moment crucial dans la genèse d'un des courants les plus fascinants et les plus décriés de la pensée médiévale: l'averroïsme latin³.

È di grande interesse lo sforzo convogliato dall'Aquinate in un «capolavoro di argomentazione filosofica e di finezza esegetica» per contrastare un'interpretazione della gnoseologia aristotelica che veniva considerata da Tommaso particolarmente errata. Questa non è la sola opera, e nemmeno la prima, in cui Tommaso critica la dottrina di Averroè⁴. Con il *De unitate* succederebbe tuttavia qualcosa in più: secondo quanto dice de Libera, infatti, va a delinarsi meglio non solo il bagaglio argomentativo dei detrattori dell'interpretazione di Averroè, ma anche quello dei suoi sostenitori⁵. Se è vero che Tommaso fornisce un quadro teorico chiaro, ciò non comporta comunque la possibilità di estrapolare, a partire dal *De unitate*, il manifesto di un movimento filosofico coerente e unitario⁶. Piuttosto, il

3 LIBERA, *L'unité de l'intellect*, p. 13.

4 Cfr. *infra*, p. 59, n. 23. Inoltre, si veda BAZÁN, *Introduction* pp. 70-71*.

5 Cfr. LIBERA, *L'unité de l'intellect*, p. 14.

6 La ricerca qui condotta non vuole entrare nel merito della questione relativa all'etichetta di "averroismo" e accoglie quelle interpretazioni orientate a una problematizzazione, ridefinizione e precisazione di tale categoria in rapporto al suo oggetto di studio, sfumando i bordi di questo fortunato e, al tempo stesso, sfortunato sintagma. Per una panoramica generale sul problema, cfr. R. IMBACH, *L'averroïsme latin du XIII^e siècle*, in R. IMBACH, A. MAIERÜ (a cura di), *Gli studi di filosofia medievale fra Otto e Novecento. Contributo a un bilancio storiografico*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1991, pp. 191-208; G. FIORAVANTI, *Da Parigi a San Gimignano: un itinerario del pensiero filosofico medievale*, Aracne, Roma 2021 (*Flumen sapientiae*, 16): "Boezio di Dacia e la storiografia sull'averroismo", pp. 29-75 (saggio precedentemente pubblicato in «Studi medievali» 7 [1966], pp. 283-322); L. BIANCHI, *Il pane dei filosofi. Studi su Dante e la tradizione averroista*, Aracne, Roma 2024 (*Flumen Sapientiae*, 22): "L'averroismo di Dante: qualche osservazione critica", pp. 105-167 (saggio precedentemente pubblicato in «Le Tre Corone» 2 [2015], pp. 71-109). Oltre agli studi già citati, indichiamo i principali studi che hanno discusso questa categoria, cfr. P. MANDONNET, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII^e siècle. I^{re} Partie: Étude critique*, Institut Supérieur de Philosophie de l'Université, Louvain 1911; C. KRZANIC, *Grandi lottatori contro l'averroismo*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica» 22/3 (1930); D. SALMAN, *Note sur la première influence d'Averroès*, «Revue néoscholastique de philosophie» 40 (1937), pp. 203-212; B. NARDI, *Note per una storia*

testo di Tommaso restituisce il significato storico e teorico dell'urgenza – precedentemente sconosciuta in questi termini anche dallo stesso Tommaso⁷ – di contrastare mediante dimostrazione filosofica alcune implicazioni derivanti dalle letture psicologiche di Averroè e, da un punto di vista metodologico, facendosi carico di interpretare con acribia le argomentazioni, trovandone le incongruenze e presentando ai “depravatori di Aristotele” le proprie obiezioni⁸. In

dell'averroismo latino: I. Controversie sigieriane, «Rivista di Storia della Filosofia» 2/2 (1947), pp. 19-25; ID., *Note per una storia dell'averroismo latino: II. La posizione di Alberto Magno di fronte all'averroismo*, «Rivista di Storia della Filosofia» 2/3-4 (1947), pp. 197-220; ID., *Note per una storia dell'averroismo latino: III. Egidio Romano e l'averroismo*, «Rivista di Storia della Filosofia» 3/1 (1948), pp. 8-29; ID., *Note per una storia dell'averroismo latino: IV. Sigieri di Brabante e maestro Gosvino de la Chapelle*, «Rivista di Storia della Filosofia» 3/2 (1948), pp. 120-122; Z. KUKSEWICZ, *Un commentaire «averroïste» anonyme sur le Traité de l'âme d'Aristote (Paris, Bibl. Nat. lat. 16.609, fol. 41-61)*, «Revue Philosophique de Louvain» 62/75 (1964), pp. 421-465; R.-A. GAUTHIER, *Notes sur les débuts (1225-1240) du premier «averroïsme»*, «Revue des Sciences philosophiques et théologiques» 66/3 (1982), pp. 321-374; G. ENDRESS, J. AERTSEN, K. BRAUN (eds.), *Averroes and the Aristotelian Tradition. Sources, Constitution, and Reception of the Philosophy of Ibn Rushd (1126-1198)*. Proceedings of the Fourth Symposium Averroicum, Cologne, 1996, Brill, Leiden - Boston 1999 (Islamic Philosophy, Theology, and Science, 31); B.C. BAZÁN, *Was There Ever a “First Averroism”?*, in J.A. AERTSEN, A. SPEER (hrsg.), *Geistesleben im 13. Jahrhundert*, de Gruyter, Berlin - New York 2000, pp. 31-53; A. PETAGINE, *Aristotelismo difficile*, Vita e pensiero, Milano 2004; D. CALMA, E. COCCIA (éd.), *Les “sectatores Averrois”. Noétique et cosmologie aux XIIIe-XIVe siècles*, Separatum di «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie» 53 (2006); D. CALMA, *Études sur le premier siècle de l'averroïsme latin: approches et textes inédits*, Brepols, Turnhout 2011; J. MARENBO, *Ernest Renan and Averroism: The Story of a Misinterpretation*, in A. AKASOY - G. GIGLIONI (eds.), *Renaissance Averroism and Its Aftermath: Arabic Philosophy in Early Modern Europe*, Springer Netherlands, Dordrecht 2013, pp. 273-283; P. BERNARDINI, *From First to Second Averroism*, «Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales» 84/1 (2017), pp. 37-73; L. BIANCHI, *Benedetto Varchi e l'averroismo*, «Rivista di storia della filosofia» 4 (2020), pp. 625-651.

7 Per un approfondimento circa il rapporto di Tommaso con il pensiero e i testi di Averroè, cfr. GAUTHIER, *Préface*, pp. 221-225*; F. MINZONI, *Averroismi al plurale. La ricezione del Tafṣīr Kitāb al-Nafs di Ibn Ruṣd nel Commento alle Sentenze di Tommaso d'Aquino*, «Dianoia» 24 (2017), pp. 15-31.

8 Cfr. THOMAS DE AQUINO, *De unitate intellectus*, V, p. 314,431-433: «Hec igitur sunt que in destructionem predicti erroris conscripsimus, non per documenta fidei, sed per ipsorum philosophorum rationes et dicta». Per l'attributo di *depravator*, cfr. *ibidem*, II, p. 302,151-156: «Vnde miror ex quibus Peripateticis hunc errorem se

effetti, le parole del domenicano sembrano avere mire specifiche⁹. Ciò nonostante, a un altro livello è comunque possibile leggere nel *De unitate* una preoccupazione in termini teologici¹⁰.

Huic autem rationi tantum innituntur, quod dicunt quod Deus non posset facere plures intellectus unius speciei in diuersis hominibus: dicunt enim quod hoc implicaret contradictionem, quia habere naturam ut numeraliter multiplicetur est aliud a natura forme separate. Procedunt autem ulterius, ex hoc concludere uolentes quod nulla forma separata est una numero nec aliquid indiuiduatum¹¹.

assumpsisse glorientur, nisi forte quia minus uolunt cum Averrois oberrare, qui non tam fuit Peripateticus quam philosophie peripateticæ deprauator».

9 Cfr. *ibidem*, I, p. 291,4-19: «Inter alios autem errores indecentior esse uideatur error quo circa intellectum erratur [...]. Inoleuit siquidem iam dudum circa intellectum error apud multos, ex dictis Auerrois sumens originem, qui asserere nititur intellectum quem Aristotiles possibilem uocat, ipse autem inconuenienti nomine materialem, esse quandam substantiam secundum esse a corpore separatam, nec aliquo modo uniri ei ut forma; et ulterius quod iste intellectus possibilis sit unus omnium hominum. Contra que iam pridem plura conscripsimus; sed quia errantium impudentia non cessat ueritati reniti, propositum nostre intentionis est iterato contra eundem errorem conscribere aliqua quibus manifeste predictus error confutetur». Inoltre, cfr. CALMA, *Études sur le premier siècle de l'averroïsme latin*, pp. 265-309; LIBERA, *L'unité de l'intellect*, pp. 44-45.

10 THOMAS DE AQUINO, *De unitate intellectus*, V, p. 314,397-405: «Est etiam maiori ammiratione uel etiam indignatione dignum, quod aliquis Christianum se profitens tam irreuerenter de christiana fide loqui presumpserit: sicut cum dicit quod «Latini pro principiis hoc non recipiunt», scilicet quod sit unus intellectus tantum, «quia forte lex eorum est in contrarium». Vbi duo sunt mala: primo, quia dubitat an hoc sit contra fidem; secundo, quia alienum se innuit esse ab hac lege». Poco dopo questa pericope, Tommaso denuncia vigorosamente chi conclude con la ragione che l'intelletto è uno di numero e, al tempo stesso, sostiene di credere l'opposto mediante la fede, cfr. *ibidem*, p. 314,413-415: «Per rationem concludo de necessitate quod intellectus est unus numero, firmiter tamen teneo oppositum per fidem». Per un approfondimento su quella che è stata chiamata dalla storiografia «doppia verità», cfr. LIBERA, *L'unité de l'intellect*, pp. 18, 31-32,45; L. BIANCHI, *Pour une histoire de la double vérité*, Vrin, Paris 2008. In anni coevi a Tommaso, una denuncia simile veniva fatta da Ruggero Bacone, cfr. ROGERIUS BACON, *Communium Naturalium. Liber primus, partes tertia et quarta*, R. Steele (ed.), E Typographeo Clarendoniano, Oxonii 1911, IV, d. 3, c. 3, p. 286,29-31: «Palliant ergo errorem suum quando artantur dicentes quod per philosophiam non potest aliter dici nec per rationem potest haberi aliud, set per solam fidem».

11 THOMAS DE AQUINO, *De unitate intellectus*, V, p. 310, 15-23.

La moltiplicazione numerica – questa è la tesi che Tommaso critica – è una caratteristica delle cose materiali, mentre le forme separate, così come lo è l'intelletto, non possono essere individuate numericamente proprio perché non appartengono al mondo della materia. Nella tesi contestata da Tommaso è ravvisabile la posizione sostenuta da Sigieri di Brabante – il maestro delle Arti parigino più noto e indagato dalla storiografia medievistica¹² – nella nona questione delle *Quaestiones in tertium de anima* (databili tra il

12 La letteratura su Sigieri è molto ricca. Per un approfondimento si vedano i seguenti lavori e la bibliografia in essi contenuta: B. NARDI, *Noterelle polemiche di filosofia dantesca: I. Postilla alla questione di Sigieri*, «Nuovo Giornale Dantesco» 1 (1917), pp. 123-136; F. VAN STEENBERGHEN, *Siger de Brabant d'après ses œuvres inédites*, «Revue néo-scholastique de philosophie» 28 (1930), pp. 403-423; ID., *Nouvelles recherches sur Siger de Brabant et son école*, «Revue Philosophique de Louvain» 54/41 (1956), pp. 130-147; M. GRABMANN, *Sigieri di Brabante e Dante*, «Vita e Pensiero» 32/2-3 (1940), pp. 123-137; S. VANNI ROVIGHI, *Sigieri di Brabante nella storia dell'aristotelismo*, «Rivista di Filosofia Neo-Scholastica» 36/3-4 (1944), pp. 192-194; E. VOEGELIN, *Siger De Brabant*, «Philosophy and Phenomenological Research» 4/4 (1944), pp. 507-526; R.-A. GAUTHIER, *Notes sur Siger de Brabant: I. Siger en 1265*, «Revue des Sciences philosophiques et théologiques» 67/2 (1983), pp. 201-232; ID., *Notes sur Siger de Brabant: II. Siger en 1272-1275 Aubry de Reims et la scission de normands*, «Revue des Sciences philosophiques et théologiques» 68/1 (1984), pp. 3-49; L. BIANCHI, «*Velare Philosophiam Non Est Bonum*». A Proposito Della Nuova Edizione Delle «*Quaestiones in Metaphysicam*» Di Sigieri Di Brabante, «Rivista di Storia della Filosofia» 40/2 (1985), pp. 255-270; ID., *Il pane dei filosofi. Studi su Dante e la tradizione averroista*: “Un ‘eterodosso’ in Paradiso? Note sul rapporto fra Dante e Sigieri di Brabante”, pp. 63-103 (saggio precedentemente pubblicato in M.L. ARDIZZONE [ed. int.], T. BAROLINI [concl.], *Dante and heterodoxy: the temptations of 13th century radical thought*, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle upon Tyne 2014, pp. 78-105); T.P. BUKOWSKI, *Siger of Brabant, Anti-Theologian*, «Franciscan Studies» 50 (1990), pp. 57-82; R. IMBACH, F.-X. PUTALLAZ, *Profession philosophe: Siger de Brabant*, Cerf, Paris 1997 (trad. it., ID., *Professione filosofo. Sigieri di Brabante*, A. TOMBOLINI [trad.], Jaca Book, Paris 1998); A. PETAGINE, *L'intelletto e il corpo: il confronto tra Tommaso d'Aquino e Sigieri di Brabante*, «Divus Thomas» 103/3 (2000), pp. 84-96; J.-B. BRENET, *Siger de Brabant et la notion d'operans intrinsecum: un coup de maître?*, «Revue des sciences philosophiques et théologiques» 97/1 (2013), pp. 3-36; P. PORRO, *Il filosofo, il poeta e l'arcivescovo. Qualche precisazione sulla fine di Sigieri di Brabante*, in F. AMERINI, S. FELLINA, A. STRAZZONI (a cura di), *Tra antichità e modernità. Studi di storia della filosofia medievale e rinascimentale*, E-Theca On Line Open Access Edizioni, IT 2019 (Quaderni di Noctua, V), pp. 1089-1144 (disponibile all'indirizzo: <<https://www.e-theca.net/QuaderniDiNoctua/Issues/2019,%20volume%205/Quaderni%20di%20Noctua%20%E2%80%93%202019%20%E2%80%93%20volume%205.html>>).

1265 e il 1267)¹³. È tuttavia necessario tenere a mente che il Brabantino, nelle questioni precedenti (qq. 6-8), dimostra rispettivamente, l'immaterialità del principio intellettuale, la sua inorganicità e separatezza e il fatto che possiede la sua propria essenza *in se* e non *in alio*, un'essenza ontologicamente qualificata dalla sua stessa operazione, e cioè l'intellezione¹⁴. Sono queste le posizioni che vengono implicitamente assunte come premesse nel momento in cui Sigieri

13 Se in passato si propendeva per datare le questioni attorno al 1270, vengono ora fatte retrocedere di qualche anno dagli studi più recenti, cfr. CALMA, *Études sur le premier siècle de l'averroïsme latin*, p. 267. Per quanto riguarda la tesi di Sigieri avversata da Tommaso, cfr. SIGERUS DE BRABANTIA, *Quaestiones in tertium de anima*, in SIGER DE BRABANT, *Quaestiones in tertium de anima, De anima intellectiva, De aeternitate mundi*, B.C. Bazán (ed.), Louvain Publications Universitaires, Louvain - Paris 1972 (Philosophes médiévaux, XIII), III, q. 9, pp. 25,7-26,9: «Quod sit unus intellectus in omnibus videtur. Nulla forma immaterialis, una in specie, est multiplicata secundum numerum. Sed intellectus est forma immaterialis, una in specie. Ergo non est multa in numero. Item ratio COMMENTATORIS ad illud. Si intellectus numeraretur numeratione hominum, intellectus esset virtus in corpore. Intellectus non est virtus in corpore. | Ergo non numeratur numeratione hominum».

14 Cfr. *ibidem*, II, q. 6, p. 20,62-71: «Credo esse dicendum <quod> in intellectu non sit materia aliqua sicut nec in substantiis separatis. Et probatio huius est: dicit enim ARISTOTELES in hoc tertio quod quae sunt de se actu intelligibilia, sunt formae sine materia; quae vero sunt in potentia intelligibilia, sunt formae materiales. Unde, sicut per formam aliquid est ens in actu, sic per formam est intelligibile in actu; sicut per materiam aliquid est ens in potentia, sic per materiam est intelligibile in potentia. Cum igitur intellectus de se sit intelligibilis actu et se ipsum actu intelligens, manifestum quod in ipso non est materia. Si enim in ipso esset materia, non esset intelligibilis actu, sed dolum in potentia». Inoltre, cfr. *ibidem*, III, q. 7, p. 23,38-40: «Intellectus perficit corpus, non per suam substantiam, sed per suam potentiam, quia, si per suam substantiam perficeret, non esset separabilis». E poco oltre, *ibidem*, p. 24,56-58: «Dico enim quod intellectus non dat esse corpori quantum ad formam suam intellectus; immo intellectus, essentiam suam habens, esse habet in se e non <in> alio». E nella questione successiva, *ibidem*, III, q. 8, p. 25,19-29: «Intellectus est in corpore, scilicet operans in corpore, et hoc potest esse dupliciter, scilicet intelligens vel movens. Tunc dico quod intellectus non est in qualibet parte corporis quantum ad istum actum quod est intelligere. Sed ideo est intelligens in corpore quod est intellectus in aliqua parte, non utens tanquam instrumento vel organo ipso, sed propter hoc quod communicat cum operante per illam partem, scilicet cum phantasia. Secundum autem aliam operationem intellectus est in corpore, id est intellectus est movens corpus vel motor in corpore. Sic est intellectus in qualibet parte eo quod movet quamlibet partem per accidens, totum autem movet per se».

vuole dare dimostrazione dell'unicità dell'intelletto (q. 9). La critica di Tommaso prosegue in questo modo:

Et si est unum intellectum tantum, secundum eorum rationem sequitur quod sit unus intellectus tantum *in toto mundo, et non solum in hominibus*. Ergo intellectus noster non solum est substantia separata, sed etiam est *ipse Deus*; et uniuersaliter tollitur pluralitas substantiarum separatarum¹⁵.

La conseguenza che da Tommaso viene tratta a partire dall'unicità dell'intelletto è la ricaduta in un "monismo totale" tale per cui non solo l'intelletto umano sarebbe unico, ma questo sarebbe anche l'unico intelletto esistente, e quindi Dio stesso. E tale critica è tanto forte quanto più si pensa che la molteplicità all'interno delle sostanze separate era una tesi accettata praticamente da tutti i filosofi, così come la distinzione dell'intelletto da Dio o dal Primo Agente¹⁶.

Qualche tempo prima del *De unitate* di Tommaso, attorno al 1264, il suo maestro Alberto Magno aveva scritto un'opera dal medesimo titolo¹⁷. L'intento di questo opuscolo non è quello di contrastare in maniera specifica Averroè e il suo pensiero. Alcuni riferimenti interni al testo mostrano, in effetti, la grande varietà delle interpretazioni del pensiero di Aristotele che, a parere di Alberto, risultano essere scorrette¹⁸. Anche in occasione della precedente discussione di Alberto

15 THOMAS DE AQUINO, *De unitate intellectus*, V, p. 311, 145-151 (corsivo nostro).

16 Cfr. *infra*, p. 77, n. 95.

17 La questione del titolo dell'opera di Alberto riflette la natura poco coerente con cui l'opera stessa viene tramandata dalle fonti manoscritte. Il titolo di questo scritto albertino viene spesso menzionato come *De unitate intellectus contra averroistas*. Tuttavia, uno solo dei manoscritti che riportano l'opera (Paris, Bibliothèque nationale de France, Lat. 14577) contiene il riferimento agli averroisti. Per un'analisi dettagliata si veda H. ANZULEWICZ, W.-U. KLÜNKER, *Einleitung*, in ALBERTUS MAGNUS, *De unitate intellectus. Über die Einzigkeit des Intellekts*, eingeleitet und kommentiert von H. Anzulewicz und W.-U. Klünker, übersetzt von W.-U. Klünker, unter Mitarbeit von P.A.C. Anzulewicz, frommann-holzboog, Stuttgart - Bad Cannstatt 2022, pp. 2-35.

18 Cfr. A. RODOLFI, *Introduzione*, in ALBERTO MAGNO, *L'unità dell'intelletto*, a cura di A. Rodolfi, Bompiani, Milano 2007, p. XXXVIII: «La dottrina dell'unità dell'intelletto non viene associata da Alberto al solo Averroè; per lui si tratta al contrario di una tesi piuttosto diffusa, che trova una serie di sostenitori tra i filosofi arabi: "Se dunque vengono meno le singole anime, ciò che di tutte loro rimane è unico. Que-

di fronte ad Alessandro IV, nel 1256, su questioni legate alla dottrina dell'anima, e in particolare al suo destino *post mortem*, nell'ambiente filosofico di Parigi non è rilevabile un gruppo di filosofi che si auto-riconosce nelle tesi del Cordovese. Nel quadro complessivo di questa situazione dottrinale, è necessaria un'ulteriore osservazione su Alberto Magno e sul suo rapporto con la tradizione aristotelica¹⁹. A metà del secolo scorso Bruno Nardi osservava in Alberto il preciso intento di «spiegare [...] Aristotele ai cristiani che lo ignoravano o l'avevano ignorato»²⁰. Medesimo sarà il proposito che, pochissimo tempo dopo, dichiarava di voler seguire nei propri scritti anche Sigieri di Brabante²¹. Spingendosi un po' oltre, Nardi osserva come Alberto:

nell'interpretare gli scritti aristotelici si attenga a questo sano principio ermeneutico che consiste nel prescindere dal fatto che la dottrina peripatetica s'accordi o no coll'insegnamento dei teologi. Si potrà discutere se egli ha o non ha ragione di preferire l'interpretazione ora averroistica ora avicennistica d'Aristotele a quella dei «moderni latini», ma non si può disapprovare la sua spregiudicatezza nel riconoscere apertamente il fondamentale disaccordo fra la dottrina peripatetica del mondo, formatasi prima e fuori d'ogni possibile influenza cristiana, e il dogma cristiano: «theologica non conveniunt cum physicis in principiis»; e perciò quando si espongono le dottrine fisiche dell'aristotelismo, non dobbiamo tener conto dei «miracoli» di Dio, cioè della potenza che i teologi attribuiscono a Dio, di derogare alle leggi di natura quali la filosofia aristotelica ha reso note per mezzo della esperienza. Il concordismo tomistico non riguarda Alberto Magno²².

sto argomento presuppone che l'intelletto non sia parte dell'anima, cosa che ammettono quasi tutti gli Arabi, che furono i primi a cadere in questo errore».

19 Per un approfondimento delle posizioni di Alberto e Tommaso sull'anima si veda A.C. PEGIS, *St. Thomas and the Problem of the Soul in the Thirteenth Century*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1934, reprinted by Universa, Wetteren 1978; M. LENZI, *Alberto e Tommaso sullo statuto dell'anima umana*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge» 74/1 (2007), pp. 27-58; ID., *Anima, forma e sostanza*, pp. 159-254.

20 B. NARDI, *Studi di filosofia medievale*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 1960, p. 123.

21 Cfr. *infra*, pp. 65-94.

22 NARDI, *Studi di filosofia medievale*, p. 124. Su come sia da intendere la filosofia secondo Alberto, cfr. *ibidem*, pp. 124-135.

Nel *De unitate* Alberto non sottoscrive l'epiteto di *depravatores* attribuito da Tommaso al Cordovese e ai suoi "seguaci"²³. La questione, invece, assume un aspetto differente con la revisione dell'opuscolo, vale a dire dopo che il libello viene inserito da Alberto all'interno della propria *Summa Theologiae* (II, tr. 13, q. 77, m. 3)²⁴. Ma ciò accadeva dopo che Sigieri di Brabante aveva composto le *Quaestiones in tertium de anima*, dopo che Tommaso aveva già scritto il proprio *De unitate*, dopo le coeve condanne di Tempier²⁵, le *Collationes de decem praecepta* (1267) e le *Collationes de septem donis spiritus sancti* (1268), dove Bonaventura denunciava, tra alcuni errori filosofici, quello dell'unicità dell'intelletto²⁶, dopo che la medesima denuncia veniva

23 Cfr. THOMAS DE AQUINO, *De unitate intellectus*, II, p. 301, 59. Inoltre, cfr. THOMAS DE AQUINO, *De unitate intellectus*, I, pp. 292, 138-293, 140: «Quod non dicit uolens ostendere quod intellectus | non sit anima, ut Commentator peruerse exponit et sectatores ipsius». Che Averroè fosse depravator della filosofia aristotelica viene espresso da Tommaso già nella *Summa contra gentiles* in merito alla conoscenza delle sostanze separate. Cfr. THOMAS DE AQUINO, *Liber de Veritate Catholicae Fidei contra errores Infidelium seu Summa contra Gentiles* (= *Summa contra Gentiles*), cura et studio fr. Ceslaj Pera O.P. (ed.), D. Petro Marc O.S.B. (coadiuv.), Marietti, Taurini - Romae 1961, 3 voll., III, 45, 2223, p. 58: «Quamuis AVERROES hoc exemplum depravare nitatur, dicens quod simile non est de intellectu nostro ad substantias separatas, et oculo vespertilionis ad lucem solis, quantum ad impossibilitatem, sed solum quantum ad difficultatem».

24 Cfr. RODOLFI, *Introduzione*, pp. XL-XLI; EAD., *Introduzione*, in ALBERTO MAGNO, *Quindici problemi*, a cura di A. Rodolfi, Edizioni ETS, Pisa 2018, p. 9. Per la cronologia delle opere di Alberto, cfr. *Albertus Magnus und sein System der Wissenschaften. Schlüsseltexte in Übersetzung Lateinisch-Deutsch*, Albertus-Magnus-Institut (hrsg.), Aschendorff, Münster 2011, pp. 28-31: 31.

25 Cfr. *infra*, pp. 63, 89-94. Dello stesso periodo è il *De erroribus philosophorum*, un testo importante comunemente attribuito a Egidio Romano. Tale attribuzione viene messa in discussione da BIANCHI, *Il pane dei filosofi*, p. 96.

26 Il medesimo errore veniva peraltro segnalato già nel 1252 all'interno del secondo libro del suo *Commento alle Sentenze*, dove definisce la posizione del Commentatore come *pessima* e *haeretica*. Cfr. BONAVENTURA DE BALNEOREGIO, *In II Sententiarum*, in PP. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas (edd.), *Typographia Collegii S. Bonaventurae*, Firenze 1885 (*Opera Omnia*, II), II, d. 18, art. 2, q. 1, *conclusio*, rat. 2, p. 446: «Alii autem aliter opinati sunt, quod anima humana sive intellectualis, secundum quod intellectualis est, una est in omnibus hominibus, non solum quantum ad intellectum *agentem*, sed etiam quantum ad intellectum *possibilem*». Inoltre, cfr. GAUTHIER, *Préface*, p. 222*.

fatta da Guglielmo di Baglione nelle sue *Quaestiones* (1266-1267)²⁷, dopo che Ruggero Bacon, nei *Communia Naturalium* (1260-1270), additava i sostenitori dell'unicità dell'intelletto come dei *vilissimi heretici*²⁸, e dopo che lo stesso Alberto ritorna sui temi scottanti della filosofia con il *De XV problematibus* (1270), uno scritto d'occasione sollecitato da un'epistola di un compagno domenicano²⁹.

Da un punto di vista storico, il nodo della questione potrebbe essere formulato come segue: l'ingresso nel medioevo latino dei commenti di Averroè e del peripatetismo greco-arabo sembra dare una spinta propulsiva all'interpretazione degli scritti di Aristotele nell'intero ambiente universitario, tanto in quello delle Arti quanto in quello teologico. Prova ne è il fatto che anche colui che è stato ritenuto l'"averroista" più celebre del XIII secolo, Sigieri di Brabante, si dichiara espressamente un interprete del pensiero di Aristotele e cita il Commentatore solo in alcune occasioni³⁰.

Lasciando da parte la domanda se sia possibile o meno – e in quali termini lo si possa o non lo si possa fare – parlare di un movimento "averroista" nel XIII secolo, resta invece di grande interesse la questione sul come (e a partire da quando) Averroè venisse letto. Relativamente al *Commentarium* al *De anima*, un primo segnale di conoscenza del testo è l'esplicito riferimento ad Averroè – citato come «veroist» e «aveneroist» – in un breve trattato di un anonimo maestro delle Arti parigino risalente agli anni vicini al 1225, il *De anima et de potenciis eius*³¹. Attorno al 1240 anche Guglielmo di

27 Cfr. L. BIANCHI, *Guglielmo di Baglione, Tommaso d'Aquino e la condanna del 1270*, «Rivista critica di storia della filosofia» 39/3 (1984), pp. 503-520; PIRON S., *Olivi et les averroïstes*, «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie» 53/1-2 (2006), pp. 265-268.

28 Cfr. ROGERIUS BACON, *Communia Naturalium*, IV, d. 3, c. 3, p. 286,26-32: «Et est istud secundum de unitate et pluralitate anime intellective. Ponunt ergo quod anima intellectiva sit una numero in omnibus. Palliant ergo errorem suum quando artantur dicentes quod per philosophiam non potest aliter dici nec per rationem potest haberi aliud, set per solam fidem. Set menciuntur tanquam vilissimi heretici».

29 Per un inquadramento sul contesto dello scritto albertino, cfr. ALBERTO MAGNO, *Quindici problemi*, pp. 5-52.

30 Cfr. *infra*, p. 65.

31 Cfr. GAUTHIER, *Préface*, p. 221*; ID., *Le traité «De anima et de potenciis eius» d'un Maître ès Arts (vers 1225)*, pp. 3-55.

Alvernina sembra conoscere, come si evince dal suo commento al *De anima*, alcune posizioni di Averroè³². È certo che nel 1250 i testi di Averroè avevano fatto il loro pieno ingresso nel mondo latino³³, data attorno alla quale, in un corso dedicato al *De divinis nominibus* dello Pseudo-Dionigi Areopagita, e in un altro sull'*Ethica Nicomachea*, Alberto Magno attribuisce ad Averroè l'errore d'aver ritenuto l'anima mortale in seguito al deperimento del corpo³⁴. Tuttavia, come nota René-Antoine Gauthier³⁵, non viene ancora osteggiata l'idea di un intelletto materiale unico per l'intero genere umano, tesi che verrà invece esplicitamente contrastata poco dopo da Robert Kilwardby, nel 1252, all'interno del secondo libro del suo *Commento alle Sentenze* (proveniente dal suo insegnamento oxoniense)³⁶.

In ogni caso, è a partire dagli anni '60 del Duecento che le testimonianze risultano, in base alle fonti attuali, più nutrite. Alcune delle interpretazioni rushdiane della psicologia aristotelica, come la tesi dell'unicità dell'intelletto materiale, sono presenti in Sigieri di Brabante (tesi della quale è uno dei primi grandi sostenitori)³⁷. Oltre alle già menzionate *Quaestiones in tertium de anima*, Sigieri è autore di scritti di logica, filosofia naturale, metafisica³⁸ e, importanti

32 Cfr. GAUTHIER, *Préface*, p. 221*. A proposito di quanto dice Gauthier parlando dell'influenza di Averroè – «l'influence d'Averroès put donc se développer sans obstacle à la faculté des arts: tous le cours sur le *De anima* qui nous sont parvenus en témoignent» – cfr. *ibidem*.

33 Cfr. *ibidem*, pp. 221-222*.

34 Cfr. *ibidem*. È da sottolineare che la conoscenza di Averroè da parte di Alberto Magno risale già al *De homine*, scritto che precede i due menzionati, cfr. PETAGINE, *Aristotelismo difficile*, pp. 33-34.

35 Cfr. GAUTHIER, *Préface*, pp. 221-222*.

36 Per quanto riguarda l'edizione del commento di Kilwardby, cfr. ROBERTUS KILWARDBY, *Quaestiones in librum secundum Sententiarum*, G. Leibold (ed.), Verlag der bayerischen Akademie der Wissenschaften, München 1992.

37 Circa le modalità con le quali Sigieri intende e sviluppa la gnoseologia di Averroè, cfr. F. MINZONI, *Averroismi al plurale, II: la ricezione del Commento grande al De anima di Ibn Rušd nelle Quaestiones in tertium de anima di Sigieri di Brabante*, «Dianoia» 28 (2019), pp. 81-94.

38 Un esempio sono le *Quaestiones naturales e logicales* (cfr. B.C. BAZÁN [ed.], *Siger de Brabant. Écrits de logique, de morale et de physique*, Publications universitaires, Louvain - Paris 1974 [Philosophes médiévaux, XIV]) e le *Quaestiones in Metaphysicam* (cfr. SIGERUS DE BRABANTIA, *Quaestiones in Metaphysicam, reportation de Munich, reportation*

per il presente contesto, di alcuni trattati di psicologia conosciuti come *De anima intellectiva* (1273-1274)³⁹, *De intellectu* e del *De felicitate* – questi ultimi due andati perduti o comunque mai trovati⁴⁰. Si tratta di testi molto importanti in cui il maestro brabantino approfondisce, modifica, ed esplora la propria concezione gnoseologico-noetica in rapporto al dibattito a lui contemporaneo e alla corretta interpretazione da dare alle dottrine di Aristotele. Nel medesimo periodo, un'altra figura di spicco nel panorama filosofico dei maestri delle Arti è Boezio di Dacia⁴¹, autore di varie opere, tra cui – limitandoci a ciò che interessa il presente discorso –, il *De summo bono*, il *De aeternitate mundi*, e delle *Quaestiones de anima* (sui soli libri I e II) la cui paternità, tuttavia, è stata messa in discussione⁴².

de Vienne [= rep. de Munich; rep. de Vienne], W. Dunphy [ed.], Édition de l'Institut supérieur de philosophie, Louvain-la-Neuve - Paris 1981 [Philosophes médiévaux, XXIV]; *Quaestiones in Metaphysicam, reportation de Cambridge, reportation de Paris* [= rep. de Cambridge; rep. de Paris], A.A. Maurer [ed.], Édition de l'Institut supérieur de philosophie, Louvain-la-Neuve - Paris 1983 [Philosophes médiévaux, XXV].

39 Cfr. SIGERUS DE BRABANTIA, *De anima intellectiva*, in SIGER DE BRABANT, *Quaestiones in tertium de anima, De anima intellectiva, De aeternitate mundi*, B.C. Bazán (ed.), Louvain Publications Universitaires, Louvain - Paris 1972 (Philosophes médiévaux, XIII), pp. 70-112.

40 Ne siamo a conoscenza grazie ai riferimenti che ne fa Agostino Nifo. Per una ricostruzione generale su queste opere di Sigieri si veda: L. SPRUIT, *Introduction*, in AGOSTINO NIFO, *De intellectu*, L. Spruit (ed.), Brill, Leiden - Boston 2011, pp. 18-24. Inoltre, cfr. B. NARDI, *Sigieri di Brabante: nel pensiero del Rinascimento Italiano*, Edizioni italiane, Roma 1945; ID., *Saggi sull'aristotelismo padovano dal secolo XIV al XVI*, G.C. Sansoni, Firenze 1958; IMBACH, PUTALLAZ, *Profession philosophe*, pp. 47-48. Quest'ultimo studio vede con sospetto l'autenticità e l'esistenza dei due testi attribuiti a Sigieri.

41 Per un approfondimento su Boezio e il rapporto con la tradizione averroistica, cfr. L. BIANCHI, *Boèce de Dacie et Averroès. Essai d'un bilan*, in D. CALMA, Z. KALUZA (éd.), *Regards sur les traditions philosophiques: XII^e-XVI^e siècles*, Leuven University Press, Leuven 2017 (Ancient and Medieval Philosophy. Series 1, 56), pp. 128-145. Inoltre, si ricorda il già menzionato e imprescindibile studio di G. FIORAVANTI, *Boezio di Dacia e la storiografia sull'averroismo*.

42 I primi due scritti sono editi nel *Corpus Philosophorum Danicorum Medii Aevi*, VI, II. Cfr. BOETHIUS DE DACIA, *De aeternitate mundi, De summo bono, De somniis*, N.G. Green-Pedersen (ed.), II, Gad, Hauniae 1976 (Corpus Philosophorum Danicorum Medii Aevi, VI.2). Una traduzione italiana di questi testi con un'introduzione si trova in BOEZIO DI DACIA, *Sull'eternità del mondo, Sui sogni, Sul sommo bene*, a cura di L. Bianchi, la Vita felice, Milano 2017. Per le *Quaestiones de anima* cfr. BOETHIUS DE DACIA,

Per le importanti ripercussioni sul dibattito relativo alla conoscenza, un altro elemento messo in rilievo dalla storiografia riguarda le condanne emanate dal vescovo di Parigi Stefano Tempier nel 1270 e nel 1277. Relativamente ai temi qui discussi, tra i *tredecim errores* del 1270 ricoprono un certo rilievo le prime due e la settima delle proposizioni condannate, rispettivamente: «quod intellectus omnium hominum est unus et idem numero»; «quod ista est falsa vel impropria: Homo intelligit»; «quod anima, que est forma hominis secundum quod homo, corrumpitur corrupto corpore»⁴³. Se la prima delle due proposizioni del 1270 è riscontrabile in modo esplicito nel *Commentarium* di Averroè⁴⁴, lo stesso non si può dire della seconda che, al contrario, sembra derivare maggiormente da un'interpretazione dei detrattori della sua dottrina gnoseologico-noetica. Inoltre, nel contesto della psicologia rushdiana anche la settima proposizione necessita di alcune precisazioni⁴⁵.

Tenendo presente questo sottofondo meglio si comprende una delle critiche più solide che Tommaso d'Aquino rivolge al monopsichismo rushdiano attraverso la celebre formulazione – quasi un'enunciazione, per così dire, “in negativo” della seconda proposizione condannata da Tempier – secondo la quale l'intelletto materiale unico per l'intero genere umano inferirebbe che l'uomo non comprende (*homo non intelligit*) e, piuttosto, sarebbe esso stesso pensato dall'unico intel-

Quaestiones super librum de anima I-II, R. Wielockx (ed.), apud Librarum Universitatis Austro-Danicae, Hauniae 2009 (*Corpus Philosophorum Danicorum Medii Aevi*, XIV), pp. 117-147. Oltre a quelle menzionate, vi sono molte altre opere di Boezio edite nel *Corpus Philosophorum Danicorum Medii Aevii*. Relativamente alla messa in discussione della paternità dell'opera, cfr. CALMA, *Études sur le premier siècle de l'averroïsme latin*, pp. 59-70.

⁴³ *Chartularium Universitatis Parisiensis*, H. Denifle, A. Châtelain (edd.), Delalain, Parisiis 1889, 4 voll., I, p. 487. Riguarda l'anima anche la proposizione ottava: «Quod anima post mortem separata non patitur ab igne corporeo». In effetti, secondo *De anima*, I 4, 408b12-15, «è preferibile dire non che l'anima prova compassione o apprende o pensa, ma l'uomo per mezzo dell'anima» (ARISTOTELE, *L'anima*, p. 93).

⁴⁴ Cfr. AVERROES, *CMDA*, III, 4, p. 386,99-104: «Et cum talis est dispositio intellectus materialis, scilicet quod est unum entium, et quod potentia est abstracta, et non habet formam materialem, manifestum est ipsum esse non passivum, cum passiva, scilicet transmutabilia, sunt sicut forme materiales, et quod est simplex, sicut dicit Aristoteles, et separabilis».

⁴⁵ Alla settima proposizione condannata sembra dare una risposta Sigieri di Brabante nel capitolo VI del *De anima intellectiva*, cfr. *infra*, p. 82, n. 113.

letto. La forza di questa obiezione sta nell'attacco diretto ai principi e al fondamento stesso della psicologia del Cordovese. Averroè aveva infatti provato l'esistenza dell'intelletto materiale a partire da una riflessione di carattere gnoseologico⁴⁶. A ben vedere, il contro-argomento di Tommaso risale già alla *Summa contra Gentiles* (ca. 1259-1264):

Quod autem haec frivola sint et impossibilia facile est videre. Habens enim intellectum est intelligens. Intelligitur autem id cuius species intelligibilis intellectui unitur. Per hoc igitur quod species intelligibilis intellectui unita est in homine per aliquem modum, non habebit homo quod sit intelligens, sed solum quod intelligatur ab intellectu separato⁴⁷.

Il medesimo punto viene rilevato, dopo una lunga argomentazione volta proprio a smentire la separatezza sostanziale dell'intelletto possibile, anche nella *Sentencia* al *De anima*:

Sunt autem plura alia que contra hanc positionem dici possunt, que alibi diligencius perscrutauimus; set hic hoc unum sufficiat quod ad hanc positionem sequitur quod hic homo non intelligit⁴⁸.

Ripresa e arricchita, la tesi compare nel *De unitate intellectus* mediante il parallelo del colore sulla parete. Qui, ad Averroè – e in questo testo emerge un ruolo centrale anche dei suoi “seguaci”⁴⁹ – viene addossata l'incapacità di salvare i fenomeni. Ancora, è importante rilevare che in questo preciso passaggio la critica tommasiana – seppur sullo sfondo sia diretta alla tesi dell'intelletto materiale unico – è rivolta più specificatamente alle modalità di unione che l'intelletto ha con l'uomo:

46 Cfr. AVERROES, *CMDA*, III, 5, pp. 387-413.

47 THOMAS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, II, 59, 1361, pp. 187-188.

48 THOMAS DE AQUINO, *Sentencia libri De anima*, III, 1, p. 207,353-357.

49 In effetti, Sigieri di Brabante sembra essere consapevole dei punti deboli della teoria dell'intelletto unito al corpo in senso operativo, e non come forma sostanziale, attraverso le *intentiones* provenienti dall'immaginazione. Nelle *Quaestiones in tertium de anima* è egli stesso a rilevarne i nodi problematici, cfr. SIGERUS DE BRABANTIA, *Quaestiones in tertium de anima*, IV, q. 15, p. 54,11-15; p. 55,35-39; p. 55,52-57.

Talis autem est predicta *copulatio* intellectus possibilis ad hominem, in quo sunt fantasmata quorum species sunt in intellectu possibili, qualis est copulatio parietis in quo est color ad uisum in quo est species sui coloris. Sicut igitur paries non uidet, sed uidetur eius color, ita *sequeretur quod homo non intelligeret*, sed quod eius fantasmata intelligerentur ab intellectu possibili. *Impossibile est ergo saluari quod hic homo intelligat*, secundum positionem Auerrois⁵⁰.

Questo aspetto permette di comprendere, da un lato, il dibattito successivo e i tentativi di spiegare il modo in cui l'uomo viene detto "intelligente" e, al tempo stesso, il fatto che la definizione dell'anima e la questione del suo rapporto con il corpo hanno un ruolo centrale nelle questioni gnoseologico-noetiche.

2.2. *Non inquirere veritatem, sed opinionem Philosophi*

La complessità dottrinale di tale situazione viene ben restituita dalle proposizioni condannate da Tempier e, in un certo senso, a tale complessità dottrinale corrisponde anche la complessità delle dinamiche di potere interne all'università. In questo senso, si può leggere la cautela di Sigieri nel presentare le dottrine di Aristotele: «nostra intentio principalis non est inquirere qualiter se habeat veritas de anima, sed quae fuerit opinio Philosophi de ea»⁵¹. Da un punto di vista filosofico, come evidenzia de Libera, dopo il 1270 la questione assume dei connotati teoricamente più precisi: la critica mossa da Tommaso si inserisce in un momento cruciale a partire dal quale assumono una centralità sempre maggiore il problema circa la conoscenza individuale e quello della soggettività del pensiero⁵². Tuttavia, possono

50 THOMAS DE AQUINO, *De unitate intellectus*, V, p. 304,109-118 (corsivo nostro). La medesima critica è conosciuta e viene ripresa anche dall'*Anonimus Boethio Daco Usi* nella questione sulla conoscenza delle sostanze separate. Cfr. ANONYMUS BOETHIO DACO USI, *Quaestiones Metaphysicae*, G. Fioravanti (ed.), apud Librarum Universitatis Austro-Danicae, Hauniae 2009 (Corpus Philosophorum Danicorum Medii Aevi, XIV), p. 218,61-67.

51 SIGERUS DE BRABANTIA, *De anima intellectiva*, VI, p. 99,81-83.

52 Le novità di questa discussione, dice Alain de Libera, sono introdotte grazie alle nuove formulazioni del problema da parte di Tommaso, cfr. LIBERA, *L'unité*

essere fatte alcune precisazioni a riguardo. Pur avendo detto che il soggetto del contenuto conoscitivo è l'intelletto materiale, Averroè non vuole negare all'uomo l'esperienza conoscitiva e, in tal senso, quello della soggettività della conoscenza non è un problema a cui egli presta l'attenzione riservatagli, invece, da Tommaso e da Sigieri⁵³. Commentando un passo del *De anima* in cui Aristotele dice che il soggetto della conoscenza è l'uomo e non l'anima, Averroè risulta allineato a tale concezione. È grazie all'anima, infatti, che l'uomo distingue e apprende:

Idest, et ideo melius est ut locutio sit in omnibus istis actionibus quod homo faciat hoc per animam, non quod anima distinguat aut edificet aut addiscat aut habeat pietatem, sed homo addiscit per animam aut distinguit per eam⁵⁴.

Sulla questione il Cordovese ritorna, anche se con un linguaggio un po' più criptico – e, almeno in parte, ciò è dovuto alla traduzione non molto accurata a sua disposizione⁵⁵ –, commentando un altro passo del *De anima* (II 4, 408b24-31) in cui viene ribadito che l'intellezione è propria dell'uomo in quanto composto⁵⁶.

de l'intellect, p. 26: «En mettant au défi les averroïstes d'arriver à faire ce qu'Averroès s'était selon lui montré incapable de faire – sauver le phénomène de la pensée individuelle –, le *De unitate* n'a pas peu contribué à entraîner l'averroïsme sur un terrain où il n'avait originairement pas vocation à s'installer». Tuttavia, la questione se la nascita del cosiddetto averroismo sia da attribuire in modo tanto marcato a Tommaso pare essere più complicata di così e, come è stato visto e in parte si avrà occasione di mostrare, vi furono molti fattori decisivi. Peraltro, è lo stesso Sigieri a mostrarsi consapevole delle problematiche dottrinali dell'unicità dell'intelletto e del modo di co-operazione con il corpo già nelle *Quaestiones* – anteriori al *De unitate* di Tommaso.

53 Sul tema della soggettività, imprescindibili sono A. DE LIBERA, *Archéologie du sujet. I Naissance du sujet*, Vrin, Paris 2007; ID. *Archéologie du sujet. III L'acte de penser. 1 La double révolution*, Vrin, Paris 2014.

54 AVERROES, *CMDA*, I, 64, p. 85,23-27.

55 Cfr. GAUTHIER, *Préface*, pp. 218-220*.

56 Il passo di Aristotele di *De anima*, II 4, 408b24-31 riportato dal Cordovese è il seguente, cfr. AVERROES, *CMDA*, I, 66, pp. 88,1-89,11: «Et intelligere et considerare diversantur quando aliquid aliud corrumpitur intus; ipsum autem in se nichil patitur. Distinctio autem et amor et odium non sunt esse illius, sed istius, scilicet quod habet, secundum quod habet. Et ideo etiam, quando hoc corrumpetur, non reme-

Cum posuit quod intellectus qui intelligit intelligibilia neque est generabilis neque corruptibilis, et intelligere, quod est actio istius intellectus, videtur generabile et corruptibile, inceptit dare modum ex quo contingit hoc; et est quod illud quod intelligit est intra corpus, et est generabile et corruptibile⁵⁷.

Il sistema psicologico di Averroè si struttura attraverso una serie di rapporti tra intelletto materiale, intelletto agente, le diverse facoltà e i contenuti conoscitivi, a favore tanto della conoscenza del singolo individuo quanto di una dimensione cosmica e trascendente l'esperienza individuale⁵⁸. Eppure, quando nel pieno XIII secolo le discussioni erano oramai variamente rielaborate e assimilate in un contesto influenzato anche da altre tradizioni, il problema doveva essere piuttosto ingombrante ed esigeva che si tornasse in modo differente a chiarire le modalità di conoscenza dell'uomo precisandole entro il rapporto anima-corpo.

In questo contesto, andavano ad acquisire una centralità maggiore problematiche più "tecniche" come quella relativa agli intellegibili, i referenti della realtà deputati a rendere conto della conoscenza, e la questione psicologica veniva inevitabilmente spostata su quella del rapporto tra soggetto e oggetto del conoscere. Esempio ne sono anche i titoli delle questioni contenute tipicamente, ma non solo, nei commenti o nei testi legati al terzo libro del *De anima* aristotelico. Tale sbilanciamento si riflette nella presenza, in questi titoli, di problematiche relative all'operatività dell'intelletto: *utrum intellectus possibilis agentem intelligat; utrum ad hoc quod intel-*

morabimur, neque diligemus alios. Non igitur est illius, sed eius quod est commune, quod amittebatur. Intellectus autem dignius est ut sit aliquod divinum et aliquod impossibile. Quoniam autem impossibile est ut anima moveatur manifestum est. Et si omnino non movetur, manifestum est quod non movetur neque ex se».

⁵⁷ *Ibidem*, I, 66, p. 89, 12-17.

⁵⁸ Tra l'intelletto agente e l'intelletto materiale sussiste un rapporto simile a quello che c'è tra la luce (l'agente) e il diafano (il mezzo) nella misura in cui il primo è perfezione del secondo. Il rapporto tra le forme e l'intelletto materiale, invece, è da intendersi come quello che c'è tra il colore (oggetto) e il diafano (mezzo), dove quest'ultimo viene mosso dalle forme nella misura in cui è illuminato dall'agente, attualizzante le forme stesse. Cfr. *ibidem*, III, 3, p. 410, 688-702. La noetica di Averroè verrà comunemente discussa in varie parti del presente volume.

*lectus noster intelligat exigantur species receptae in intellectu possibili; utrum intellectus noster cognoscat particulare particulariter*⁵⁹. Tommaso d'Aquino ne è un caso illustre. Egli medita sul principio aristotelico di identità in atto tra il conoscente e il conosciuto proponendo la distinzione tra *id quod intelligitur* e *id quo intelligitur*⁶⁰. Ricorrendo a suggestioni avicenniane, così si esprime nel *Commento alle Sentenze* (ca. 1252-1256, anteriore al *De unitate intellectus*):

Ad tertium dicendum, quod secundum Avicennam, loc. cit., species intellecta potest dupliciter considerari: aut secundum esse quod habet in intellectu, et sic habet esse singulare; aut secundum quod est similitudo talis rei intellectae, prout ducit in cognitionem eius, et ex hac parte habet universalitatem: quia non est similitudo huius rei, secundum quod haec res est, sed secundum naturam in qua cum aliis suae speciei convenit⁶¹.

E tale distinzione ricorre anche nel *De ente et essentia* (ca. 1252-1256):

Et quamuis hec natura intellecta habeat rationem uniuersalis secundum quod comparatur ad res extra animam, quia est una similitudo omnium, tamen secundum quod habet esse in hoc intellectu uel in illo est quedam species intellecta particularis. Et ideo patet defectus Commentatoris in III De anima, qui uoluit ex uniuersalitate forme intellecte unitatem intellectus in omnibus hominibus concludere⁶².

59 Queste tre, che corrispondono alle questioni 13, 14, 18 delle *Quaestiones in tertium de anima* di Sigieri di Brabante, costituiscono solo un campione. Ve ne sono ovviamente molte altre nei vari commenti al *De anima*.

60 Cfr. THOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, cura et studio fratrum praedicatorum (edd.), ex typographia polyglotta, Romae 1889 (ed. Leonina, V), I, q. 85, art. II, pp. 333-335: «Utrum species intelligibiles a phantasmatis abstractae, se habeant ad intellectum nostrum sicut id quod intelligitur [...]. Species intelligibilis non est quod intelligitur actu, sed id quo intelligit intellectus» (corsivo nostro). Inoltre, cfr. NARDI, *Studi di filosofia medievale*, pp. 137-138.

61 THOMAS DE AQUINO, *Scriptum super libros sententiarum*, II, d. 17, q. 2, art. 1, p. 429.

62 THOMAS DE AQUINO, *De ente et essentia*, cura et studio fratrum praedicatorum (edd.), Editori di San Tommaso, Roma 1976 (ed. Leonina, XLIII), III, p. 375, 102-110.

Nel suo nucleo, la questione riguarda la conciliazione dei due aspetti della conoscenza, quella empirica e quella intellettuale, e pone il problema di un fondamento, di un principio a garanzia della verità e dell'universalità del conoscere. La discussione è peraltro già platonico-aristotelica: ammettendo l'esistenza ontologicamente forte di idee separate dalla rispettiva "cosa" esistente, con un grado depotenziato, nella realtà, viene meno la necessità della gnoseologia di stampo aristotelico. In Platone, infatti, la centralità è data al ricordo di ciò che pre-esiste e non all'esperienza, *in re fundata*, condotta mediante i sensi. Le risposte medievali a tali quesiti hanno sviluppato e arricchito molto la discussione conferendole un tono sempre più particolareggiato e, a partire dal XIII secolo, si orientano verso una valorizzazione della dimensione intellettuale nel contesto della più ampia dimensione psico-antropologica.

In molte delle riflessioni di questo periodo, alla dimensione gnoseologica corrisponde quella ontologica. È sulle basi di un'acuta consapevolezza filosofica che Tommaso d'Aquino, sempre nel *De unitate*, rimprovera la ricaduta nel platonismo alla tesi dell'unicità dell'intelletto – un platonismo forse sincretico, dal nostro punto di vista⁶³. Tali questioni hanno un certo peso anche nella riflessione di Alberto Magno, come emerge nel suo *De anima* (databile tra il 1254 e il 1257)⁶⁴, un'opera in cui il domenicano presenta la propria

63 ID., *De unitate intellectus*, V, p. 312, 165-185: «Si enim dicant quod intellectum est una species immaterialis existens in intellectu, latet ipsos quod quodammodo transeunt in dogma Platonis, qui posuit quod de rebus sensibilibus nulla scientia potest haberi, sed omnis scientia habetur de forma una separata. Nichil enim refert ad propositum, utrum aliquis dicat quod scientia que habetur de lapide habetur de una forma lapidis separata, an de una forma lapidis que est in intellectu: utrobique enim sequitur quod scientie non sunt de rebus que sunt hic, sed de rebus separatis solum. Sed quia Plato posuit huiusmodi formas immateriales per se subsistentes, poterat etiam cum hoc ponere plures intellectus participantes ab una forma separata unius ueritatis cognitionem. Isti autem quia ponunt huiusmodi formas immateriales – quas dicunt esse intellecta – in intellectu, necesse habent ponere quod sit unus intellectus tantum, non solum omnium hominum, sed etiam simpliciter» (corsivo nostro).

64 Cfr. C.I. STROICK, *Prolegomena*, in ALBERTUS MAGNUS, *De anima*, C.I. Stroick (ed.), Aschendorff, Monasterii Westfalonum 1968 (Alberti Magni Opera Omnia, VII.1), p. V. Per ragioni di spazio, la trattazione non si estenderà ad altre opere albertine di natura psicologica come, ad esempio, il *De homine* (anteriore al *De anima*)

dottrina confrontandosi a fondo con la tradizione peripatetico-ara-
ba e mostrando una grande capacità di rielaborazione e interpreta-
zione delle proprie fonti.

In termini causali (*causaliter*), l'anima è per Alberto forma sia in quanto conferisce la vita al corpo – «per modum habitus quiescentis in suo subiecto»⁶⁵ – sia in quanto «operatio essentialis procedens ab huiusmodi actu, sicut actio vitae procedit ab anima, et ille est *sicut considerare*, quod est actio scientis in actu considerantis»⁶⁶. Viene qui racchiusa in un'unica forma la distinzione tra *actus primus* (possessione) e *actus secundus* (esercizio). La definizione universale dell'anima non è tuttavia predicabile in modo univoco dell'anima intellettiva e di quella sensitiva in quanto l'una è *separata* mentre l'altra è *virtus in corpore*⁶⁷. Pur essendo l'anima razionale *quoddam totum, quaedam essentia* e separata, in sé racchiude la potenzialità della vita sensitiva e di quella vegetativa, ed è tramite l'unione con queste due facoltà – dette *naturales* – che viene individualizzato l'intelletto⁶⁸:

o il *De natura et origine animae*. Si farà riferimento, dunque, esclusivamente ai punti di interesse e rilievo per il presente discorso considerando, in modo prevalente, il *De anima*, di cui peraltro non si intende dare una presentazione completa ed esaustiva – compito che andrebbe ben oltre le possibilità e le capacità del presente scritto. Per un approfondimento sullo statuto dell'anima nel pensiero di Alberto Magno, cfr. LENZI, *Alberto e Tommaso sullo statuto dell'anima umana*, pp. 27-58; *Id.*, *Anima, forma e sostanza*, pp. 159-195. Ulteriori riferimenti bibliografici nelle note a seguire.

65 ALBERTUS MAGNUS, *De anima*, II, I, c. 2, p. 66,41-42.

66 *Ibidem*, p. 66,43-46. Recuperando suggestioni aristoteliche (*De anima*, II I, 413a23-31), Alberto sottolinea che "vivere" si può dire in molti modi. Si dice, infatti, di qualunque cosa possieda almeno una delle caratteristiche tra l'intelletto, i sensi, il moto, il nutrimento, la crescita e la decrescita. Tuttavia, in senso più proprio il vivere appartiene all'anima. Cfr. *ibidem*, II, I, c. 6, pp. 72-74: 74,11-20: «Anima autem etiam in se dicitur vivere causaliter, quia est causa vitae et viva in seipsa, sicut lux dicitur luminosa et causa luminis; et propter hoc etiam superiora dicuntur vivere nobiliori vita, quia nihil est in eis ex parte motoris vel mobilis, quod sit vitae contrarium vel differenter participant vitam, sicut est in mortalibus, in quibus multa vitae sunt contraria et differenter participant vitam, sicut sunt ossa, nervi, caro et pili, quae vitam diversis actibus animae participant».

67 Cfr. *ibidem*, II, I, c. 5, pp. 70-71.

68 Cfr. *ibidem*, III, 2, c. 12, p. 193,1-8: «Dicimus igitur animam illam quae perfectio hominis est et rationalis vocatur, esse quoddam totum et esse quandam essentiam incorpoream, in animae potestate completam; et ideo habet in se potestatem vitae sensitivam et potestatem vitae vegetativam et potestatem agendi

Sic igitur intellectus est et unus eorum quae sunt, per substantiam animae, in qua est, quae individuatur ad corpus per suas potentias communicantes corpori, et determinatur in potestatem ab aliis animae potestatibus divisam per intellectualitatem, per quam alia vitae opera peragit quam aliae potentiae, et remanet universalis et immixtus et non determinatus ad hoc aliquid per comparationem intelligibilium⁶⁹.

In sé, l'intelletto è un principio separato che costituisce la dimensione dell'universalità, senza però che si vada a perdere l'individualità dell'esperienza intellettuale, quest'ultima derivante dall'unione con le altre facoltà⁷⁰. A livello operativo, secondo una formulazione tipica del *Commentarium* di Averroè, l'intelletto «communicat communicanti corpori»⁷¹. Tuttavia, nella sua interezza, l'anima intellettuale è congiunta al corpo secondo un modello «di ispirazione porfiriana e di mediazione teologica agostiniana»⁷²: la sua unione sostanziale con il corpo non avviene per tramite di una *continuatio*, ma di una “donazione” divina⁷³. L'idea della comunicazione con ciò che

opera vitae intellectivae, et ipsa est una in substantia, uniens in se omnes istas potestates naturales sibi».

69 *Ibidem*, pp. 193,93-194,5.

70 Cfr. *ibidem*, p. 193,45-52: «et ideo licet intellectus secundum se sit separatus, tamen intellectus est potentia coniuncti, quoniam est potestas animae, quae secundum potentias quasdam coniungitur corpori». Inoltre, cfr. NARDI, *Studi di filosofia medievale*, p. 139. Tra le dottrine combattute da Tommaso, in vari luoghi, vi è anche questa (cfr. *ibidem*, p. 141).

71 ALBERTUS MAGNUS, *De anima*, III, 2, c. 12, p. 193,51-52.

72 Cfr. LENZI, *Alberto e Tommaso sullo statuto dell'anima umana*, p. 44. Qui, tuttavia, Lenzi approfondisce la psicologia albertina in relazione al *De divinis nominibus* e non al *De anima*.

73 Cfr. *ibidem*. Ma si veda anche NARDI, *Studi di filosofia medievale*, pp. 79-101, secondo il quale la dottrina dell'unione dell'anima al corpo, in Alberto, è collegabile a quella dell'*inchoatio formae*: esiste un germe attivo ad attuare in prima istanza la vita vegetativa, poi quella sensitiva e, tramite un intervento esterno della causa prima (i.e. Dio), di quella razionale. Per l'interpretazione che Nardi ha di Alberto, invece, cfr. C. VASOLI, *L'immagine di Alberto Magno in Bruno Nardi*, «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie» 32/1-2 (1985), pp. 45-64; M. LENZI, *Bruno Nardi, Pietro di Giovanni Olivi e l'origine dell'anima umana in Dante* (Pg. XXV 37-79), in C. KÖNIG-PRALONG, O. RIBORDY, T. SUAREZ-NANI (éds.), *Pierre de Jean Olivi, philosophe et théologien*. Actes du Colloque de philosophie médiévale, Université de Fribourg (Scrinium Friburgense), 24-25 octobre 2008, De Gruyter, Berlin 2010, pp. 369-405.

comunica con il corpo rimanda all'unione funzionale e operativa tra l'intelletto, inteso come principio conoscitivo, e l'immaginazione, intesa come facoltà comunicante con il corpo. Sarà in autori come Sigieri di Brabante, ripreso in seguito da Giovanni di Jandun, che questo modello operativo diviene un modello di unione anche antropologico⁷⁴. L'intelletto albertino, al contrario, è illuminato e derivato dall'intelletto agente divino, che costituisce il lume e la ragione del suo funzionamento: «intellectus est virtus eius [dell'anima] non, secundum quod miscetur corpori, sed potius, secundum quod ipsa est imago intellectus primi agentis et dantis animam talem»⁷⁵. Richiamandosi a una definizione, piuttosto diffusa nel medioevo, che si trova nel *Liber de definicionibus* di Isaac Israeli, l'anima razionale è creata in umbra intelligentiae⁷⁶. A questa fa eco la proposizione del *Liber de causis* «esse vero quod est post aeternitatem et supra tempus est anima, quoniam est in horizonte aeternitatis inferius et supra tempus»⁷⁷ che, peraltro, è lo stesso Alberto a richiamare⁷⁸.

Commentando il passo del *De anima* relativo ai due intelletti distinti secondo il rapporto di materia e forma (*De anima*, III 5, 430a10-25), Alberto sottolinea – come fa anche Aristotele – che entrambi questi intelletti (potenziale e agente) sono “nell'anima”. Tuttavia, a differenza dello Stagirita, l'intelletto potenziale albertino è anch'esso *incorporeus, separatus, immixtus*⁷⁹ e si distingue dall'agente per le proprie operazioni: «sic igitur patet, quod intellectus agens et forma possibilis, et sunt isti duo unum sicut compositum, sed

74 Cfr. *infra*, pp. 94-111, 254-259, 273-279.

75 ALBERTUS MAGNUS, *De anima*, III, 2, c. 12, p. 194,20-23.

76 Cfr. *ibidem*, pp. 29-30. Inoltre, cfr. ISAAC ISRAELI, *Liber de definicionibus*, in J.T. MUCKLE (ed.), *Isaac Israeli Liber de definicionibus*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge» 11 (1937/1938), pp. 299-349: 313, 25-27: «Sublimiore ergo animarum gradu et meliore ordine est anima rationalis, quoniam ipsa in horizonte intelligentiae et ex umbra eius generata est».

77 *Liber de causis*, in A. PATTIN (ed.), *Le Liber de causis. Édition établie à l'aide de 90 manuscrits avec introduction et notes*, «Tijdschrift voor Filosofie» 1 (1966), pp. 134-203: II, 22, p. 138.

78 Cfr. ALBERTUS MAGNUS, *De anima*, III, 2, c. 12, p. 194,26-28: «Istae autem duplices virtutes sunt naturales animae rationali, secundum quod ipsa media est “aeternitatis et temporis et in horizonte constituta”».

79 Cfr. *ibidem*, III, 2, c. 14, pp. 196-198.

operationibus sunt diversi, sicut patet ex omnibus prius habitis⁸⁰. La differenza operativa tra i due intelletti è evidente, ad esempio, pensando alla questione nei termini del “patire”, caratteristica che pertiene solo all'intelletto possibile il quale, appunto, «patitur quodammodo»⁸¹. Nell'agente, al contrario, non vi è differenza tra *intelligens* e *intellectum* e, nel suo essere in atto, *scientia* e *res scita* (in quanto conosciuta) sono la medesima cosa.

L'azione dell'agente forma i contenuti mentali a partire dalle immagini ottenute dai sensi fino a giungere, nel massimo progresso della conoscenza, allo stato di intelletto *adeptus*⁸². In questo progressivo movimento della conoscenza, Alberto recupera una tripartizione presente anche in Averroè: il termine *intellectus* può essere riferito all'intelletto possibile, a quello agente e all'intelletto

⁸⁰ *Ibidem*, c. 19, p. 206,76-79.

⁸¹ *Ibidem*, c. 18, p. 204,64-69. L'intelletto possibile necessita di un principio diverso da sé – nello specifico, l'intelletto agente – per essere attualizzato nella conoscenza.

⁸² Cfr. *ibidem*, p. 206,49-54: «Cum autem iam habet scientiam, vocatur intellectus adeptus, et tunc non indiget amplius virtutibus sensibilis animae, sicut qui quaerit vehiculum, ut dicit AVICENNA, ad vehendum se ad patriam, cum pervenerit ad patriam, non indiget amplius vehiculo». Inoltre, cfr. ALBERTUS MAGNUS, *De intellectu et intelligibili*, S. Donati (ed.), Aschendorff, Monasterii Westfalorum 2025 (Opera Omnia, VII.2B), II, c. 8, p. 40,20-38: «Adeptus igitur intellectus est quando per studium aliquis verum et proprium suum adipiscitur intellectum quasi totius laboris utilitatem et fructum. Hoc autem qualiter fiat sic est accipiendum. Sicut enim iam ANTE DIXIMUS, id quod est in potentia non manifestatur neque acquiritur nisi per actum suum proprium et per id quod in effectu efficitur, et in parte quidem accipitur quando accipitur quod partem potentialitatis eius ponit in effectu, et plus et plus accipitur quando plus et plus per multa ponitur in effectu, et totum autem accipitur quando per omnia ad quae in potentia positum fuerit in effectu. Diximus autem in PRAEHABITIS, quod intellectus possibilis, unus et indivisus secundum substantiam existens, potentia est omnia intelligibilia; non ergo accipitur nisi per hoc quod efficitur ipsa intelligibilia in effectu, et totus adeptus est et acceptus quando in effectu positus est omnium intelligibilium quae ipse est in potentia, et sic adipiscitur homo suum proprium intellectum». Per uno studio preliminare sul testo, cfr. S. DONATI, *Albert the Great's Treatise De intellectu et intelligibili. A Study of the Manuscripts and Printed Tradition*, «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale» 30 (2019), pp. 159-264. Prima della nuova edizione uscita quest'anno, il testo citato si trovava in ALBERTUS MAGNUS, *De intellectu et intelligibili*, cura ac labore A. et AE. Borgnet, Vivès, Parisiis 1890 (Opera Omnia, IX), II, c. 8, pp. 514-515.

speculativus. Tale meccanismo conoscitivo non può lasciare indifferenti se pensato in relazione alla noetica di matrice peripatetico-arabica e, *a fortiori*, se viene pensato in relazione alla dottrina rushdiana che vede il culmine conoscitivo nello *status adeptionis*⁸³. Tuttavia, ciò non significa che il maestro di Colonia abbia mai difeso la tesi dell'unicità dell'intelletto materiale che, al contrario, assimila in modo chiaro a un deliramento⁸⁴. L'idea che vi sia un intelletto *idem apud omnes* è considerata inequivocabilmente falsa⁸⁵; la separatezza *per se* dell'intelletto è da conciliare, in Alberto, con la congiunzione «per hoc quod in eadem substantia existens communicat ei quod communicat corpori per se, sicut sunt phantasia et sensus; et sic intellectus est *hoc aliquid*»⁸⁶. In questo tipo di comunicazione con il

83 La questione dell'intelletto *adeptus* in Averroè viene affrontata più avanti (cfr. *infra*, pp. 192-194). Per alcuni approfondimenti su Alberto, cfr. D. SALMAN, *Albert Le Grand et l'averroïsme latin*, «Revue des Sciences philosophiques et théologiques» 24/1 (1935), pp. 38-64; A. DE LIBERA, *Albert le Grand et la philosophie*, Vrin, Paris 1990: pp. 234-235; L. STURLESE, «Intelletto acquisito e divino». *La dottrina filosofica di Alberto il Grande sulla perfezione della ragione umana*, «Giornale critico della filosofia italiana» 83 (2003), pp. 161-189; ID., «Intellectus adeptus» *L'intelletto e i suoi limiti secondo Alberto il Grande e la sua scuola*, in M.C. PACHECO, J. MEIRINHOS (éd.), *Intellect et imagination dans la philosophie médiévale / Intellect and Imagination in Medieval Philosophy / Intellecto e imaginação na Filosofia Medieval*, Brepols, Turnhout 2006 (Rencontres de Philosophie Médiévale, 11), pp. 305-322; H. ANZULEWICZ, *Zur Entwicklung und Stellung der Intellekttheorie im System des Albertus Magnus*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge» 70 (2003), pp. 165-218; ID., «De intellectu et intelligibili» des Albertus Magnus: Eine Relektüre der Schrift im Licht ihrer peripatetischen Quellen, «Przegląd tomistyczny» 25 (2019), pp. 71-106; E. COCCIA, *Intellectus sive intelligentia: Alberto Magno, Averroè e la noetica degli arabi*, «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie» 53/1-2 (2006), pp. 133-187; DONATI, *Albert the Great's Treatise De intellectu et intelligibili*, pp. 159-264.

84 Cfr. ALBERTUS MAGNUS, *De anima*, III, 2, c. 7, p. 187,46-47: «Sed hoc mihi omnino videtur deliramento simile, et inducam ad hoc quattuor rationes fortissimas». Bruno Nardi mette in rilievo quanto Alberto tenga fede a questa confutazione in tutte le sue opere: nel *De intellectu et intelligibili*, nel *De natura et origine animae*, nel *De unitate intellectus*, nel *De quindecim problematibus* e nel commento alla *Metafisica* (cfr. NARDI, *Studi di filosofia medievale*, p. 136).

85 Cfr. ALBERTUS MAGNUS, *De anima*, III, 2, c. 13, p. 195,66-68.

86 *Ibidem*, p. 195,61-64. Inoltre, cfr. PETAGINE, *Aristotelismo difficile*, pp. 37-41. In quest'ultimo studio viene presentato il senso con cui l'intelletto, in Alberto, può e non può essere considerato *hoc aliquid*. L'espressione «communicat», che si

corpo viene espressa la relazione individuale dell'intelletto con esso e, in qualche misura, affiora il senso con il quale l'intelletto può essere considerato un *hoc aliquid*, vale a dire non come un individuo al pari del "composto umano", quanto piuttosto come qualcosa che è sostanza sussistente e comunicante *per se* con il corpo.

Vale la pena di ricordare come l'essere "un questo" (τόδε τι) dell'anima, sia da intendere secondo Aristotele tenendo conto del composto nella sua inscindibile interezza (*De anima*, II 1, 412a20). La psico-antropologia albertina coglie e piega questo aspetto del pensiero di Aristotele verso uno spiritualismo cristiano, considerando l'individualizzazione a fronte di un'intima unione di anima e corpo in termini causali⁸⁷. Tale unione non esaurisce l'essenza dell'anima che, in senso forte, è capace di un'esistenza separata dal corpo organico. La sua natura è una «resultatio quaedam lucis intelligentiae separatae»⁸⁸ in cui esistono due principi di cui uno è la forma della luce e l'altro ciò in cui tale luce viene ricevuta affinché si possa dare l'ente. Alberto è chiaro nell'affermare che se i due intelletti non fossero entrambi parte dell'anima, in questa non si potrebbero reperire il principio agente e quello ricevente⁸⁹, due virtù dell'anima razionale che, in forza del suo essere *perfecta substantia existens et separata*, è immortale e incorruttibile dopo il deperimento organico del corpo⁹⁰.

Se l'anima è perfezione del corpo non può, strutturalmente, essere una e medesima in esseri diversi. In se stesso, l'intelletto è uni-

troverà anche in Sigieri di Brabante, è presente nello stesso Averroè, cfr. AVERROES, CMDA, III, 12, p. 427,23-27: «Sumus igitur inter duo: aut ut non ponamus quod intelligere est in capitulo passionis, aut ponamus quod intellectus materialis communicat corpori, quemadmodum forma ymaginationis movens ipsum communis est corpori».

⁸⁷ Il dibattito, tuttavia, è molto ampio e spinoso. Pur riferendosi ad altri scritti, sottolinea Lenzi: «Piuttosto, l'anima possiede una connaturata inclinazione (*inclinatio*) che la differenzia dalla natura angelica – e che Alberto, prolungando la tradizione teologica, definisce una *dependentia unibilitatis* o una *substantialis dependentia* –, costituendo il tratto specifico (*substantialis differentia*) di una natura essenzialmente protesa e destinata alla corporeità» (cfr. LENZI, *Anima, forma e sostanza*, pp. 166-167).

⁸⁸ ALBERTUS MAGNUS, *De anima*, III, 2, c. 18, p. 205,42-43.

⁸⁹ Cfr. *ibidem*, p. 204,89-99.

⁹⁰ Cfr. *ibidem*, p. 205,49-52.

versale (così come lo sono i suoi contenuti) e il medesimo *in anima mea et in anima tua*. L'intelletto personale – quello di ogni individuo, distinto da ogni altro intelletto – non possiede invece l'essere universale in sé e non è individuato per tramite dei contenuti, così come i colori non vengono individuati dalla luce che li astrae ma piuttosto dalla materia e dai suoi accidenti. L'universale in quanto universale (*universale ut universale*) è ovunque, sempre lo stesso e identico in tutte le anime senza che sia individuato dall'anima stessa. Nondimeno, la conoscenza che possiede una persona non è la conoscenza di qualcun altro, né ciò che è pensato da un singolo uomo è sempre pensato anche da un altro, e ciò accade proprio perché la speculazione avviene attraverso rappresentazioni personali. La scienza, che deriva dagli universali, si forma a partire da molte memorie ed esperienze, che non sono le stesse per tutti e, nonostante ciò, l'intelletto è in grado di mantenere il proprio carattere di universalità⁹¹.

Tanto le posizioni di Alberto quanto quelle di Tommaso sono note a Sigieri di Brabante⁹² secondo il quale, tuttavia, i due teologi

91 Cfr. *ibidem*, III, 2, c. 13, pp. 195,74-196,9: «sed universalis est intellectus secundum se, et ideo, quod est in ipso secundum se, est etiam secundum actum universale, et hoc oportet secundum Peripateticos concedere esse idem apud omnes, et idem intellectum universale est in anima mea et in anima tua, et aliter oportet dicere quod hominem sedere et huiusmodi esset quoddam commune ad id quod est in anima mea et in anima tua. Licet enim intellectus meus sit individuus et separatus ab intellectu tuo, tamen, secundum quod est individuus, non habet universale esse in ipso, et ideo non individuatur id quod est in intellectu, sicut nec colores individuuantur a luce abstrahente eos, sed potius a materia et appendiciis materiae, quae sunt situs et figura et huiusmodi. Sic igitur universale ut universale est ubique et semper idem omnino et idem in animabus omnium, non recipiens individuationem ab anima; non tamen scientia unius est scientia alterius, vel speculatum ab uno est speculatum ab altero, quoniam speculatio perficitur ex motu phantasmatis. Similiter autem scientia ex universalibus est, quae fiunt ex multis memoriis et experimentis, quae non sunt eadem omnium. Et hoc est, quod *SUPRA* dixi, quod speculativi intellectus sunt unus, in eo quod intellectus sunt, sed sunt multi, secundum quod horum vel illorum sunt. Et in hac determinatione convenit nobiscum Averroes, licet in modo abstractionis intellectus aliquantulum differat a nobis».

92 Cfr. SIGIERUS DE BRABANTIA, *De anima intellectiva*, III, p. 81,79-81: «dicunt praecipui viri in philosophia ALBERTUS et THOMAS quod substantia animae intellectivae unita est corpori dans esse eidem». Inoltre, cfr. PETAGINE, *Aristotelismo difficile*, Vita e pensiero, Milano 2004, pp. 111-140: 125: «A nostro avviso, nella specifica

«deficiunt ab intentione Philosophi, nec intentum determinant»⁹³. Il rapporto di Sigieri con i due autori, specialmente in relazione alla posizione albertina, non si gioca su un terreno di completo disaccordo. In merito allo statuto da assegnare all'intelletto, nelle *Quaestiones in tertium de anima* – che, lo ricordiamo, sono databili tra il 1265 e il 1267⁹⁴ – Sigieri adotta una prospettiva tangente a quella di Alberto, ritenendo che l'intelletto sia causato da un principio estrinseco e, nonostante la sua eternità e separatezza, non si possa identificare con il Primo Agente⁹⁵. Lo stesso viene ribadito nella sesta questione, dov'è nettamente rifiutata l'assoluta semplicità e perfezione dell'intelletto – proprietà che pertengono al solo Atto Primo⁹⁶. Tra Sigieri e Alberto rimane comunque ferma una

costruzione del discorso intorno alla natura intellettuale Sigieri utilizza il materiale albertino in modo più consistente di quanto la storiografia abbia fino ad ora evidenziato». Sulle influenze di Sigieri, nello specifico sulla conoscenza dei testi di Alberto, si veda anche R.-A. GAUTHIER, *Notes sur Siger de Brabant: I. Siger en 1265*, «Revue des Sciences philosophiques et théologiques» 67/2 (1983), pp. 201-232.

93 SIGERUS DE BRABANTIA, *De anima intellectiva*, Louvain Publications Universitaires, Louvain - Paris 1972, III, p. 82,98-99.

94 Cfr. *supra*, pp. 55-56.

95 Cfr. SIGERUS DE BRABANTIA, *Quaestiones in tertium de anima*, II, q. 2, p. 5,32-41: «Solutio. Ista quaestio supponit quod intellectus iste non sit Primum Agens. Est enim intentio de intellectu nostro. Et quod intellectus noster non sit Primum Agens, probatio huius est: intellectus enim, qui Primum Agens, est in fine bonitatis et simplicitatis et perfectionis. Intellectus autem noster non est in fine bonitatis, simplicitatis et perfectionis, cum sit ei admixta potentia. Est intellectus noster potentia unumquodque intelligibilium et etiam intelligit cum phantasmate. Primo autem nihil est admixtum de potentia neque phantasmate. Ex quo manifestum est quod intellectus noster non est Primum Agens». Per alcuni spunti sull'apporto del *Commentarium* di Averroè nelle *Quaestiones* di Sigieri si veda MINZONI, *Averroismi al plurale*. II, pp. 81-94.

96 Cfr. SIGERUS DE BRABANTIA, *Quaestiones in tertium de anima*, II, q. 6, p. 18,29-33: «Solutio. Certum est quod in intellectu sit aliqua potentia, cum non sit actus purus in fine simplicitatis, in quo non est aliqua compositio. Nam, si in actu primo esset compositio, in eo esset imperfectio, quia non potest componi ex duobus actibus: dicit enim ARISTOTELES *septimo Metaphysicae* quod actus separat»; cfr. *ibidem*, p. 19,36-41: «Et propter hoc in actu primo, cum sit in fine simplicitatis, non potuit esse compositio. Alia vero omnia, quae a sua simplicitate recedunt, compositionem aliquam recipiunt. Dicit enim DIONYSIUS quod monadem sequitur dyas, et BOETHIUS, quod omne quod est citra Primum, habet suum quod est. Ideo cum

differenza importante nel considerare l'estrinsecità del principio intellettuale: per il primo riguarda solamente l'intelletto, mentre per il secondo è l'anima umana nella sua essenza – e le ragioni teologiche paiono evidenti – a provenire estrinsecamente *ex nihilo*⁹⁷. Quest'aspetto non è cosa di poco conto. La discussione sull'anima e sul suo rapporto con il corpo vede in Sigieri uno sbilanciamento a favore di quella più specifica circa il rapporto che l'intelletto ha con il corpo⁹⁸. Questa sorta di riduzione semantica del termine "anima

intellectus a puro actu Primi recedat et simplicitate, oportet quod aliquam compositionem habeat». La divinizzazione dell'intelletto – una delle accuse che Tommaso fa nel *De unitate* ai sostenitori dell'unicità dell'intelletto – è un'eredità che si deve ai commentatori tardoantichi di Aristotele come Alessandro d'Afrodisia, cfr. *supra*, pp. 38-39. Lo stesso concetto viene approfondito nel *De anima intellectiva*, cfr. SIGIERUS DE BRABANTIA, *De anima intellectiva*, VIII, p. 109,11-14: «Unde dicit PHILOSOPHUS quod nihil ipsius intellectus operationi communicat corporalis operatio, quare divinum quid est et ab extrinseco; et illud quod est eductum de potentia materiae, et quod est ab extrinseco, non sunt unius substantiae». Per un'analisi dell'opera cfr. A. PETAGINE, *Introduzione*, in SIGIERI DI BRABANTE, *Anima dell'uomo*, a cura di A. Petagine, Bompiani, Milano 2007, pp. 5-73.

97 Nel caso di Alberto il principio esterno coincide con Dio. Per Sigieri l'anima intellettuale è eterna (sia *in praeterito* che *in futuro*) e, tuttavia, causata. Infatti – dice Sigieri citando il libro VIII della *Fisica* (VIII 1, 252a35-b2; 6, 258b29-259a7) e il V della *Metafisica* (V 5, 1051b9-11) –, non vi sono ragioni per le quali qualcosa che è necessario ed eterno non possa anche avere una causa della propria necessità. La prova è duplice: da un lato con un argomento di dipendenza dal Primo Principio a partire dagli effetti, dall'altro, mediante una riflessione sull'ordine di priorità non accidentale della causa rispetto all'effetto. Cfr. SIGIERUS DE BRABANTIA, *De anima intellectiva*, V, p. 93,60-73: «Primo sic. Cum operatio naturalis unigena sit substantiae rei, quod habet substantiam non habentem causam, habet etiam operationem naturalem ab alio non causatam. Quod si intelligere animae intellectivae causatur ex phantasmatis, agente intellectu, et tandem ab omnium Primo Principio, tunc igitur et substantia eius ab alio est causata. Secundo idem ostenditur sic. Illud quod naturaliter est causa existentiae alterius et non solum per accidens, prioritate temporis, ut Socrates Platonis, est actualiter ens respectu sui effectus, ita quod quanto recedit aliquid magis a natura effectus, et a natura potentiae. Quod igitur nullius est effectus, existens causa tantum, non causatum, actus purus est, seu totaliter in actu. Anima intellectiva non est huiusmodi. Ergo est alicuius effectus, non quod sit causa tantum, non causatum». Inoltre, cfr. *infra*, pp. 82-88, per alcune precisazioni sulla concezione di Sigieri.

98 In questa direzione, nello studio consacrato alla concezione dell'intelletto da Sigieri di Brabante a Giacomo di Piacenza, Zdzisław Kuksewicz poteva

intellettiva" a quello più specifico di "intelletto" viene colta, e in un certo senso condivisa⁹⁹, anche da Alberto Magno:

Constat autem quod quilibet individuus homo est *hoc aliquid*, ergo sua forma est unica, quae est perficiens ipsum sicut perfectio prima; haec autem est anima rationalis, *quam illi vocant intellectum possibilem*; ergo ipse est unus in uno et alius in alio¹⁰⁰.

Dopo le condanne di Tempier e dopo il *De unitate* di Tommaso, Sigieri ritorna sui temi centrali della psico-antropologia aristotelica nel *De anima intellectiva* affrontando i nodi problematici secondo ragione naturale e tramite procedimento filosofico¹⁰¹. In quest'opera è rilevabile una certa premura – più esplicita rispetto alle *Quaestiones* – di dare conto proprio di ciò che, ad avviso di Tommaso, l'unicità e l'eternità dell'intelletto materiale non riuscivano a spiegare, e cioè il rapporto universale-individuale del sapere a fronte del modo in cui l'anima – o meglio, l'anima intellettiva – si configura in rapporto al singolo individuo. Che la conoscenza sia attribuibile all'uomo e non al solo intelletto viene affermato da Sigieri in modo chiaro: «et apparet iam ex dictis qualiter non solum intellectui, sed etiam homini attribuitur intelligere»¹⁰². E, tuttavia, il Brabantino sottolinea la natura *incipiente* della dimensione del pensiero:

affermare che la dottrina dell'intelletto «est généralement considérée comme la "différence spécifique" de ce courant, comme la plus originale et historiquement la plus importante» (cfr. KUKSEWICZ, *De Siger de Brabant à Jacques de Plaisance. La Théorie de l'intellect chez les averroïstes latins du XIII^e et XIV^e siècles*, Ossolineum, Wrocław - Varsovie - Cracovie 1968, p. 6).

99 Cfr. ALBERTUS MAGNUS, *De anima*, III, 2, c. 7, p. 187,61-64: «Et sic, cum anima rationalis, quae potissimum est intellectus possibilis, sit principium huiusmodi particularis, ipsa erit particularis».

100 *Ibidem*, p. 187,51-56 (corsivo nostro).

101 Cfr. SIGIERUS DE BRABANTIA, *De anima intellectiva*, III, p. 84,47-48: «quae per rationes naturales concludi non possunt. Sed nihil ad nos nunc de Dei miraculis, cum de naturalibus naturaliter disseramus». Inoltre, *ibidem*, VII, p. 101,7-9: «quaerendo intentionem philosophorum in hoc magis quam veritatem, cum philosophice procedamus». E gli esempi potrebbero essere moltiplicati.

102 *Ibidem*, p. 85,76-77.

Intelligere autem est quodammodo unitum materiae et quodammodo separatum. Nisi enim intelligere esset unitum aliquo modo ad materiam, non esset verum diceret quod homo ipse intelligit. Intelligere etiam aliquo modo est separatum a materia, cum non sit in organo corporeo, ut videre in oculo, ut dicit Philosophus. Anima igitur intellectiva aliquo modo est unita corpori et aliquo modo separata ab eo¹⁰³.

Questo il cuore della riflessione sigieriana. I temi psicologici vengono così rielaborati mediante un tentativo coerente di conciliare la verità della conoscenza universale con la realtà dell'esperienza e la conoscenza individuale, cercando inoltre di combinare la propria esposizione con l'esplicito intento di fornire una corretta esegesi del pensiero di Aristotele; un intento che, peraltro, segnava la discussione filosofica generale di quel periodo specifico. Non è però a partire da questa osservazione che Sigieri avvia la propria trattazione, la quale comincia invece con la definizione generale dell'anima in quanto atto primo del corpo, dove quest'ultimo va inteso come materia del corpo animato¹⁰⁴. È atto primo di un corpo naturale, non un corpo qualunque, poiché dotato di vita in potenza¹⁰⁵. La potenzialità del vivente è da intendere in un senso concettualmente unitario nella relazione anima e corpo, in quanto è riferita a un corpo che già è in possesso del proprio atto, a differenza del "seme" che si dice *vivens in potentia*¹⁰⁶.

103 *Ibidem*, p. 80,68-74.

104 Cfr. *ibidem*, II, p. 73,21-25: «per corpus positum in definitione animae debemus intelligere materiam animati corporis, ut substantiam materiae prius tribus dimensionibus signatam, ita quod animam esse actum corporis est eam esse actum materiae corporalis».

105 Cfr. *ibidem*, p. 72,7-8: «Quarto, quod actus corporis naturalis non cuiuscumque, sed vivere potentis, seu praeparati et dispositi ad vitam et animam et eius opera». Rispetto ai significati del termine "vivere", cfr. *ibidem*, p. 71,6-9: «Vivere autem corporis animati dicimus nutriri, augeri, generare per decisionem seminis, sentire, ut videre et audire, appetere, intelligere, moveri secundum locum, ex se, non ab extrinseco».

106 Cfr. *ibidem*, p. 76,84-87: «cum semen sit corpus | vivens in potentia, anima non est actus corporis vivere potentis illo modo potentiae quo semen est potentia vivens. Semen enim est sicut potentia vivens quod non habet animam».

Corpus autem cuius actus est anima iam habet animam. Dicimus tamen corpus cuius actus est anima potentia vivens, quia et licet habeat animam et vitam primam, contingit tamen ipsum esse in potentia ad opera vitae, et ideo dicitur illud corpus vivens esse in potentia; aut quia et licet corpus cuius actus est anima habeat vitam, saltem in actu primo, tamen hoc non est de se, sed per animam; immo, de se solum est in potentia ad vitam et animam et eius opera¹⁰⁷.

Da questo punto di vista corpo e anima costituiscono *unum ens*:

Apparet etiam ex praedictis quod unum ens fit ex anima et corpore, sine aliquo tertio quod sit causa ut sint unum, quia, cum universaliter forma sit causa essendi materiae, ita quod non haberet esse per causas essendi distinctas, forma se ipsa unum ens fit cum materia; anima autem est forma corporis et ideo fit unum ens ex corpore et anima¹⁰⁸.

Il concetto di unità è comunque da precisare. Ciò che è stato detto concerne il *nomen* e il *quid est* dell'anima in un senso generale. Circa l'anima intellettiva vi sono alcune specificazioni. Pur essendo l'anima forma del corpo non è ciò da cui il corpo riceve il proprio *esse* perché, a causa della sua separatezza, l'anima non opera per tramite di alcun organo: «si anima intellectiva uniretur corpori ut forma, eidem dans esse et ut figura cerae, anima intellectiva proprium opus expleret per organum corporeum»¹⁰⁹. Il nodo della questione viene spostato da Sigieri sulle operazioni dell'anima intellettiva e, infatti, aggiunge subito dopo: «corpus enim, ens per animam intellectivam, intelligeret per ipsam»¹¹⁰. Sigieri qualifica in termini estrinseci il rapporto tra il corpo e intelletto recuperando la metafora aristotelica del nauta e della nave (*De anima*, II 1, 413a8-9)¹¹¹. Segue il testo di Sigieri in sinossi con quello aristotelico:

107 *Ibidem*, p. 76,87-96.

108 *Ibidem*, p. 77,110-114.

109 *Ibidem*, III, p. 78,30-32. Inoltre, cfr. *ibidem*, p. 81,79-82.

110 *Ibidem*, p. 78,33.

111 Sulla metafora del pilota e della nave nell'elaborazione di Sigieri, cfr. LENZI, *Sicut nauta navis*, pp. 123-126.

ARISTOTELES, *De anima*, II 1, 413a4-9, p. 74.

aut partes quedam ipsius, si partibilis apta nata est, non immanifestum est: quarundam enim | actus partium est ipsarum. At uero secundum quasdam | nichil prohibet, propter id quod nullius corporis sunt actus. | Amplius autem inmanifestum si sic corporis actus anima, | sicut nauta nauis.

SIGERUS DE BRABANTIA, *De anima intellectiva*, III, p. 79,38-42.

Praeterea, innuit Philosophus in *secundo De anima* quod intellectus, cum sit separabilis a corpore, non est actus corporis, aut si est actus corporis, quod est actus eius sicut nauta navis, hoc est, quod est perfectio corporis, in esse tamen suo a corpore separatus, licet in operando unitus, ut nauta navi¹¹².

La questione serve in primo luogo a dimostrare che l'anima intellettuale costituisce un principio separato *in essendo*, e ciò è provato dal fatto che, slegato dalla materia, l'intelletto non perisce¹¹³. Ini-

112 La proposizione è condannata negli articoli del 7 marzo 1277, cfr. HISSETTE, *Enquête sur les 219 articles*, art. 123, p. 199: «Quod intellectus non est forma corporis nisi sicut nauta navis, nec est perfectio essentialis hominis».

113 Cfr. SIGERUS DE BRABANTIA, *De anima intellectiva*, III, p. 79,52-54: «nulla igitur forma cuius separatio a materia non est sua corruptio est materialis. Sed separatio animae intellectivae a corpore et materia non est eius corruptio». Nel capitolo VI Sigieri affronta in modo più ampio la questione della separatezza dell'anima intellettuale. Il discorso si muove su un terreno scivoloso e cerca di riportare la questione all'interpretazione filosofica di Aristotele. Precisando il modo da intendere la separatezza dell'anima intellettuale, Sigieri fa esplicito riferimento all'interpretazione di Averroè (cfr. AVERROES, *CMDA*, III, 5, p. 406,575-580; III, 20, p. 448,135-140, 145-152) che, su questo punto, sarebbe concorde con il testo aristotelico, cfr. SIGERUS DE BRABANTIA, *De anima intellectiva*, VI, p. 98,55-65: «et forte intentionem ARISTOTELIS secundum praedicta, quod anima separatur ab hoc corpore ita quod manet; licet non sit eius actus, tamen nec penitus a corpore separatur, eo quod, etsi non sit huius corporis corrupti actus, tamen est alterius corporis actus, cum secundum intentionem PHILOSOPHI species humana sit aeterna sicut et eius perfectio quae est anima intellectiva. Et ita videtur quid iudicandum sit de anima secundum apparentia de ipsa: cum enim in opere eius non dependeat ex hoc corpore sicut ex organo corporeo in quo habeat esse, intelligere non debet corrumpi, hoc corpore corrupto, sed manere; quia tamen non habet opus sine corpore, nec manet sine corpore nec totaliter videtur a corpore separari». In questo testo emerge il rigore filosofico di Sigieri e, in parallelo, la cautela nell'argomentazione. Relativamente all'opinione presentata, precisa che qualora qualcuno considerasse errato sostenere che le anime non siano totalmente separate dal corpo, questi starebbe parlando *secundum iustitiam*, ma l'intento del

zialmente, dunque, non viene provata l'unicità dell'intelletto materiale, una tesi che, come accadeva nelle *Quaestiones*, risulta essere più una conseguenza dell'assunzione della separatezza *in essendo* dell'intelletto. L'anima intellettiva e il corpo, in ogni caso, costituiscono un'unità *in operando*: sono le operazioni dell'anima che permettono di qualificare l'unità dell'uomo e dell'operazione intellettiva¹¹⁴. La proposta di Sigieri tenta di evitare una separazione in termini potenziali dell'anima – qui da intendere come intelletto separato – e, allo stesso tempo, un'intima unione *in essendo* in termini sostanziali¹¹⁵. Così, sembra essere in grado di salvaguardare un'u-

suo discorso è, al contrario, indagare quale sia l'opinione di Aristotele (cfr. *ibidem*, p. 99,78-83). E poco oltre relega la questione della totale separatezza dell'anima alla dimensione profetica, in chiara opposizione al ragionamento filosofico, cfr. *ibidem*, p. 100,100-106: «Circa quod etiam attendendum quod, sicut in ipsis sensibilibus quaedam sunt nota ab animalibus perfectis quae latent animalia imperfecta sensum illorum non habentia, et ab hominibus cognoscuntur naturae insensibiles quas bruta non cognoscunt, sic nihil prohibet naturaliter homines quosdam propheticos quorundam cognitionem habere, ad quae communis ratio hominum non ascendit, nisi credendo testimonio prophetarum». Nella q. 7 delle *Quaestiones*, Sigieri sottolinea una certa inadeguatezza della metafora dei motori e dei corpi celesti in quanto l'intelletto comunica in un modo più intimo con il corpo umano, cfr. SIGERUS DE BRABANTIA, *Quaestiones in tertium de anima*, III, q. 7, p. 24,59-60: «Ad aliud dicendum quod non est simile. Nam plus communicat intellectus noster nobiscum quam motores caelestium orbium». Roland Hissette rileva, a nostro parere in modo errato, che tale rifiuto sia relativo alla metafora del nauta, ma evidentemente il testo di Sigieri si sta riferendo alla metafora del motore e del corpo celeste (cfr. R. HISSETTE, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Publications universitaires, Louvain 1977, art. 123, p. 200, n. 8). Il paragone con il motore, al contrario, descrive in modo più adeguato il movimento che l'anima esercita sul corpo, cfr. *supra*, p. 56, n. 14.

114 Cfr. SIGERUS DE BRABANTIA, *De anima intellectiva*, III, p. 80,62-66. Argomento a cui Sigieri può aggiungere, poco oltre, un'altra prova: «Si homo intelligeret quia substantia animae intellectivae daret esse materiae aut corpori, non solum homini posset attribui operatio intelligendi, sed et corpori, quod falsum est et negat PHILOSOPHUS» (*ibidem*, p. 82,13-16). E ancora: «Sunt igitur unum anima intellectiva et corpus in opere, quia in unum opus conveniunt» (*ibidem*, p. 85,67-69).

115 Cfr. *ibidem*, p. 82,8-12: «Sicut nihil operatur per substantiam ab eo separatam, sic nec per potentiam. Quod si potentiam intelligendi animae intellectivae ponant separatam a corpore et materia, quamquam substantiam ponant coniunctam, nihil prodest ut materiale aliquod intelligere dicatur». Inoltre, *ibidem*, p. 83,21-22: «Non igitur ponenda potentia separata a materia et corpore, et substantia in essendo unita».

nità all'interno dell'anima stessa, che viene invece compromessa dalla concezione di un'unione *in essendo* combinata alla separatezza del principio intellettuale¹¹⁶.

Alla luce di queste considerazioni ha senso il discorso conoscitivo. Affinché ci sia conoscenza intellettuale sono necessarie le forme del senso, della memoria e dell'immaginazione: prova ne è il fatto che, lesa la sensibilità, viene a mancare la possibilità di conoscere¹¹⁷. Tuttavia, considerato in sé l'intelletto non possiede alcuna materialità¹¹⁸. L'unione non è come quella di una figura impressa sulla tavoletta di cera, ma è piuttosto da pensare in virtù delle operazioni comuni ai due termini, l'intelletto e l'uomo¹¹⁹. La necessità dei fantasmi, delle forme sensibili e immaginate avviene secondo un rapporto di dipendenza *ex obiecto* con il corpo¹²⁰:

et cum intellectus dependeat ex corpore quia dependet ex phantasmate in intelligendo, non dependet ex eo sicut ex subiecto in quo sit intelligere, sed sicut ex obiecto, cum phantasmata sint intellectui sicut sensibilia sensui¹²¹.

L'intellezione è comune sia all'anima che al corpo in quanto risultato operativo, ed è per tale ragione che Sigieri può affermare – secondo un richiamo molto vicino al primo tipo di *continuatio* di

¹¹⁶ Cfr. *ibidem*, p. 83,23-27: «Intellectus noster habet intelligere omnia materialia suscipiendo eorum species; sed susceptivum denudatum est in essentia sua ab his quae suscipit; intellectus igitur non est aliqua forma materialis. Unde, sicut sensus nihil est actu suorum sensibilium antequam sentiat, sic nec intellectus intelligibilem».

¹¹⁷ Cfr. *ibidem*, p. 84,63-66: «immo etiam iam habens scientiam considerare non potest sine quibusdam formis sensatis, retentis et imaginatis. Cuius signum est quod, laesa quadam | parte corporis, ut organo imaginationis, homo prius sciens scientiam amittit».

¹¹⁸ Cfr. *ibidem*, IV, p. 89,7-9: «Anima intellectiva nec est composita ex materia et forma, nec est forma materialis, | sed liberata a materia, per se subsistens. Ergo non corruptibilis seu mortalis».

¹¹⁹ Cfr. *ibidem*, III, p. 84,57-58: «anima intellectiva in essendo est a corpore separata, non ei unita ut figura cerae».

¹²⁰ Una posizione che viene radicalizzata dall'Anonimo di Giele, cfr. *infra*, pp. 92-93.

¹²¹ SIGERUS DE BRABANTIA, *De anima intellectiva*, III, p. 85,69-72.

cui parla Averroè¹²² – un'unità di anima e corpo *per naturam*¹²³. L'intelletto è detto *operans intrinsecum*, lavora con l'uomo e nell'uomo intrinsecamente attraverso le immagini generate dai sensi¹²⁴. Questo viene descritto da Sigieri in modo da evitare quanto più possibile la ricaduta in un dualismo: l'intelletto «est operans in operando unite se habens ad corpus per suam naturam»¹²⁵. L'uomo è uomo in virtù dell'intelletto e si dice intelligente grazie all'azione di questo così come si può dire “io vedo” grazie all'azione della vista. Nella definizione della ‘sostanza’ uomo, dunque, l'intelletto gli è predicato in modo intrinseco: l'uomo viene detto intelligente a partire dall'accidente che è l'atto di pensiero (*intelligere*), e ciò che viene definito (*denominatur*) dal proprio accidente (il pensare), questi è definito anche dalla propria sostanza, vale a dire l'intelletto.

Et est attendendum quod, cum homo denominetur intelligens ab opere intellectus, et a substantia eius habet denominationem. Quod enim denominatur ab eius accidente, et ab eius substantia. Quoties autem est denominari et dici, toties est esse, ut dicit

122 Cfr. AVERROES, *CMDA*, III, 20, p. 450, 198-211. Per la discussione di questo aspetto si veda *infra*, pp. 185-186.

123 Cfr. SIGERUS DE BRABANTIA, *De anima intellectiva*, III, p. 85, 72-75: «Et est attendendum quod, cum illa quae habent opus commune non qualitercumque se habentia illud exercent, quod intellectus per naturam suam unitus est et applicatus corpori, natus intelligere ex eius phantasmatibus».

124 Cfr. *ibidem*, III, p. 85, 76-89: «Et apparet iam ex dictis qualiter non solum intellectui, sed etiam homini attribuitur intelligere. Hoc enim non est quia intelligere est in corpore, nec quia phantasmata sunt in corpore, sed cum homo intelligat, hoc est verum secundum partem eius quae est intellectus. Unde quia intellectus in intelligendo est operans intrinsecum ad corpus per suam naturam, operationes autem intrinsecorum | operandium, sive sint motus, sive sint operationes sine motu, attribuuntur compositis ex intrinseco operanti et eo ad quod sic intrinsece operatur, immo etiam apud philosophos intrinsece motores, vel intrinsece ad aliqua operantes, formae et perfectiones | eorum appellantur. Unde PHILOSOPHUS in *secundo De anima* dicit quod animam secundum quasdam partes nihil prohibet separari a corpore, quia nullius corporis sunt actus, aut sunt actus sicut nauta navis. Ubi THEMISTIUS dicit quod intellectus sic se habere videtur». Per un approfondimento, cfr. BRENET, *Siger de Brabant et la notion d'operans intrinsecum*, pp. 3-36.

125 SIGERUS DE BRABANTIA, *De anima intellectiva*, III, p. 87, 15-16.

Philosophus, *quinto Metaphysicae*. Unde per intellectum homo est homo, et sic denominatur¹²⁶.

È solamente nel capitolo settimo del *De anima intellectiva* che Sigieri approfondisce la questione dell'unicità dell'intelletto materiale a partire da un'osservazione attorno al principio di individuazione (comunemente visto nel *quantum* della materia) e al significato categoriale di genere e specie: all'interno della medesima specie due individui differiscono per la materia, mentre nel medesimo genere (v.g., animale), la differenza è data dalla definizione e, quindi, dalla forma che ne qualifica in qualche modo l'essenza¹²⁷. È per questa ragione che Sigieri ritiene impossibile attribuire all'anima individuale, formalmente la stessa per ogni uomo e separata dalla materia, un essere che si moltiplica secondo il numero degli individui.

Sed anima intellectiva secundum Philosophum habet esse separatum a materia, sicut prius visum fuit. Ergo non debet multiplicari multiplicatione materiae neque multiplicatione corporum humanorum. Et confirmatur ista ratio, quia differre in specie, sicut differt homo ab asino, est differre per formam. Differre autem aliqua numero, cum sint eiusdem speciei, sicut differunt duo equi, est differre per materiam, per hoc quod forma equi habet esse in diversis partibus materiae¹²⁸.

L'anima è una natura *per se subsistens* che possiede un *esse abstractum* dalla materia e dal corpo e, al contrario degli individui particolari all'interno della specie umana, è *de se individuata* e ciò implica una coincidenza tra l'individuo (in questo caso l'anima) e

¹²⁶ *Ibidem*, p. 87, 20-25.

¹²⁷ È stata a lungo discussa la possibilità che Sigieri abbia cambiato le proprie posizioni relativamente all'unicità dell'intelletto nel corso della sua carriera. Per una panoramica generale sullo stato dell'arte a riguardo, cfr. G. FIORAVANTI, *Sull'evoluzione del monopsichismo in Sigieri di Brabante*, «Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino. Classe di scienze morali» 104 (1969/70), pp. 525-632; D. CALMA, E. COCCIA, *Un commentaire inédit de Siger de Brabant sur la Physique d'Aristote (ms. Paris, BnF, lat. 16297)*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge» 73/1 (2006), pp. 283-350.

¹²⁸ SIGERUS DE BRABANTIA, *De anima intellectiva*, VII, p. 101, 14-22.

la stessa specie¹²⁹. Ricorrendo a un altro esempio Sigieri afferma l'impossibilità che tali enti possano essere multipli in una medesima specie. Il bianco (*album*) non è divisibile in vari bianchi in quanto tale, ma in base alle sue determinazioni dettate dalla quantità (*quantum*; ποσόν nel linguaggio categoriale aristotelico). E così se la bianchezza (*albedo*) fosse *per se subsistens* non sarebbe ugualmente divisibile in diverse bianchezze. Tuttavia, vi sono bianchi in atto diversi numericamente nella specie del bianco, in quanto concrezioni determinate dal *quantum* e dal *continuum* (estensione spaziale), fattori che ne costituiscono la *causa plurificantis*¹³⁰. L'anima intellettuale e l'intelletto possiedono, a differenza del bianco, un *esse abstractum* dal *quantum* e dal *continuum* e per questa ragione non possono avere vari individui all'interno della medesima specie¹³¹. Anche in quest'ultima parte la questione viene spostata dall'anima all'intelletto¹³². Sigieri conosce la difficoltà secondo la quale, essendo l'intelletto unico, «uno sciente, omnes essent scientes, et non esset unus sciens et alius ignorans»¹³³. Tuttavia, ricorda Sigieri recuperando un'idea rushdiana, l'intelletto *in opere intelligendi* è unito

129 Cfr. *ibidem*, pp. 102,29-103,59. Ciò impone inoltre che una tale natura sia unica all'interno di una specie, come nel caso delle intelligenze separate. Nel contesto dell'anima intellettuale Sigieri precisa – discutendo dell'eternità dell'anima (cap. V) – che la particella “de” nell'espressione *de se*, non è da concepire come fattore determinante una causalità effettiva rispetto a se stessa, come se fosse *causa sui*. Cfr. SIGERUS DE BRABANTIA, *De anima intellectiva*, V, p. 95,100-108: «Et ideo dicendum est quod anima intellectiva est de se seu de sui ratione semper ens, ab alio tamen. Non igitur anima intellectiva prius naturaliter nihil est quam aliquid. Non igitur verum est eam esse factam ex nihilo, hoc est prius nihil ordine naturali, quam aliquid, quasi prius naturaliter ei conveniat esse nihil quam aliquid. Si enim de sui natura esset nihil, numquam ab alio haberet quod esset aliquid. Verum tamen est quod anima intellectiva non de se est aliquid, ita quod haec praepositio ‘de’ denotet ipsam animam habere causalitatem effectivam super hoc quod ipsa sit aliquid». In tal senso, si veda la proposizione 188 condannata il 7 marzo 1277. Cfr. HISSETTE, *Enquête sur les 219 articles*, p. 280: «quod non est verum quod aliquid fiat ex nihilo, neque factum sit in prima creatione».

130 Cfr. SIGERUS DE BRABANTIA, *De anima intellectiva*, VII, p. 103,60-71.

131 Cfr. *ibidem*, p. 104,71-81.

132 Per un breve approfondimento su questi temi, cfr. Z. KUKSEWICZ, *De Siger de Brabant à Jacques de Plaisance*, pp. 32-34.

133 SIGERUS DE BRABANTIA, *De anima intellectiva*, VII, p. 107,49-50.

allo *sciens*, non all'ignorante, attraverso i fantasmi che provengono dai sensi¹³⁴, così che «intelligere sit secundum intellectum unitum corpori unius in operando et non alterius»¹³⁵.

Nell'ambiente teologico e filosofico di questi anni, gli esempi di riflessioni che mettono a tema il rapporto anima-corpo e quello ad esso connesso relativo allo statuto della conoscenza umana potrebbero essere moltiplicati – e in parte verranno forniti altri casi di studio¹³⁶. Tuttavia, una discussione dettagliata ci allontanerebbe troppo dal proposito e dalle possibilità del presente studio. Vale comunque la pena notare alcuni aspetti del dibattito circa lo statuto dell'anima e della conoscenza che continueranno a costituire un grosso problema destinato a trovare una soluzione, se non filosofica almeno teologica, a più di quarant'anni di distanza dalla prima condanna di Tempier, con il concilio di Vienne del 1311-12 (approvato da Giovanni XXII sei anni più tardi)¹³⁷. Seppur in quell'occasione la condanna fosse esplicitamente rivolta alla posizione di Pietro di Giovanni Olivi, è vero altresì che le teorie del francescano tornavano a minare l'unità tra anima e corpo messa già in pericolo dalle tesi averroiste. Un'unità che peraltro risulta, filosoficamente, un problema difficile da risolvere in quanto, come si è visto nelle critiche che Sigieri fa a Tommaso e ad Alberto Magno, in un certo senso va a scapito dell'unità interna all'anima stessa, ora frammen-

134 Cfr. *ibidem*, p. 107,58-64: «Unde prius dicebatur qualiter homo intelligit, seu attribuitur intelligere ipsi homini, utpote quia operatio operantis uniti materiae attribuitur toti composito. Intellectus autem in opere intelligendi unite se habet ad scientem, | non ad ignorantem, cum ex phantasmatis eius intelligat, ita quod unus homo est sciens et alius ignorans, non quia phantasmari unius plus sit intelligere quam alterius».

135 *Ibidem*, p. 108,67-69.

136 In particolare, cfr. *infra*, pp. 92-111.

137 Cfr. T. SCHNEIDER, *Die Einheit des Menschen: die anthropologische Formel «anima forma corporis» im sogenannten Korrektorienstreit und bei Petrus Johannis Olivi; ein Beitrag zur Vorgeschichte des Konzils von Vienne*, Aschendorff, Münster 1988. In merito al problema dell'anima dopo il concilio, cfr. W. DUBA, *The Souls after Vienne: Franciscan Theologians' Views on the Plurality of Forms and the Plurality of Souls, ca. 1315-1330*, in P.J.J.M. BAKKER, S.W. DE BOER, C. LEIJENHORST (eds.), *Psychology and the Other Disciplines: A Case of Cross-Disciplinary Interaction (1250-1750)*, Brill, Leiden - Boston 2012, pp. 171-272.

tata nel suo essere essenzialmente unita al corpo (come forma *dans esse* al corpo), ma solo per una parte, e per un'altra, ossia tramite la sua potenza (l'intelletto), separata da esso¹³⁸. In questo senso, devono sicuramente aver avuto un peso significativo la tradizione avicenniana della *doppia facies* dell'anima e, parallelamente, le concezioni platonico-cristiane – diffuse sul finire del XII e l'inizio del XIII secolo – dell'anima come *motor corporis*¹³⁹.

Non stupisce, dunque, che la questione venisse ampiamente dibattuta sino al termine del XIII secolo e ancora all'inizio del XIV secolo, trovando fertile terreno di confronto anche nella prima età moderna¹⁴⁰. Prima del Concilio di Vienne, sempre a Parigi, il vescovo Tempier ritorna su alcuni dei temi toccati dalle condanne del 1270, questa volta in un contesto più ampio, con un documento datato 7 marzo 1277¹⁴¹. Qui vengono riprese e ampliate alcune del-

138 Cfr. *supra*, pp. 76-88.

139 *Motor*, peraltro, è un termine presente anche nell'antropologia sigieriana, la quale, nonostante gli sforzi del Brabantino, resta per molti aspetti all'interno di una concezione dualistica. Nella q. 8 della terza parte delle *Quaestiones*, Sigieri riprende l'idea dell'intelletto come *intelligens* e come *motor* (cfr. *supra*, p. 56, n. 14). In merito a questa concezione in Sigieri, è importante mettere in rilievo che «la dottrina dei motori intrinseci è ben presente e operante laddove Alberto e Tommaso spiegano la relazione tra le sostanze intellettive che muovono i cieli e i corpi celesti mossi. Essa rappresenta dunque, ancora una volta, un caso particolare di quel “metodo preferito” attraverso il quale Sigieri confuta la posizione dei propri avversari rivoltando contro di essi le loro stesse dottrine» (cfr. PETAGINE, Aristotelismo difficile, pp. 218-219). Per quanto riguarda la fortuna della dottrina delle due facce dell'anima, oltre ai riferimenti bibliografici dati *supra*, p. 46, n. 76, 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.

140 Il 19 dicembre 1513, con la bolla *Apostolici regiminis*, il Concilio Lateranense V (1512-1517) stabilisce che l'anima umana è immortale e individuale, che l'anima razionale è la vera forma del corpo umano e afferma l'eresia della posizione che sostiene la fine dell'anima individuale con la morte del corpo.

141 La letteratura a riguardo è immensa. In nota vengono segnalati dei lavori di rilievo, oltre a quelli menzionati in precedenza, senza tuttavia pretendere di esaurire l'intera bibliografia relativa al tema: A. DE LIBERA, *Penser au Moyen Âge*, Editions du Seuil, Paris 1991; D. PICHÉ, *Penser au Moyen Âge d'Alain de Libera: une perspective novatrice sur la condamnation parisienne de 1277*, «Laval théologique et philosophique» 52/1 (1996), pp. 199-217; ID., *La condamnation parisienne de 1277*. Nouvelle édition du texte latin, traduction, introduction et commentaire par D.

le tesi del 1270 relative all'anima e alla conoscenza. Relativamente all'uomo, all'intelletto e all'anima, una delle proposizioni condannate recita «quod homo est homo praeter animam rationalem»¹⁴², riflettendo la preoccupazione circa la separazione della natura umana dal principio spirituale; portato all'estremo, tale distacco conduceva infatti a rendere l'uomo uomo a prescindere dalla sua caratteristica più eminente, e cioè la razionalità¹⁴³. La preoccupazione di salvaguardare l'intima unione di anima e corpo emerge anche dalla proposizione «quod ex sensitivo et intellectivo in homine non fit unum per essentiam, nisi sicut ex intelligentia et orbe, hoc est, unum per operationem»¹⁴⁴, in cui è possibile vedere la condanna dell'idea sigieriana di un'unione *in operando* tra anima e corpo¹⁴⁵. Sempre in relazione al tema dell'unione di anima e corpo vengono date precisazioni dottrinali che, in un certo senso, recuperano la settima proposizione del 1270. L'articolo n. 133 recita infatti «quod anima est inseparabilis a corpore; et quod ad corruptionem harmoniae corporis, corrumpitur anima»¹⁴⁶. Nei 219 articoli viene nuovamente attaccata la tesi dell'unicità dell'intelletto sia attraverso proposizioni generali, sia mediante attacchi più specifici: nel primo caso, ad esempio, attraverso la condanna di proposizioni come «quod Deus non posset facere plures animas in numero»¹⁴⁷;

Piché avec la collaboration de C. Lafleur, Vrin, Paris 1999, pp. 1-70; C. LAFLEUR, D. PICHÉ, J. CARRIER, *Le statut de la philosophie dans le décret parisien de 1277 selon un commentateur anonyme du XV^e siècle: étude historico-doctrinale, édition sélective et synopsis générale des sources du Commentaire „Quod Deus“*, in A. AERTSEN, K. EMERY, A. SPEER (hrsg.), *Nach der Verurteilung von 1277. Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts. Studien und Texte / After the Condemnation of 1277. Philosophy and Theology at the University of Paris in the Last Quarter of the Thirteenth Century. Studies and Texts*, De Gruyter, Berlin - New York 2001, pp. 931-1003.

142 HISSETTE, *Enquête sur les 219 articles*, p. 184.

143 Per il retroterra di questo dibattito, con riguardo anche ai maestri delle Arti di Parigi, cfr. S. PIRON, *Olivi et les averroïstes*, «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie» 53 / 1-2 (2006), pp. 251-309; BERNARDINI, *From First to Second Averroism*, pp. 37-73.

144 HISSETTE, *Enquête sur les 219 articles*, p. 198.

145 Cfr. *supra*, pp. 76-88: 83-84.

146 HISSETTE, *Enquête sur les 219 articles*, p. 212.

147 *Ibidem*, p. 187.

nel secondo caso, un esempio è l'articolo «quod intellectus est unus numero; licet enim separetur a corpore hoc, non tamen ab omni»¹⁴⁸. Inoltre, vi sono riferimenti anche all'eternità dell'intelletto: «quod substantia animae est aeterna; et quod intellectus agens et possibilis sunt aeterni»¹⁴⁹, «quod intellectus humanus est aeternus, quia est a causa eodem modo semper se habente, et quia non habet materiam per quam prius sit in potentia quam in actu»¹⁵⁰, «quod intellectus speculativus simpliciter est aeternus et incorruptibilis; respectu vero huius hominis corrumpitur corruptis phantasmatibus in eo»¹⁵¹. Sono diverse le formulazioni relative all'unicità dell'intelletto («quod intellectus potest transire de corpore in corpus, ita quod sit successive motor diversorum corporum») ¹⁵², e alle letture che risentono dell'influsso dell'interpretazione di Averroè circa le modalità di conoscenza dell'uomo: «quod intellectus agens non copulatur nostro possibili, et quod intellectus possibilis non unitur nobiscum secundum substantiam. Et si uniretur ut forma, esset inseparabilis»¹⁵³, «quod intellectus possibilis nihil est in actu antequam intelligat, quia in natura intelligibili esse aliquid in actu est esse actu intelligens»¹⁵⁴, «quod intellectus Socratis corrupti non habet scientiam eorum quorum habuit»¹⁵⁵, «quod nihil potest sciri de intellectu post eius separationem»¹⁵⁶.

La natura dettagliata degli articoli del 1277 restituisce la complessità del quadro teorico di fondo e, con riguardo alle riflessioni psicologiche, la situazione appare sensibilmente mutata rispetto agli anni delle condanne precedenti. Sigieri di Brabante non è

148 *Ibidem*, p. 191. Hissette evidenzia che, nonostante non abbiano ispirato direttamente l'articolo 117, alcune affermazioni di Boezio di Dacia contenute nelle sue *Quaestiones in Physicam* (III, 31) meritano una segnalazione, cfr. *ibidem*, p. 192.

149 Hissette, *Enquête sur les 219 articles*, p. 206.

150 *Ibidem*, p. 208.

151 *Ibidem*, p. 209.

152 *Ibidem*, p. 215. Hissette individua 13 articoli che, nello specifico, sono contrari al cosiddetto monopsichismo (cfr. *ibidem*, p. 313).

153 *Ibidem*, p. 218.

154 *Ibidem*, p. 220.

155 *Ibidem*, p. 229.

156 *Ibidem*, p. 310.

l'unico filosofo ad essere coinvolto nelle questioni del periodo. Altri *magistri* come Bernieri di Nivelles e Gosvino de la Chapelle – chiamati dall'inquisitore di Francia Simon du Val, il 23 novembre 1276, a comparire davanti al tribunale assieme a Sigieri – sembrano essere implicati vivacemente nel dibattito¹⁵⁷. Tuttavia, Sigieri escluso, purtroppo non conserviamo alcun commento al *De anima* espressamente attribuibile a questi autori anche se, come suggeriva Zdisław Kuksewicz, non è da escludere che alcuni commenti anonimi possano appartenere proprio al loro pugno¹⁵⁸. Ad arricchire la varietà e la complessità della situazione vi sono molti elementi. Per ciò che è possibile determinare in base alla documentazione pervenutaci, le posizioni dei diversi autori non risultano uniformate a un'unica dottrina. Già in un commento al *De anima* redatto attorno al 1260 da un maestro delle Arti di Parigi (probabilmente proveniente dall'ambiente oxonienese), nonostante sia contenuta un'interpretazione della psicologia allineata con la dottrina cristiana e influenzata da Avicenna, Averroè viene citato 44 volte, mostrando la capillarità della circolazione dei suoi testi¹⁵⁹. Esempio ne è anche il commento dell'Anonimo di Giele, che legge i temi della psico-antropologia profondamente influenzato dall'interpretazione di Averroè tanto da radicalizzare la dipendenza uomo-intelletto *ex obiecto* attraverso la difesa di una separazione sostanziale del corpo dall'anima intellettuale e mediante l'attribuzione del pensiero all'anima, più che all'uomo¹⁶⁰ – cosa che in questi termini né Sigieri né

157 Cfr. KUKSEWICZ, *De Siger de Brabant à Jacques de Plaisance*, p. 25; p. 66.

158 Cfr. *ibidem*.

159 Cfr. J. VENNEBUSCH, *Ein Anonymer Aristoteles Kommentar des XIII Jahrhunderts*. *Quaestiones in tres libros de Anima* (Admont, Stiftsbibliothek, cod. Lat. 367), Ferdinand Schöningh, Paderborn 1963.

160 Cfr. ANONYMUS, *Quaestiones in Aristotelis libros I et II de anima*, M. Giele (ed.), *Un commentaire averroïste sur les livres I et II du traité de l'Âme* (Oxford, Merton College 275, f. 108-121), in M. GIELE, F. VAN STEENBERGHEN, B. BAZÁN (éds.), *Trois commentaires anonymes sur le traité de l'âme d'Aristote*, Publications universitaires, Louvain - Paris 1971 (Philosophes médiévaux, XI), I, q. 6, pp. 38,47-39,65: «Et revera penitus ista positio stare non potest. Operatio enim quae separata est a materia et potentia separata non probant substantiam cuius est esse corporis formam. Si igitur intelligere operatio separata, ex ea non probatur substantiam intelligentem esse actum corporis. Item, in positione hac | implicatur contradictoria: dicit

Averroè avevano sostenuto¹⁶¹. Nell'ambiente filosofico delle Arti vi sono anche tracce di commenti al *De anima* meno sbilanciati a favore dell'interpretazione di Averroè, come è il caso dell'Anonimo di Van Steenberghen – che pure non è del tutto estraneo agli influssi del Cordovese¹⁶². Un'ulteriore testimonianza della ricchezza dottrinale è rappresentata dal commento anonimo editato da Bernardo C. Bazán¹⁶³, databile tra il 1272 e il 1277, in cui l'autore utilizza il

enim quod nos intelligimus ex modo quo intelligere sit passio in materia, quia dicit quod intelligimus per intellectum qui est actus corporis; et haec contradictoria primo dicto quod dicit intelligere passionem esse separatam; ideo positio haec stare non potest. [...] operationem intelligendi esse communem animae et corpori, sive animam indigere corpore intelligendo, dupliciter potest intelligi. Aut quod intelligere sit passio in qua anima indigeat corpore sicut subiecto et materia in qua, sicut in subiecto, habeat intelligere fieri, sicut visus oculo indiget in videre, in quo sit ut in subiecto. Et hoc modo non indiget anima corpore, sed isto modo est intelligere propria passio animae, a privatione corporis in ratione subiecti materiae: non enim indiget eo sicut organo et subiecto in quo sit sive fieri habeat ut subiecto; non enim esset tunc abstractum intelligere. Sed anima indiget in intelligere corpore sicut obiecto, non sicut subiecto». *Ibidem*, II, q. 4, p. 75,50-65: «Dicis: ARISTOTELES dicit hominem et non intellectum intelligere, *primo huius*. Non est quaerendum hominem intelligere et non intellectum tantum, nisi ex hoc modo quo intelligere est commune animae et corpori, et non animae tantum. Nunc autem ARISTOTELES videtur determinare *primo huius* quod intelligere non est proprium animae, sed animae et corpori; et modus per quem est commune corpori quoniam non est sine phantasmate. Hoc autem non est ut intelligere sit perfectio hominis, sed eget homine ut obiecto. Sic non est dicere intellectum intelligere, sed hominem, non ex hoc modo quo intelligere sit in materia, ut videre in oculo, et per consequens non ut perfectio, sed ut separatum a materia. Eget tamen materiali corpore ut obiecto, non ut subiecto suo; et pro tanto est dicere hominem intelligere; tamen non est ita ut dicimus hominem sentire. Si dicas quod proprie homini <convenit intelligere>, non est probatum, et ideo hoc est negandum. ARISTOTELES hoc videtur sentire *primo De anima*».

¹⁶¹ Cfr. *supra*, pp. 76-88.

¹⁶² Cfr. ANONYMUS, *Quaestiones super Aristotelis librum de anima*, F. Van Steenberghen (ed.), *Un commentaire semi-averroïste du traité de l'Âme* (Oxford, Merton College 275, f. 67-84; Munich, Clm. 9559, f. 74-82), in M. GIELE, F. VAN STEENBERGHEN, B. BAZÁN (éds.), *Trois commentaires anonymes sur le traité de l'âme d'Aristote*, Publications universitaires, Louvain - Paris 1971 (Philosophes médiévaux, XI), pp. 135-345.

¹⁶³ Cfr. ANONYMUS, *Quaestiones super Aristotelis librum de anima*, B.C. Bazán (ed.), *Un commentaire anti-averroïste du traité de l'Âme* (Paris, Bibl. Nat. Lat. 16.170,

commento di Tommaso d'Aquino alla *Metafisica* di Aristotele¹⁶⁴. Ovviamente, ciò non esclude che ve ne siano stati altri. Ma la questione di fondo più importante è forse un'altra e pare non limitarsi alla sola Facoltà delle Arti, come è stato in parte mostrato. Averroè, infatti, aveva raggiunto una presenza ramificata nei dibattiti, al di là di una condivisione o meno delle sue posizioni.

2.3. Dopo Sigieri di Brabante

Relativamente agli anni vicini al secondo quarto del secolo XIII, il Sigieri delle *Quaestiones* costituisce una delle poche fonti in cui viene esplicitamente accettato il cosiddetto "monopsichismo". Un po' più tardi, tra la fine del XIII secolo e l'inizio del XIV, altri noti esempi sono Egidio d'Orléans, il quale discute la posizione di Averroè sull'intelletto senza tuttavia schierarsi nettamente¹⁶⁵, Giovanni di Gottinga¹⁶⁶, Antonio da Parma¹⁶⁷, Thomas Wylton, Marsilio da Padova, e Giovanni di Jandun¹⁶⁸. Quest'ultimo (1285/89-1328) è una figura centrale nel presente discorso, tanto più se si pensa alle relazioni che avrà con il contesto filosofico bolognese¹⁶⁹. Studente

f. 42-52), in M. GIELE, F. VAN STEENBERGHEN, B. BAZÁN (éds.), *Trois commentaires anonymes sur le traité de l'âme d'Aristote*, Publications universitaires, Louvain - Paris 1971 (Philosophes médiévaux, XI), pp. 389-514.

164 Per la questione relativa alla datazione, cfr. B. BAZÁN, *Introduction*, in M. GIELE, F. VAN STEENBERGHEN, B. BAZÁN (éds.), *Trois commentaires anonymes*, pp. 366-377.

165 Cfr. Z. KUKSEWICZ, *Gilles d'Orléans était-il averroïste?*, «Revue Philosophique de Louvain» 88/77 (1990), pp. 5-24.

166 Per una panoramica su Giovanni di Gottinga, al quale non si dedicherà spazio nel presente studio, cfr. KUKSEWICZ, *De Siger de Brabant à Jacques de Plaisance*, pp. 121-148.

167 Di Antonio si parlerà più diffusamente in seguito, cfr. *infra*, pp. 126-128.

168 Una panoramica su questi autori si trova nel già menzionato volume di KUKSEWICZ, *De Siger de Brabant à Jacques de Plaisance*, pp. 9-314.

169 Per quanto riguarda Bologna si veda il capitolo successivo dove verrà in parte approfondito il rapporto tra Jandun (ma, più in generale, le dottrine provenienti di Parigi) e alcuni autori bolognesi. Relativamente a Jandun, cfr. KUKSEWICZ, *De Siger de Brabant à Jacques de Plaisance*, pp. 202-243; J.-B. BRENET, *Transferts du sujet: la noétique d'Averroès selon Jean de Jandun*, Vrin, Paris 2003; ID., *Âme intellectuelle*,

e successivamente *magister* alla facoltà delle Arti di Parigi, Jandun sviluppa il proprio pensiero gnoseologico e noetico focalizzandosi sulla natura dell'intelletto e sul suo rapporto con l'individuo riprendendo una concezione dell'uomo come *aggregatum*, caratterizzato da un'unità operativa tra l'intelletto materiale separato e l'individuo corporeo. L'uomo in quanto tale pensa attraverso l'intelletto, e la conoscenza viene individualizzata attraverso le immagini provenienti dai sensi.

Dicam ergo breuiter quod compositum ex anima intellectiua et corpore humano intelligit ratione partis in qua sola est ipsum intelligere subiectiue, scilicet ratione animae intellectiuae; et istud aggregatum est ens actu per animam intellectiuam uel ratione animae intellectiuae eo quod ipsa est ens actu, illud tamen esse non recipitur in corpore humano subiectiue¹⁷⁰.

âme cogitative: Jean de Jandun et la duplex forma propria de l'homme, «Vivarium» 46/3 (2008), pp. 318-341; P. RUBINI, "Accidental Perception" and "Cogitative Power" in *Thomas Aquinas and John of Jandun*, in E. BÄLTUȚĂ (ed.), *Medieval Perceptual Puzzles: Theories of Sense Perception in the 13th and 14th Centuries*, Brill, Leiden 2020, pp. 269-303.

170 IOHANNES DE IANDUNO, *super libros Aristotelis De anima Subtilissimae Quaestiones* (= *Quaestiones de anima*), apud Haeredem Hieronymi Scoti, Venetiis 1587, III, q. 5, col. 244. Per Averroè, cfr. *infra*, pp. 183-194. Le trascrizioni inedite seguono gli stessi criteri editoriali dei testi editi all'interno del volume (pertanto, si veda *infra*, pp. 326-328). Per alcuni importanti dettagli sulle *Quaestiones* di Jandun, cfr. M.C. VITALI, Z. KUKSEWICZ, *Notes sur les deux rédactions des "Quaestiones de anima" de Jean de Jandun*, «Mediaevalia Philosophica Polonorum» 27 (1984), pp. 3-24. Riassumiamo di seguito le informazioni principali di questo studio. Delle *Quaestiones* esistono due redazioni differenti dei primi due libri, mentre ve ne è solamente una del libro terzo. Il rapporto tra il terzo e i primi due libri non è chiarissimo. Potrebbe trattarsi, come succede anche in altri autori, di un'opera concepita in modo a sé stante: la tradizione manoscritta, in effetti, riporta sempre il primo e il secondo libro assieme, mentre diverse volte il terzo libro viene tramandato separatamente. Nei casi in cui il terzo libro viene trasmesso assieme ai primi due, questo è ugualmente legato sia alla prima che alla seconda redazione dei primi due libri. Infine, aggiungiamo l'esistenza di una versione sensibilmente differente del solo terzo libro, chiamata *lectura* e risalente al 1321, nella quale Jandun fa riferimento alla questione sul senso agente (scritta in occasione della polemica con Bartolomeo di Bruges), questione che successivamente viene inserita all'interno del secondo libro delle *Quaestiones*. Verrà qui utilizzata la ristampa stampa veneziana del 1587 che contiene la seconda redazione delle *Quaestiones* relativamente ai libri primo e secondo. Tuttavia, ciò interessa poco il nostro

È nella questione quinta del terzo libro delle sue *Quaestiones de anima* – collocabili dopo il concilio di Vienne, datate da alcuni studi tra il 1315 e il 1318 e, da altri, tra il 1317 e il 1319¹⁷¹ – che Jandun affronta il tema del rapporto tra l'anima intellettiva e l'individuo¹⁷². Il filosofo belga mette a tema le peculiarità dell'anima umana identificando nell'intelletto le prerogative della sua differenza in rapporto alle altre tipologie di anima. Anche nel caso di Jandun si palesa quel passaggio che pone l'intelletto al centro del rapporto anima-uomo mediante una sovrapposizione semantica (non sistematica) del termine intelletto a quello più generale di anima intellettiva. Ciò accade, tuttavia, in una prospettiva che vuole risolvere le discrepanze e le problematiche che in una figura come Sigieri venivano in qualche modo lasciate aperte o non del tutto chiarite. Tuttavia, è anche debitore a Sigieri di alcune soluzioni come quella dell'*operans intrinsecum appropriatum*. Attraverso il recupero dottrinale dell'idea di un'operatività del principio intellettivo in rapporto all'individuo, Jandun è capace di costruire un'antropologia piuttosto originale.

Ad euidenciam quaestionis considerandum est diligenter quod in philosophia Aristotelis forma corporis accipitur dupliciter quantum spectat ad propositum. Vno modo forma corporis dicitur

discorso in quanto si lavorerà prevalentemente sul terzo libro (di cui, lo ricordiamo, esiste una sola redazione). Le trascrizioni fatte a partire dalla stampa veneziana sono state verificate con un manoscritto contenente l'opera, cfr. Paris, Bibliothèque Nationale de France, Lat. 6532.

¹⁷¹ La prima datazione viene proposta da L. SCHMUGGE, *Johannes von Jandun (1285/89-1328): Untersuchungen zur Biographie und Sozialtheorie eines lateinischen, Hiersemann, Stuttgart 1966*, pp. 123-125 (trad. it. M. LUCIONI, *Ragione e società nel medioevo*, Roma 1986). La cronologia proposta da Schmugge viene ripresa e approfondita da VITALI, KUKSEWICZ, *Notes sur les deux rédactions des "Quaestiones de anima" de Jean de Jandun*, pp. 3-24. La datazione 1317-1319 viene data da BRENET, *Transferts du sujet*, p. 13. In ogni caso, il terzo libro doveva essere terminato e disponibile nel momento in cui Taddeo da Parma, *magister* bolognese di cui si dirà poco più avanti (cfr. *infra*, pp. 117-120: 119, n. 15), completa le sue questioni sul *De anima* (al più tardi nel 1321). Taddeo, infatti, è debitore a Giovanni di Jandun di svariati aspetti dottrinali.

¹⁷² Si tratta della questione «utrum anima intellectiva sit forma substantialis corporis humani», cfr. IOHANNES DE IANDUNO, *Quaestiones de anima*, III, q. 5, coll. 234-247.

quaecunque perfectio dans esse corpori et unita corpori secundum esse sic: quod esse ipsius corporis sit actuale, sicut esse illius perfectionis; et hoc modo communiter et famose sumitur forma – unde quod sic accipiat forma declaratione non indiget. Alio modo sumitur forma corporis pro operante intrinseco appropriato corpori. Dico autem quod operans intrinsecum appropriatum corpori est illud operans quod non est distinctum a corpore loco et subiecto, et cuius actus proprius, proprie et praecise, | dependet ab illo corpore uel ab aliquo existente in illo corpore ita quod operans intrinsecum et illud corpus, licet non sint unum in esse – ita quod esse unius sit esse alterius – sunt tamen unum in uno opere proprio, quod ab utroque dependet immediate. Et hoc modo intelligentia mouens coelum dicitur esse forma eius, non quod det ei esse formaliter, ut demonstratum est in VIII *Physicorum*, sed [...] ¹⁷³.

Collocandosi in una tradizione comune ad Averroè e a Sigieri, di cui riconosce l'originalità ¹⁷⁴, Jandun esclude che il significato di forma riferito all'anima sia da intendere come un'unione *secundum esse* con il corpo: in quanto all'operazione e in quanto all'essere, l'intelletto non intrattiene la medesima relazione con il corpo. Operatività ed essenza non coincidono ontologicamente: l'intelletto è separato secondo la sostanza. Questo aspetto non implica comunque un dualismo di fondo tra anima e corpo che, al contrario, costituiscono un "uno" attraverso l'operazione: l'*esse* dell'uno e dell'altro sono un uno solo nell'opera. L'anima non è distinta dal corpo né *loco* né *subiecto* perché il suo atto proprio dipende da esso o, come precisa, da qualcosa che si trova in esso. Questo è il significato di *operans intrinsecum appropriatum*, un concetto evidentemente mutuato da Sigieri ¹⁷⁵. Ma Jandun non si limita a queste suggestioni sigieriane e precisa un'ulteriore caratteristica propria

¹⁷³ *Ibidem*, coll. 239-240.

¹⁷⁴ *Ibidem*, III, q. 5, col. 245: «Et debes scire quod istam solutionem huius rationis qualiter homo intelligit quantum ad aliquid posuit reuerendus doctor philosophiae magister Remigius de Brabantia in quodam suo tractatus de intellectu, qui incipit: "cum anima sit aliorum cognoscitiua". Sed post hunc quidam inimici praedictae opinionis Aistotelis et Commentatoris posuerunt praedictas obiectiones, quas tentaui soluere secundum dicta Philosophorum praedictorum; et in hoc Dei gratia non modicum gratulabar».

¹⁷⁵ Cfr. *supra*, pp. 76-88; BRENET, *Transferts du sujet*, pp. 434-435.

dell'uomo alla luce di un passo del *Commentarium* di Averroè (III, 20)¹⁷⁶. L'uomo, dice Jandun, possiede due forme proprie, l'intelletto e la cogitativa, entrambe con un ruolo specifico nel contesto di un'antropologia complessiva segnata dall'idea di uomo come un complesso *aggregatum*¹⁷⁷.

176 Cfr. AVERROES, *CMDA*, III, 20, p. 454,313-318: «Et per istum intellectum quem vocavit Aristoteles *passibilem* diversantur homines in quatuor virtutibus dictis in *Topicis*, quas Alfarabius numeravit in *Elenchis*. Et per istum intellectum differt homo ab aliis animalibus, et si non, tunc necesse esset ut continuatio intellectus agentis et recipientis cum animalibus esset, eodem modo». Inoltre, cfr. *ibidem*, p. 449,168-179: «iste enim tres virtutes sunt in homine ad presentandam formam rei ymaginate quando fuerit sensus absens, et ideo dictum fuit illic quod, cum iste tres virtutes adiuerint se adinvicem, forte representabunt individuum rei secundum quod est in suo esse, licet autem non sentiamus ipsum. Et intendebat hic per *intellectum passibilem* formas ymaginationis secundum quod in eas agit virtus cogitativa propria homini. Ista enim virtus est aliqua ratio, et actio eius nichil est aliud quam ponere intentionem forme ymaginationis cum suo individuo apud rememorationem, aut distinguere eam ab eo apud formationem et ymaginationem». Ma anche nel secondo libro, cfr. *ibidem*, II, 29, pp. 172,26-173,32: «Idest, et ponamus etiam pro manifesto quod virtus cogitativa et intellectus existunt in aliis modis animalium que non sunt homines, et quod proprie sunt in aliquo genere, ut in hominibus, aut in alio genere, si demonstratio surgat quod alia sunt huiusmodi; et hoc erit si fuerint equales hominibus aut meliores eis». Questo aspetto possiede una ricaduta diretta sulla conoscenza *post mortem*. Averroè ritiene infatti che con il cessare della vita non sia possibile «ricordare» non tanto perché l'intelletto materiale è corruttibile, quanto piuttosto perché lo sono le facoltà preposte a tale scopo. Per un approfondimento sulla concezione di Averroè della virtù cogitativa, cfr. R.C. TAYLOR, *Remarks on Cogitatio in Averroes' Commentarium Magnum in Aristotelis De anima libros*, in ENDRESS, AERTSEN, BRAUN (eds.), *Averroes and the Aristotelian Tradition. Sources, Constitution, and Reception of the Philosophy of Ibn Rushd (1126-1198)*, pp. 217-255; ID., *Cogitatio, Cogitativus and Cogitare: Remarks on the Cogitative Power in Averroes*, in J. HAMESSE, C. STEEL (éds.) *L'élaboration du vocabulaire philosophique au Moyen Âge*. Actes du Colloque international de Louvain-la-Neuve et Leuven, 12-14 septembre 1998, Brepols, Turnhout 2000, pp. 111-146. Un'ulteriore precisazione rispetto ad Averroè viene fornita nella nota successiva.

177 Per un approfondimento si veda BRENET, *Âme intellectuelle, âme cogitative*, pp. 318-341. Tale questione, come si vedrà, viene abbondantemente discussa anche nello *studium* bolognese di medicina e arti. È comunque bene sottolineare che Averroè non ritiene la cogitativa una virtù distintiva della razionalità dell'uomo, cfr. AVERROES, *CMDA*, III, 6, p. 416,75-89: «Licet igitur homo proprie habeat virtutem cogitativam tamen hoc non facit hanc virtutem esse rationabilem distin-

Dico quod duplex est forma: quia quaedam est forma dans esse et dans (et dans: *inv.* V) operari, cuiusmodi est anima uegetatiua <et> sensitua [...] sed alia est forma dans solum operari, sicut est anima intellectiua, ut dicit Commentator III huius¹⁷⁸.

Se l'anima intellettiva non conferisce l'esse al corpo, non è forma sostanziale, ed è più propriamente *operans intrinsecum*, è comunque una forma, non distinta *loco et subiecto*, intimamente dipendente dalle immagini che si trovano nell'uomo, immagini mediante le quali si realizza il pensiero individuale.

Nunc autem anima intellectiua humana est huiusmodi substantia quae est operans intrinsecum appropriatum humano corpori in operando. Eius enim operatio dependet proprie ab aliquo existente in corpore humano, scilicet ab intentione imaginatiua, secundum modum loquendi Commentatoris, uel a phantasmate humanum¹⁷⁹.

D'altra parte, è necessario che vi sia qualcosa in grado di conferire all'uomo il proprio *esse*. Jandun chiarisce che questo ruolo pertiene alla cogitativa, tra le virtù quella più elevata e quella che sta in un rapporto di intima unione con l'attività intellettiva più propria. L'unità del composto materiale, vale a dire di materia e forma, è tale in quanto l'esse dell'uno è essenzialmente il medesimo dell'esse dell'altro. Il problema che riguarda l'uomo è la sua natura di composto *sui generis*, ossia composto di una parte materiale e di un'altra che, qual è l'anima intellettiva, trascende del tutto l'aspetto materiale. In questo

citivam; illa enim distinguit intentiones universales, non individuales. Et hoc fuit aperte dictum ab Aristotele in illo libro. Virtus igitur distinctiva rationalis, si esset virtus in corpore, contingeret ut esset una istarum virtutum quatuor, quapropter haberet instrumentum corporale; aut esset alia virtus individualis distincta ab istis quatuor; sed iam declaratum est illic hoc esse impossibile. Et quia Galienus existimavit quod virtus cogitativa est rationalis materialis, fecit ipsum errare in hoc locus consequentis. Quia enim virtus rationalis appropriatur homini, et cogitativa appropriatur ei, existimatur propter conversionem affirmative universalis quod cogitativa est rationalis».

178 IOHANNES DE IANDUNO, *Quaestiones de anima*, II, q. 1, coll. 69-70. Inoltre, cfr. BRENET, *Transferts du sujet*, p. 52-84.

179 IOHANNES DE IANDUNO, *Quaestiones de anima*, III, q. 5, col. 241.

caso l'unità del composto è tale nel senso che l'*esse* di una parte non è distinto *loco* e *subiecto* dall'*esse* dell'altra e l'azione propria dell'uno, l'intelletto, dipende dall'altro, il corpo: in questo senso sono *unum*.

Quia ipsa anima dans esse formaliter corpori humano est forma propinqua animae intellectiuae inter omnes formas materiales, scilicet anima cogitatiua, et intantum quod consuetudo fuerit ipsam uocare intellectum [...]¹⁸⁰.

La compatibilità delle due forme è data dalla loro diversa qualifica; infatti, la cogitativa si presenta sotto il modo dell'inerenza in quanto legato alla materialità, mentre l'intelletto sotto quello dell'operatività in quanto totalmente separato ma convergente con l'uomo nell'opera¹⁸¹. Se tale prospettiva viene posta nei termini di un dualismo, sembra che, in questo caso, la tensione si giochi su un piano differente dal dualismo presente in Sigieri. Parlare di un dualismo in Jandun significa considerare questo aspetto non tanto a fronte del rapporto tra la sostanza uomo e l'intelletto, che costituiscono un *unum* nell'opera, e tanto meno tra la cogitativa e l'uomo di cui essa è forma sostanziale; piuttosto, la frizione si gioca tra gli aspetti dell'uomo derivanti dalle due differenti prospettive, vale a dire un

180 *Ibidem*, col. 244.

181 Cfr. *ibidem*, III, q. 12, col. 290: «Et sic patet quomodo homo habet duas diuersas perfectiones substantiales, scilicet animam intellectiuam et animam cogitatiuam. Et hoc uidetur multum rationabile propter connexionem partium uniuerſi in aliquo uno ente [...]. Cum enim sunt aliquae substantiae in uniuerſo, quae sunt perpetuae secundum omnes suas perfectiones substantiales, scilicet substantiae immateriales, et quaedam substantiae sint generabiles et corruptibiles, quantum ad suas perfectiones substantiales proprias, sicut omnes substantiae inferiores homini in ordine perfectionis, ut elementa et mineralia, et plantae, et animalia, rationabile est quod aliqua sit substantia, cuius una perfectio substantialis sit perpetua et non numerabilis sub una specie, sicut est in superioribus, et alia generabilis et corruptibilis, et numerabilis sub una specie. Sic enim erunt unita superiora et inferiora in aliqua una natura, quod uidetur multum conueniens ordini uniuerſi». Ad ogni modo, non viene trattata nel corso del presente volume la problematica relativa alla pluralità e alla gradazione delle forme. Rispetto a questo tema in relazione al problema del rapporto anima-corpo, si veda R.C. DALES, *The Problem of the Rational Soul in the Thirteenth Century*, Brill, Leiden - New York - Köln 1995 (Brill's Studies in Intellectual History, 65).

dualismo tra l'uomo in quanto uomo e l'uomo in quanto pensante. Ed è proprio esasperando questo aspetto che Jandun verrà criticato da, ad esempio, Pietro Aureolo, Gregorio da Rimini o Paolo Veneto¹⁸². Ma il senso di questa doppiezza, scrive Brenet, è ben altro:

En effet : la cogitative et l'intellective vont ensemble, toujours. L'homme qui cogite n'existe pas, s'il n'est pas, en même temps, un être doté de la puissance de penser. L'erreur est de réifier cette distinction des formes, lesquelles ne sont pas concurrentes, parallèles, ou alternatives, mais toujours nécessairement articulées l'une à l'autre, la moins parfaite s'orientant vers la plus parfaite, et celle-ci présupposant celle-là. « J'admets », écrit Jean dans ses questions sur la Physique, « que les puissances végétative, sensitive, cogitative et intellective appartiennent à des substances de l'âme différentes. Cependant il est vrai que chaque fois l'une d'elles en présuppose une autre, à savoir la plus parfaite la moins parfaite ». Puis il ajoute, quelques lignes après : « la végétative est comme une préparation à la sensitive, la sensitive à la cogitative, et la cogitative à l'intellective »¹⁸³.

Le fonti di Jandun non si limitano ad Averroè e Sigieri¹⁸⁴. Il pensatore belga sviluppa alcune letture chiave della propria psicologia in rapporto a pensatori a lui contemporanei, come il teologo Thomas Wylton (m. 1327 ca.), la cui *Quaestio de anima intellectiva*,

182 Cfr. NARDI, *Sigieri di Brabante nel pensiero del Rinascimento Italiano*, p. 123; BRENET, *Âme intellectuelle, âme cogitative*, pp. 336-337; ID., *Moi qui pense, moi qui souffre. Le problème de l'identité du composé humain dans la riposte anti-averroïste de Pierre d'Auriole et Grégoire de Rimini*, in O. BOULNOIS (éd), *Généalogies du sujet. De saint Anselme à Malebranche*, Vrin, Paris 2007, pp. 151-170.

183 BRENET, *Âme intellectuelle, âme cogitative*, p. 337.

184 Cfr. BRENET, *Âme intellectuelle, âme cogitative*, pp. 318-341. Come ricorda Aurélien Robert, gli interlocutori di Jandun sono svariati. Un esempio emblematico è il problema – sul quale discute con Bartolomeo di Bruges e al quale dedica un trattato a sé (*Tractatus de specie intelligibili*, databile tra il 1310 e il 1315) – relativo alla natura della *species intelligibilis*. Cfr. A. ROBERT, *Noétique et théorie de la connaissance chez Angelo d'Arezzo. Edition de deux questions du ms. Vat. lat. 6768*, «Mediaevalia Philosophica Polonorum» 28/3 (2008), pp. 121-127. Sulla disputa con Bartolomeo di Bruges si veda la tesi, difficile da reperire, di E.G. SMITH, *John of Jandun's Dispute with Bartholomew of Bruges on the intelligible species*, M.A. thesis, Saint Louis University 1969.

scritta poco prima delle *Quaestiones* di Jandun, è un testo fondamentale in questa prospettiva¹⁸⁵. In questo breve scritto, Wylton (allora già teologo)¹⁸⁶ mostra una notevole finezza esegetica e filosofica, coniugata a uno stile particolarmente limpido. Riprende qui l'intento, di ascendenza sigeriana, di affrontare le questioni filosofiche facendo esclusivo affidamento sulla ragione naturale. Sin dalle prime battute dell'opera espone con chiarezza la propria definizione di anima intellettiva.

Per animam intellectivam intelligo formam quae est homini principium cognoscendi quidditates rerum abstractas, per quam cognitionem homo in cognoscendo excellit bruta. Per formam, quae multipliciter dicitur in usu philosophorum, intelligo formam informantem corpus humanum vel eius materiam non-inhaerentem – ut inhaerere est proprietas opposita per se esse vel subsistere per naturam. Nam licet haec sit conditio aliarum formarum omnium quae educuntur de potentia materiae, tam substantialium quam accidentalium, licet aliter et aliter, tamen omnes in hoc conveniunt – et sancti et alii – de intellectiva, quae ponitur forma hominis, quod non est forma sic informans. Sed intelligo in proposito per formam informantem formam habentem inclinationem naturalem, ordinem et dependentiam ad aliud, ita quod ex alio et ipsa

185 In merito al rapporto tra i due autori, cfr. W. SENKO, *Jean de Jandun et Thomas Wylton. Contribution à l'établissement des sources des «Quaestiones super I-III De anima» de Jean de Jandun*, «Bulletin de Philosophie Médiévale» 5 (1963), pp. 139-143; J.-B. BRENET, *Jean de Jandun et la «Quaestio de anima intellectiva» de Thomas Wylton*, «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie» 56/2 (2009), pp. 309-340. Per la datazione della *Quaestio* cfr. L.O. NIELSEN, C. TRIFOGLI, *Introduction*, in L.O. Nielsen, C. Trifogli (edd.), G. Trimble (eng. transl.), THOMAS WYLTON, *On the intellectual soul*, Oxford University Press, Oxford 2010 (*Auctores Britannici Medii Aevi*, XIX), p. XI: «With regard to the dating of the question, a terminus post quem is established by Wylton's *Quodlibet*, which appears to have been completed around Advent 1315». Il *terminus ante quem* viene fissato al 1317-19 per la seguente ragione: «A terminus ante quem is provided by John of Jandun's questions on the *De anima*, since in this work Jandun relies on and uses Wylton's *Quaestio* extensively».

186 Una traduzione francese della *Quaestio de anima intellectiva* si trova in J.-B. BRENET, *Les possibilités de jonction. Averroès - Thomas Wylton*, de Gruyter, Berlin - Boston 2013. Qui, inoltre, è possibile trovare una sintesi completa della vita e delle opere di Wylton, cfr. *ibidem*, pp. 203-205.

natum sit fieri unum compositum, quod per ipsam distinguitur specificè a quocumque alio¹⁸⁷.

L'anima intellettiva è forma dell'uomo in quanto principio conoscitivo della quiddità delle cose astratte. Il suo essere principio formale significa essere forma informante (*forma informans*) del corpo, ma non "dal di dentro", poiché l'inerenza è una proprietà opposta al *per se esse* o al *subsistere per naturam* e co-implica una relazione troppo stretta con la materia che per l'intelletto – principio immateriale specifico dell'uomo¹⁸⁸ – non sussiste, pena la sua deperibilità. Viene così enfatizzato l'aspetto di naturale inclinazione e dipendenza del principio intellettivo dall'uomo, e da entrambi i termini risulta un *unum*. Questo "uno", tuttavia, è di natura particolare.

Ad aliud dicendum quod non est simile quoniam intelligentia motrix caeli nec in esse nec in sua operatione prima, quae est speculari Deum, dependet ex suo movere caelum. Sed suum movere caelum consequitur suam operationem primam, ita quod suum intelligere Deum est causa motus sui perpetui. Et ideo intelligentia movens caelum unitur caelo ut motor tantum, et eodem modo unitur intellectus agens corpori humano et intellectui materiali. Non sic autem intellectus materialis unitur corpori humano, quoniam tam in operatione sua perfectissima quam in esse ex corpore dependet, ita quod sua copulatio corpori praecedit sicut causa omnem eus operationem¹⁸⁹.

L'ordine naturale di dipendenza dal corpo dell'intelletto materiale inficia, in qualche modo, la sua propria auto-sussistenza e perfezione *in esse*, e va invece a rafforzare maggiormente il legame

187 THOMAS WYLTON, *Quaestio de anima intellectiva*, in L.O. Nielsen, C. Trifogli (edd.), G. Trimble (eng. transl.), THOMAS WYLTON, *On the intellectual soul*, Oxford University Press, Oxford 2010 (Auctores Britannici Medii Aevi, XIX), art. 1, 6, p. 8.

188 Cfr. *ibidem*, Int., §1-3, p. 6: «Igitur intellectus est pars hominis. Non materialis, quia distinguit hominem specificè a quacumque alia specie. Ergo pars formalis [...] 'rationale' secundum intentionem Philosophi et omnium philosophorum definitium hominem est differentia soecifica hominis. Igitur forma a qua homo dicitur 'rationalis' est formale in compositione hominis».

189 *Ibidem*, §131, p. 80, 13-21.

ontologico tra l'uomo e l'intelletto – tanto da portare Wylton a ritenere inutile l'uno (l'intelletto) senza l'altro (l'uomo)¹⁹⁰. L'intelletto materiale è, appunto, *forma informans* dell'uomo e l'intelletto agente è *forma assistens* dell'intelletto materiale¹⁹¹.

Ad auctoritates in contrarium respondeo quod pro tanto dicit Commentator quod intellectus agens est perfectio intellectus materialis sicut lux diaphani pro quanto sicut colores non videntur per diaphanum nisi praesente lumine, ita nec intellectus materialis intelligit res materiales nisi praesente lumine intellectus agentis, quod lumen est ipse intellectus agens. In alio tamen est dissimile quoniam lumen est forma inhaerens ipsi diaphano, intellectus autem agens est lumen solum assistens intellectui materiali, nec

190 Aspetti già rilevati da KUKSEWICZ, *De Siger de Brabant à Jacques de Plaisance*, pp. 182-185. Cfr. THOMAS WYLTON, *Quaestio de anima intellectiva*, §155, p. 96,26-33: «Ad aliud, cum dicitur quod haec ratio est aqualiter contra sententiam Commentatoris, dico quod non. Primo quia Commentator non posuit intellectum materiale esse formam adequatam et propriam alicuius individui, sed naturae specificae, quatenus est incorruptibilis in successione suppositorum. Unde bene concederet Commentator quod, si destruerentur omnia corpora humana, intellectus materialis esse non posset. Sed opinio catholica ponit quod haec anima est perfectio huius perfectibilis primo et adaequata, et tamen quod potest subsistere isto corpore corrupto».

191 Per la nozione di *forma informans* e *forma assistens* in Wylton, cfr. KUKSEWICZ, *De Siger de Brabant à Jacques de Plaisance*, pp. 185-190; 196. Per come questa viene descritta da Wylton, cfr. THOMAS WYLTON, *Quaestio de anima intellectiva*, art. 2, §48, p. 28,17-26: «Intelligendum etiam est secundum usum loquendi Commentatoris quod aliquid potest dici perfectio alicuius, licet ipsum non informet. Nam commento 14 3 *De anima* dicit quod formae abstractae perficiuntur per se invicem, scilicet inferior per superiorem. Similiter, 12 *Metaphysicae*, commento 4, dicit quod perfectio uniuscuiusque moventium unumquemque orbium perficitur per primum motorem. | Sed certum est quod nec primum nec aliqua substantia separata est perfectio informans aliam. Et ideo non sequitur quod intellectus agens sit perfectio informans intellectum materiale. Quo modo autem sit forma et perfectio intellectus materialis et non solum agens respectu eius, et etiam forma informans eum dicetur inferius in articulo | de intellectu adepto». Inoltre, cfr. BRENET, *Les possibilités de jonction*, pp. 76-98: 84: «Sauf erreur, le terme n'est pas chez Averroès, non plus que chez les "averroïstes" antérieurs ou contemporains de Wylton. Diversement déclinée, la notion d'assistance, voire de "forme assistante", est en revanche attestée dans la scolastique en un sens qui, plus ou moins, regarde celui qu'il défend».

quantum ad hoc attenditur similitudo hinc inde¹⁹² [...]. 64. [...] Ex hoc autem quod magis actuatur, natus est perfectius istud lumen recipere ut formam illustrantem ipsum – formam dico non inhaerentem, sed assistentem, sicut si lumen in medio irradiaret medium per assistentiam absque hoc quod inhaereret¹⁹³.

Le modalità di unione dell'intelletto (o degli intelletti) al corpo, come è emerso, sono affrontate in modi differenti all'interno dell'alveo della stessa tradizione averroista. Un altro autore rappresentativo di questa tendenza è Maino de' Maineri, *magister* in filosofia, medico e fisico di origini milanesi attivo all'Università di Parigi all'inizio del XIV secolo (certamente fino al 1331)¹⁹⁴. Dalle sue questioni sul *De substantia orbis* si evince che Maino è *socius* di Jandun e con quest'ultimo intrattiene un vivo scambio intellettuale, ad esempio, criticando la posizione di Jandun sulla pluralità delle forme¹⁹⁵. Per

192 THOMAS WYLTON, *Quaestio de anima intellectiva*, art. 2, §45, p. 28,2-8.

193 *Ibidem*, art. 2, §64, p. 42,6-9.

194 Le informazioni sulla sua vita sono scarse. Una ricostruzione abbastanza completa si può trovare in Z. KUKSEWICZ, *Maino of Milan, a Fourteenth Century Parisian Averroist*, «Medioevo» 31 (2006), pp. 337-375: 337-341; altre informazioni si trovano nell'introduzione della tesi dottorale di Caroline Proctor (cfr. C. PROCTOR, *Perfecting Prevention: The Medical Writings of Maino de Maineri [d.c. 1368]*, thesis submitted for the degree of Ph.D., University of St Andrews, 2005); si veda anche la voce «Maineri, Maino» nel Dizionario biografico degli Italiani (redatta da Margherita Palumbo, disponibile online all'indirizzo: <[https://www.treccani.it/enciclopedia/maino-maineri_\(Dizionario-Biografico\)/>](https://www.treccani.it/enciclopedia/maino-maineri_(Dizionario-Biografico)/>); ultima consultazione: 24 aprile 2025).

195 Il testo è contenuto in Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conventi Soppressi J.III.6, ff. 89[73]^{ra}-108[92]^{va}. Il primo studio a noi noto che rileva l'importanza di Maino come filosofo è di C.J. ERMATINGER, *Maino de' Maineri in His Still Unstudied Role as Philosopher in Early 14th Century Paris. The Second Saint Louis Conference on Manuscript Studies*, «Manuscripta» 20 (1976), p. 9. Il *principium* delle questioni al *De substantia orbis* è edito a cura di G. FIORAVANTI, *Il Principium di Maino de' Maineri alle Quaestiones super De substantia orbis*, in A. RODOLFI (a cura di), «*Ratio practica*» e «*ratio civilis*». *Studi di etica e politica medievali per Giancarlo Garfagnini*, Edizioni ETS, Pisa 2016, pp. 207-223. Le questioni al *De substantia orbis* del codice fiorentino, cinque in tutto, proseguono fino al f. 96[80]^{ra}, fino a quando viene detto: «Et hec de materia celi et substantia eius dicta sufficiant». Quelle che seguono (ff. 96[80]^{ra}-108[92]^{va}) «non apparerebbero dunque, come pensava Ermatinger, al commento al *De substantia orbis*, anche se alcune affrontano problemi collegati in qualche modo all'opuscolo di Averroè e sono infatti presenti nel commento attribuito, almeno nelle edizioni

quanto riguarda la sua produzione sui temi di carattere psicologico, è importante il commento in sedici questioni sul terzo libro del *De anima* (databile tra la fine del 1315 e il 1318)¹⁹⁶. Maino fa ricorso al

a stampa, a Giovanni di Jandun» (FIORAVANTI, *Il Principium di Maino de' Maineri*, p. 207). Tuttavia, prosegue G. Fioravanti, «è altamente probabile che siano anch'esse opera del *magister* milanese» (*ibidem*, p. 208). In effetti, l'attribuzione a Giovanni di Jandun del testo a stampa è erronea, dal momento che l'autore delle questioni contenute nel codice fiorentino ai ff. 96[80]^{ra}-108[92]^{va} critica le posizioni di Jandun (*ibidem*, p. 208). A tali critiche, peraltro, Jandun risponde con una *Quaestio* databile 1317 (Reims, Bibliothèque de Reims, ms. 493, ff. 151^{ra}-166^{va}), in cui dice: «Omnibus hiis cum laude Dei offerebatur michi quaternus cuiusdam sociorum nostrorum magne subtilitatis et profundi ingenii in quo ipse laborabat ad solutionem nostre prime rationis de qua solutione uolo nunc facere capitulum speciale» (cfr. C.J. ERMATINGER, *John of Jandun in its Relations with Arts Masters and Theologians*, in C. WENIN [éd.], *Arts libéraux et philosophie au Moyen Âge*. Actes du quatrième congrès international de philosophie médiévale, Université de Montréal, Canada. 27 août - 2 septembre 1967, Institut d'Études médiévales - Vrin, Montréal - Paris, 1969, pp. 1173-1184: 1175; KUKSEWICZ, *Maino of Milan*, p. 338). Tale dichiarazione di Jandun, dunque, sembrerebbe tradire una parità di grado con Maino che, infatti, viene chiamato *socius*. Appare improbabile, dunque, quello che sostiene Fioravanti (FIORAVANTI, *Il Principium di Maino de' Maineri*, pp. 207-208), e cioè che Maino sia allievo di Jandun. Altri due *Principia* di Maino, uno tenuto in occasione di un corso di logica e, un secondo, per un corso sul *De anima*, hanno un'edizione in G. FIORAVANTI, *Due Principia di Maino de' Maineri*, in G. ZUCCOLIN (a cura di), *Summa doctrina et certa experientia: studi su medicina e filosofia per Chiara Crisciani*, Sismel - Edizioni del Galluzzo, Firenze 2017, pp. 99-137.

196 KUKSEWICZ, *Maino of Milan*, p. 338, p. 339, n. 7, propone di fissare il *terminus ante quem* al 1320. Tuttavia, riteniamo verosimile abbassare la data al 1318 (*infra*, pp. 407-413). Il commento è conservato nel ms. di Bologna, Biblioteca Universitaria 1625, ff. 144^{ra}-167^{vb}, e il copista ne attribuisce la paternità a «m. d. m.» (per ulteriori indicazioni, cfr. *infra*, pp. 407-413). Un secondo testimone contenente solamente il *Principium* delle *Questiones* si trova in Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. lat. 845, ff. 309^{vb}-311^{ra}, *principium* edito nel già citato saggio di FIORAVANTI, *Due Principia di Maino de' Maineri*, pp. 99-137. Di seguito trascrivo i titoli delle questioni secondo il ms. di Bologna, cfr. MAYNUS DE MAYNERIUS, *Questiones super tertium De anima*, Bologna, Biblioteca Universitaria 1625: f. 144^{ra}, *Principium*; q. 1, f. 144^{vb}: Vtrum de anima possit esse scientia; q. 2, f. 145^{ra}: Vtrum anima intellectua sit corruptibilis; q. 3, f. 146^{vb}: Vtrum ad hoc quod intellectus omnia intelligat oportet eum immixtum esse; q. 4, f. 148^{va}: Vtrum anima intellectua sit forma substantialis corporis humani; q. 5, f. 149^{vb}: Vtrum intellectus sit unus numero in hominibus omnibus; q. 6, f. 151^{ra}: Vtrum rei quidditas existens in re extra sit primum obiectum intellectus; q. 7, f. 152^{vb}: Vtrum singulare intelligitur; q. 8, f. 153^{va}: Vtrum intellectus possibilis sit intelligibilis; q. 9, f. 154^{va}: Vtrum

linguaggio di Sigieri: l'anima non è forma *perficiens corpus in esse*, ma una forma appropriata in termini operativi che conferisce l'esse all'operazione propria dell'uomo, e cioè l'intellezione.

Intentio Aristotelis fuit ista, et eius Commentatoris, quod intellectus non est forma substantialis corporis perficiens corpus in esse subsistente inherens materie sicut figura cere. Secundo dico quod, secundum eos, quod intellectus est forma appropriata secundum operationem dans esse operari¹⁹⁷.

Questa posizione, elaborata in forme più o meno convergenti tra loro, sembra oramai un'acquisizione teorica di molti *magistri* che discutono la questione su quale sia il modo più corretto di considerare il rapporto anima intellettiva-corpo. Tuttavia, ciò che è più interessante sono le differenze presenti tra un autore e l'altro. Maino, ad esempio, considera l'anima intellettiva – detta *secundum analogiam* – differenza specifica dell'uomo (inteso come specie) in quanto appropriata *capitibus hominum*. L'appropriatezza dell'anima intellettiva all'uomo, rispetto agli altri animali, risiede in quella particolare *complexio* che lo rende un composto più nobile rispetto a tutte le altre creature¹⁹⁸. Per chiarire il meccanismo dell'appropriata-

sit necesse ponere intellectum agentem; q. 10, f. 159^{vb}: Vtrum intellectus agens sit pars anime nostre; q. 11, f. 159^{vb}: Vtrum species intelligibilis differat realiter ab actu intelligendi; q. 12, f. 161^{vb}: Vtrum anima intellectiva post separationem a materia possit intelligere; q. 13, f. 162^{va}: Vtrum uerum et falsum sint in anima et in re; q. 14, f. 163^{ra}: Vtrum priuatio uel non ens intelligantur et quomodo intelligantur; q. 15, f. 164^{va}: Vtrum noster intellectus coniunctus magnitudini intelligat separata a materia; q. 16, f. 166^{vb}: Vtrum potentia appetitiua sit ab aliis distincta. Delle questioni qui menzionate, solamente la q. 9 ha un'edizione, cfr. MAYNUS DE MAYNERIIS, *Utrum sit necesse ponere intellectum agentem*, in A. CÔTÉ (ed.), *Maino of Milan's Durandian Theory of the Intellect*, «Bulletin de Philosophie Médiévale» 64 (2022), pp. 243-311.

197 MAYNUS DE MAYNERIIS, *Questiones super tertium De anima*, q. 4, f. 149^{vb}, 13-16.

198 Cfr. *ibidem*, f. 149^{va}, 45-48: «anima intellectiva non est pars anime que est forma inherens materie sicut figura cere, sed bene est pars anime in communi et est pars sicut signant termini analogi, et pars termini analogi, ut dicit Iohannes Grammaticus in principio istius *De anima*». Inoltre, *ibidem*, f. 149^{vb}, 4-7: «dico quod est appropriata capitibus hominum, et hoc est propter nobilitatem complexionis ipsius hominis. Est enim homo nobilioris complexionis inter cetera animalia. Et ideo est appropriatus magis homini quam alii animali».

zione, Maino ricorre a un parallelo – già visto e, in parte, criticato da Wylton¹⁹⁹ – con le modalità mediante le quali le intelligenze celesti muovono, intrinsecamente, i pianeti²⁰⁰.

Vnde ymaginor quod sicut intelligentie appropriantur orbibus, et tamen non sunt perfectiones eorum inherentes eis sicut forma materialis materie, ita ymaginor in proposito. Et isto modo uidetur dicere Averroes II *Celi et mundi* et Aristoteles etiam: quod habet animam et est animatum; et in XII *Metaphysice*: quod celum amat, desiderat et intelligit²⁰¹.

Spiegata in questo modo, l'*appropriatio* è da intendere in un senso stretto, non come un semplice parallelismo simbolico che illustra le modalità attraverso le quali l'uomo è una creatura intelligente. Infatti, la soluzione dell'*appropriatio* tramite *species intelligibilis* desunta dal fantasma, secondo Maino, non si rivela sufficientemente adeguata. Sono la stessa natura dell'intelletto assieme a quella dell'uomo che permettono l'unione operativa tra questi due²⁰². In Maino, dunque, pare non esservi alcun accenno alla duplice forma dell'uomo e, tuttavia, la facoltà cogitativa ricopre un ruolo centrale e parallelo a quello dell'intelletto.

Proprio in quest'ultimo aspetto pare si possa vedere un tratto comune alle riflessioni psico-antropologiche dei pensatori poco sopra affrontati. Per Aristotele, è l'anima intellettiva a svolgere anche le funzioni vegetativo-sensitive e, ora, l'integrità dell'anima aristotelica appare schiacciata alla dimensione intellettiva. Per salvaguar-

199 Cfr. *supra*, pp. 101-105: 103.

200 Per quanto riguarda Sigieri, cfr. *supra*, p. 83, n. 113.

201 MAYNUS DE MAYNERIIS, *Questiones super tertium De anima*, q. 4, f. 149^{vb}, 7-11.

202 Cfr. *ibidem*, f. 149^{vb}, 22-29: «Illud autem quod dicunt “quedam forme de mente aliter quod ipse <intellectus> nobis appropriatur per speciem intelligibilem, et pro tanto dicimur intelligentes, quia in nobis est species intelligibilis que est principium intelligendi”, credo non fuisse de intentione Avverrois. Immo credo quod intellectus ex sui natura habet hoc quod nobis approprietur sicut intelligentia habet ex sui natura quod appropriatur orbi. Sed forte species fantasiata est ad hoc disponens, non tamen crederem quod esset sufficiens causa appropriationis. Sic dictum sit ad illud argumentum». Altri dettagli sul pensiero di Maino verranno forniti *infra*, pp. 139-142, 210-211, 227-228, 237-244, 407-413.

dare l'unità del composto, Jandun ritaglia uno spazio significativo alla cogitativa che, guardando verso l'alto, è condizione dell'intellettuale, mentre verso il basso, presuppone la vegetativa e la sensitiva²⁰³. Tanto in Maino quanto in Giovanni di Jandun si riscontra una peculiare attenzione rivolta al principio intellettuale considerato nel suo rapporto con l'organismo umano, ovvero nel suo aspetto "organico". All'interno dell'antropologia elaborata da entrambi, tuttavia, emerge comunque una tendenza a incrinare il principio di unità sostanziale che costituisce uno dei cardini della riflessione aristotelica sull'uomo. Tale rottura, però, si configura in modo distinto rispetto a quella operata in funzione di istanze teologiche, come avviene in altre riflessioni. I presupposti di questa tensione, del resto, si possono già rintracciare nello stesso *De anima*, dove Aristotele sembra raggiungere un equilibrio teorico tanto raffinato quanto fragile.

Certamente, non è la cogitativa in quanto tale a rappresentare una novità, quanto piuttosto l'estensione dell'ambito epistemologico che le viene attribuito. Da semplice facoltà dell'anima sensitiva – nell'orizzonte aristotelico – essa viene progressivamente investita di un ruolo teorico ben più rilevante. La centralità che questa facoltà assume, in particolare nel contesto delle elaborazioni tardo-medievali, può essere ricondotta a una sistematizzazione introdotta da Avicenna, filosofo e medico, il quale ne ridefinisce la funzione entro una più ampia architettura psicologica e gnoseologica²⁰⁴. Questa nuova centralità non era sfuggita all'attenzione di pensatori come Tommaso d'Aquino. Tuttavia, in questo caso, la funzione della cogitativa si iscrive primariamente nel dominio della conoscenza

203 Cfr. *supra*, pp. 99-101.

204 Per quanto riguarda Aristotele, cfr. *supra*, pp. 23-35. In merito alla cogitativa in Avicenna e nella tradizione araba, cfr. H.A. WOLFSON, *The Internal Senses in Latin, Arabic and Hebrew Philosophic Texts*, in I. TWERSKY, G.H. WILLIAMS (eds.), *Studies in the History of Philosophy and Religion. Harry Austryn Wolfson*, Harvard University Press, Cambridge Massachusetts 1973, 2 voll., I, pp. 250-314 (saggio precedentemente pubblicato in «Harvard Theological Review» 28 [1935], pp. 69-133); VERBEKE G., *Le «De anima» d'Avicenne. Une conception spiritualiste de l'homme*, in AVICENNA, *Liber de anima seu sextus de naturalibus*, IV-V, S. van Riet (ed.), G. Verbeke (int.), Éditions Orientalistes - Brill, Louvain - Leiden 1968, pp. 48-59*.

sensibile, piuttosto che nel quadro della trattazione del nesso tra anima e corpo. Pur rappresentando una facoltà peculiare nell'antropologia tommasiana – al punto da essere qualificata come *ratio particularis*, in quanto capace di giudizi individuali all'interno della conoscenza sensibile – la *vis cogitativa* non costituisce la forma propria dell'essere umano. Tale funzione spetta all'anima intellettiva, che, come forma sostanziale, informa il corpo e fonda l'identità dell'uomo come animale razionale²⁰⁵.

La soluzione proposta da Giovanni di Jandun, secondo cui la cogitativa costituirebbe la forma propria dell'uomo, si configura come una risposta quasi inevitabile e coerente alle obiezioni sollevate nei confronti della dottrina dell'intelletto unico. Diversamente, nell'antropologia sigeriana questa facoltà non assume il medesimo rilievo: Sigieri di Brabante, infatti, resta in vario modo legato, da un lato, all'affermazione dell'attività del principio intellettivo, e dall'altro, alla dottrina dell'unione con la specie intelligibile mediata dal fantasma. Tali elementi non sembrano essere sufficienti a fondare una reale unità sostanziale tra anima e corpo²⁰⁶. In quest'ottica, anche la proposta di Maino, che assegna alla cogitativa un ruolo centrale in quanto principio specifico dell'*appropriatio*, sembra mirare a superare la difficoltà legata all'unità sostanziale dell'uomo. È lo stesso Maino, del resto, a riconoscere l'insufficienza della spiegazione fondata unicamente sulla mediazione delle *species intelligibiles*, giudicata inadeguata a rendere conto del rapporto personale tra intelletto

205 Cfr. THOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 78, art. 4, p. 256: «Et ideo quae in aliis animalibus dicitur aestimativa naturalis, in homine dicitur *cogitativa*, quae per collationem quandam huiusmodi intentiones adinvenit. Unde etiam dicitur *ratio particularis*, cui medici assignant determinatum organum»; *ibidem*, pp. 256-257: «licet intellectus operatio oriatur a sensu, tamen in re apprehensa per sensum intellectus multa cognoscit quae sensus percipere non potest. Et similiter aestimativa, licet inferiori modo»; *ibidem*, q. 76, art. 1, p. 209: «Hoc ergo principium quo primo intelligimus, sive dicatur intellectus sive anima intellectiva, est forma corporis – et haec est demonstratio Aristotelis in II *de Anima*». Per un approfondimento su questo tema a partire dalla discussione e sistematizzazione avicenniana sino a Tommaso d'Aquino, si veda C. DI MARTINO, *Ratio Particularis. Doctrines des sens internes d'Avicenne à Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris 2008.

206 Ancora una volta, a partire da qui è possibile leggere la critica di Tommaso nella *Summa*, cfr. THOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, q. 76, art. 1, p. 209.

e soggetto umano²⁰⁷. Jandun, dal canto suo, sembra fare un passo ulteriore rispetto a Maino.

Sulla scorta di quanto delineato finora, le pagine che seguono si propongono di offrire un'indagine critica dei testi e delle dottrine di natura psicologica sviluppatasi a Bologna, mettendoli in relazione con il contesto parigino appena analizzato. L'intento è quello di individuare, in alcuni autori particolarmente rappresentativi, le eventuali influenze teoriche provenienti da Parigi, con particolare attenzione alla trasmissione delle fonti e all'assimilazione delle principali linee dottrinali. Parallelamente, il confronto intende mettere in luce le modalità attraverso cui tali temi vengono selezionati, reinterpretati e integrati in un tessuto culturale già predisposto, nei primi decenni del XIV secolo, a recepire e rielaborare la speculazione in ambito psicologico. Con Parigi vi è una differenza importante: se in questo contesto il dibattito circa i rapporti che intercorrono tra l'anima, l'intelletto e il corpo (e la loro natura) è aperto, come si è visto, a varie interpretazioni molto differenti tra loro, nello *studium* di Bologna questi dibattiti, molto presenti, sono da considerare a fronte di una sostanziale accettazione della psicologia rushdiana. Con ciò non si vuole dire che Averroè non sia messo in discussione, piuttosto, riteniamo che i dibattiti prendano forma entro il quadro di un'ermeneutica filosofica delle sue dottrine.

207 Cfr. *supra*, p. 108, n. 202.

Psicologia nello *studium* di Bologna tra XIII e XIV secolo

3.1. Circolazione e interesse per le dottrine psicologiche

Nella penisola italiana del XIV secolo, Bologna è un centro molto importante per l'insegnamento della filosofia. Qui, lo *studium* di medicina e arti faceva parte di una rete più complessa che includeva *studia generalia*, *studia* degli ordini mendicanti, scuole pubbliche e *studia* di diritto¹. Tale rete si svilupperà ulteriormente

¹ Riguardo alla necessità di chiamare l'università bolognese *studium*, si veda A. MAIERÙ, *University Training in Medieval Europe*, ed. trad. by D.N. Prys, Brill, Leiden - New York - Köln, 1994 (Education and Society in the Middle Ages and Renaissance, III), p. 39: «a faculty as an administrative organization that oversaw an entire discipline was not a characteristic of Italian universities (or more precisely, Italian *studia*)». Relativamente alla storia dello *studium*, cfr. A. SORBELLI, *Storia dell'università di Bologna. Il Medioevo (Secoli XI-XV)*, ristampa anastatica, Arnaldo Forni Editore, Bologna 1940, 2 voll., I; C. PIANA, *Nuovo contributo allo studio delle correnti dottrinali nell'Università di Bologna nel sec. XIV*, «Antonianum» 18 (1948), pp. 221-254; ID., *Nuove ricerche su le Università di Bologna e di Parma*, Quaracchi, Typographia Collegii S. Bonaventurae, Firenze 1966; ID., *Nuovi documenti sull'Università di Bologna e sul Collegio di Spagna. 1*, Real Colegio de España, Bologna 1976; M. GRABMANN, *L'aristotelismo italiano al tempo di Dante con particolare riguardo all'università di Bologna*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica» 38/4 (1946), pp. 260-277; G. CENCETTI, *Lo studio di Bologna. Aspetti, momenti e problemi (1935-1970)*, a cura di R. FERRARA, G. ORLANDELLI, A. VASINA, CLUEB, Bologna 1989; A. MAIERÙ, *La terminologie de l'université de Bologna de médecine et des arts: 'facultas' et 'uerificare'*, in O. WEIJERS (éd.), *Vocabulaire des écoles et des méthodes d'enseignement au moyen âge. Actes du colloque, Rome 21-22 octobre 1989*, Brepols, Turnhout 1992, pp. 140-156 (saggio tradotto in inglese in *University Training in Medieval Europe*, pp. 72-92); ID., *University Training in Medieval Europe*, pp. 36-71; D. BUZZETTI, R. LAMBERTINI, A. TABBARRONI, *Tradizione testuale e insegnamento nell'Università di Medicina e Arti di Bolo-*

con l'emergere di altre università, come quella di Padova, e nuove scuole pubbliche come quelle veneziane². A cinquant'anni di distanza dalle condanne di Tempier, parallelamente alle discussioni presenti a Parigi, i problemi affrontati nei capitoli precedenti trovano una solida attestazione documentaria anche nel contesto dello *studium* felsineo, dove, attraverso il recupero di alcuni termini e di alcune soluzioni di autori parigini, si manifestano con alcuni caratteri peculiari.

Questi aspetti sono stati al centro di un interesse crescente da parte della storiografia medievistica a partire dall'inizio del secolo scorso. Gli studi di Bruno Nardi, Martin Grabmann, Anneliese Maier, Sofia Vanni Rovighi, Alfonso Maierù, Zdzisław Kuksewicz, e quelli più recenti condotti, ad esempio, da Dragos Calma, Gianfranco Fioravanti, Roberto Lambertini, Costantino Marmo, Andrea Tabarroni, Aurélien Robert, Joël Chandelier, mostrano come nella temperie culturale della Bologna di inizio XIV secolo venisse favorito lo sviluppo delle discussioni filosofiche sulla base del sostrato teorico parigino³. Ciò

gna dei secoli XIV e XV, «Annali di storia delle università italiane» 1 (1997), pp. 77-96; A. TABARRONI, *La nascita dello Studio di Medicina e Arti a Bologna*, in C. CASAGRANDE, G. FIORAVANTI (a cura di), *La filosofia in Italia al tempo di Dante*, il Mulino, Bologna 2016, pp. 25-36. Le fonti statuarie dello *studium* felsineo sono edite in *Statuti delle Università e dei collegi dello studio bolognese*, C. Malagola (ed.), Zanichelli, Bologna 1888. Di questo testo, ancora preziosa è la prefazione, cfr. C. MALAGOLA, *Prefazione*, in Id. (ed.), *Statuti delle Università*, pp. 3-20.

2 Per un approfondimento sulla filosofia in Italia di questo periodo, cfr. R. BLACK, *Education and Society in Florentine Tuscany: Teachers, Pupils and Schools, c. 1250-1500*, Brill, Leiden 2007; J. VERGER, *Regnum et studium: l'université comme auxiliaire du pouvoir au Moyen Âge*, in C. CAROZZI, H. TAVIANI-CAROZZI (éds.), *Le pouvoir au Moyen Âge*, Presses universitaires de Provence, Aix-en-Provence 2007, pp. 297-311; P. ROSSO, *Studio e poteri: università, istituzioni e cultura a Vercelli fra XIII e XIV secolo*, S. Zamorani, Torino 2010; R.G. WITT, *The Two Latin Cultures and the Foundation of Renaissance Humanism in Medieval Italy*, Cambridge University Press, Cambridge - New York 2012 (tr. it. Id. *L'eccezione italiana: l'intellettuale laico nel Medioevo e l'origine del Rinascimento [800-1300]*, A. Carocci [trad.], Viella, Roma 2017); L. BIANCHI, «Lettura Martinetti». La «specificità italiana»: note sulla filosofia in Italia fra Medioevo e Rinascimento, «Rivista di filosofia» 1 (2020), pp. 3-31.

3 Relativamente alle modalità di insegnamento della filosofia a Bologna, oltre agli studi citati nelle due note precedenti sono importanti le indicazioni di G. Fio-

interessa anche le riflessioni e le discussioni di ordine psico-antropologico.

Quando si parla di filosofia in Italia e, nel presente caso, a Bologna, è bene tenere a mente che la questione non riguarda l'esistenza o meno di una "filosofia italiana" o "bolognese" *tout court*. Al centro della questione che concerne la ricezione, la discussione e lo sviluppo, nello *studium* bolognese, dei dibattiti psicologici ci sono, piuttosto, le modalità attraverso le quali la filosofia veniva percepita, insegnata, praticata e rielaborata in rapporto a una nascente tradizione filosofica segnata da diverse condizioni. In tal senso, verrà prestata qui attenzione a quattro elementi principali: il

RAVANTI, *Fare filosofia*, in CASAGRANDE, FIORAVANTI (a cura di), *La filosofia in Italia al tempo di Dante*, pp. 123-161. Rispetto alla diffusione bolognese delle dottrine e dei testi di Averroè, cfr. M. GRABMANN, *Mittelalterliches Geistesleben. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik*, Max Hueber, München 1936, 2 voll., II, pp. 239-260; B. NARDI, *Note per una storia dell'averroismo latino: V. L'averroismo bolognese nel secolo XIII e Taddeo Alderotto*, «Rivista di Storia della Filosofia» 4/1 (1949), pp. 11-22; C.J. ERMATINGER, *Averroism in Early Fourteenth Century Bologna*, «Mediaeval Studies» 16 (1954), pp. 35-56; ID, *Notes on Some Early Fourteenth Century Scholastic Philosophers*, «Manuscripta» 3/3 (1960), p. 155-168; A. MAIER, *Die bologneser Philosophen des 14. Jahrhunderts, in Ausgehendes Mittelalter. Gesammelte Aufsätze zur Geistesgeschichte des 14. Jahrhunderts*, Storia e Letteratura, Roma 1967, 3 voll., II, pp. 351-366 (saggio precedentemente pubblicato in «Manuscripta» 8 [1964], pp. 68-82); EAD., *Die italienischen Averroisten des Codex Vaticanus Latinus 6768*, «Manuscripta» 8/2 (1964), pp. 68-82; EAD., *Ein Beitrag zur Geschichte des italienischen Averroismus*, «Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken» 33 (1944), pp. 136-157; D.N. HASSE, *Averroica secta: Notes on the Formation of Averroist Movements in Fourteenth-Century Bologna and Renaissance Italy*, in J.-B. BRENET (éd.), *Averroes et les averroïsmes juif et latin*, Brepols, Turnhout 2007, pp. 307-331. Le principali notizie biografiche degli autori attivi a Bologna sul finire del XIII secolo e l'inizio del XIV secolo si possono trovare in A. TABARRONI, *Notizie biografiche su alcuni maestri di arti e medicina attivi nello «Studium» bolognese nel XIV secolo*, in BUZZETTI, FERRIANI, TABARRONI (a cura di), *L'insegnamento della logica a Bologna*, pp. 607-616. Infine, circa studi di interesse più specifico su alcuni autori importanti dello *studium*, cfr. R. LAMBERTINI, *Resurgant entia rationis. Mathaeus de Augubio on the Object of Logic*, «Cahiers de l'Institut du Moyen-Âge Grec et Latin» 59 (1989), pp. 3-60; C. MARMO, *Semiotica e linguaggio nella scolastica: Parigi, Bologna, Erfurt, 1270-1330. La semiotica dei modisti*, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, Roma 1994 (Nuovi studi storici, 26); A. ROBERT, *Noétique et théorie de la connaissance chez Angelo d'Arezzo*, pp. 95-167; G. FIORAVANTI, *La quaestio de mixtione elementorum di Taddeo da Parma*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge» 83/1 (2017), pp. 149-210.

rapporto tra Parigi e Bologna; l'interesse mostrato da parte degli autori bolognesi (medici e filosofi) per i temi psico-antropologici; la conoscenza e la discussione del *De anima* di Aristotele; la conoscenza e la discussione della psicologia elaborata da Averroè. Tutti questi aspetti si muovono in parallelo e si intersecano tra loro in vario modo.

Sicuramente il rapporto e lo scambio tra Parigi e Bologna è un elemento centrale, ed è attestabile attraverso ripetuti e reciproci soggiorni di alcuni dei maestri e degli studenti dei due centri universitari. Questi scambi avvenivano già prima del Trecento, come si evince dalle richieste ai francescani bolognesi di Taddeo Alderotti, una figura eminente dello *studium*, relative al pagamento di borse di studio ai giovani teologi per andare a Parigi⁴. Certamente, ciò non avveniva in maniera disinteressata e priva di reciproci favori: abbiamo infatti testimonianza delle donazioni materiali di Taddeo ai Minori di Bologna⁵. Lo scambio tra i due centri universitari si riflette anche sugli aspetti materiali della storia come è attestato, ad esempio, dal codice Vat. lat. 6768 – testimone tanto celebre quanto importante per lo studio della filosofia proveniente dallo *studium* della prima metà del Trecento. In questo codice, oltre a molti testi appartenenti al *milieu* filosofico bolognese, si trovano alcune copie, probabilmente in uso nello *studium*, di opere di autori importanti come Radulfo Brito, Bartolomeo di Bruges, Guglielmo di Alnwick, Giovanni di Jandun e Marsilio da Padova⁶. Il suddetto

4 Uno degli studi più completi su Taddeo Alderotti è N.G. SIRAI, *Taddeo Alderotti and His Pupils: Two Generations of Italian Medical Learning*, Princeton University Press, Princeton (New Jersey) 1981. Ulteriori indicazioni verranno date nelle note a seguire.

5 Significativo a tale riguardo è il testamento di Taddeo, cfr. *De claris archigymnasii Bononiensis professoribus a saeculo XI usque ad saeculum XIV*, C.A. Forliviensis, C. Malagola (edd.), ex officina Regia fratrum Merlani, Bononiae 1888-1896 (tomus II), pp. 223-230. Inoltre, cfr. ROBERT, *Noétique et théorie de la connaissance chez Angelo d'Arezzo*, p. 103, n. 41, 42, 43.

6 Per una panoramica sul codice, cfr. A. MAIER, *Ausgehendes Mittelalter: "Die bologneser Philosophen des 14. Jahrhunderts"*, pp. 351-366. Più di recente, cfr. ROBERT, *Noétique et théorie de la connaissance chez Angelo d'Arezzo*, pp. 113-114. Assieme al codice Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. lat. 6768, il codice 318 della collezione Ottoboniana appartenente alla medesima biblioteca è un altro im-

codice costituisce uno solo degli esempi emblematici del modo in cui a Bologna venivano raccolte opere destinate al confronto critico e alla discussione mediante la “collezione” di argomentazioni, testi e autori con cui confrontarsi, dibattere e costruire un terreno di sapere comune⁷. Tutto ciò avveniva in modo pressoché parallelo all’evoluzione dei dibattiti nel contesto parigino.

Taddeo da Parma, nella quarta delle sue *Quaestiones* sul terzo libro del *De anima* (ca. 1320)⁸, dedicata al problema se l’anima intellettuale sia forma sostanziale che dà l’essere al corpo, conduce un’analisi critica tanto delle posizioni di interpreti antichi, quanto degli autori celebri del XIII secolo come Tommaso d’Aquino e Alberto

portante reperto per lo studio della filosofia bolognese di inizio XIV secolo. Qui, infatti, vi è un gran numero di scritti appartenenti a filosofi del milieu bolognese del primo Trecento (Angelo d’Arezzo, Matteo da Gubbio, Cambiolo da Bologna, Anselmo da Como, Zilifredo da Piacenza). Molti di questi testi sono trascritti in Z. KUKSEWICZ, *Averroïsme bolonais au XIVe siècle. Edition des textes*, Ossolineum, Wrocław - Varsovie - Cracovie 1965. Una descrizione dei contenuti del codice si può trovare in A. MAIER, *Ein Beitrag zur Geschichte des italienischen Averroismus*, pp. 136-157. Anche il codice di Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conventi Soppressi J.III.6, contiene testi bolognesi come, ad esempio, le *Quaestiones de anima* di Taddeo da Parma, testo la cui edizione, relativamente al solo terzo libro, è stata curata da S. VANNI ROVIGHI, *Le quaestiones de anima di Taddeo da Parma*, Vita e Pensiero, Milano 1951.

7 Cfr. G. FIORAVANTI, *I filosofi e gli altri*, in CASAGRANDE, FIORAVANTI (a cura di), *La filosofia in Italia al tempo di Dante*, pp. 91-122; ID., *Fare filosofia*, pp. 123-161.

8 Che le *Quaestiones* provengano dal periodo Bolognese di Taddeo si evince dalla sua q. 2 del II libro: «Supposito quod aliquis cadit de turri asinellorum, et cum erit in medio moriatur» (cfr. S. VANNI ROVIGHI, *Introduzione*, in EAD., *Le quaestiones de anima di Taddeo da Parma*, p. XI). S. Vanni Rovighi mostra come questo stesso esempio veniva fatto, non più con l’esempio della Torre degli Asinelli, anche da Jandun e, in un altro caso, da Alberto di Sassonia nella q. 8 del VI libro del suo commento alla *Fisica* (cfr. *ibidem*, p. XI, n. 3). Le questioni di Taddeo sul *De anima* sono posteriori alle *Quaestiones* di Giovanni di Jandun e anteriori al periodo in cui Taddeo parte per lo *studium* di Siena (1321, cfr. *infra*, p. 287, n. 19). Ad oggi, l’unico testimone a noi noto che trasmette quest’opera di Taddeo è il codice di Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conventi Soppressi J.III.6, ff. 42[58]^{ra}-66[82]^{va}. La descrizione del codice si trova in Aegidii Romani Opera Omnia. *Catalogo dei manoscritti (96-151)*. Italia (Firenze, Padova, Venezia), F. DEL PUNTA, C. LUNA (a cura di), Olshcki, Firenze 1989, II voll., I.1/2*, pp. 122-132: 127.

Magno e di quelli a lui contemporanei, o quasi, come Egidio Romano e Giovanni di Jandun⁹. Allo stesso modo, cercando di dare risposta al problema di come l'uomo si possa dire *formaliter* intelligente, anche nella settima delle *Quaestiones de anima* attribuite a Matteo da Gubbio vengono menzionate le soluzioni di autori contemporanei come Egidio Romano e Giovanni Duns Scoto¹⁰. Sempre Matteo, in una «intricatissima»¹¹ questione dedicata all'intelletto agente, discute le posizioni sia di autori del suo stesso ambiente, come Taddeo da Parma, sia di autori parigini, come Maino de' Maineri¹². Un altro

9 Cfr. THADEUS DE PARMA, *Quaestiones de anima*, in VANNI ROVIGHI (ed.), *Le quaestiones de anima di Taddeo da Parma*, III, q. 4, pp. 25-52.

10 Cfr. MATHEUS DE EUGUBIO, *Quaestiones de anima*, in A. GHISALBERTI (ed.), *Le "Quaestiones de anima" attribuite a Matteo da Gubbio*, Vita e Pensiero, Milano 1981, III, q. 7, p. 194: «Ad istam rationem sunt tres solutiones. Prima est secundum Scotum; secundam est secundum Aegidium; tertia est secundum magistrum Mathaeum de Eugubio». Il riferimento a Matteo in terza persona, presente anche in altre parti del commento, aveva indotto Piana ad escludere che l'Eugubino potesse esserne l'autore (PIANA, *Nuovo contributo*, pp. 235-236). Nell'introduzione all'edizione critica, Alessandro Ghisalberti rileva, tuttavia, come tale aspetto può significare «che le *Quaestiones de anima* non sono state redatte personalmente da Matteo» e, al tempo stesso, ciò non porta a «escludere in modo perentorio che esse costituiscono delle *reportationes* di lezioni tenute da Matteo da Gubbio sul *De anima* di Aristotele» (GHISALBERTI, *Le "Quaestiones de anima" attribuite a Matteo da Gubbio*, p. 34). A sostegno di quest'ipotesi, inoltre, Ghisalberti offre diversi elementi come la forma vicina a quella di un testo orale non rivisto e la vicinanza stilistica con altre questioni le quali, queste ultime in modo certo, appartengono all'Eugubino (cfr. *ibidem*, pp. 34-41). A proposito del commento di Matteo si veda anche A. ALICHNIEWICZ, *Matthew of Gubio's "Commentary on De Anima" and its Date*, «*Mediaevalia Philosophica Polonorum*» 28 (1987), pp. 21-25. Rispetto alla datazione, né A. Ghisalberti né A. Alichniewicz evidenziano che nella q. 7 del terzo libro Tommaso d'Aquino viene indicato, per due volte, con l'appellativo di *frater* – l'una a p. 197 e l'altra a p. 198 dell'edizione.

11 VANNI ROVIGHI, *Introduzione*, p. XII, n. 2. La questione a cui si fa riferimento è quella indicata nella nota successiva. Per il rapporto tra Taddeo e Matteo, invece, si veda *infra*, pp. 285-292, 302-326.

12 Cfr. MATHEUS DE EUGUBIO, *Utrum sit dare intellectum agentem vel propter quid ponitur si ponitur*, in KUKSEWICZ (ed.), *Averroïsme bolonais au XIVe siècle. Edition des textes*, p. 298, 27-29: «SED EST QUIDAM MODUS DICENDI et est magistri Tadei de Parma, qui dicit quod intellectus agens ponitur propter actum intelligendi eliciendum et imprimendum in intellectum possibilem»; *ibidem*, p. 304, 28-30: «Quinta opinio, scilicet magistri Manimi de Mediolano, dicit quod intellectus agens ponitur ut in-

caso esemplare di queste pratiche è rappresentato dalla questione quodlibetale di Anselmo da Como sul principio di individuazione. Anselmo analizza e critica le teorie di Erveo di Nédellec, Riccardo di Mediavilla, Enrico di Gand, Egidio Romano, Durando di San Porciano, Goffredo di Fontaines, Pietro d'Alvernia, Giovanni Barchinor e Duns Scoto¹³. Infine, in una *quaestio* appartenente a un commento anonimo bolognese al *De anima* (contenuto nel codice di Gdańsk, Biblioteka Gdańska, Mar. F. 398, ff. 5^{vb}-54^{vb}) – la q. 10 del terzo libro dedicata a discutere il problema del primo oggetto dell'intelletto – vengono citate e discusse le posizioni di Alberto Magno, Tommaso d'Aquino, Enrico di Gand, Goffredo di Fontaines, Pietro Aureoli e Guglielmo di Ockham¹⁴.

La conoscenza delle posizioni dei filosofi parigini non si limitava alle sole letture dei testi, ma avveniva anche grazie a contatti diretti con i filosofi e con l'ambiente di Parigi. Sicuramente a Bologna tra il 1317-1318 e il 1321 e, per breve tempo, tra il 1325 e il 1326¹⁵, Taddeo

formet intellectum possibilem, ut arguitur auctoritate Commentatoris 3 *De anima* commento 5».

13 Tra questi, viene citata anche la posizione del proprio maestro, forse Matteo da Gubbio: «decima opinio est doctoris mei» (ANSELMUS DE CUMIS, *Quid sit principium individuationis in rebus compositis ex materia et forma*, in KUKSEWICZ [ed.], *Averroïsme bolonais*, p. 57,34). Inoltre, cfr. FIORAVANTI, *Fare filosofia*, p. 125.

14 Cfr. Z. KUKSEWICZ, *Un commentaire averroïste bolonais du XIV siècle sur le «De anima»*, «Studia Mediewistyczne» 24/2 (1986), pp. 61-99: 62.

15 La presenza di Taddeo a Bologna è deducibile da due *explicit*. Cfr. Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Ashburnham 131, f. 24: «Explicit expositio theoricæ planetarum edita ab inclito Thadeo de Parma et completum in 1318 die 12 Julii ad communem utilitatem scholarium Bononiae studentium in scientia medicine»; cfr. Paris, Bibliothèque Nationale de France, Lat. 15805, f. 31: «Questio de elementis determinata per me Thadeum de Parma anno domini 1321 ad honorem et utilitatem universitatis scholarium Bononie et aliorum in philosophia studentium». Di quest'ultima è disponibile l'edizione critica, cfr. THADEUS DE PARMA, *Quaestio de mixtione elementorum*, in G. FIORAVANTI (ed.), *La quaestio de mixtione elementorum di Taddeo da Parma*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge» 83/1 (2016), pp. 149-210. Della prima, solamente il prologo in G. FEDERICI VESCOVINI, *La classification des mathématiques d'après le prologue de l'Expositio super Theoricæ planetarum de l'averroïste Thaddée de Parme*, in J. HAMESSE (éd.), *Manuels, programmes de cours et techniques d'enseignement dans les universités médiévales*. Actes du colloque international de Louvain-la-Neuve, 9-11 septembre 1993, Brepols, Louvain-la-Neuve 1994, pp. 163-182. Per ulteriori indicazioni cfr. *infra*, pp. 287-288.

da Parma riceve la propria formazione filosofica a Parigi¹⁶. La formazione parigina di alcuni *magistri* dello *studium* felsineo, ad ogni modo, può esser fatta risalire a prima di Taddeo, come nel caso di Gentile da Cingoli. Gentile si trovava a Parigi nel ruolo di assistente di Giovanni Vate, per le cui questioni al *De generatione animalium* fa da *recollector*¹⁷. Il 20 marzo del 1295 è attestata la sua presenza a Bologna grazie alla stipula di un contratto, in casa di Taddeo Alderotti, con il maestro Guglielmo da Dessara per l'insegnamento della logica e della filosofia – il che porta a collocare il periodo parigino di Gentile prima del 1295 e, dunque, prima che lo stesso *studium* di medicina e arti di Bologna fosse istituito ufficialmente¹⁸.

Rispetto ai temi di ordine psicologico, Costantino Marmo ha portato alla luce – confermando notizie di antichi cataloghi – la testimonianza, per pugno di Gentile, dell'esistenza di un suo commento al *De anima*. Nel commento alle *Categorie*, *lectio* 21, compare un riferimento diretto a questo testo¹⁹. L'esistenza, seppur non documentata

16 Nell'*explicit* della *quaestio disputata* «utrum febris materialis in statu in quo materia est digesta et communicat accidentium difficultas sit maior quam in principio uel econverso», conservata ai ff. 199^{ra}-200^{rb} del codice di München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm. 13020, si legge: «hic finitur questio ista disputata per magistrum Tadeum de Parma licentiatum Parisius in artibus et in medicina Bononie» (*ibidem*, f. 200^{rb}, 69-70). La riproduzione del codice è disponibile e consultabile al seguente link: <<https://handschriftenportal.de/workspace?type=iiif/%3Amanifest&id=https%3A%2F%2Fapi.digital-sammlungen.de%2Fiiif%2Fpresentation%2Fv2%2Fbsb00045955%2Fmanifest&page=409>> (ultima consultazione: 14 novembre 2025).

17 Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. lat. 4454, f. 99^{vb}: «Expliciunt questiones super libro de generatione animalium disputate per magistrum Johannem Vath et recollete per magistrum Gentilem de Cingulo».

18 Viene menzionato nel 1334 come defunto nell'*Expositio commentarii Averrois super Physicam* di Urbano Averroista. Per un approfondimento, cfr. A. TABARRONI, *I commenti di Gentile da Cingoli e Angelo d'Arezzo sul Peryermeneias e i maestri di logica a Bologna all'inizio del XIV secolo*, in BUZZETTI, FERRIANI, TABARRONI (a cura di), *L'insegnamento della logica a Bologna nel XIV secolo*, p. 408, n. 46; TABARRONI, *Notizie biografiche*, p. 611. Rispetto al riconoscimento ufficiale dello *studium*, cfr. TABARRONI, *La nascita dello Studio di Medicina e Arti a Bologna*, pp. 25-36.

19 Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conventi Soppressi J.X.30, f. 39^{rb}. Cfr. C. MARMO, *Gentile da Cingoli e il suo ambiente tra filosofia e saperi medici*, in C. CRISCIANI, R. LAMBERTINI, R. MARTORELLI VICO (a cura di), *Parva naturalia. Saperi medievali, natura e vita*. Atti dell'XI convegno della SISPM, Macerata 7-9 dicembre 2001, IEPI, Pisa - Roma 2004, p. 23, n. 18.

direttamente, del commento di Gentile al *De anima* rappresenta un indizio per rintracciare, anche se in modo parziale e frammentario, l'interesse e, talvolta, l'impegno speculativo degli autori bolognesi verso tali problematiche. Resta tuttavia incerta la collocazione temporale di tale opera e non è possibile stabilire se essa sia stata composta a Bologna o a Parigi.

Parigi, ad ogni modo, è un centro rilevante per l'acquisizione delle soluzioni e dei termini chiave del dibattito psicologico. Non-dimeno, sembra che ciò avvenga a fronte di un'attenzione che, nelle prime decadi del Trecento, risulta essere già matura a Bologna. Se è vero che nei testi dello *studium* risalenti agli anni Venti e Trenta del XIV secolo ricorrono espressioni decisive provenienti dalle discussioni parigine, è anche vero che queste vengono recepite e si consolidano all'interno di una nascente tradizione filosofica intrecciata e, al tempo stesso, autonoma rispetto a Parigi – come testimoniano la grande influenza della medicina da un lato e, dall'altro, l'assenza di una facoltà di teologia. Due elementi, quest'ultimi, che giocarono un ruolo significativo nel processo di acquisizione dei testi e nello sviluppo dei problemi filosofici²⁰. A partire da ciò, si rende necessaria un'indagine accurata e sistematica delle dottrine e dei testi circolanti a Bologna attraverso un confronto aperto in diverse direzioni.

A tale proposito non si possono che condividere due importanti riflessioni formulate da Aurélien Robert: (1) la conoscenza di Averroè e di Aristotele non va ricercata attraverso un mediatore unico²¹; (2) sono stati ripetuti e importanti, e tuttavia ancora poco studiati, i soggiorni bolognesi di teologi parigini come Matteo d'Acquasparta, Pietro Aureolo, Erveo di Nédellec, Guglielmo di Alnwick²².

20 Circa i caratteri peculiari del contesto entro il quale nasce lo *studium* bolognese si rimanda al saggio già citato di TABARRONI, *La nascita dello Studio di Medicina e Arti a Bologna*, pp. 25-36.

21 Cfr. ROBERT, *Noétique et théorie de la connaissance chez Angelo d'Arezzo*, p. 103: «Mais Aristote et Averroès étaient connus par ailleurs sans qu'il fût besoin d'un médiateur unique».

22 Cfr. *ibidem*, p. 104: «On connaît encore assez mal les échanges entre les théologiens parisiens et bolonais au XIII^e siècle, mais il faut souligner que Bologne verra passer de nombreux théologiens parmi les plus grands de l'époque, comme

Riguardo al primo punto, già Taddeo Alderotti, nell'esposizione all'*Isagoge* di Johannis²³, mostra di conoscere non solo la posizione dell'unicità dell'intelletto – seppur, cautamente, non la discute²⁴ – ma fa anche molti riferimenti alla psicologia del Cordovese e rivela un profondo interesse per la filosofia in generale²⁵, anche per quella prodotta nell'ambiente parigino in anni coevi al suo insegnamento bolognese, che durerà per tutta la sua carriera²⁶. Ciò permette di mettere in ulteriore rilievo quanto si è già detto circa l'importanza, a Bologna, della tradizione medica²⁷. Il secondo

Matthieu d'Acquasparta (à Bologne vers 1274), Pierre d'Auriol (autour de 1312), Hervé de Nédellec (à Bologne vers 1321) ou Guillaume d'Alnwick (donne plusieurs *lectiones* et *determinationes* en 1323 à Bologne)».

23 Per via di un vago riferimento alle condanne parigine, Siraisi lo colloca tra il 1277 e il 1283, data in cui Taddeo termina gli *Aforismi* (cfr. SIRAI, *Taddeo Alderotti and His Pupils*, pp. 39-40). Di recente, Aurélien Robert fa notare che il 1277 è poco sicuro come *terminus post quem*, in quanto, la vaghezza del riferimento presente nel testo potrebbe far pensare anche alle condanne precedenti del 1270 (cfr. A. ROBERT, *Filosofia e medicina in Taddeo Alderotti. I rapporti tra anima e corpo*, in L. BIANCHI, L. CAMPI [a cura di], *Filosofia e medicina in Italia fra medioevo e prima età moderna*, Brepols, Turnhout 2025 [Studia Artistarum. Études sur la Faculté des arts dans l'universités médiévales, 54], pp. 128-129).

24 Cfr. ROBERT, *Noétique et théorie de la connaissance chez Angelo d'Arezzo*, p. 103; Id., *Filosofia e medicina in Taddeo Alderotti*, pp. 105-130.

25 Un ulteriore elemento da mettere in evidenza sono i libri presenti nella biblioteca personale di Taddeo Alderotti nel 1293, anno in cui fa redigere il proprio testamento. Cfr. *De claris archigymnasii*, p. 227: «Item reliquid jure legati Fratribus suis sancte Marie Metaphisicam Avicenne et Etthicam Aristotelis, et sextum librum de Naturalibus Avicenne de majori volumine». Per l'elenco completo, cfr. *ibidem*, pp. 223-230.

26 Cfr. SIRAI, *Taddeo Alderotti and His Pupils*, p. 44: «whose commentary on the medical Isagoge of Johannis (completed before 1283) is by far the most “philosophical” of his medical works and shows apparent knowledge of and interest in recent trends at Paris, and who was teaching logic in the 1280s». Inoltre, THADDEUS FLORENTINUS, *In Isagogas Ioannitii expositio (= Isagoge)*, in *Thaddei Florentini Expositiones in arduum aphorismorum. Ipocratis volumen. In divinum pronosticum Ipocratis librum. In preclarum regiminis acutorum Ipocratis opus. In subtilissimum Ioannitii Isagogarum libellum*, Venetiis 1527, *De numero virtutum et divisione*, X, ff. 360th-361th. Inoltre, cfr. ROBERT, *Noétique et théorie de la connaissance*, p. 103. Per un quadro generale su Taddeo e i temi psicologici, cfr. ROBERT, *Filosofia e medicina in Taddeo Alderotti*, pp. 105-130.

27 Per una panoramica relativa alla tradizione medica cfr. SIRAI, *Taddeo Alderotti and His Pupils*; T. DURANTI, *The Origins of the Studium of Medicine of Bologna: a Status*

punto sopra sollevato, invece, mette in primo piano la rilevanza di un altro rapporto, ossia quello tra teologia e filosofia, nonostante a quest'altezza cronologica non vi fosse una facoltà teologica, che verrà istituita solo nel 1364 sul modello parigino²⁸.

In merito alla circolazione dei testi tra Parigi e Bologna vi è un altro dato interessante. Da alcuni inventari di antiche biblioteche cittadine prodotti negli uffici del podestà e conservati nella *camera actorum*²⁹, si ricavano notizie circa testi universitari di filosofia, logi-

Quaestionis, «Revista de Historia de las Universidades» 21 / 1 (2018), 121-149; J. CHANDELIER, A. TABARRONI, *Philosophie, médecine et frères mendiants à Bologne dans la première moitié du XIVe siècle*, in A. ROBERT (éd.), *Savoirs profanes dans les ordres mendiants en Italie (XIIIe-XVe siècle)*, Publications de l'École française de Rome, Rome 2023, pp. 199-231; D.A. LINES, *The Dynamics of Learning in Early Modern Italy: Arts and Medicine at the University of Bologna*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 2023.

28 Cfr. MAIERÙ, *University Training in Medieval Europe*, p. 40; 70. Inoltre, cfr. *ibidem*, p. 107: «One of the problems in the history of medieval logic is whether and in what way the development of logic was influenced by the needs and problems posed by the various disciplines it had to serve. References to the use of logic by jurists and medical doctors without the mention of theologians reveal the Italian university context, and in particular that of Bologna around the middle of the fourteenth century, when theology was still not taught, and primary attention was given to scientific and professional activities of the masters of law and medicine». La teologia veniva comunque insegnata all'interno degli *studia* conventuali prima del 1364 – uno dei più importanti, a Bologna, è San Domenico. Il legame tra i medici e i filosofi, sia con questi luoghi sia con le figure che vi sono presenti, meriterebbe un'analisi più approfondita. Si pensi, ad esempio, ai già menzionati soggiorni bolognesi di alcuni importanti teologi parigini (cfr. *supra*, p. 121, n. 22) o al fatto che alcune attività accademiche venivano svolte in luoghi religiosi (cfr. MAIERÙ, *University Training in Medieval Europe*, p. 82). Infine, l'influenza della teologia su una parte della produzione è riscontrabile anche in alcuni generi letterari come quello dei sermoni, cfr. G. FIORAVANTI, *Sermones in lode della filosofia e della logica a Bologna nella prima metà del XIV secolo*, in BUZZETTI, FERRIANI, TABARRONI (a cura di), *L'insegnamento della logica a Bologna nel XIV secolo*, p. 171: «i sermones bolognesi trovano il loro modello nei *principia* teologici e l'Università, si tratti di arti e medicina o di giure civile e canonico, si rivela tributaria, almeno in prima istanza, degli *Studia* conventuali».

29 Cfr. Bologna, Archivio di Stato, Archivio del Comune, Curia del podestà, Ufficio al sindacato, busta 3, registro nr. 1440, *Liber preceptorum*, cedola sciolta; A. ANTONELLI, *Un processo bolognese del 1286 contro il magister Tommaso d'Arezzo*, «Per leggere. I generi della lettura» 8 (2008), pp. 5-13. Un secondo lavoro di approfondimento su questi cataloghi è stato condotto da L. GARGAN, *Biblioteche bolognesi al tempo di Dante. Libri di logica, filosofia e medicina*, «Aevum» 86/2 (2012), pp. 667-690.

ca e medicina, presenti a Bologna attorno all'ultimo quarto del XIII secolo. La biblioteca del medico Tommaso d'Arezzo, *morator* nella cappella di San Colombano e vicino al *milieu* di Taddeo Alderotti, costituisce un caso importante. Tra marzo e aprile del 1286, Tommaso viene coinvolto in un processo con accuse piuttosto pesanti dalle quali sarà in seguito prosciolt³⁰. Il 29 aprile di quell'anno, a indagine avviata, il giudice dispone la redazione di un elenco dei libri posseduti da Tommaso per alcuni accertamenti. Tale elenco ci è pervenuto in due forme differenti, l'una per pugno diretto del medico, che al momento della disposizione giudiziaria si trovava in carcere, e la seconda, più precisa, scritta dal funzionario a servizio del podestà³¹. Tra i libri registrati, è rilevante la presenza di alcuni testi di due tra gli interpreti più importanti all'interno dei dibattiti parigini di quel periodo: Sigieri di Brabante e Boezio di Dacia³². Relativamente a questi due autori, il testo dell'elenco riporta la presenza di «tres quaternos Questionum Boetii et Sugerii supra librum De generatione et De causis et unum quaternum Questionum Boetii supra librum De memoria et reminiscencia»³³. Questi

30 Cfr. ANTONELLI, *Un processo bolognese del 1286 contro il magister Tommaso d'Arezzo*, p. 7: «Da quanto è possibile dedurre dall'analisi della denuncia affiora una sorta di accusa di circonvenzione d'incapace a scopo d'appropriazione di beni materiali, mediante il ricorso ad arti chiromantiche. Dai capi d'accusa risulta che il medico avrebbe abbindolato una donna, tale Jacobina di Pellegrino, residente nella cappella di San Siro, moglie dell'orefice Tommaso di Ricco, cui avrebbe estorto denari e beni di proprietà del marito che ne reclama la restituzione».

31 Cfr. ANTONELLI, *Un processo bolognese del 1286*, p. 10.

32 Cfr. *ibidem*, p. 11; GARGAN, *Biblioteche Bolognesi al tempo di Dante*, p. 680-681.

33 *Ibidem*, p. 680. Nota giustamente Gargan che le *Quaestiones super librum de causis* di Boezio di Dacia non sono a noi pervenute, e questa menzione sarebbe del tutto straordinaria. Tuttavia, riteniamo possibile che il passo faccia riferimento alle *Questiones in De generatione et corruptione Aristotelis* di Boezio e alle *Questiones super librum de causis* di Sigieri. Segue una lista dei testi contenuti in entrambi gli elenchi, qui divisi per tipologia: *Commentum Galieni (Articella)*; *Quaternus Rationum Afforismorum magistri Thadei* (incompleto; commento di Taddeo Alderotti agli *Aforismi* di Ippocrate); *De ingenio sanitatis* di Galeno (inizio dell'unidicesimo libro); *Commentum Galieni* (completo); *Methaphisica Algazelis (De intentionibus philosophorum)*; *Liber regiminis acutorum* di Ippocrate (*Regimen acutorum morborum*). L'elenco di mano del funzionario fornisce informazioni più dettagliate circa i testi presenti nella biblioteca di Tommaso: *Incepta* di opere Aristoteliche – *Methaphisica*

testi circolavano a pochissimi anni dalla presunta morte di Sigieri³⁴. La biblioteca di Tommaso, dunque, restituisce la fotografia di un intellettuale eclettico, *magister* di medicina interessato a testi di logica, filosofia naturale, metafisica appartenenti alla tradizione aristotelica ma anche ad autori a lui contemporanei. L'analisi del contesto bolognese mette in luce una diffusione relativamente precoce di alcuni testi parigini fondamentali, avvenuta poco dopo la loro redazione³⁵. Anche se non è possibile stabilire se Tommaso cono-

(incompleto), *De anima, Fisica, De celo et mundo*; *Expositio libri Posteriorum* di Tommaso d'Aquino; *Notulae* di R. Kilwardby agli *Analitici Priori*; commenti all'*Isagoge*, alle *Categorie* e al *De interpretatione*; *Questiones in Topica* di Boezio di Dacia; *Librum Sophismatum et tractatum scriptorum* <logicalium>; *Tractatum Sturionis* (di Cremona); *De fallaciis* e *De suppositionibus* di Pietro Ispano; *Rationum Claudii* (Manli?) *supra librum Periermeneias*; *Notulae* di R. Kilwardby agli *Analitici Priori* (incompleto); *Expositio* di Egidio Romano *supra Elenchos*; *Questiones Boetii et Sugerii supra librum De generatione et De causis* e *Questiones Boetii supra librum De memoria et reminiscencia*; commento (*Rationes*) al *Liber sex principiorum*; *Libros Boetii completos in cartis bombicineis ligatis in tabulis*; epistolario in latino e in volgare; inizio di un florilegio sui *Libri naturales* di Aristotele; sei carte di un secondo florilegio sui *Libri naturales*; un commento all'*Isagoge* di Porfirio; trattati di medicina salernitana tra cui il *De medicinis simplicibus*; un quaterno di *Sophismata*; un quaterno di glosse al *De suppositionibus* di Pietro Ispano; parte iniziale del *De fallaciis* di Pietro Ispano; *Calendarium et quedam principia supra librum Priorum*; *Experimenta* di Taddeo Alderotti (per gli elenchi completi e per ulteriori dettagli, cfr. ANTONELLI, *Un processo bolognese del 1286*, pp. 10-12; GARGAN, *Biblioteche Bolognesi al tempo di Dante*, p. 676-683).

34 Per le questioni relative alla morte di Sigieri, cfr. PORRO, *Il filosofo, il poeta e l'arcivescovo*, pp. 1089-1144.

35 All'interno dello statuto universitario bolognese del 1405, il più risalente pervenutoci dello *studium* di medicina e arti, il testo del *De anima* è indicato come lettura ordinaria del corso di studio (cfr. *Statuti delle Università*, p. 274). Seppur assenti nella biblioteca di Tommaso testi come il *Commentarium* di Averroè o gli scritti psicologici di Sigieri è comunque rilevante che Tommaso d'Arezzo potesse vantare il possesso di un *corpus aristotelicum* piuttosto aggiornato e, parimenti, è rilevante l'interesse del medico per i testi filosofici, tra i quali anche il *De anima* – di cui non è possibile sapere in quale traduzione. Infine, un ulteriore esempio della circolazione di testi parigini a Bologna, questa volta di filosofia naturale, è il *De mixtione elementorum ad magistrum Philippum de Castro Coeli* che Tommaso d'Aquino, da Parigi, dedica e invia attorno al 1271/2 a Filippo di Castroceli, professore a Bologna. Cfr. G. FIORAVANTI, *Antonio da Parma e la mixtio elementorum*, in BIANCHI, GRASSI, PANTI (a cura di), *Edizioni, traduzioni e tradizioni filosofiche (se-*

scesse altri testi psicologici oltre al *De anima* aristotelico, grazie ai documenti relativi alla sua biblioteca si ha comunque uno sguardo privilegiato su una serie di opere che «paiono disporsi su una linea che congiunge le università di Parigi, Padova, Bologna e la Firenze di Guido Cavalcanti (e di Dante Alighieri)»³⁶.

È solo qualche anno dopo le vicende appena descritte che sono attestabili i primi casi interessanti per il nostro discorso. Tra questi, ad esempio, vi è Antonio da Parma, una figura chiave dello *studium* agli inizi del Trecento³⁷. Nel 1306 è attestata la sua presenza a Bologna: il suo *fumulus*, Mainetto di Enrico, viene accusato dell'aggressione a Giuliano de' Preunti nella cappella di San Martino dei Caccianemici³⁸. L'interesse di Antonio per i problemi psicologici è rintracciabile in almeno due opere – in parte, ancora da studiare³⁹.

coli XII-XVI), pp. 369-395: 378. Per l'edizione del testo di Tommaso, cfr. THOMAS DE AQUINO, *De mixtione elementorum*, cura et studio fratrum praedicatorum (edd.), Editori di San Tommaso, Roma 1976 (ed. Leonina, XLIII), pp. 155-157.

36 ANTONELLI, *Un processo bolognese del 1286*, p. 5.

37 Cfr. SIRAI, *Taddeo Alderotti and His Pupils*, p. XX.

38 Cfr. CALMA, *Études sur le premier siècle de l'averroïsme latin*, pp. 313-332; TABARRONI, *Notizie biografiche*, p. 608; TABARRONI, *I commenti di Gentile da Cingoli e Angelo d'Arezzo*, p. 413, n. 59. Attorno al 1319 è consigliere e medico di Matteo Visconti e partecipa ai tentativi necromantici del ghibellino per far morire papa Giovanni XXII. Muore nel 1327 a Verona e viene sepolto, con la moglie Mabilia Pallavicini, nel Secondo chiostro di S. Fermo Maggiore. L'epitaffio tombale recita: «Hic situs est tanti nominis ille Magister / Antonius, cui Parma solum Pelacanaque proles. / Hic rerum causas et felix sidera nouit, / Alter Aristoteles et non Ippocrate minor. / Sub tribus hunc nouies rapuit mors M. CCC.».

39 Cfr. CALMA, *Études sur le premier siècle de l'averroïsme latin*, p. 322: «La production philosophique italienne au début du XIV^e siècle reste encore à étudier dans sa totalité, et Antoine de Parme y figure comme un personnage central qui a permis la communication entre Paris et l'Italie, entre philosophie et médecine. Il est, de toute manière, un témoin essentiel, malheureusement oublié, de la première réception des textes noétiques parisiens dans les Universités italiennes». A queste, tuttavia, ve ne sarebbero altre da aggiungere. Un altro esempio del suo interesse per questioni di ordine psicologico emerge dal commento alla prima *fen* del primo libro del *Canone* di Avicenna. Per un approfondimento, cfr. G. FIORAVANTI, *La quaestio utrum virtus sive potentia anime sit idem cum anima di Antonio da Parma*, in C. PANTI, N. POLLONI (ed.), *Vedere nell'ombra. Studi su natura, spiritualità e scienze operative offerti a Michela Pereira*, Sismel - Edizioni del Galluzzo, Firenze 2018 (Micrologus Library 90), pp. 299-314.

Si tratta dei *Dubia et remotiones circa intellectum agentem* (opera tramandata dal già citato codice Vat. lat. 6768) e della *Quaestio de unitate intellectus*⁴⁰. A proposito dei due testi, Dragos Calma osserva:

Les *Dubia* semblent avoir connu une certaine notoriété car un anonyme du XIV^e les présente comme étant la position philosophique en faveur de l'unicité de l'intellect, opposée à la position théologique de Gilles de Rome du *De plurificatione intellectus*. La *Questio*, qui dans le manuscrit de Budapest suit le même *De plurificatione* [di Egidio Romano], défend une position hostile à l'unicité de l'intellect. Cette contradiction doctrinale entre les deux textes ne peut pas être résolue par un recours à la chronologie et toute idée d'une évolution de la pensée d'Antoine doit être pour le moment exclue⁴¹.

Al di là dei problemi dottrinali sollevati dal rapporto tra i due testi, nei *Dubia* Antonio sostiene esplicitamente la dottrina dell'unicità dell'intelletto, prendendo posizione in termini che, in base a quanto ci è possibile attestare tramite le fonti a noi note, prima di allora sono sconosciuti a Bologna⁴².

Oltre ad Antonio, non è da trascurare nemmeno la figura di Angelo d'Arezzo, *auditor* e *repetitor* di Gentile da Cingoli, attestato come *magister* a Bologna nel 1311⁴³. In due questioni di carattere

40 Quest'ultima in Budapest, Egyetemi Könyvtár, Lat. 17, f. 164^{va}-167^{rb}: «utrum sit una anima intellectiva in omnibus hominibus» (cfr. CALMA, *Études sur le premier siècle de l'averroïsme latin*, p. 317). L'edizione critica del testo è contenuta in D. CALMA, *L'homme sans pensée*, in L. BIANCHI, L. CAMPI (a cura di), *Filosofia e medicina in Italia fra medioevo e prima età moderna*, Brepols, Turnhout 2025 (Studia Artistarum. Études sur la Faculté des arts dans l'universités médiévales, 54), pp. 151-199. Calma ha curato anche l'edizione dei *Dubia*, in prossima uscita all'interno di un numero speciale della rivista «Quaestio».

41 Cfr. CALMA, *Études sur le premier siècle de l'averroïsme latin*, p. 317.

42 Pare, inoltre, che Antonio conoscesse le posizioni di Egidio d'Orleans e di Sigieri di Brabante, cfr. ROBERT, *Noétique et théorie de la connaissance chez Angelo d'Arezzo*, p. 105.

43 La letteratura su Angelo, purtroppo, ad eccezione di qualche eccellente ma sparuto esempio, è ancora scarna. Oltre ai saggi già citati nelle note precedenti, si veda M. GRABMANN, *Der Bologneser Averroist Angelo d'Arezzo (ca. 1325)*, in ID. (hrsg.), *Mittelalterliches Geistesleben. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und*

noetico, Angelo discute e recupera alcune posizioni elaborate a Parigi mostrando una «bonne connaissance des débats parisiens»⁴⁴. Anche Angelo, come Antonio, si colloca in una prospettiva vicina ad alcune tesi di Averroè sostenendo, nello *Scriptum super Porphyrium Isagoge*, l'unicità, la separatezza e l'eternità dell'intelletto possibile⁴⁵.

All'inizio del Trecento, dunque, le figure più rilevanti circa la discussione di temi psicologici sono Antonio da Parma e Angelo d'Arezzo. Si è visto come, nel contesto di Parigi, alla ricezione di Averroè non segua di pari passo l'adesione alle sue dottrine, un fenomeno che, peraltro, sarebbe da problematizzare e contestualizzare ad ogni occorrenza e che difficilmente, anche in casi di stretta affinità, consiste in un'accettazione *tout court* del suo pensiero. Una riflessione simile può essere fatta anche per il contesto bolognese. Questo discorso, nello specifico, conduce a considerare il rapporto – finora solo tratteggiato – tra la conoscenza del testo di Averroè e la discussione delle sue dottrine.

Seguendo un noto studio di Luigi Marchegiani, Alessandro Ghisalberti mette in evidenza, ad esempio, che Gentile da Cingoli «non privilegia, anche quando se ne presenta l'occasione, l'esegesi rushdiana di Aristotele. Le opere di Gentile attestano tuttavia una buona conoscenza del pensiero di Averroè»⁴⁶. Se questa buona conoscenza di Averroè è documentabile negli scritti di logica, purtroppo non è possibile estendere il discorso anche ai temi psicologici in quanto, come si è visto, di Gentile non ci sono pervenuti i testi che

Mystik, Max Hueber, München, 1936, 2 voll., II, pp. 261-71. Per alcuni approfondimenti, inoltre, cfr. *infra*, p. 284, n. 9.

44 ROBERT, *Noétique et théorie de la connaissance chez Angelo d'Arezzo*, p. 106. È il caso della dottrina della moltiplicazione della *species* sviluppata da Ruggero Bacon. Per un approfondimento sulla discussione, cfr. ROBERT, *Noétique et théorie de la connaissance chez Angelo d'Arezzo*, pp. 114-133. Per una lista esaustiva delle opere dell'Aretino, cfr. *ibidem*, pp. 106-108.

45 Cfr. ROBERT, *Noétique et théorie de la connaissance chez Angelo d'Arezzo*, p. 109. Inoltre, cfr. GRABMANN, *Der Bologneser Averroist Angelo d'Arezzo*, pp. 266-267.

46 A. GHISALBERTI, *Le "Quaestiones de anima" attribuite a Matteo da Gubbio*, p. 9. Si veda, inoltre, L. MARCHEGANI, *L'aristotelismo latino di Gentile da Cingoli alla fine del XIII secolo*, Università degli studi di Camerino, Camerino 1970 (Annali della Facoltà Giuridica, XXXVI).

trattano tali questioni nel dettaglio⁴⁷. Un altro esempio che attesta la conoscenza di Averroè nell'ambiente bolognese, e in questo caso della sua psicologia, risale alla fine del XIII secolo. Si tratta della *Quaestio de felicitate* di Giacomo da Pistoia – di cui si avrà modo di parlare in seguito⁴⁸ –, dove, pur discutendo il tema della felicità in termini affini a quelli del Cordovese⁴⁹, l'autore non si dimostra del tutto aderente all'esegesi rushdiana in merito al conseguimento della felicità⁵⁰. A partire da un nucleo primario di filosofi-medici, dunque, l'interesse per i temi psicologici e per la loro discussione verrà in seguito sviluppato e ampliato durante il XIV secolo da altri *magistri* successivi ad Angelo e Antonio, quali Taddeo da Parma, Zilifredo da Piacenza, Matteo da Gubbio, Cambiolo da Bologna, Anselmo da Como, Giacomo da Piacenza⁵¹.

47 Costantino Marmo e Matteo J. Stettler hanno recentemente curato l'edizione critica del commento di Gentile al *Liber sex principiorum*, in prossima pubblicazione all'interno della collana *Flumen Sapientiae*. Rimandiamo all'introduzione del volume su Gentile, dunque, per avere un quadro complessivo sulla dottrina e sulle fonti filosofiche di questo pensatore.

48 Per l'edizione del testo, cfr. I. ZAVATTERO, *La «Quaestio de felicitate» di Giacomo da Pistoia. Un tentativo di interpretazione alla luce di una nuova edizione critica del testo*, in M. BETTETINI, F.D. PAPARELLA (a cura di), *Le felicità nel Medioevo*. Atti del convegno della società italiana per lo studio del pensiero medievale (SISPM), Milano, 12-13 settembre 2003, Brepols, Louvain-la-Neuve 2005 (*Textes et Études du Moyen Âge*, 31), pp. 355-409. Il codice Cortona, Biblioteca Comunale e dell'Accademia Etrusca, 110 ha permesso a I. Zavattero di proporre un'edizione alla luce di questo testimone non preso in considerazione nell'edizione precedente di Kristeller. Un secondo codice contenente la *Quaestio* di Giacomo, il Vat. lat. 2172, ai ff. 55^{rb}-57^{ra} conserva anche una questione di Antonio da Parma (segnalata da M. CORTI, *Dante a un nuovo crocevia*, Le Lettere, Firenze 1981, p. 26), edita in A. CÔTÉ, *Anthony of Parma's questio utrum primum principium sive deus ipse sit potentie infinite: an Introduction and Edition*, «Recherches de théologie et philosophie médiévales» 82/1 (2017), pp. 181-219. Questo testo è importante anche per il rapporto che mostra con la medesima *quaestio* discussa da Giovanni di Jandun, rapporto che permette a Côté di datare la questione di Antonio «shortly after 1315» (cfr. *ibidem*, p. 187, n. 9).

49 Si veda l'analisi di ZAVATTERO, *La «Quaestio de felicitate» di Giacomo da Pistoia*, pp. 361-365.

50 Per approfondimenti a tale riguardo, cfr. *infra*, pp. 265-272.

51 Cfr. ROBERT, *Noétique et théorie de la connaissance chez Angelo d'Arezzo*, p. 102: «la véritable école bolonaise de l'averroïsme ne date que de la deuxième

Nonostante le attestazioni che comprovano lo scambio intellettuale, nelle prime decadi del XIV secolo, fra Parigi e Bologna, un certo interesse per questi problemi, abbondantemente discussi nello *studium* a partire dal secondo decennio del Trecento, è comunque riscontrabile, come si è visto, anche in anni precedenti. In effetti, la diffusione delle discussioni psicologiche provenienti da Parigi a inizio del Trecento pare inserirsi all'interno di un movimento più ampio di assimilazione, reinterpretazione ed elaborazione filosofica. Se, come verrà dimostrato in seguito, attorno al 1320, a Bologna, il testo del *Commentarium* di Averroè era oggetto di commento e di lettura diretti, gli esempi portati in precedenza mostrano, d'altra parte, una tendenza intellettuale più risalente nel tempo e, in parte, mettono in rilievo come il bagaglio filosofico dello *studium* andava a costituirsi solidamente già a partire dalla seconda metà del XIII secolo⁵².

décennie du XIVe siècle. Fondée par Angelo d'Arezzo et Taddeo de Parme, elle sera développée jusqu'à la moitié du siècle par un groupe de maîtres averroïstes, issus probablement du milieu bolognais». Ma si veda anche KUKSEWICZ, *De Siger de Brabant à Jacques de Plaisance*, p. 317. Nel testo di Robert poco sopra citato, lo studioso non problematizza la categoria di "scuola dell'averroismo bolognese". In studi più recenti, tuttavia, precisa meglio il modo in cui intende questa costruzione storiografica, cfr. ROBERT, *Filosofia e medicina in Taddeo Alderotti*, pp. 105-130.

52 Un ultimo elemento utile a completare il quadro che riguarda la ricezione dei testi di Averroè nello *studium* bolognese è costituito dall'ipotesi, purtroppo non suffragata da elementi concreti, di una repentina circolazione del *Commentarium* a fronte del legame tra la città di Bologna e Michele Scoto, traduttore di alcune opere del Cordovese, tra le quali anche il commento al *De anima* (per il riferimento alle opere tradotte, cfr. *supra*, p. 47, n. 78). Nell'autunno del 1220, Michele Scoto lascia Toledo per stabilirsi a Bologna (occupandosi, tra le varie cose, anche di medicina). Qui conosce Rolando da Cremona e Federico II, con il quale instaurerà un legame longevo sino a lasciare la città di Bologna per andare al suo seguito. Sono quest'ultimi gli anni in cui si occupa delle traduzioni di alcuni testi dall'arabo (cfr. M.T. FUMAGALLI, *Federico II. Ragione e fortuna*, Laterza, Roma - Bari 2004, pp. 89-95). Un documento diplomatico pertinente alla storia del regno napoletano redatto da Pier dalla Vigna, dice che nel 1232 l'imperatore Federico II invia a Bologna le traduzioni di Michele curate alla sua corte. Il fatto viene riportato dall'*Historia Diplomatica Federici Secundi* come segue: «Mittit magistris et scholaribus Bononiensis libros Aristotelis de graeco et arabico in latinum per eum noviter translatos» (cfr. *Historia Diplomatica Federici Secundi sive Constitutio-*

Una ricognizione preliminare circa alcuni testi prodotti nello *studium* che discutono problemi di ordine psicologico contribuisce a dare una misura dell'importanza che queste tematiche rivestivano nell'ambiente filosofico di Bologna nella prima metà del Trecento. Vengono qui riportati alcuni tra gli scritti più rilevanti per il presente dibattito. Sarà invece riservato uno spazio apposito, nel capitolo successivo, alla discussione sulla conoscibilità delle sostanze separate, con particolare riguardo a due testi inediti tramandati dal codice di Mantova, Biblioteca Comunale Teresiana, 445 (D.III.19)⁵³. Dovendo restringere il campo di indagine, i riferimenti che seguono sono legati prevalentemente alla tradizione che riguarda il *De anima* di Aristotele. In assenza di commenti al testo aristotelico vengono citate le questioni e i testi riconducibili a questa tradizione secondo un criterio di affinità nella formulazione delle tematiche trattate. Di ogni autore viene fornita tra parentesi un'indicazione sommaria relativa al periodo di attività o, nel caso sia noto, il riferimento alla data di morte. Per ciascun autore i testi sono numerati in ordine progressivo; in nota vengono riportati i dati relativi alla tradizione manoscritta e le indicazioni relative alle edizioni critiche, quando esistenti.

nes, Privilegia, Mandata, Instrumenta quae supersunt istius imperatoris et filiorum eius, J.-L.-A. Huillard-Bréholles [éd.], Plon Frères, Parisiis 1854, IV.1, p. 383: «Encyclia Friderici Romanorum imperatoris qua magistris in philosophia docentibus libros quosdam sermoniales et mathematicos, ab Aristotele aliisque philosophis sub graecis et arabicis vocabulis conscriptos, nunc in latinum ipso curante translatos, mittit»). Proseguendo la lettura del paragrafo dell'*Historia*, commenta l'editore, *ibidem*: «Rubrica tamen in nonnullis codicibus deest. Adest alterum hujus epistolae exemplar, cum nomine Manfredi regis, ap. Martene, *Vet. script. et mon. ampliss. collectio*, t. II, col. 1220, ubi inscribitur: “*Sedentibus in quadrigis physicae disciplinae Parisiensis studii doctoribus universalibus*”». E poco dopo viene ipotizzato, *ibidem*: «Brevioris autem sub intervallo pacis vel potius treugae ad Studium Bononiense hos libros destinare potuit Fridericus, quos postea filius ejus Manfredus, non impari scientiarum zelo, iterum Parisiensi Studio donavit». L'attestazione di tale notizia acquisirebbe un'importanza significativa se tra i libri inviati da Federico vi fosse anche la recentissima traduzione di Michele Scoto del *Commentarium* di Averroè e se questo invio fosse attestabile tramite fonti più sicure. Come già detto, questa rimane solo una congettura basata sugli elementi presentati.

53 L'indicazione tra tonde (D.III.19) fa riferimento all'antica segnatura che, d'ora in avanti, non verrà più riportata.

ANTONIUS DE PARMA

(m. 1327, attestato a Bologna nel 1306)

*Dubia et remotiones circa intellectum possibilem et agentem*⁵⁴: Utrum concedens quod compositum ex forma substantiali cum quantitate sit immediatum subiectum anime intellective⁵⁵; Utrum intellectus sit actus et forma corporis simul sub ista questione copulando utrum numeretur numeratione corporum an non⁵⁶.

*Quaestio de unitate intellectus*⁵⁷.

ANGELUS DE ARETIO

(attività, ca. 1303-1338; attestato come *magister* nel 1311)

Questiones disputate: Vtrum propter impressionem speciei sensibilis in medium uel in sensum quantitas rei sensibilis minuat⁵⁸; Vtrum obiectum adequatum nostri intellectus sit quod quid est rei materialis uel quod quid est aliud⁵⁹; Utrum species qua cognoscitur substantia et quod quid est rei sit substantia vel accidens⁶⁰.

54 Le indicazioni relative alla foliazione e al codice sono tratte da un confronto diretto con il testimone (disponibile online) e i seguenti studi: ERMATINGER, *Averroism in Early Fourteenth Century Bologna*, pp. 35-56; MAIER, *Ausgehendes Mittelalter: "Die bologneser Philosophen des 14. Jahrhunderts"*, pp. 335-349. La numerazione dei *folia* è doppia, una antica e una moderna. Verrà qui utilizzata quella moderna. Per ulteriori informazioni, cfr. CALMA, *Études sur le premier siècle de l'averroïsme latin*, pp. 313-332; *supra*, p. 127, n. 40; p. 117, n. 8.

55 Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. lat. 6768, ff. 163^{rb}-165^{ra}.

56 Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. lat. 6768, ff. 165^{ra}-167^{rb}.

57 Budapest, Egyetemi Könyvtár, Lat. 17, ff. 164^{va}-167^{rb}. Per l'edizione, si veda il già citato CALMA, *L'homme sans pensée*, pp. 151-199.

58 Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. lat. 6768, ff. 193^v-194^r.

59 Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. lat. 6768, ff. 207^{va}-208^{vb}. Della questione sto curando l'edizione critica.

60 Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. lat. 6768, ff. 246^{vb}-248^{vb}. Quest'ultima edita in ROBERT, *Noétique et théorie de la connaissance chez Angelo d'Arezzo*, pp. 95-167.

THADEUS DE PARMA

(attestato a Bologna nel 1318, nel 1321 e nel 1325)

*Quaestiones in tertium de anima*⁶¹: q. 1) Utrum virtus intellectiva sit virtus passiva; q. 2) Utrum oporteat intellectum esse denudatum ab intelligibilibus ut ea apprehendat; q. 3) Utrum intellectus antequam intelligat sit in actu; q. 4) Utrum anima intellectiva sit forma substantialis dans esse corpori nostro; q. 5) Utrum intellectus sit unus numero; q. 6) Utrum duae intellectiones respectu eiusdem intelligibilis sint una numero; q. 7) Utrum cognitio intellectus possibilis sit necessaria ad cognoscendam multitudinem substantiarum separatarum; q. 8) Utrum in quacumque substantia intellectuali intelligente aliquid extra se sit reperire naturam hanc; q. 9) Utrum cessante intellectione quam aliquis habet in intelligendo lapidem, remaneat species sumpta a phantasmate deciso a lapide; q. 10) Utrum species differat ab intellectione; q. 11) Utrum phantasma sit principium activum speciei intelligibilis; q. 12) Utrum intellectus se ipsum intelligat; q. 13) Utrum quidditas rei sit primum obiectum intellectus nostri; q. 14) Utrum intellectus intelligat singulare; q. 15) Utrum sit necessarium ponere intellectum agentem.

MATHEUS DE EUGUBIO

(attività, ca. 1321-1347)

*Questiones*⁶²: Utrum actus intelligendi fiat in instanti; Utrum actus intelligendi quod intelligentia intelligit Deum sit idem cum Deo; Utrum aliqua species possit imprimi in memoria; Utrum cognitiva sit reflexiva supra suam essentiam vel supra suum actum; Utrum illud quod intelligunt motores coelorum seu orbium sit unum vel aliud et aliud; Utrum in intelligentiis sit dare intellectum possibilem realiter distinctum ab actualitate ipsarum; Utrum fuerit de mente Aristotelis et Averrois quod Deus intelligit aliquid extra se aliquo modo; Utrum intelligentiae intelligerent Deum; Utrum illud quod intelligunt motores coelorum de Deo est idem praecise; Utrum intellectus et voluntas intellectiva essentialiter sint idem;

61 Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Conventi Soppressi J.III.6, ff. 42[58]^{ra}-66[82]^{va}. Il codice contiene anche il commento di Taddeo ai primi due libri, dei quali vengono presentati i titoli delle questioni assieme a un riassunto del loro contenuto in VANNI ROVIGHI, *Introduzione*, pp. XXI-XL.

62 Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Ott. lat. 318. I testi sono trascritti in KUKSEWICZ, *Averroïsme bolonais*, pp. 217-313.

Utrum intellectus possit intelligere plura simul ut plura; Utrum intelligentia intelligat motum coeli; Utrum similitudo rei seu species sit eiusdem speciei seu essentiae cum re ipsa; Utrum sit dare intellectum agentem vel propter quid ponitur si ponitur; Utrum species vel imago quae est organum mediante quod aliqua res cognoscitur utrum etiam pro tunc illa species cognoscitur.

*Quaestiones de anima*⁶³: III, q. 1) Utrum naturalis debeat considerare de intellectu; III, q. 2) Utrum voluntas intellectiva et intellectus distinguantur; III, q. 3) Utrum intellectus possibilis sit pura potentia; III, q. 4) Utrum intellectus sit pars animae; III, q. 5) Utrum intellectus sit virtus passiva; III, q. 6) Utrum intellectus sit virtus denudata ab omni materia; III, q. 7) Utrum intellectus sit forma substantialis corporis; III, q. 8) Utrum intellectus noster intelligat Deum et alias substantias abstractas quidditative.

ANSELMUS GUITTUS DE CUMIS

(attività, ca. 1325 – 1344)

Quodlibet (ca. 1335)⁶⁴: sicut vult Commentator in *tertio De anima* commento 37, omne ens est vel sensibile vel intelligibile.

*Glossae*⁶⁵: Glossa in Guilhelmi Anglici «utrum potentiae animae sin eadem cum essentia animae realiter»⁶⁶; Glossa in Mathei Mei de Eugubio «Utrum intellectus possibilis possit intelligere plura simul ut plura»⁶⁷.

IACOBUS DE PLACENTIA (?)

(attività, ca. 1340-1348)

Lectura cum quaestionibus super tertium De anima (ca. 1341)⁶⁸: q. 1) Utrum naturalis debet de intellectu considerare;

63 Le *Quaestiones* sono contenute nel codice di Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Fiesolano 161, ff. 84^v-103^v. L'edizione di riferimento è quella già menzionata, cfr. *supra*, p. 118, n. 10.

64 Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Ott. lat. 318, ff. 205^v-223^f. Una trascrizione del testo si trova in KUKSEWICZ, *Averroïsme bolonais*, pp. 45-91.

65 Entrambe le glosse sono edite in KUKSEWICZ, *Averroïsme bolonais*, pp. 109-113; 124-125.

66 Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Ott. lat. 318, ff. 29^f-31^f.

67 Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Ott. lat. 318, ff. 185^v-186^f.

68 Per l'edizione, cfr. IACOBUS DE PLACENTIA, *Lectura cum quaestionibus super tertium De anima*, Z. Kuksewicz (ed.), Ossolineum, Wrocław - Varsovie - Cracovie 1967.

Il testo è trasmesso da due codici: Kraków, Biblioteka Jagiellońska, 656 e Kraków, Biblioteka Jagiellońska, 742. Nel primo codice l'opera viene chiamata alcune volte «lectura cum commentis et questionibus» da una mano differente rispetto a quella dell'estensore materiale del testo; nel margine superiore del f. 1^r, un'altra mano (coeva con quella dell'estensore) assegna all'opera il titolo di «scriptum super 3^o de anima cum questionibus». In effetti, il codice tramanda una *lectura* per lemmi accompagnata da dodici questioni sul terzo libro del *De anima* aristotelico. L'*explicit* del codice, f. 33^{ra}, riporta: «Explicit super 3^o De anima a magistro Iacobo Bononie de Placentia recollectum. Completum anno domini 1341 in uigilia sancti Andree apprili». Il fatto che allo scritto sia associato il termine *recollectum* ha indotto Pattin a dubitare della paternità dell'opera suggerendo, piuttosto, un lavoro di riorganizzazione o sintesi da parte di Giacomo (cfr. A. PATTIN, *Pour l'histoire du sens agent. La controverse entre Barthélemy de Bruges et Jean de Jandun : ses antécédent et son évolution. Études et textes inédits*, Leuven University Press, Leuven 1988 [Ancient and Medieval Philosophy. Series 1, 16], pp. 373-374). Alfonso Maierù sottolinea che, a Bologna, una *recollectio* si riferisce allo stato del testo piuttosto che all'attività magistrale (cfr. MAIERÙ, *University Training in Medieval Europe*, p. 69). Il secondo testimone che conserva l'opera la trasmette in una forma differente: manca la *lectura* e alle dodici questioni presenti nel ms. 656 se ne aggiungono altre tre: f. 207^{ra}) «utrum actus intelligendi fiat in instanti»; f. 207^{ra}) «utrum intellectus intelligat suum actum intelligendi»; f. 208^{ra}) «utrum operatio intellectus agentis sit circa fantasmata uel circa intellectum possibilem» (il foglio in cui è conservata quest'ultima è seriamente danneggiato). Inoltre, entrambi i codici riportano un *incipit* che è sostanzialmente lo stesso *incipit* del commento al *De anima* attribuito a Matteo da Gubbio conservato nel codice di Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Fiesolano 161. Ad eccezione dell'*incipit* e della prima questione, il testo delle altre questioni conservate nei due codici di Cracovia sembra non combaciare con il contenuto testuale conservato nel codice Fiesolano 161. Tuttavia, sempre nel codice 742, al f. 179[178]^{vb}, all'interno di un indice che riporta i contenuti di una parte del codice, accanto al titolo delle questioni di cui si compone il commento – riportate tutte e 15 – si legge la scritta: «Questiones Mathei super tertium». A quanto detto si aggiunga un fatto non segnalato né da Kuksewicz né da Pattin: confrontando la q. 13 («utrum actus intelligendi fiat in instanti») con una questione, analoga, disputata da Matteo da Gubbio («Explicit questio disputata per magistrum Matheum de Eugubio», riporta l'*explicit*) conservata nel codice Ott. Lat. 318, i due testi appaiono l'uno, quello di Cracovia, la versione molto abbreviata dell'altro. Segnaliamo, infine, che mentre il codice 656 riporta esclusivamente il commento attribuito da Kuksewicz a Giacomo (ad eccezione dell'inserzione di qualche foglio di chiara provenienza differente), il ms. 742 riporta molti altri testi. Tra questi, prima del commento bolognese al *De anima*, ve n'è un altro su tutti e tre i libri del *De anima*, attribuito a Theodoricus de Foro (cfr. Z. KUKSEWICZ, *Maître Théodoric, averroïste d'Erfurt du XIV^e siècle*, «Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter» 8 [2003], pp. 109-158). I titoli delle questioni del presunto commento di Giacomo da noi forniti in seguito sono stati controllati con i manoscritti e, di tanto in tanto, variano rispetto a quelli presenti nell'edizione di Kuksewicz.

q. 2) Utrum intellectus possibilis sit pura potentia passiva; q. 3) Utrum ista ratio sit bona: intellectus possibilis recipit omnes formas materiales, ergo non est aliquarum formarum materialium; q. 4) Utrum intellectus possibilis sit forma corporis; q. 5) Utrum singulare comprehendatur ab intellectu; q. 6) Utrum sit dare intellectum agentem; q. 7) Utrum in intelligentiis aliis a deo sit dare potentialitatem et intellectum possibilem distinctum ab earum essentia et utrum sint compositae, ita quod ibi sit aliquid in potentia et aliquid in actu; q. 8) Utrum intellectus possibilis sit necessarius ad cognoscendam multitudinem in substantiis separatis; q. 9) Utrum species intelligibilis et actus intelligendi sint unum realiter vel distinguuntur realiter; q. 10) Utrum diversae intellectiones quibus diversi homines intelligunt unum obiectum sive unum intelligibile sint una et eadem intellectio in numero vel diversae; q. 11) Utrum species intelligibilis manet in intellectu cessante actu intelligendi; q. 12) Utrum intellectus intelligat post mortem et utrum sit dare aliam vitam et beatitudinem ab ista vita <distinctam> et beatitudine<m> in ista vita.

ANONYMI

- 1) *Questio disputata de primo obiecto intellectus*⁶⁹;
- 2) *Questiones super libros de anima*⁷⁰;
- 3) *Questio disputata de cognitione substantiarum separatarum*⁷¹;
- 4) *Super tertium De anima. Questiones et excerpta varia*⁷².

69 Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conventi Soppressi J.III.6, ff. 70[86]^{ra}-71[87]^{ra}. Della questione anonima sto curando l'edizione critica.

70 Gdańsk, Biblioteka Gdańska, Mar. F. 398, ff. 5^{vb}-54^{vb}. Di tale commento per questioni non esiste un'edizione. Tuttavia, il testo viene presentato in KUKSEWICZ, *Un commentaire averroïste bolonais du XIV^e siècle sur le «De anima»*, pp. 61-99. Stando all'analisi di Kuksewicz, rispetto ai primi due libri, l'anonimo commento è fortemente influenzato dalla prima redazione delle *Quaestiones* di Giovanni di Jandun (cfr. *supra*, p. 95, n. 170) mentre per quanto riguarda il solo terzo libro, lo scritto presenta delle risonanze con i commenti di Matteo da Gubbio (che viene citato esplicitamente) e di Giacomo da Piacenza (quest'ultimo mai citato all'interno del commento).

71 Mantova, Biblioteca Comunale Teresiana, 445, ff. 3^{ra}-4^{ra} (del testo viene offerta un'edizione *infra*, pp. 329-364).

72 Mantova, Biblioteca Comunale Teresiana, 445, ff. 5^{ra}-6th (del testo viene offerta un'edizione *infra*, pp. 365-404).

3.2. Dall'intelletto alla cogitativa

A fronte del recupero, in molti di questi testi, tanto del lessico quanto delle teorie sviluppate nel contesto parigino, le opere bolognesi si inseriscono nel dibattito che da Sigieri di Brabante va sino a Giovanni di Jandun. È il caso, ad esempio, di concetti come quello di *appropriatio* in opposizione alla *via inhaerentiae*, di *operans intrinsecum*, o dell'uomo concepito come *aggregatum*. Questa ripresa non si limita ai soli vocaboli, ma riguarda anche l'aspetto più propriamente dottrinale. Nelle *Quaestiones de anima*, Taddeo da Parma pensa all'anima intellettiva come *operans intrinsecum appropriatum*, insistendo sul concetto di unità non essenzialista ma operativa tra l'intelletto e l'uomo⁷³. Per dare conto dell'esperienza conoscitiva del singolo, tale posizione viene integrata con quella della continuazione con la specie desunta a partire dal fantasma: è grazie a questo meccanismo che l'uomo, secondo Taddeo, si può dire intelligente⁷⁴.

Omnis actus cuius substantia sive operatio praecise est dependens ex corpore humano, sive ex aliquo sui, est forma corporis humani ut operans appropriatum. Haec est evidens, quia hoc est quod per talem formam intelligo. Sed anima intellectiva est huiusmodi: est enim substantia, ut vult Philosophus et Commentator, cuius operatio, quae est intelligere, sive actus, qui est species intelligibilis, est dependens ex aliquo corporis humani, quia ex virtutibus sensitivis eius. Unde est imaginandum: sicut intelligentia movens orbem est forma substantialis orbis, sic et anima intellectiva est forma substantialis corporis humani. Intelligentia autem est substantialis forma orbis quem movet ut operans illi appropriatum⁷⁵.

73 Cfr. THADEUS DE PARMA, *Quaestiones de anima*, III, q. 4, p. 37: «Primum est quod anima intellectiva non est forma substantialis perficiens materiam inhaerenter; secundum est quod est forma substantialis sic quia operans intrinsecum appropriatum, adeo quod eius actus sive operatio ex corpore humano vel ex aliquo sui est dependens».

74 Cfr. VANNI ROVIGHI, *Introduzione*, pp. XVIII-XXIX. Nota Vanni Rovighi che con questa posizione è ravvisabile un recupero del Sigieri di Brabante delle *Quaestiones in tertium de anima*, anteriori al *De anima intellectiva*. In merito alle diverse dottrine che riguardano la *species intelligibilis*, è fondamentale lo studio di L. SPRUIT, *Species intelligibilis: From Perception to Knowledge*, Brill, Leiden - New York - Köln 1994, 2 voll., I, (Brill's Studies in Intellectual history, 48).

75 THADEUS DE PARMA, *Quaestiones de anima*, III, q. 4, p. 44.

La questione delle modalità di congiunzione tra l'anima intellettuale e l'uomo incide in maniera decisiva sulla determinazione teorica che riguarda l'esperienza conoscitiva. In tale prospettiva, si impone l'interrogativo, di natura tanto metafisica quanto antropologica, circa l'identità del soggetto che, *formaliter*, ossia nella sua essenza, possa essere propriamente qualificato come intelligente. L'uomo, *aggregatum* di sostanza corporea e intelligenza non distinta *loco* e *subiecto*, è intelligente in un modo differente da come si dice "intelligente" il puro intelletto, che è una sostanza incorporea. Infatti, lo è «per continuationem intellecti cum eo, sed per hoc intellectum non intelligit quod materiale est in anima intellectiva, quod est intellectus possibilis sive materialis, sed per id quod est formale. Haec autem est species intelligibilis»⁷⁶.

Espandendo il ruolo della cogitativa, questa è ciò che perfeziona ed è forma sostanziale dell'uomo: «forma materiam humanam perficiens est cogitativa: haec enim est quae ponit hominem in esse substantiali et per hanc substantialiter differt a brutis; hanc enim non habent»⁷⁷. È grazie a tale facoltà che l'uomo sviluppa il processo razionale mediante le intenzioni individuali⁷⁸. La cogitativa consente all'uomo di distinguere e organizzare gli aspetti particolari della realtà in modo tale da renderli disponibili alla comprensione. Senza questo passaggio, l'intelletto non può ricevere la forma intelligibile dell'oggetto poiché manca la preparazione necessaria che rende il

⁷⁶ *Ibidem*, p. 47.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 49. Ma anche, *ibidem*, p. 50: «rationale aut denotat ratiocinationem in particularibus, et tale est cogitativa, est enim ratio particularis ut vult Commentator, aut in universalibus, et tale est ipsius intellectus. Modo rationale primo modo est differentia specifica et non secundo».

⁷⁸ Punti di riferimento per tale concezione sono Jandun e il passo di AVERROÈS, *CMDA*, III, 6, pp. 415,56-416,89. Tuttavia, anche nel caso di Taddeo, alla cogitativa viene assegnato un ruolo decisamente maggiore rispetto a quanto non avesse fatto Averroè, il quale limita l'azione di questa facoltà. Da un lato, essa ha a che fare con l'*intentio individualis*, distinta dall'*idolum imaginatum*, dall'altro, con l'*intentio* dell'*idolum* stesso. In quest'ultimo senso, l'*intentio* è relativa non più alla cosa, ma all'immagine, e cioè al modo in cui l'immagine viene colta, distinta e riconosciuta in quanto "immagine di qualcosa". Tuttavia, in alcun modo la cogitativa può essere considerata *forma materiam humanam perficiens*, come invece si può leggere nel passo di Taddeo. Per questa discussione in Jandun, cfr. *supra*, pp. 98-101.

sensibile adatto a essere pensato in termini universali. Negli animali, secondo Taddeo, questa capacità è assente, anche se in essi vi è una facoltà valutativa in grado di riconoscere certi aspetti delle cose, anche se parziali, e non può disporre dell'intera gamma categoriale. Per questo l'intelletto si addice propriamente all'uomo: solo in lui si trovano le condizioni necessarie alla piena attivazione del processo conoscitivo grazie alla cooperazione tra sensibilità e intelletto resa possibile dalla cogitativa. In questa soluzione si riscontra un allontanamento dal senso originario del testo di Averroè.

Sed quia virtutes sensitivae hominis prae aliis nobiliori modo sunt percipientes, esse ergo per eas magis depuratur, et cum cogitativa habeat discurrere per individuales intentiones omnium decem categoriarum sine quibus species intelligibilis in intellectu non imprimitur (hoc autem non habet virtus aliqua brutorum, nam et si extimativam habent bruta, cum illa si discurrant per aliquas intentiones, non tamen per omnes, ut potest haberi de mente Commentatoris secundo huius capitulo de sensu visus) hinc est quod intellectus homini magis est appropriatus quam alicui alteri⁷⁹.

Prima di Taddeo e di Jandun, Maino de' Maineri si esprimeva in modo molto simile nella quinta delle sue questioni sul *De anima*: «nam homo formam dantem esse habet nobiliorem ceteris animalibus, que forma est principium unius operationis proprie homini et est anima cogitativa que discurrit per intentiones individuales»⁸⁰. In questa circostanza, pur essendo la cogitativa limitata alle *intentiones individuales*, la sua funzione assume un carattere formale nel caso dell'uomo.

La varietà delle fonti e delle opinioni a cui i *magistri* attingevano è un elemento di grande rilevanza e il caso di Maino costituisce un esempio significativo. Nella cornice del dibattito psicologico e noetico, l'influenza di Maino su Taddeo veniva messa in evidenza già da Charles J. Ermatinger in merito a una questione sull'intelletto agente⁸¹.

79 THADEUS DE PARMA, *Quaestiones de anima*, III, q. 4, p. 50.

80 MAYNUS DE MAYNERIIS, *Questiones super tertium De anima*, q. 5, f. 151^{ro}, 43-46.

81 Cfr. C.J. ERMATINGER, *Jean de Jandun, Maino de' Maineri and Taddeo da Parma on "intellectus agens"*. *The Ninth Saint Louis Conference on Manuscript Studies*, «Manuscripta» 27 (1983), pp. 7-8.

Di recente, tale questione è stata ripresa ed edita a cura di Antoine Côté, il quale mostra nel dettaglio la prossimità teorica fra i due autori: alcuni passaggi testuali delle *Quaestiones* di Taddeo sul *De anima*, infatti, rivelano un andamento simile al testo di Maino⁸². Relativamente ad alcune acquisizioni dottrinali in Taddeo, la storiografia passata ha molto insistito su figure come Giovanni di Jandun. Se è vero che in molti punti Jandun costituisce una fonte privilegiata di Taddeo, è essenziale riflettere sul loro reale legame, senza limitarsi alla constatazione che Jandun rappresenta «l'ispiratore immediato di Taddeo»⁸³. Nello *studium*, inoltre, le posizioni di Maino sono sicuramente note anche a Matteo da Gubbio, il quale cita il *magister* milanese, anche in questo caso, all'interno di una *quaestio* sull'intelletto agente⁸⁴.

Un esempio di come la struttura e l'organizzazione dei testi potevano essere riprese da diversi autori è la questione, centrale nel dibattito

82 Cfr. A. CÔTÉ, *Maino of Milan's Durandian Theory of the Intellect*, «Bulletin de Philosophie Médiévale» 64 (2022), pp. 243-311. Oltre a un quadro generale sul problema, nell'introduzione all'edizione l'A. discute la posizione di Taddeo.

83 Cfr. VANNI ROVIGHI, *Introduzione*, p. XIV. In parte lo si è visto, in parte lo si vedrà: le fonti di Taddeo sono svariate. Vi sono diverse occasioni in cui Taddeo si scosta da Jandun e si ispira ad altre figure, come al già menzionato *magister* Maino de' Maineri.

84 Cfr. *supra*, p. 118, n. 12. Una prima attestazione dell'attività di Matteo – che, tuttavia, non precisa il fatto che si trovi a Bologna – risale al 1321 ed è relativa al suo ruolo di sostituto, nello studio di Perugia, come maestro docente e lettore di medicina, logica e filosofia del maestro Baldo di Bastiano da Gubbio in caso di non accettazione dell'incarico di quest'ultimo (cfr. *infra*, p. 286, n. 14). Nel 1327 compare come *doctor in logica* in un documento che contiene la stipula di un contratto con Giuliano de' Preunti per l'affitto della casa all'interno della parrocchia di S. Antonino dove Matteo avrebbe tenuto la scuola di logica. Nel 1333 Anselmo da Como è il *recollector*, termine che a Bologna indica il *reportator*, di una *quaestio* disputata da Matteo, «an poli mundi sint mobiles» (cfr. KUKSEWICZ, *Averroïsme bolonais*, pp. 222-226). Al 1334 risale un'altra *quaestio*: «Qua unitate ipsum apparens, puta sentire, sit unum» (cfr. *ibidem*, pp. 227-231). Nei registri di pagamento ai lettori Matteo viene ricordato per gli anni 1338, 1343-1347 come insegnante di logica, filosofia e fisica. Al 1338 risale il giuramento a Taddeo Pepoli (assieme ad altri maestri) di non abbandonare lo *studium* trasferito temporaneamente a Castel S. Pietro. Nel 1341 disputa una questione con Walter Burley trasmessa dal codice Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. lat. 3066, ff. 7^{vb}-8^{va}. Il 10 febbraio del 1346 riceve del denaro per l'affitto di un terreno e si dice che abiti nella cappella di S. Prospero.

tito, se l'anima intellettiva sia forma sostanziale del corpo⁸⁵. Al di là di qualche differenza nell'ordine con il quale vengono esposti gli argomenti, i testi di Maino de' Maineri, di Giovanni di Jandun, di Taddeo da Parma e di Matteo da Gubbio, organizzano la loro analisi intorno a tre nuclei tematici principali: (1) l'opinione di Alessandro d'Afrodisia; (2) l'interpretazione di Aristotele e Averroè; (3) infine, l'*opinio fidei*⁸⁶.

In presenza di similitudini e riprese testuali o di influenze ravvicinate tra due autori, in ogni caso, più che le somiglianze, sono interessanti le differenze. È il caso, ad esempio, di Taddeo da Parma, il quale si allontana dalla proposta di Jandun nella già citata *quaestio* dedicata all'intelletto agente – un problema che doveva essere molto discusso a Bologna visto che anche Matteo da Gubbio gli riserva uno spazio piuttosto lungo, seppur non nelle proprie *Quaestiones* al *De anima*⁸⁷. A tale proposito, significativo del clima culturale presente nell'ambiente di Bologna è un passo delle questioni di Taddeo che fa da specchio a una riflessione di Maino de' Maineri. Se nel testo di quest'ultimo emerge una lettura politico-religiosa di Averroè e dell'aristotelismo arabo, in Taddeo, questa si trasforma in una celebrazione dell'attività speculativa vista come premio, in questa vita, di una buona condotta⁸⁸.

85 La questione è stata discussa nelle pagine precedenti (cfr. capitoli II e III).

86 Cfr. MAYNUS DE MAYNERIIS, *Questiones super tertium De anima*, q. 4, f. 148^{vb}, 27-30: «De ista questione recitabo tres opiniones, scilicet opinionem Alexandri, fidei nostre (cui adherendum est), et opinionem Aristotelis et Averrois que probabilior est inter ceteras»; THADEUS DE PARMA, *Quaestiones de anima*, III, q. 4, p. 28: «In hac autem quaestione sic procedam: primo narrando aliorum opiniones et ipsas improbando, secundo narrando opinionem quam credo fore Aristotelis et Commentatoris, tertio removendo quasdam difficultates, quarto recitando opinionem cui ex fide est adherendum»; MATHEUS DE EUGUBIO, *Quaestiones de anima*, III, q. 7, p. 187: «Nunc oportet dissolvere ad rationes, scilicet in oppositum; ad cuius evidentiam oportet recitare quatuor. Primo oportet ponere opiniones Alexandri et aliorum, et eas improbare; secundo recitare opiniones Aristotelis et Commentatoris; tertio movere quasdam quaestiones circa dicta Aristotelis et Commentatoris et eas dissolvere; quarto recitare opiniones fidei». Anche Jandun discute tutte le posizioni menzionate dagli altri autori, senza tuttavia premettere alcuna dichiarazione metodologica, cfr. IOHANNES DE LAND-UNO, *Quaestiones de anima*, III, q. 5, coll. 234-247.

87 Cfr. MATHEUS DE EUGUBIO, *Utrum sit dare intellectum agentem vel propter quid ponitur si ponitur*, pp. 296-306.

88 Rispetto a quello che una volta veniva chiamato dalla storiografia "averroismo politico", cfr. G. PIAIA, *'Averroïsme politique': anatomie d'un mythe historiographique*, in A.

MAYNUS DE MAYNERIIS, *Questiones super tertium De anima*, q. 5, f. 151^{ra}, 46-57.

Diceret Aristoteles quod si quis malus est in uita ista sufficienter punitur eo ipso quod perdit suum optimum, scilicet felicitatem; et bonus sufficienter (et – sufficienter: *bis* B) remuneratur eo ipso quod acquirit quod est optimum in mundo, scilicet felicitatem. Quod autem inferantur pene male agentibus et remunerationes bene agentibus, hoc faciunt legislatores propter incitare homines ad bene agendum. Vnde propter istam causam alie leges, que false sunt, committunt paradysum <et> infernum. Et hoc faciunt legilatores ut inducant homines ad bonum opus faciendum et malum fugiendum: hec est intentio legislatoris. De ista questione sufficiat, in qua si dixi aliqua contra fidem non imputentur nisi Aristoteli et Auerroi, quia non (non: *bis* B) dubito quod sunt falsa, sed recitavi quod dicerent secundum quod potui.

THADEUS DE PARMA, *Quaestiones de anima*, III, q. 4, p. 51.

[...] responderet Commentator et Aristoteles quod praemiatio esset in speculatione, unde diceret quod praemiatio est ista quia bonus habet vitam suam quietam malus autem cum tristitia; non enim fuit mens Philosophi, ut potest haberi I^o et III^o *Ethicorum*, quod de re generabili et corruptibili post corruptionem aliquid remaneret. Unde dicit quod felicitas filiorum non felicitabit patrem si fuit in vita sua infelix: immo dicit quod remanet de eis post mortem valde modicum esse, quia est regnare in opinionibus hominum.

Una ripresa e uno sviluppo dottrinali del lessico parigino si trovano nelle *Quaestiones* sul *De anima* attribuite a Matteo da Gubbio⁸⁹,

ZIMMERMANN, I. CRAEMER-RUEGENBERG (eds.), *Orientalische Kultur und Europäisches Mittelalter*, De Gruyter, Berlin - New York 1985, pp. 288-300; R. LAMBERTINI, 'Felicitas politica' und 'speculatio'. *Die Idee der Philosophie in ihrem Verhältnis zur Politik nach Johannes van Jan-dun*, in AERTSEN, SPEER (hrsg.), *Was ist Philosophie im Mittelalter?*, pp. 984-990; J. MIETHKE, *Aristotelismus und Averroismus in der politischen Theorie bei Marsilius von Padua und Wilhelm von Ockham*, «Revista Portuguesa de Filosofia» 75/3 (2019), pp. 1739-1762.

89 L'attività letteraria di Matteo è piuttosto vasta. Di Aristotele commenta con certezza le *Categorie*, il *Perihermeneias*, gli *Analitici Secondi* (cfr. P.B. ROSSI, *Il commento di Matteo da Gubbio agli Analitici secondi*, in BUZZETTI, FERRIANI, TABARRONI [a cura di], *L'insegnamento della logica a Bologna nel XIV secolo*, pp. 461-495), i libri *Meteorologici* (cfr. PIANA, *Nuovo contributo*, pp. 221-254; inoltre, cfr. Città del

dove l'intelletto viene definito *operans intrinsecum* e la via *appropriationis* denota un'unità operativa opposta alla via *inhaerentiae*, chiamata da Matteo anche *adiacentia*, che indica una forma informante capace di dotare il corpo del proprio *esse*⁹⁰. L'intelletto è sì forma dell'uomo, ma solo in quanto trasmette l'operazione⁹¹. In modo

Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Ott. lat. 318, f. 151^{vb}: «explicit questio disputata per magistrum Matheum de Eugubio super 2° *Methaorum* recollecta per Anselmum de Cumis») e, secondo un'affermazione dello stesso Matteo contenuta nel manoscritto Ott. lat. 318, anche la *Fisica*, cfr. f. 22^{vb}: «De appetitu autem naturali ad presens non intromitto me, quia de eo pertractaui satis diffuse in fine primi *Phisicorum* disputando de appetitu materie» (cfr. KUKSEWICZ, *Averroïsme bolonais*, p. 266). L'esistenza di quest'ultimo commento è suffragata dall'analisi di A. PANZICA, *Un testimone italiano della filosofia naturale di Alberto di Sassonia: i Marginalia del Codice Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Fesul. 161, «Medioevo»* 45 (2020), pp. 309-327. Dell'esistenza del commento di Matteo alla *Fisica* si è discusso anche in occasione del convegno conclusivo del progetto PRIN 2022 «TeLPh» (convegno intitolato *Desiring Knowledge. Philosophy in Bologna and the Regnum Italiae [1250-1450]*, Università degli Studi di Bergamo, 2-4 ottobre 2025), dove Panzica è tornata sul tema con un intervento dal titolo *Il ritrovamento delle Questioni sulla Fisica di Matteo da Gubbio: una nuova fonte per lo studio della Facoltà delle Arti di Bologna*. Un catalogo del 1451 della Biblioteca Capitolare di Bologna attribuisce a Matteo un commento al *De memoria et reminiscencia* (cfr. PIANA, *Nuovo contributo*, p. 229), e un secondo catalogo successivo di trent'anni gli attribuisce un commento alla *Metafisica*. Per una bibliografia su Matteo, oltre agli studi già citati qui in nota, cfr. ERMATINGER, *Averroism in Early Fourteenth Century Bologna*; PIANA, *Nuovi documenti sull'Università di Bologna*, p. 8; TABARRONI, *Notizie biografiche*, pp. 614-615.

⁹⁰ Cfr. MATHEUS DE EUGUBIO, *Quaestiones de anima*, III, q. 7, p. 192: «Tunc dico ad quaestionem quod intellectus est forma corporis per modum *appropriationis*, primo autem modo non. Ad hoc probandum, ad hoc adducit Averroes rationes tres: primam philosophi; secundo suam rationem; tertio rationem Johannis Grammatici, qui prohibuit quod intellectus esset forma corporis per viam *inhaerentiae*». Nel testo, inoltre, Matteo pare più vicino a Taddeo che non a Janundin. Con Taddeo ha in comune, ad esempio, la citazione dell'opinione di Giovanni Filopono. Inoltre, cfr. *ibidem*, III, q. 8, p. 207: «in philosophia Aristotelis forma accipitur dupliciter ipsius corporis: uno modo sumitur forma corporis perfectio prima, dans corpori esse substantiale et vita<m> immediate materiae illius compositi secundum viam realis *adiacentiae* et *inhaerentiae*, sic quod esse attuale ipsius corporis sit esse illius perfectionis. Et hoc modo communiter et famose sumitur nomen formae pro operante intrinseco corpori».

⁹¹ Cfr. *ibidem*, p. 207: «Dico autem intrinsecum appropriatum corpori illud operans quod est indistinctum loco et subiecto a corpore, et est actus proprius

più vicino a Jandun di quanto non avesse fatto Taddeo, Matteo da Gubbio adotta la soluzione della *duplex forma hominis* declinandola, tuttavia, in modo leggermente differente da Jandun. L'uomo, dice l'Eugubino, può essere inteso in due modi: (1) in quanto *aggregatum* di materia, forma e intelletto – e in tal caso c'è un'unità essenziale, ma non inerente, del composto ilemorfico con l'intelletto; (2) in quanto composto di materia e forma solamente – e, in questo secondo caso, è necessario capire quale sia la forma propria del corpo.

Ad cuius evidentiam nota quendam distinctionem, quod homo potest accipi dupliciter: uno modo ut est quid aggregatum ex materia et forma et intellectu, et sic est unum per essentiam, et inhaerenter non. Sed si solum ex materia et forma, tunc bene dicitur per essentiam et inhaerenter; sic oportet videre quae sit forma corporis⁹².

In senso proprio, la forma sostanziale del corpo coincide con la *virtus* corporea, la quale può essere compresa in due accezioni distinte. In primo luogo, come forma che conferisce all'uomo il proprio essere, e in questo senso Matteo sembra alludere alla facoltà vitale capace di nutrizione e sensibilità in generale. In secondo luogo, come *virtus* localizzata e radicata nel cervello; ma in quest'ultima accezione essa non può essere considerata come la forma del corpo in senso sostanziale.

Ad cuius evidentiam nota quod virtus corporea potest accipi dupliciter: uno modo fundamentaliter, et sic est forma substantialis hominis existens per totum corpus, dans ei esse. Alio modo pro virtute <cogitativa>, et sic solum fundatur in cerebro, nec est forma corporis⁹³.

proprie et praecise ab illo corpore, vel aliquo existente in illo corpore, ita quod illud operans intrinsecum et illud corpus, dato quod in esse non sit unum, ita quod in esse unius non sit esse alterius, tamen sunt unum in uno opere proprio, quod ab utroque dependent immediate».

92 *Ibidem*, III, q. 7, p. 196. Si confronti l'esposizione di Matteo con quella di Jandun, cfr. *supra*, pp. 99-101.

93 MATHEUS DE EUGUBIO, *Quaestiones de anima*, III, q. 7, p. 196 (integrazione nostra).

Come s'è visto, a Parigi, il problema del rapporto tra anima e corpo veniva affrontato da Sigieri di Brabante attraverso una formula che collocava la questione entro un quadro teorico preciso. Spostando sull'intelletto – rispetto al più generico concetto di anima – il nucleo concettuale del problema e sviluppando il proprio ragionamento attraverso il concetto di “perfezione”, la discussione sigieriana andava ad approfondire le modalità di unione e il rapporto intelletto-uomo per rendere conto di qualcosa che, come si evince dai dibattiti degli anni '60 e '70 del Duecento, Averroè sembrava aver lasciato in sospeso⁹⁴.

Nella sua proposta – che risolve la questione tramite l'idea di un intelletto inteso come perfezione potenziale comunicante con il corpo attraverso l'immaginazione⁹⁵ –, Sigieri presuppone l'immaterialità del principio intellettuale di cui, in seguito, affermerà l'unicità⁹⁶. Questa soluzione doveva lasciare comunque una certa insoddisfazione già nello stesso Sigieri, che ritornerà nuovamente sul problema nel *De anima intellectiva*. Nelle *Quaestiones* non veniva spiegato a sufficienza il carattere personale della conoscenza e non veniva risolto in modo soddisfacente il problema della forma individuale dell'uomo. Andava così a indebolirsi la dimensione della razionalità e della conoscenza intese come peculiarità umana. Alla luce di ciò, si comprende meglio la proposta sviluppata qualche tempo dopo da Jandun della duplice forma dell'uomo⁹⁷. In rapporto alla concezione antropologica rushdiana, in ogni caso, tanto il problema quanto la sua soluzione risultavano significativamente ridefiniti.

94 Cfr. SIGERUS DE BRABANTIA, *Quaestiones in tertium de anima*, III, q. 7, pp. 22-24: «utrum intellectus sit perfectio corporis quantum ad substantiam».

95 Cfr. *supra*, pp. 76-88.

96 Cfr. SIGERUS DE BRABANTIA, *Quaestiones in tertium de anima*, III, q. 7, p. 23, 45-46: «quia non utatur ea tanquam organo, sed quia communicat operanti per illam partem sic, scilicet imaginationi». Il medesimo problema è affrontato nel capitolo III del *De anima intellectiva*: «Qualiter anima intellectiva sit perfectio corporis et forma» (cfr. SIGERUS DE BRABANTIA, *De anima intellectiva*, III, pp. 77-88).

97 Cfr. *supra*, pp. 99-101.

Il Cordovese declina la definizione universale di anima proposta da Aristotele in termini sostanzialistici⁹⁸. L'anima è *prima perfectio* del corpo naturale che possiede la vita in potenza⁹⁹ – di un corpo organico¹⁰⁰ –, al modo in cui la scienza esiste in chi la possiede¹⁰¹. Il corpo animato è tale perché, per l'appunto, vive grazie all'anima tanto che l'apparente dualismo tra anima e corpo è risolto in una specie di identità: corpo e anima *fiunt idem* all'interno del composto animato¹⁰². È la forma, e quindi l'anima, che consente di poter assegnare unità ed entità al *congregatum*. Anima e corpo sono *unum et ens* tanto che taluni – dice Averroè – hanno affermato che l'anima *est corpus*¹⁰³. Nel definire l'anima, l'itinerario teorico di Averroè inizia con la riflessione sulla sua sostanzialità, passa per il concetto di forma e giunge alla considerazione dell'anima in quanto *perfectio*. L'anima è sostanza in senso aristotelico, vale a dire in quanto forma sostanziale del corpo e «cum aufertur», l'anima, «aufertur nomen

98 Cfr. AVERROES, CMDA, II, 4, p. 134,45-48: «anima sit substantia secundum quod est forma corporis naturalis habentis vitam secundum quod dicitur habere illam formam in potentia, ut agat actiones vite per illam formam».

99 Cfr. *ibidem*, II, 5, p. 135,16-17: «idest perfectio corporis naturalis habentis vitam in potentia, secundum quod perficitur per animam».

100 Cfr. *ibidem*, II, 7, p. 138,11-15: «Idest, si igitur possibile est diffinire animam diffinitione universali, nulla diffinitio est magis universalis quam ista, neque magis conveniens substantie anime; et est quod anima est prima perfectio corporis naturalis organici».

101 Cfr. *ibidem*, II, 5, p. 135,26-30: «Idest, et quia iam declaratum est quod anima est perfectio corporis naturalis, et perfectio dicitur duobus modis, manifestum est quod perfectio qua est animatum et differt a corpore non animato est existens in eo sicut scientia in sciente».

102 Cfr. *ibidem*, II, 7, pp. 138,26-139,32: «Idest, et cum declaratum est quod anima est prima perfectio corporis naturalis, et quod animatum non habet hoc esse nisi ex eo quod habet animam, non est dubitandum quomodo anima et corpus, cum sint duo, fiunt idem, sicut non est dubitandum hoc in cera et in ferro cum figura existente in eis, et universaliter in materia cuiuslibet et in re que existit in illa materia».

103 Cfr. *ibidem*, p. 139,32-48. Inoltre, *ibidem*, II, 10, p. 147,47-51: «Idest, et sicut hoc nomen oculus dicitur de illo membro quod est corpus compositum et de virtute visibili que est in eo, ita animal dicitur de anima et corpore. Et sermo eius in hoc capitulo est manifestus». Rispetto al termine di *congregatum*, mettiamo qui in evidenza che laddove tale espressione viene adoperata nel *Commentarium*, in apparato critico si legge anche la variante di *aggregatum* (utilizzata, ad esempio, da Jandun).

ab animato, et non remanet animatum, nisi equivoce»¹⁰⁴. Tolta l'animalità dall'animale non resta che un animale solo in senso equivoco: in tal senso l'*anima est substantia*¹⁰⁵. Oltre ad essere *causa formalis*, l'anima è anche *causa movens* e *causa finalis*. In quest'ultimo caso, infatti, il corpo è in subordinazione all'anima: in altri termini, l'anima è *causa secundum finem*¹⁰⁶. A partire dall'essere perfetto dell'anima Averroè sviluppa i caratteri di questa nei termini di un finalismo. Essere *perfectio*, infatti, equivale all'essere *forma* e *intentio* di ciò che l'ente è in potenza – nel caso del corpo, dunque, un corpo animato. In tal senso, il corpo è “corpo per la vita”¹⁰⁷.

104 *Ibidem*, II, 9, p. 144,34-35. Inoltre, *ibidem*, II, 8, pp. 142,91-143,106: «In rebus igitur artificialibus demonstrat individuum substantie secundum suam primam significationem quia significat materiam; et in rebus individuus substantie naturalibus demonstrat ipsum secundum suam primam significationem quoniam significat formam. Hoc enim individuum non est hoc nisi per suam formam, non per suam materiam. Materia enim nullum habet esse in actu in corporibus naturalibus secundum quod est materia et esse non est in actu nisi forme. Et hoc valde manifestatur in formis rerum simplicium, quoniam, cum forma fuerit ablata, nichil remanet. Et in rebus artificialibus nichil est hoc nisi per suam materiam, non per suam formam. Et sic declarabitur tibi differentia inter naturalia et artificialia, et intelliges hoc quod dicit Aristoteles, et auferetur dubitatio que inducit credere quod forme sunt accidentia».

105 Cfr. *ibidem*, II, 9, p. 144,36-38. Inoltre, *ibidem* II, 30, pp. 173,18-174,49: «Idest, dicamus quod manifestum est ex exemplo quod illud quod dat diffinitio anime universalis ex intentione communi omnibus partibus anime est simile illi quod dat diffinitio figure universalis omnibus figuris. Manifestum est enim per se quod, sicut nulla perfectio est alicuius partis anime extra perfectionem universalem quam accepimus in diffinitione omnium virtutum, etsi iste virtutes sunt diverse in intentione propria unicuique earum, ita non est hic figura aliqua extra diffinitionem figure universalis, licet figure differant abinvicem in terminis propriis (quedam enim est rotunda et quedam recta et quedam composita ex utroque). Et hoc exemplum est valde simile diffinitioni anime; non est enim ex diffinitionibus equivocorum nomen (quoniam, si ita esset, tunc Geometria esset Sophistica), neque etiam ex generibus que dicuntur univoce [...]. Idest, et ista diffinitio non est univoca, sed quemadmodum possibile est in omnibus figuris, licet differant, ut habeant diffinitionem universalem magnam convenientem omnibus eis, licet multum differant in diffinitione et in essentia, sic possibile est ut iste virtutes diverse habeant unam diffinitionem universalem convenientem omnibus, sicut diffinitio figure convenit omnibus figuris et nulli appropriatur».

106 Cfr. *ibidem*, II, 36, p. 185,14-31.

107 Cfr. *ibidem*, II, 37, pp. 186,24-187,39; 187,55-188,63.

Il caso dell'anima intellettiva, tuttavia, costituisce una circostanza particolare. *Perfectio* è un termine che si usa in senso equivoco tra la definizione universale dell'anima e l'anima razionale, e questo aspetto gioca un ruolo fondamentale nella psicologia rushdiana¹⁰⁸. L'equivocità della sua definizione ha una ripercussione immediata sulla definizione del rapporto tra l'uomo e l'anima intellettiva¹⁰⁹. Entro un quadro ilemorfico, tale concezione implica una rielaborazione della relazione intelletto-uomo. Si potrebbe dire, in un certo senso, che la riflessione sull'anima razionale proposta da Averroè lo spinge a sviluppare una concezione che mette in rilievo le due *facies* dell'anima in un senso diverso da Avicenna: da un lato, la natura *perfettiva* dell'anima appartiene alla sua stessa definizione, dall'altro lato, all'anima razionale viene negato il suo carattere formale e, parimenti, ne viene considerato l'elemento che trascende tale carattere in riferimento al composto. È vero, i presupposti delle due soluzioni sono i medesimi: l'equivocità del concetto *perfectio/entelechia*, propria di Alessandro d'Afrodizia e riconducibile a Giovanni

108 Cfr. *ibidem*, II, 7, p. 138,18-19: «Perfectio enim in anima rationali et in aliis virtutibus anime fere dicitur pura equivocatione».

109 Cfr. *ibidem*, III, 5, p. 397,294-298: «Et hoc quod ipse fingit quod manifestum est de sermonibus universalibus in anima, manifeste dixit Aristoteles quod hoc non est manifestum in omnibus partibus anime; dicere enim *formam* et *primam perfectionem* est dicere equivoco de anima rationali et de aliis partibus anime». Inoltre, cfr. *ibidem*, p. 405,528-531: «Declaratum est igitur quod prima perfectio intellectus differt a primis perfectionibus aliarum virtutum anime, et quod hoc nomen *perfectio* dicitur de eis modo equivoco, econtrario ei quod existimavit Alexander». La tesi compare già *ibidem*, II, 21, pp. 160,17-161,33: «Omne enim in quo manifestatur aut manifestabitur quod perficitur secundum quod forme perficiuntur per materias necessario est anima. Et cum declaravit quod hoc latet in intellectus inceptis demonstrare que pars duarum partium contradictoriarum in hac intentione querenda est magis manifesta in opinione hominum et secundum quod apparet, donec hoc declaratur ratione demonstrativa post. Et dixit: *Sed tamen videtur esse aliud genus anime*, etc. Idest, sed tamen melius est dicere, et magis videtur esse verum post perscrutationem, ut istud sit aliud genus anime et si dicatur anima, erit secundum equivocationem. Et si dispositio intellectus sit talis, necesse est ut ille solus inter omnes virtutes anime sit possibilis ut abstrahatur a corpore et non corrumpatur per suam corruptionem, quemadmodum sempiternum abstrahitur. Et hoc erit cum quandoque non copulatur cum illo et quandoque copulatur cum illo». Inoltre, cfr. LIBERA, *L'unité de l'intellect*, p. 14.

Filopono, è comune tanto ad Averroè quanto ad Avicenna¹¹⁰. Per quest'ultimo, infatti, l'anima razionale non è propriamente forma, pur essendo perfezione. Le considerazioni sviluppate da Averroè, tuttavia, gli permettono di attribuire un'importanza maggiore, dal punto di vista della struttura dell'anima, alla natura qualitativamente differente dell'intelletto possibile (nel suo linguaggio "materiale") che deve essere necessariamente separato in quanto sostanza che non opera per il tramite di organi corporei.

Il concetto di equivocità dell'anima intellettiva al centro dell'antropologia del Cordovese causa non pochi problemi ai suoi successivi lettori. Se la definizione dell'anima intellettiva proposta da Averroè fosse intesa in senso puramente equivoco, la sua problematicità apparirebbe immediatamente evidente. Nei nostri autori bolognesi il problema del rapporto tra anima intellettiva e uomo viene spostato su un principio analogico, evitando una separazione troppo netta tra i due termini coinvolti¹¹¹. Per argomentare questa posizione, inoltre, sia in Jandun, sia in Taddeo da Parma, sia in Matteo da Gubbio, si rinviene un argomento (di natura fisica) diretto contro coloro che, assumendo in maniera rigorosa tale equivocità, giungono a sostenere che l'anima non possa in alcun modo costi-

110 Rispetto alla presenza di Filopono in Avicenna, cfr. Lenzi, *Anima, forma e sostanza*, pp. 64-92.

111 Cfr. MAYNUS DE MAYNERIIS, *Questiones super tertium De anima*, q. 4, f. 149^{va}, 47-48: «pars termini analogi, ut dicit Iohannes Gramaticus in principio istius III De anima»; IOHANNES DE IANDUNO, *Quaestiones de anima*, III, q. 5, col. 240: «Si quis autem quaerat quomodo dicitur forma de istis, puto quod secundum analogiam, et de quo secundum prius, dico quod secundum famositatem et usum dicitur prius de forma dante esse, quia notior est nobis. Sed secundum ordinem naturae rei, quod prius et principaliter dicitur de forma secundo modo dicta, sicut in multis analogis, ut dicitur supra, V Metaphysice». La medesima dottrina si riscontra in THADEUS DE PARMA, *Quaestiones de anima*, III, q. 4, pp. 51-52: «Ad auctoritatem Aristotelis. Dicit quod diffinitio est communis. Respondeo ut dicit Commentator quod actus ibi positus aequivoce dicitur. Et tu dicis: ergo diffinitio non est conveniens quia non notificat. Non est verum. Et tu probas quia multiplex est causa latendi. Verum est in aequivocatione pura, sed <in> analogia, dummodo sint manifesta eius significata, non est verum. Unde ut sumitur de mente Commentatoris ibi cum non potuisset univoce diffinitio assignari, conveniens fuit per analogum diffiniri magis quam si | nulla fuisset data diffinitio. Talis enim sicut est analogia, ita habet passionem analogam probans eam de subiecto analogo».

tuire la forma del corpo. Della tesi osteggiata, tuttavia, non viene precisata la paternità in nessuno dei tre casi¹¹².

Un'interpretazione inflessibile delle parole del Commentatore veniva usata da Tommaso, nel *De unitate intellectus*, con l'intento specifico di criticare la posizione di Averroè:

Quorum unus Auerroys, ponens huiusmodi principium intelligendi quod dicitur intellectus possibilis non esse animam nec partem anime nisi equiuoce, sed potius quod sit substantia quedam separata, dixit quod intelligere illius substantie separate est intelligere mei uel illius, in quantum intellectus ille possibilis copulatur michi uel tibi per fantasmata que sunt in me et in te¹¹³.

Per sostenere la separatezza dell'intelletto, Aristotele (*De anima*, III 4, 429a24-27) argomenta che «non è ragionevole ammettere che sia mescolato al corpo, perché assumerebbe una data qualità, e sarebbe freddo o caldo, ed anche avrebbe un organo come la facoltà sensitiva, mentre non ne ha alcuno»¹¹⁴. Si tratta di capire in che modo e se sia possibile dire che l'anima intellettiva è atto del corpo non possedendo questa alcun organo tramite il quale operare. Tad-

112 Cfr. IOHANNES DE IANDUNO, *Quaestiones de anima*, III, q. 5, col. 239: «Alii uero dicunt et asserunt hanc fuisse intentionem Aristotelis et Commentatoris quod anima intellectiua non est forma corporis humani; ad quod imponendum Aristoteli mouent ex quibusdam uerbis eius quia dicit quod intellectus nullius corporis est actus neque forma, et hoc dicit in secundo huius, capitulo de definitione communi animae»; THADEUS DE PARMA, *Quaestiones de anima*, III, q. 4, p. 35: «Fuit autem opinio alia ponens quod anima intellectiva nullo modo est forma, et hoc est contra Aristotelem: primo quia dicit quod anima est actus, et haec diffinitio est communis omni parti animae; secundo quia dicit quod aut est corpus aut aliquid corporis; sed non est corpus ergo aliquid corporis; sed non est materia, ergo forma. Similiter est contra Commentatorem qui dicit quod intellectus est actus et sic forma». Tale posizione potrebbe essere identificabile con la posizione di Teofrasto riportata da Averroè, cfr. AVERROES, *CMDA*, III, 5, p. 399,351-354: «Tertia autem est questio Theofrasti, et est quod ponere quod iste intellectus nullam habet formam necessarium est, et ponere etiam ipsum esse aliquod ens necessarium est; et si non, non esset receptio neque preparatio». Si noti, tuttavia, che è anche la posizione che Tommaso attribuisce ad Averroè radicalizzando la separatezza dell'intelletto (cfr. BRENET, *Transferts du sujet*, pp. 39-40, n. 5).

113 THOMAS DE AQUINO, *De unitate intellectus*, V, p. 303,46-53.

114 ARISTOTELE, *L'anima*, p. 213.

deo osserva che la frase di Aristotele non è da intendere in senso radicale, altrimenti detto, inferendo l'impossibilità che l'anima sia principio formale di qualsiasi corpo per il fatto di non possedere alcun organo. Argomenta Taddeo che, se così fosse, allora anche le forme degli elementi, le quali non operano per tramite di alcun organo, dovrebbero essere separate, il che è chiaramente falso¹¹⁵.

La trattazione succinta che Sigieri aveva dedicato alla questione della forma sostanziale del corpo – nel testo delle *Quaestiones*, in edizione critica, non oltrepassa le due pagine – viene significativamente ampliata dagli autori successivi. In Matteo da Gubbio occupa circa quindici pagine del testo in edizione, in Taddeo da Parma ventisette, ma già prima di loro sia Jandun (coll. 234-247 nell'edizione a stampa del 1587) che Maino de' Maineri (cinque colonne di manoscritto) avevano affrontato il tema in modo esteso. In questi autori si può cogliere l'evoluzione del dibattito, che si arricchisce di articolate argomentazioni *pro* e *contra*, accompagnate dalla presentazione di posizioni differenti, quasi con l'intento di costruire una dossografia completa del problema, oltre a proporre le soluzioni ritenute migliori. In effetti, già Vanni Rovighi notava come

115 Di seguito l'argomento in Giovanni di Jandun, Taddeo da Parma e Matteo da Gubbio. IOHANNES DE IANDUNO, *Quaestiones de anima*, III, q. 5, coll. 237-238: «Et si dicas quod anima intellectiua, licet sit forma dans esse corpori, tamen eius praeparatio quam habet ad recipiendum intelligibilia nullum habet organum in humano corpore, et ideo recipit uniuersaliter et abstracte, immo ista praeparatio fundatur immediate in substantia animae intellectiuae. Hoc nihil proficit, quia, si pro tanto anima reciperet uniuersaliter et abstracte, quia non habet organum determinatum in corpore humano, tunc pari ratione potentia formae elementaris, ut aeris aut aque, reciperet uniuersaliter, quia illa potentia nullum habet organum in corpore elementi, cum corpus elementi non sit organicum, ut manifestum est. Hoc autem est derisorium». In forma più sintetica, l'argomento è presente anche in THADEUS DE PARMA, *Quaestiones de anima*, III, q. 4, p. 28: «Et si dicatur exponendo verbum illud [di Aristotele], ut dicunt quidam, quod ex hoc nullius corporis est actus quia organum determinatum non requirit sicut aliae partes animae, hoc non valet, quia tunc formae elementorum similiter et mixtorum saltem imperfectorum essent separatae, quod non conceditur. Patet consequentia, quia formae talium non indigent aliquo organo. Quo enim organo indiget forma lapidis aut ignis? Certe nullo. Ergo si propter non indigere organo determinato forma habuit existere separata, ideo et praedictae». Rispetto a Matteo da Gubbio, cfr. MATHEUS DE EUGUBIO, *Quaestiones de anima*, III, q. 7, p. 187.

Taddeo, benché più sintetico di Jandun, presentasse delle questioni «prolisce, con esposizioni di argomenti, di obiezioni agli argomenti, di soluzione delle obiezioni, sì che si dura fatica a non perdere il filo»¹¹⁶. In tali testi riveste particolare importanza la citazione diretta di colleghi e contemporanei. Così, ad esempio, Matteo da Gubbio, nella questione relativa alla natura dell'anima come forma sostanziale del corpo, richiama l'opinione del *magister Thadeus, auctoritas* al fianco di Aristotele e Averroè¹¹⁷. Al contempo, occorre ricordare che le divergenze tra un pensatore e l'altro si celano spesso in piccole e sottili sfumature, talvolta rintracciabili solo nelle pieghe di ampi discorsi, nei quali, una singola parola può avere un ruolo decisivo.

3.3. Ricognizioni testuali

Volendo inquadrare meglio il panorama entro il quale si inseriscono gli autori dello *studium*, può essere utile allargare un po' l'orizzonte, pur rimanendo all'interno dei commenti al *De anima* e, precisamente, dei commenti per questioni provenienti da Parigi tra XIII e XIV secolo. Nei commenti degli autori bolognesi si trovano titoli di questioni presenti in diversi altri autori e testi. La q. 14 di Taddeo (*utrum intellectus intelligat singulare*), trova delle assonanze con la q. 18 delle *Quaestiones* di Sigieri di Brabante (*utrum intellectus noster cognoscat particulare particulariter*), con la q. 13 del commento anonimo edito da Van Steenberghen (*utrum intellectus possit intelligere singulare sub ratione singularis*) e, con una formulazione più affine rispetto alle precedenti, corrisponde alla q. 7 del commento anonimo edito da Bazán (*utrum intellectus cognoscat et intelligat ipsum singulare*), alla q. 22 del commento al *De anima* di Giovanni Duns Scoto (*utrum singulare sit ab intellectu nostro per se intelligibile*), alla q. 9 di

¹¹⁶ VANNI ROVIGHI, *Introduzione*, p. XIII.

¹¹⁷ Cfr. MATHEUS DE EUGUBIO, *Quaestiones de anima*, III, q. 7, p. 187: «Dicendum, secundum mentem Aristotelis et Averrois, etiam magistri Thaddaei, quod intellectus non est forma substantialis corporis, et per consequens immaterialis est. Quod probatur ex quatuor».

Radulfo Brito (*utrum intellectus intelligat singulare*), alla q. 7 di Maino de' Maineri (*utrum singulare intelligitur*) e alla q. 22 di Giovanni di Jandun (*utrum intellectus possit intelligere singulare seu individuum sensibile*)¹¹⁸. Un altro esempio di questione largamente discussa è la più volte menzionata domanda se l'intelletto sia forma sostanziale del corpo. Questa corrisponde alla q. 7 di Matteo da Gubbio, alla q. 4 di Maino de' Maineri e Taddeo, alla q. 5 di Jandun, ma, in precedenza, viene discussa anche da Sigieri di Brabante, dall'Anonimo di Bazán (III, q. 6, *utrum anima intellectiva sit forma corporis*), da Giacomo di Douai (III, q. 1), da Simone di Faversham (III, q. 6, *utrum intellectus sit forma substantialis materiae*) e da Radulfo Brito (III, q. 5, *utrum intellectus sit forma substantialis corporis*)¹¹⁹.

118 Cfr. SIGERUS DE BRABANTIA, *Quaestiones in tertium de anima*, IV, q. 18, pp. 64-69; ANONYMUS, *Quaestiones super Aristotelis librum de anima*, ed. Van Steenberghe, III, q. 13, pp. 326-327; ANONYMUS, *Quaestiones super Aristotelis librum de anima*, ed. Bazán, III, q. 7, pp. 478-480; IOHANNES DUNS SCOTUS, *Quaestiones super secundum et tertium De anima* (= *In II et III De anima*), B.C. Bazán et al. (edd.), *The Franciscan Institute St. Bonaventure University, New York 2006* (Beati Iohannis Duns Scoti Opera Philosophica, V), III, q. 22, pp. 227-240; RADULFUS BRITO, *Quaestiones in Aristotelis librum tertium De anima*, in W. FAUSER (ed.), *Der Kommentar des Radulphus Brito zu Buch III De anima. Kritische Edition und philo-sophisch-historische Einleitung*, Aschendorff, Münster 1974 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, 12), q. 9, pp. 182-186; MAYNUS DE MAYNERIIS, *Questiones super tertium De anima*, q. 7, f. 152^{vb}; IOHANNES DE IANDUNO, *Quaestiones de anima*, III, q. 22, coll. 328-338. Su questo tema, un confronto tra le posizioni di Sigieri di Brabante, Giovanni Duns Scoto, Giovanni di Jandun e Giovanni Buridano viene proposto in A.M. MORA-MÁRQUEZ, *Singular Intellection in Medieval Commentaries on Aristotle's De anima*, «Vivarium» 57/3-4 (2019), pp. 293-316.

119 Cfr. ANONYMUS, *Quaestiones super Aristotelis librum de anima*, ed. Bazán, III, q. 6, pp. 476-478; IACOBUS DE DUACO, *Quaestiones super libro De anima*, in J. DE RAEDEMAERKEER (ed.), *Een commentaar op De Anima van Jacobus de Duaco. Critische tekstuitgave met inleiding over het leven, het werk en de filosofie van de auteur*, Leuven, 1962, III, q. 1: «Utrum intellectus sit actus et perfectio corporis» (trattandosi di una tesi di laurea degli anni Sessanta, non è stato possibile accedere all'edizione di De Raedemaeker. La lista delle questioni di Giacomo di Douai è comunque disponibile in MORA-MÁRQUEZ, *A List of Commentaries on Aristotle's De anima III*, pp. 217-218); SIMON DE FAVERSHAM, *Quaestiones super tertium De anima*, in D. Sharp (ed.), *Simonis de Faversham (c. 1240-1306) Quaestiones super tertium De Anima*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age» 9 (1934), pp. 307-368 (edite dal manoscritto di Oxford, Merton College, ms. 292, ff. 364^r-370^v). Sigieri affronta il problema sia

A questo riguardo, appare difficile condividere la valutazione di Anneliese Maier che vede negli autori bolognesi di primo Trecento «ein schulmässiger Averroismus der keine grossen eigenen Leistungen aufzuweisen hat»¹²⁰. È già stata parzialmente mostrata la varietà del sostrato teorico che sottende le riflessioni psicologiche di questi autori e, più avanti, attraverso la discussione di un testo inedito, verrà rafforzata questa tesi¹²¹. Tantomeno si può dire che, quello bolognese, sia «ein Averroismus, der weniger an den grossen Ideen orientiert ist, aber der sich bis in die kleinsten Spezialprobleme hinein getreulich dem Kommentator anschliesst»¹²² in quanto, come si vedrà rispetto alle questioni di natura noetica, non è possibile rintracciare questi *Spezialprobleme* di cui parla Maier. Infatti, le medesime discussioni che si svolgevano a Parigi trovano eco anche a Bologna. Nell'affrontarle, i maestri bolognesi riprendono in parte le argomentazioni parigine, ma sviluppano prospettive differenti e tra loro diversificate¹²³. Per queste ragioni, la vaga classificazione di *Spezialprobleme* si dovrebbe applicare anche alle discussioni parigine del XIII e del XIV secolo¹²⁴. Va riconosciuto che le trattazioni bolognesi sono molto ampie, che spesso appaiono come una raccolta di svariati argomenti *pro* e *contra*, e che la differenza «fra queste e le brevi e nervose questioni di Sigieri di Brabante è notevole»¹²⁵. Tuttavia, riteniamo che siano troppo sommarie affermazioni come «l'averroismo, come la scolastica in generale, si appesantisce nel secolo XIV e non ha più il vigore creativo che aveva nel secolo XIII»¹²⁶.

nelle *Quaestiones* (q. 7) che, in modo più esteso, nel *De anima intellectiva*, cfr. SIGERUS DE BRABANTIA, *Quaestiones in tertium de anima*, III, q. 7, pp. 22-24; Id., *De anima intellectiva*, III, pp. 77-88.

120 MAIER, *Ein Beitrag*, p. 153.

121 Si vedano l'ultima parte del IV capitolo (*infra*, pp. 251-279) e l'intero V capitolo.

122 MAIER, *Ein Beitrag*, p. 153.

123 Un esempio è quanto visto nel paragrafo precedente e quanto si vedrà rispetto alla discussione sulla conoscibilità delle sostanze separate, cfr. *infra*, pp. 251-279.

124 Si veda, *infra*, pp. 157-164, dove, tra le varie cose, viene presentato un confronto tra le questioni in diversi autori.

125 VANNI ROVIGHI, *Introduzione*, p. XIII.

126 *Ibidem*.

D'altro canto, è altrettanto schematico e, forse, troppo frettoloso, ritenere che «l'averroismo del secolo XIV non ha detto niente di nuovo rispetto a quello del secolo XIII: ha solo reso più complessa la trattazione delle questioni»¹²⁷.

Un problema, forse il più evidente, comune alle interpretazioni di Maier, di Vanni Rovighi, ma anche di Grabmann e di Nardi (quest'ultimo, almeno in parte)¹²⁸, è quello di fare ricorso a categorie storiografiche, come quella di averroismo, che oggi risultano non solo problematiche ma anche un po' datate. Questa discussione, peraltro, meriterebbe uno spazio dedicato e, in questo luogo, non è possibile affrontarla in modo sistematico¹²⁹. Vista l'ampiezza e la diffusione delle trattazioni, pare non si tratti, dunque, di questioni e di problemi "di nicchia". In molti casi, sono problematiche che hanno interessato l'intera riflessione psicologica medievale e, peraltro, continueranno a farlo per molto tempo. Ad essere nuove sono, invece, le modalità con cui vengono affrontati alcuni problemi, tanto nelle rielaborazioni e nelle interpretazioni quanto negli approfondimenti delle fonti a disposizione. Ci limitiamo qui a queste osservazioni generali e, nel prosieguo, ci concentreremo sull'approfondimento della tradizione relativa ai problemi psico-antropologici in terra bolognese.

Viene di seguito riportato un confronto sinottico il cui scopo è quello di fornire una mappatura delle questioni bolognesi sul terzo libro del *De anima* attraverso la comparazione con commenti al terzo libro del *De anima* non appartenenti al contesto bolognese. È stato considerato solo il genere di commento *per modum quaestionis*. Questa scelta circoscrive il punto di osservazione a un ambito ben definito, ma naturalmente non esclude che problemi simili siano affrontati anche da altri autori in luoghi differenti, come in altri testi di commento ad Aristotele, ma anche in questioni appartenenti a *Quodlibeta* e, presso i teologi, nei *Commenti alle Sentenze* (tipicamente nel secondo libro). Nella prima colonna

127 *Ibidem*.

128 Cfr. GRABMANN, *L'aristotelismo italiano al tempo di Dante*, pp. 260-277; NARDI, *L'averroismo bolognese nel secolo XIII e Taddeo Alderotto*, pp. 11-22.

129 Per un approfondimento, si vedano gli studi già menzionati a p. 52, n. 6.

della tabella sono raccolti i titoli delle questioni presenti nei commenti al terzo libro del *De anima* di Taddeo da Parma, Matteo da Gubbio, Giacomo da Piacenza e dell'Anonimo del codice di Gdańsk (gli unici commenti bolognesi a noi noti anteriori alla metà del Trecento). Per quanto riguarda gli autori non bolognesi presenti nella tabella, vengono inclusi solamente quelli con un numero significativo di questioni in comune con i filosofi-medici bolognesi. Esistono, in ogni caso, molti altri pensatori che discutono questioni simili e che verranno parzialmente segnalati in seguito. Nelle colonne successive alla prima vengono numerati e abbreviati i nomi dei seguenti autori: 1) TP: Taddeo da Parma¹³⁰; 2) MG: Matteo da Gubbio¹³¹; 3) JP: Giacomo da Piacenza¹³²; 4) AB: Anonimo di Bologna¹³³; 5) MM: Maino de' Maineri¹³⁴; 6) JJ: Giovanni di Jandun¹³⁵; 7) RB: Radulfo Brito¹³⁶; 8) SF: Simone di Faversham¹³⁷.

130 THADEUS DE PARMA, *Quaestiones de anima*, in S. VANNI ROVIGHI (ed.), *Le Quaestiones de anima di Taddeo da Parma*, Vita e Pensiero, Milano 1951.

131 MATHEUS DE EUGUBIO, *Quaestiones de anima*, in A. GHISALBERTI (ed.), *Le "Quaestiones de anima" attribuite a Matteo da Gubbio*, Vita e Pensiero, Milano 1981.

132 IACOBUS DE PLACENTIA, *Lectura cum quaestionibus super tertium De anima*, Z. Kuksewicz (éd.), *Jacobi de Placentia Lectura cum quaestionibus super tertium De anima*, Ossolineum, Wrocław - Varsovie - Cracovie 1967 (Éditions de l'Académie Polonaise des Sciences). Per quanto riguarda il commento di Giacomo da Piacenza rimandiamo a pp. 134-135, n. 68.

133 Si veda *supra*, p. 136, n. 70.

134 MAYNUS DE MAYNERIIS, *Questiones super tertium De anima*, Bologna, Biblioteca Universitaria 1625, ff. 144^{ra}-167^{vb}.

135 IOHANNES DE IANDUNO, *super libros Aristotelis De anima Subtilissimae Quaestiones* (= *Quaestiones de anima*), apud Haeredom Hieronymi Scoti, Venetiis 1587.

136 RADULFUS BRITO, *Quaestiones in Aristotelis librum tertium De anima*, in W. Fauser (ed.), *Der Kommentar des Radulphus Brito zu Buch III De anima. Kritische Edition und philo-sophisch-historische Einleitung*, Aschendorff, Münster 1974 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, 12), pp. 89-313. Per l'edizione del primo e di parte del secondo libro, cfr. RADULFUS BRITO, *Quaestiones super librum de anima*, in S.W. DE BOER (ed.), *Radulphus Brito's Commentary on Aristotle's De anima*, «Vivarium» 50 (2012), pp. 268-353.

137 SIMON DE FAVERSHAM, *Quaestiones super tertium De anima*, in D. SHARP (ed.), *Simonis de Faversham (c. 1240-1306) Quaestiones super tertium De Anima*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age» 9 (1934), pp. 307-368. L'unico manoscritto con attribuzione sicura a Simone sembrerebbe quello su cui Sharp ha

Per ogni autore viene indicato il numero che la questione, laddove presente, occupa nel commento. Alcune di queste, non perfettamente corrispondenti, sono state segnalate con l'asterisco e un rinvio a piè di pagina; con il solo asterisco (*), invece, viene segnalata la corrispondenza con questioni che non appartengono a commenti al *De anima*.

Quaestiones	Auctores							
	TP	MG	JP	AB	MM	JJ	RB	SF
Utrum naturalis debeat considerare de intellectu.		q. 1	q. 1	q. 1		q. 1		
Utrum voluntas intellectiva et intellectus distinguantur.		q. 2						
Utrum intellectus possibilis sit pura potentia.		q. 3	q. 2	q. 2		q. 6		
Utrum intellectus sit pars animae.		q. 4			q. 10	q. 26	q. 13	q. 13
Utrum virtus intellectiva sit virtus passiva.	q. 1	q. 5				q. 2	q. 2	q. 3
Utrum oporteat intellectum esse denudatum ab intelligibilibus ut ea apprehendat.	q. 2	q. 6	*138		q. 3	q. 4	*139	

fatto l'edizione nel 1934, cfr. Oxford, Merton College, 292, ff. 364^{ab}-370^{vb}. Nel codice Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. lat. 2170, che contiene un commento al *De anima*, si trovano alcune questioni pressoché identiche a quelle di Simone, altre risultano mancanti e, altre ancora, sono aggiunte. Ad un primo sguardo, le ipotesi più verosimili sembrano due: Simone ha commentato due volte il III libro aggiungendo questioni; oppure, il commento appartiene a qualcun altro che, però, ha utilizzato il testo di Simone nella redazione riportata dal codice oxoniense (ringrazio Costantino Marmo per avermi fornito le indicazioni relative ai manoscritti contenute in questa nota).

138 Cfr. IACOBUS DE PLACENTIA, *Lectura cum quaestionibus super tertium De anima*, q. 3, pp. 51-54: «utrum ista ratio sit bona: intellectus possibilis recipit omnes formas materiales, ergo non est aliquid formarum materialium».

139 Cfr. RADULFUS BRITO, *Quaestiones in Aristotelis librum tertium De anima*, III, q. 4, pp. 136-144: «utrum ad hoc quod intellectus omnia intelligat, oportet ipsum esse solum in potentia ad omnia intelligibilia».

Quaestiones	Auctores							
	TP	MG	JP	AB	MM	JJ	RB	SF
Utrum anima intellectiva sit forma substantialis dans esse corpori nostro.	q. 4	q. 7	q. 4	q. 3	q. 4	q. 5	q. 5	q. 6
Utrum intellectus noster intelligat Deum et alias substantias abstractas quidditative.		q. 8			q. 15	q. 36	q. 24	q. 24
Utrum intellectus antequam intelligat sit in actu.	q. 3					★ ¹⁴⁰		
Utrum intellectus sit unus numero.	q. 5				q. 5	q. 7	q. 6	q. 8
Utrum duae intellectiones respectu eiusdem intelligibilis sint una numero.	q. 6		q. 10	q. 8		q. 10		
Utrum cognitio intellectus possibilis sit necessaria ad cognoscendam multitudinem substantiarum separatarum.	q. 7	★	q. 8			q. 9		
Utrum in quacumque substantia intellectuali intelligente aliquid extra se sit reperire naturam hanc.	q. 8	★	★ ¹⁴¹			q. 26		
Utrum cessante intellectione quam aliquis habet in intelligendo lapidem, remaneat species sumpta a phantasmate deciso a lapide.	q. 9		q. 11	q. 9		q. 16	q. 8	q. 9
Utrum species differat ab intellectione.	q. 10	★	q. 9	q. 11	q. 11	q. 14		
Utrum phantasma sit principium activum speciei intelligibilis.	q. 11			q. 13		q. 15		★ ¹⁴²

¹⁴⁰ Cfr. IOHANNES DE IANDUNO, *Quaestiones de anima*, III, q. 6, col. 247: «An intellectus possibilis de se sit ens actu uel ens in pura potentia receptiva».

¹⁴¹ Cfr. IACOBUS DE PLACENTIA, *Lectura cum quaestionibus super tertium De anima*, q. 7, pp. 92-98: «Utrum in intelligentiis aliis a Deo sit dare potentialitatem et intellectum possibilem distinctum ab earum essentia et utrum sint compositae, ita quod ibi sit aliquid in potentia et aliquid in actu».

¹⁴² SIMON DE FAVERSHAM, *Quaestiones super tertium De anima*, q. 26, p. 367: «Quaeritur utrum intellectus in intelligendo indigeat fantasmatis».

Quaestiones	Auctores							
	TP	MG	JP	AB	MM	JJ	RB	SF
Utrum intellectus se ipsum intelligat ¹⁴³ .	q. 12					q. 28		q. 11
Utrum quidditas rei sit primum obiectum intellectus nostri.	q. 13			q. 10	q. 6	q. 19	★ ¹⁴⁴	★ ¹⁴⁵
Utrum species intelligibilis que descenditur ab obiecto sit eiusdem speciei specialissime cum obiecto.				q. 12				
Utrum intellectus intelligat singulare.	q. 14		q. 5	q. 4	q. 7	q. 22	q. 9	
Utrum sit necessarium ponere intellectum agentem.	q. 15	★	q. 6	q. 5	q. 9	q. 23	q. 12	q. 12
Utrum sit possibile ponere intellectum agentem in intelligentiis abstractis.				q. 6				
Utrum intellectus intelligat post mortem et utrum sit dare aliam vitam et beatitudinem ab ista vita <distinctam> et beatitudine<m> in ista vita.			q. 12			q. 30	q. 17	
Utrum intellectus sit intelligibilis.				q. 7	q. 8		q. 10	

È doverosa qualche riflessione circa la differente organizzazione dei commenti di Taddeo da Parma, Matteo da Gubbio, Giacomo da Piacenza e dell'Anonimo bolognese. Vi sono alcune questioni

¹⁴³ Rispetto al tema dell'intellezione che l'intelletto ha di sé, segnaliamo l'eccellente studio di M.S. CHRISTENSEN, *Intellectual self-knowledge in Latin commentaries on Aristotle's De anima from 1250 to 1320. Qualitative and Quantitative Analysis*, PhD Dissertation, Saxo Institute, Department of Greek and Latin, University of Copenhagen 2018.

¹⁴⁴ RADULFUS BRITO, *Quaestiones in Aristotelis librum tertium De anima*, III, q. 7, p. 173: «utrum illud quod intelligitur, sit species intelligibilis existens in anima vel res extra animam existens».

¹⁴⁵ SIMON DE FAVERSHAM, *Quaestiones super tertium De anima*, q. 10, p. 333: «utrum species intelligibilis sit id quod intelligitur».

che, pur non comparando nel terzo libro delle *Quaestiones* di Matteo da Gubbio al *De anima* (sono state segnate con un asterisco nella tabella), vengono comunque discusse in altri contesti. Si tratta, ad esempio, della questione *utrum sit dare intellectum agentem vel propter quid ponatur, si ponitur* affrontata da Matteo in una *quaestio disputata*¹⁴⁶. Questo vale anche per la questione relativa alla permanenza della specie nella memoria (la nona di Taddeo), formulata da Matteo come *utrum aliqua species possit imprimi in memoria*¹⁴⁷. Un altro caso emblematico è la questione *utrum in intelligentiis sit dare intellectum possibilem realiter distinctum ab actualitate ipsarum*¹⁴⁸, l'ottava di Taddeo, e che nell'elaborazione di Matteo ricorda molto di più quella di Giacomo di Piacenza. Infine, anche la seconda delle *Quaestiones de anima* di Matteo (*utrum voluntas intellectiva et intellectus distinguantur*), viene discussa dallo stesso Matteo, in modo molto più esteso, in una questione con il medesimo titolo appartenente al codice ottoboniano latino 318¹⁴⁹.

A testimonianza della peculiarità di ogni commento e delle scelte personali di ogni *magister* nella selezione del materiale, è relevan-

146 Cfr. MATHEUS DE EUGUBIO, *Utrum sit dare intellectum agentem vel propter quid ponitur si ponitur*, in KUKSEWICZ (ed.), *Averroïsme bolonais*, pp. 296-306.

147 Cfr. ID., *Utrum aliqua species possit imprimi in memoria*, in KUKSEWICZ (ed.), *Averroïsme bolonais*, pp. 239-242.

148 cfr. ID., *Utrum in intelligentiis sit dare intellectum possibilem realiter distinctum ab actualitate ipsarum*, in KUKSEWICZ (ed.), *Averroïsme bolonais*, pp. 248-252.

149 Cfr. ID., *Utrum intellectus et voluntas intellectiva essentialiter sint idem*, in KUKSEWICZ (ed.), *Averroïsme bolonais*, pp. 266-270. Qui, l'Eugubino utilizza l'espressione *voluntas intellectiva* (che sembra essere un modo alternativo per descrivere la volontà come appetito razionale). Da una rapida ricerca, l'inconsueta espressione *voluntas intellectiva* ricorre in Pietro di Giovanni Olivi all'interno di un'argomentazione contraria all'unicità dell'intelletto. Cfr. PETRUS IOHANNIS OLIVI, *Quaestiones in secundum librum Sententiarum*, B. Jansen (ed.), Quaracchi, Roma 1924 (Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi, V), q. 55, resp., p. 292: «Uni enim potentiae apprehensivae non connectitur directe et immediate nisi una sola potentia volitiva; si igitur unus est intellectus et non plures, ut superius est probatum, ergo non erit nisi una voluntas intellectiva». Una questione simile a quella di Matteo viene affrontata anche nel commento al terzo libro del *De anima* dell'anonimo di Erfurt, cfr. ANONYMUS, *Commentarium super de anima*, in Z. KUKSEWICZ (ed.), *Commentarium super libros De anima by an Anonymous Averroist of the Fourteenth Century Erfurt*, «Studia Mediewistyczne» 17 (1977), III, q. 24, pp. 117-119.

te il fatto che la q. 1 del terzo libro dell'Eugubino trova corrispondenza in Giovanni di Jandun, viene ripresa da Giacomo da Piacenza e dall'Anonimo, ma non sembra essere presente in molti altri commenti al terzo libro del *De anima*¹⁵⁰ – probabilmente, un fatto dovuto anche alla natura stessa della questione che, da un punto di vista tematico, si inserisce nei temi trattati all'interno del primo libro del *De anima*.

La diversità dei commenti provenienti da Bologna, per un verso, è imputabile alla natura stessa di questi testi. Nel caso di Matteo, infatti, il commento è, più propriamente, una *reportatio* non revisionata di un corso sul *De anima* tenuto in aula¹⁵¹. Questo aspetto emerge chiaramente all'inizio del terzo libro, dove viene dichiarato che il testo procederà «per modum lecturae et quaestionis»¹⁵² – un *incipit* che ha un'importante corrispondenza con la *Lectura* di Giacomo, databile attorno al 1341¹⁵³. Il numero piuttosto esiguo di questioni presenti nel commento di Matteo da Gubbio suggerisce che la versione del suo commento conservata nel codice Fiesolano 161 sia in qualche modo incompleta. A conferma di ciò, l'Anonimo bolognese, nella sua q. 7, riporta l'opinione di Matteo sul tema trattato (*utrum intellectus sit intelligibilis*), del quale purtroppo non ci è giunta la questione corrispondente, né all'interno dello stesso commento di Matteo né in altre questioni “isolate”¹⁵⁴.

150 Cfr. A.M. MORA-MÁRQUEZ, *A List of Commentaries on Aristotle's De anima III* (c. 1200 - c. 1400), «Cahiers de l'Institut du Moyen-Âge Grec et Latin» 83 (2014), pp. 207-256.

151 Cfr. *supra*, p. 118, n. 10.

152 Proposito che poi non si realizza, di fatto, nel commento dell'Eugubino. Cfr. MATHEUS DE EUGUBIO, *Quaestiones de anima*, III, p. 163.

153 Cfr. *supra*, pp. 134-135, n. 68.

154 Cfr. KUKSEWICZ, *Un commentaire averroïste bolonais du XIV^e siècle sur le «De anima»*, pp. 76-77. È anche possibile che si tratti di una questione differente a partire dalla quale l'Anonimo cita l'opinione dell'Eugubino rispetto al tema discusso. Tuttavia, rileviamo che non è stato possibile rintracciare la posizione di Matteo in nessuno dei suoi testi. Nell'articolo menzionato poco sopra, lo stesso Kuksewicz avanza l'ipotesi che del commento di Matteo da Gubbio possa esistere un'altra redazione. In effetti, mettendo assieme quanto detto adesso con quanto si è detto *supra*, p. 118, n. 10 circa la datazione, viene spontaneo interrogarsi sulla natura del testo di Matteo che, peraltro, presenta delle assenze, in termini di questioni

La scelta operata dai diversi autori degli argomenti da discutere resta comunque un fatto rilevante. Mentre vi è una corrispondenza dei titoli di ogni questione tra Taddeo e Jandun (anche se quest'ultimo presenta molte più questioni)¹⁵⁵, così come di una buona parte dei titoli presenti in Taddeo e Maino de' Maineri, esigui sono i titoli in comune tra Taddeo e Matteo da Gubbio¹⁵⁶. Nello specifico, si tratta di quelle che riguardano le modalità del rapporto tra l'anima intellettiva e l'uomo (*utrum anima intellectiva sit forma substantialis dans esse corpori nostro*), quella che indaga la natura della potenza intellettiva (*utrum virtus intellectiva sit virtus passiva*)¹⁵⁷, e la questione della relazione che l'intelletto ha con l'aspetto materiale del conoscere, dal momento che è una realtà ricevente contenuti puramente immateriali (*utrum oporteat intellectum esse denudatum ab intelligibilibus ut ea apprehendat*), quest'ultima enunciata con una formulazione un po' differente¹⁵⁸. In questi ultimi casi abbiamo a che fare con problemi che, a quell'altezza cronologica, rappresentano dei *tópoi*

discusse, quantomeno sospette.

155 A dire il vero, la questione *utrum intellectus antequam intelligat sit in actu*, con questa formulazione, è assente in Jandun. Tuttavia, è presente in modo pressoché identico in IACOBUS DE DUACO, *Quaestiones super libro De anima*, III, q. 10: «*Utrum intellectus noster sit aliquid in actu antequam intelligat*».

156 Ripetiamo che Matteo, all'infuori delle sue *Quaestiones de anima*, discute altre questioni in comune con Taddeo (cfr. *supra*, pp. 159-160), tutte contenute nel codice Ottoboniano 318. In una di queste (per la cui edizione si rimanda a KUKSEWICZ [ed.], *Averroïsme bolonais*, pp. 217-316), viene menzionata l'esistenza di una *quaestio* – in comune con Taddeo, Giacomo da Piacenza, Giovanni Jandun e Maino de' Maineri – sulla differenza tra la specie intellegibile e l'atto intellettivo. La *quaestio*, ad oggi, non sembra esserci pervenuta. Cfr. MATHEUS DE EUGUBIO, *Utrum species vel imago, que est organum mediante quod aliqua res cognoscitur, utrum etiam pro tunc illa species cognoscitur*, in KUKSEWICZ, *Averroïsme bolonais*, p. 309, 1-2: «*Et dimitto rationes propter brevitatem, quia scripte sunt in ista questione: Utrum species intelligibilis et actus intelligendi differant*».

157 La struttura dell'intelletto viene, invece, affrontata in varie questioni, nello specifico, la quarta, la quinta, la sesta e la decima delle *Quaestiones*. Cfr. SIGERUS DE BRABANTIA, *Quaestiones in tertium de anima*, II, qq. 4, 5, 6; IV, q. 10. Nell'ordine sono: *utrum intellectus sit generabilis*; *utrum intellectus sit corruptibilis*; *utrum intellectus sit compositus ex materia et forma*; *utrum intellectus sit passibilis*.

158 Cfr. MATHEUS DE EUGUBIO, *Quaestiones de anima*, III, q. 6: «*utrum intellectus sit virtus denudata ab omni materia*».

all'interno del dibattito sulla conoscenza e sulla natura dell'uomo.

Vi sono altre questioni affrontate da altri autori nei loro commenti al terzo libro del *De anima*. La questione *utrum intellectus sit pars anime*, ad esempio, è presente in Giovanni Duns Scoto e, con una formulazione leggermente differente, in Giacomo di Douai¹⁵⁹. Come già detto, sempre da Scoto e Douai, ma anche dall'anonimo di Bazán e, in forma variata, da Sigieri di Brabante, viene discussa la questione *utrum intellectus intelligat singulare*¹⁶⁰. Dall'Anonimo di Bazán viene discussa la questione sulla conoscenza *post mortem* (q. 14 del suo commento), che tra i bolognesi è presente solo nel testo di Giacomo da Piacenza¹⁶¹. Sempre l'anonimo di Bazán discute la questione *utrum intellectus sit intelligibilis*¹⁶², presente nel testo dell'Anonimo bolognese, in Maino de' Maineri e in Radulfo Brito. Nel commento di Scoto si trova la questione *utrum cessante intellectione quam aliquis habet in intelligendo lapidem, remaneat species sumpta a phantasmate deciso a lapide*¹⁶³, e Walter Burley discute la questione relativa all'unicità dell'intelletto, *utrum intellectus sit unus numero*¹⁶⁴.

Il confronto condotto nelle pagine precedenti non vuol essere sistematico o esaustivo dei problemi, ma ha lo scopo di fornire

159 Cfr. IOHANNES DUNS SCOTUS, *In II et III De anima*, III, q. 3: «Utrum de intentione Philosophi fuerit ponere intellectum agentem aliquid animae nostrae vel potius substantiam separatam»; IACOBUS DE DUACO, *Quaestiones super libro De anima*, III, q. 15: «Utrum intellectus agens sit substantia separata».

160 Cfr. ANONYMUS, *Quaestiones super Aristotelis librum de anima*, ed. Bazán, III, q. 6: «utrum intellectus cognoscat et intelligat ipsum singulare»; SIGERUS DE BRABANTIA, *Quaestiones in tertium de anima*, III, q. 18: «utrum intellectus noster cognoscat particulare particulariter». Per Scoto e Douai, cfr. *supra*, pp. 152-153.

161 Cfr. ANONYMUS, *Quaestiones super Aristotelis librum de anima*, ed. Bazán, III, q. 18: «Utrum intellectus post mortem intelligat».

162 Cfr. ANONYMUS, *Quaestiones super Aristotelis librum de anima*, ed. Bazán, III, q. 9: «Utrum intellectus possibilis sit intelligibilis».

163 Cfr. IOHANNES DUNS SCOTUS, *In II et III De anima*, III, q. 4: «utrum species maneant in intellectu cessante actu intelligendi».

164 Cfr. GUALTERUS BURLAEUS, *Quaestiones super tertium De anima*, in E.A. SYNAN (ed.), *Questions on the De anima of Aristotle by Magister Adam Burley and Dominus Walter Burley*, Brill, Leiden - New York - Köln 1997 (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, LV), III, q. 3: «utrum intellectus agens sit unus numero in omnibus».

alcuni elementi utili a descrivere la natura complessa e stratificata dei vari commenti, mostrando come vi siano altre importanti direzioni che andrebbero approfondite. Tra i vari autori citati da Matteo da Gubbio, ad esempio, Duns Scoto compare con una certa frequenza¹⁶⁵. Ma vi sono molti altri casi che, in parte, sono già stati richiamati. Di qui, dunque, la necessità di pensare alla filosofia, a Bologna, in rapporto a una tradizione pluralistica e, in parallelo, di pensare al plurale anche la stessa categoria di “tradizione averroistica” in modo da metterne in luce, come avviene per gli aristotelismi, i diversi indirizzi.

Va nuovamente ribadito il limite del confronto sinottico sopra riportato, in quanto resta indispensabile indagare il contenuto precipuo di ogni testo affinché se ne possano evidenziare gli aspetti peculiari, tanto riguardo al processo di selezione degli argomenti e delle fonti utilizzate, quanto nell’elaborazione delle risposte ai problemi. Nell’espone le proprie dottrine, ogni *magister* opera delle scelte personali che si riflettono direttamente sul proprio lavoro e sulle soluzioni, anche stilistiche, adottate, le quali sono da studiare attentamente caso per caso. Quest’ultimo, in effetti, è il compito che ci siamo prefissati nel capitolo successivo, dedicato al tema che riguarda la conoscibilità delle sostanze separate in due testi bolognesi, di cui si dà qui l’edizione, contenuti nel codice di Mantova, Biblioteca Comunale Teresiana, 445 (ff. 3^{ra}-4^{ra}; ff. 5^{ra}-6^{rb}). La discussione della dottrina dei testi è preceduta da un inquadramento generale del problema e verrà condotta in rapporto alle teorie sviluppate a Parigi e a Bologna tra il XIII e il XIV secolo.

165 Il caso delle *Quaestiones super secundum et tertium De anima* di Giovanni Duns Scoto costituisce un’eccezione al proposito di utilizzare solo testi provenienti da Parigi e Bologna in quanto, con molta probabilità, di composizione oxoniense attorno agli anni ‘90 del Duecento. Nonostante siano state pensate da Scoto con uno scopo diverso dalla pubblicazione, vale a dire più come materiale di lezione in uno *studium*, dopo la morte di Scoto le *Quaestiones* dovevano avere già una discreta circolazione, come testimoniano la tradizione manoscritta e l’impegno profuso dai suoi studenti nel copiarle. Per i dettagli, cfr. B.C. BAZÁN *et al.*, *Introduction*, in IOHANNES DUNS SCOTUS, *Quaestiones super secundum et tertium De anima*, B.C. Bazán *et al.* (edd.), The Franciscan Institute St. Bonaventure University, New York 2006 (Beati Iohannis Duns Scoti Opera Philosophica, V), pp. 1-143*: 143*.

Tra filosofia naturale, metafisica e filosofia pratica

La conoscibilità delle sostanze separate

Premessa

Il presente capitolo si propone di chiarire i caratteri dottrinali dei due testi bolognesi editi nel volume mediante un'analisi introduttiva di alcune delle posizioni particolarmente significative all'interno del dibattito medievale (XIII e XIV sec.) circa la conoscibilità delle sostanze separate. La *Questio disputata de cognitione substantiarum separatarum* – conservata ai ff. 3^{ra}-4^{ra} del codice Mantova, Biblioteca Comunale Teresiana, 445 – occupa un posto di rilievo nel panorama bolognese: questa, infatti, è interamente dedicata a discutere il problema della conoscibilità degli enti immateriali ed è l'unica questione da noi conosciuta, per quanto riguarda lo *studium* di medicina e arti di Bologna nelle prime due decadi del Trecento, che discute direttamente tale problema. Anche l'altro testo – appartenente al medesimo codice e da noi chiamato *Super tertium De anima. Questiones et excerpta varia*, di cui Matteo da Gubbio è il *recollector* (ff. 5^{ra}-6^{rb}) – pur affrontando argomenti diversi, dedica un'ampia sezione a questo tema¹. Nelle pagine che seguono si cercherà di fare emergere

¹ L'interesse rispetto a quest'ultimo testo, tuttavia, più che di carattere propriamente dottrinale è relativo allo stretto legame che testimonia con il pensiero di alcuni autori parigini. Nello specifico, il testo *Questiones et excerpta varia* contiene abbondanti sezioni corrispondenti a una questione anonima conservata nel codice di Leipzig, Universitätsbibliothek, 1444, e a diverse *Questiones super tertium De anima* di Maino de' Maineri. Tra quest'ultime, il testo bolognese riporta anche parte della q. 15, ossia la questione dedicata alla discussione circa la conoscibilità degli enti immateriali: «utrum noster intellectus coniunctus magnitudini intelligat separata a materia».

la cornice epistemologica generale entro la quale viene discusso il problema della conoscibilità delle sostanze separate. I due testi mostrano di raccogliere alcuni elementi centrali del dibattito medievale precedente con alcune prerogative importanti: il registro argomentativo è squisitamente rivolto a discutere razionalmente e filosoficamente il problema. Per non appesantire l'esposizione, le questioni di natura codicologica, le ipotesi di attribuzione, datazione e l'esame della natura specifica del materiale testuale saranno oggetto del quinto capitolo.

4.1. Il problema

Nella filosofia aristotelica le sostanze separate vengono identificate con entità di natura differente da quelle di cui si occupa la fisica, vale a dire le sostanze sensibili naturali². Tuttavia, è a partire da quest'ultimo ambito di ricerca, quello fisico, che, secondo Aristotele, si perviene ad ammettere l'esistenza delle prime, e cioè dei motori immobili e dell'intelletto teoretico³. Oltre alla nota prova del capitolo sesto dell'ottavo libro della *Fisica* (VIII 6 259a20-260a26), Aristotele dimostra l'esistenza di sostanze che eccedono ontologicamente il dato sensibile anche nel XII libro della *Metafisica* (XII 6-7, 1071b3-1072b3). Qui, le sostanze immateriali vengono dette cause necessarie delle sostanze sensibili, e nei libri XIII e XIV, Aristotele fa coincidere lo studio di tali sostanze con quello delle cause prime delle sostanze sensibili⁴.

A differenza di altri enti che possono essere pensati in separazione, ma solo logicamente, dalle caratteristiche materiali, tali sostanze sono separate ontologicamente dalla materia (*Metaphysica*,

2 Rispetto al concetto di separabilità in Aristotele, cfr. L. SPELLMAN, *Substance and Separation in Aristotle*, Cambridge University Press, Cambridge 1995.

3 In *Metafisica* XII 8, 1073a14-15, Aristotele ammette, esprimendosi al plurale, che i motori possano anche essere molti; cfr. H.A. WOLFSON, *The Plurality of Immobile Movers in Aristotle and Averroës*, «Harvard Studies in Classical Philology» 63 (1958), pp. 233-253. Aspetto sottolineato anche in E. BERTI, *Aristotele: dalla dialettica alla filosofia prima con saggi integrativi*, Bompiani, Milano 2004, p. 498.

4 *Ibidem*, pp. 474-475.

XII 6, 1071b6-1072a10)⁵. Lo stato di separazione, in ogni caso, non è l'unico stato possibile della sostanza, della quale esistono tre ordini differenti: due sensibili – di cui una è corruttibile e l'altra eterna – e una sovrasensibile o immobile (XII 1, 1069a30-b3)⁶. Alla sostanza sensibile corruttibile corrisponde il mondo della natura⁷. Esistono poi le sostanze sensibili eterne come i cieli e, infine, le sostanze immobili ed eterne motrici dei cieli (XII 1, 1069b3-15). Come si è detto, l'esistenza della sostanza (o delle sostanze) eterna e immobile viene provata a partire dal movimento, in particolare dal concetto di eternità del movimento, che presuppone una sostanza eterna come causa (XII 6, 1071b5-7). Anche il movimento eterno necessita l'esistenza di un principio motore in atto la cui sostanzialità è l'atto stesso – escludendo qualsiasi forma di potenzialità che potrebbe portare alla non attuazione del proprio movimento⁸. Tale atto è

5 Per alcuni studi sul libro XII della *Metafisica* di Aristotele, cfr. E. BERTI, *The Program of Metaphysics Lambda (chapter 1)* in C. HORN (ed.), *Aristotle's Metaphysics Lambda - New Essays*. Proceedings of the 13th Conference of the Karl and Gertrud-Abel Foundation Bonn, November, 28th - December 1st 2010, De Gruyter, Boston - Berlin 2016, pp. 67-86; S. HERZBERG, *God as Pure Thinking. An Interpretation of Metaphysics A 7, 1072b14-26* in HORN (ed.), *Aristotle's Metaphysics Lambda - New Essays*, pp. 157-180. Rispetto allo scarto strutturale che c'è tra la conoscenza umana e la conoscenza del Primo Motore (con attenzione al problema dell'identità e della differenza nella diade conoscente-conosciuto) si veda M. LIATSI, *Aristotle's Silence About the Prime Mover's noësis* in HORN (ed.), *Aristotle's Metaphysics Lambda - New Essays*, pp. 229-245. Oltre ai saggi citati in questa nota, verrà fornita bibliografia aggiuntiva, laddove opportuno, nelle pagine che seguono.

6 Rispetto al dibattito sulla sostanza, si veda la letteratura fornita a p. 25, n. 7.

7 "In senso proprio", ἀπλῶς, tale è il significato attribuito all'essere in quanto composto di materia e forma (VII 1, 1028a23-31). Se questa è l'accezione primaria della sostanza, vi sono altre cose che vengono dette "enti" poiché partecipano della sostanza o ne costituiscono sue determinazioni (VII 1, 1028a14-20). La sostanza è separabile (χωριστόν), è "un questo" determinato ed è la forma degli enti che esistono *per sé* e non *in altro*. Se il composto di materia e forma è sostanza, lo è principalmente in virtù della propria forma, la quale è causa della determinatezza della sostanza rappresentata dal composto – che dalla materia, invece, viene individuato. La forma è separabile ma non è separata dal composto ed è questo aspetto che indica la capacità di esistere *per sé* e non *in altro*. La materia, al contrario, che sta in un rapporto di posteriorità rispetto al composto, è sostanza in un senso derivato, ovvero in quanto determinata dalla forma.

8 Il passo in questione è *Metafisica*, XII 7, 1072a26-30. Una panoramica sul contenuto dei capitoli 6 e 7 del XII libro della *Metafisica* e sul problema del movi-

concepito come pensiero, attività immateriale, sempre in atto (XII 7, 1072b14-16), vita migliore di tutte ed è un qualcosa di determinato (τόδε τι), altrimenti non sarebbe sostanza. Da quanto detto consegue anche l'immaterialità di tale sostanza e la sua sostanzialità in quanto forma (XII 6, 1071b20-22).

Nella teoria conoscitiva elaborata da Aristotele, s'è detto altre volte, l'intelletto umano non può conoscere se non a partire dall'esperienza sensibile⁹. Ogni tipo di conoscenza parte da ciò che è più chiaro all'uomo, cioè dal mondo sensibile e solo in seguito, seguendo livelli d'astrazione sempre maggiori, perviene a ciò che è più chiaro per sé. Questo è il procedimento mediante il quale è possibile arrivare a conoscere le forme, le essenze delle cose o pervenire alla dimostrazione dell'esistenza di sostanze che esulano dalla materialità (*Fisica*, II 2, 194a14-15). Nella *Metafisica*, di queste sostanze viene ricercata una conoscenza che va oltre l'indagine fisica, poiché la metafisica è orientata alla conoscenza del "che cos'era essere" (τὸ τί ἦν εἶναι)¹⁰.

Sotto un certo aspetto, la conoscenza che l'intelletto può avere degli enti immateriali presenta una simmetria con la conoscenza degli oggetti fisici: nell'intellezione di questi l'intelletto non coglie direttamente le essenze, bensì le loro forme intellegibili (*De anima*, III 4, 430a2-9). Prima che avvenga l'atto effettivo di conoscenza, l'intellegibilità di ciò che si conosce permane a livello potenziale (III 4, 430a6-7). In quanto luogo degli intellegibili in atto, l'intelletto non entra in contatto diretto con il mondo sensibile e materiale,

mento dei cieli e degli enti separati si ha in E. BERTI, *Da chi è amato il motore immobile? Su Aristotele*, *Metaph.* XII 6-7, «*Méthexis*» X (1997), pp. 59-82. Per un approfondimento dell'espressione "potenzialità" all'interno della *Metafisica*, cfr. M. FREDE, *Aristotle's Notion of Potentiality in Metaphysics Θ*, in T. SCALTSAS, D. CHARLES, M.L. GILL (eds.), *Unity, Identity, and Explanation in Aristotle's Metaphysics*, Clarendon Press, Oxford 1994, pp. 173-194.

9 A quanto detto negli altri capitoli, si aggiunga l'analisi di S. EBBESEN, P. GREGORIC, *Introduction: Cognition and Conceptualization in the Aristotelian Tradition*, in C.T. THÖRNQVIST, J. TOIVANEN (eds.), *Forms of Representation in the Aristotelian Tradition*, Brill, Leiden - Boston 2022, 3 voll., III, pp. 1-33.

10 L'espressione qui accolta è la medesima utilizzata nella traduzione della *Metafisica* condotta da E. BERTI, *Introduzione*, in ARISTOTELE, *Metafisica*, traduzione, introduzione e note a cura di E. Berti, Laterza, Bari - Roma 2017, p. XI.

ma sempre con qualcosa di immateriale (III 4, 430a7-9). Le forme intelleggibili sono immanenti alle sostanze sensibili (III 8, 432a3-6), pertanto, la loro conoscenza è possibile solo a partire dalle sensazioni – e più precisamente dalle immagini sensibili (III 8, 432a8-9) – che, pur essendo connesse alle forme dei sensibili, non dipendono più dalla loro materialità. È per questa ragione che la conoscenza sensibile precede anche la conoscenza induttiva e dimostrativa. Di fronte alle sostanze ontologicamente immateriali, il problema che si pone è quello di determinare quale sia la via d'accesso, per l'intelletto umano, alla loro forma.

Della conoscibilità delle sostanze separate vi sono degli accenni diretti nel *De anima*. Due riferimenti presenti in questo testo aiutano a completare, almeno parzialmente, il quadro del problema. In particolare, l'attenzione è da porre su *De anima*, I 1, 403b10-16 e III 7, 431b12-19. Nel primo brano, Aristotele dice:

In effetti il fisico si occupa di tutte le attività e affezioni di un determinato corpo e di una determinata materia, mentre delle caratteristiche dei corpi che non sono di questo tipo se ne occupa un altro: di alcune s'interessa il tecnico secondo i casi, ad esempio l'architetto o il medico. Le caratteristiche, poi, che non sono separabili, e tuttavia non vengono considerate in quanto affezioni di un determinato corpo e sono ottenute per astrazione, le studia il matematico. In quanto invece sono separate, le considera il filosofo primo¹¹.

Questa pericope testuale suggerisce che il piano fisico e quello matematico non sono in grado di esaurire l'indagine psicologica: la dottrina dell'intelletto presentata nel terzo libro del *De anima* viene completata dalla filosofia prima. Nello stesso passo, Aristotele specifica che gli enti matematici sono separabili solo logicamente, per astrazione, dalla grandezza fisica, ma non ontologicamente¹². La separatezza di tali enti non costituisce un problema particolare rispetto alla loro conoscibilità, la quale, in effetti, può essere spiegata tramite il processo empirico-astrattivo. Tuttavia, qui viene fatto riferimento anche a quegli enti la cui esistenza è essenzialmente

11 ARISTOTELE, *L'anima*, p. 63.

12 Cfr. *supra*, pp. 30, 33.

separata dalla materia¹³. Questi enti sono i medesimi discussi nella *Metafisica*, ossia sostanze non composte di materia e forma la cui essenza coincide con la loro individualità (VII 11, 1037a21-b7)¹⁴. Si tratta di enti immateriali, individuali e specificamente diversi, come i motori immobili¹⁵.

Un altro passo del *De anima* (III 7, 431b12-19) riprende e approfondisce la questione della conoscenza, da parte dell'uomo, delle sostanze separate. Il testo precisa quanto già affermato in precedenza mettendo in luce – senza tuttavia offrirne una soluzione definitiva – il problema relativo alla possibilità che l'intelletto umano, quale facoltà dell'anima e, pertanto, connessa a una certa grandezza, possa apprendere enti separati dalla materia.

Le cose di cui si parla per astrazione l'intelletto le pensa come se si pensasse attualmente il camuso non in quanto camuso, ma separatamente in quanto concavo: lo si penserebbe senza la carne in cui il concavo si trova. Così gli enti matematici, che non sono separati, l'intelletto li pensa come separati quando li pensa. Se poi sia o no possibile che l'intelletto pensi qualcuno degli enti separati, non essendo esso stesso separato dalla grandezza, si dovrà considerare successivamente¹⁶.

Nel *De anima* non si trovano altri riferimenti alla conoscibilità delle sostanze separate e le parole dello stesso Aristotele lasciano

13 MOVIA, *Note al De anima*, pp. 227-228, n. 10

14 Anche nel *De anima* si ammette l'esistenza di enti nei quali c'è un'identità tra entità, intesa come esistenza, ed essenza (III 4, 429b12); cfr. ARISTOTELE, *L'anima*, III 4, 429b10-15, p. 215: «Poiché sono diverse la grandezza e l'essenza della grandezza, come l'acqua e l'essenza dell'acqua (e ciò vale per molti altri casi, benché non per tutti, giacché in alcuni esse s'identificano), il soggetto giudica l'essenza della carne o con qualcosa di diverso o con qualcosa che si trova in una diversa condizione. Infatti la carne non esiste senza la materia, ma, come il camuso, è una determinata forma in una determinata materia».

15 ARISTOTELE, *Metafisica*, XII 8, 1074a35-37. Le sostanze celesti, come si è visto, rientrano all'interno delle sostanze sensibili, eterne, e dotate di una tipologia di materialità differente da quella che caratterizza il mondo sublunare.

16 ARISTOTELE, *L'anima*, p. 227. Ciò che viene esposto nel passo si collega all'aporia precedentemente evidenziata (I 1, 403b10-16), dove Aristotele anticipa la problematica che sarà oggetto di discussione nel tentativo di definire il campo proprio della scienza dell'anima.

evidentemente aperto il problema¹⁷. Tuttavia, qualche cosa può essere detta: pur non chiarendo in modo sistematico il significato e le modalità con cui il filosofo debba “considerarle” e possa giungere a conoscerle, nel pensiero aristotelico tali entità rimangono di sua competenza¹⁸. Quanto detto sinora, inoltre, presenta alcuni legami con i temi trattati nell’*Ethica Nicomachea*. Qui, Aristotele considera la piena realizzazione dell’uomo nella vita contemplativa e nella felicità ad essa conseguente¹⁹, vale a dire quando l’intelletto umano ha per oggetto le realtà più alte e perfette. Pur identificando come genere sommo di vita quello dedicato alla θεωρία, tuttavia, Aristotele

17 Cfr. MILLER, *Aristotle on Separability of the Mind*, p. 327: «If Aristotle thought that he could establish that part of the mind was ontologically separable, he would not be the only philosopher whose reach exceeded his grasp. Still, we might wonder whether a stronger conclusion would result if the human mind could know immaterial objects such as the prime mover. In this case, it might be argued from Aristotelian premises that if an object is ontologically separable from matter it can only be known by an ontologically separable faculty. Provocatively, Aristotle asks whether the embodied mind can have incorporeal objects: ‘Whether it is possible for it [i.e., the mind], while it is not separated in magnitude, to think of anything that is separated or not, must be considered later’. (III 7, 431b17-19) Unfortunately he does not pursue this provocative question in any extant text – though *Metaphysics* XII may indicate his final answer».

18 In un passo della *Metafisica* (IX 10, 1051b26), Aristotele allude al fatto che, sebbene non sia possibile offrire una definizione delle sostanze separate paragonabile a quella fornita per altri enti separabili come il “concavo” – cioè mediante verità proposizionali –, rimane possibile una conoscenza capace di ricercarne il “che cos’è”.

19 La nota definizione della felicità come attività razionale, tuttavia, è tutt’altro che lineare e, nell’opera in cui compare in modo più diffuso, l’*Ethica Nicomachea*, viene costruita da Aristotele un passo alla volta. Il brano che inizia a 1098a15 costituisce un nucleo di sintesi ma potrebbe essere fatto iniziare già a I 7, 1097b22. Per la traduzione italiana del passo, cfr. ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, traduzione di C. Natali, Laterza, Roma - Bari 2007; per quella latina, cfr. ARISTOTELES, *Ethica Nicomachea. Translatio Roberti Grosseteste Lincolniensis sive «Liber Ethicorum»* (Recensio Pura), R.-A. Gauthier (ed.), Brill - Desclée De Brouwer, Leiden - Bruxelles 1972, 5 voll., III, (AL, XXVI.1-3), I 7, 1097b22-1098a20, pp. 150-151. Un eccellente introduzione all’*Ethica* aristotelica è quella di R.-A. GAUTHIER, *Introduction*, in ARISTOTE, *L’Éthique à Nicomaque*, introduction, traduction et commentaire par R.A. Gauthier, J.Y. Jolif, Publication Universitaires - Béatrice-Nauwelaerts, Louvain - Paris 1970³, 4 voll., I.1 (volume ristampato da Peeters - Nauwelaerts, Louvain-la-Neuve - Paris 2002).

tele non «chiarisce esattamente e in modo esplicito quale debba essere il contenuto della θεωρία [l'attività intellettuale], se si tratti di una contemplazione diretta della divinità, di una vita di ricerca scientifica oppure di un'unione di entrambe le cose»²⁰. I contenuti sviluppati nell'*Ethica* si pongono in continuità con quanto detto nel *De anima*, dove Aristotele esclude dalla considerazione di una vita compiuta quella condotta attraverso la mera nutrizione, o la vita legata alla sola esperienza sensibile, comune a tutto il mondo animale²¹. La piena realizzazione dell'uomo, dice Aristotele (*Ethica Nicomachea*, I 6, 1098a), si ha in ciò che gli è più proprio: «allora rimane solo un certo tipo di vita attiva, propria della parte razionale»²².

Nel *De anima*, tale questione fa da specchio alla considerazione dell'anima in quanto causa finale di ogni individuo; essa, l'anima, non solo è principio di mutamento del vivente (della sua generazione, alterazione, e del movimento locale) e causa formale in quanto forma del corpo, ma è anche causa finale dell'essere di ogni individuo in quanto vivente²³. "Essere" e "vivere" sono funzioni esercitate grazie all'anima (che di queste ne costituisce il principio) e, nel caso dell'uomo, trovano il loro compimento nella realizzazione dell'anima intellettuale, e cioè nell'attività razionale²⁴.

20 C. NATALI, *Bios theoretikos: la vita di Aristotele e l'organizzazione della sua scuola*, Il Mulino, Bologna 1991, p. 93. Rispetto alle tensioni interne al pensiero stesso di Aristotele che interessano il concetto di vita contemplativa e alla ricezione medievale di queste, si veda anche I. COSTA, *Vita attiva e vita contemplativa tra Alberto Magno e Goffredo di Fontaines*, «Mélanges de l'Ecole française de Rome. Moyen Âge» 117 (2005), pp. 53-82.

21 Cfr. *supra*, p. 29.

22 ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, p. 21. Inoltre, la ragione di cui parla Aristotele è da pensare come ragione in atto: «se è così, poniamo che l'operare proprio dell'uomo sia un certo tipo di vita, la quale consiste in un'attività dell'anima e in un agire razionale, che ciò vale anche per un uomo eccellente, ma in modo buono e nobile, e che ogni singola cosa raggiunge il bene in modo completo secondo la virtù sua propria; se è vero tutto ciò, il bene umano risulta essere attività dell'anima secondo virtù, e se le virtù sono più d'una, secondo la migliore e la più perfetta. E inoltre, in una vita completa: infatti, come una rondine non fa primavera, né la fa un solo giorno di sole, così un solo giorno, o un breve spazio di tempo, non fanno felice e beato nessuno» (*ibidem*, pp. 21-23).

23 Cfr. *supra*, p. 29.

24 Per un approfondimento, cfr. BERTI, *Aristotele*, p. 451.

4.2. Natura, fonti e sviluppo del dibattito nel medioevo

Attraverso le molteplici suggestioni presenti nei testi aristotelici, le problematiche relative ai limiti e alle possibilità dell'intelletto umano (facciamo qui riferimento a quelle che riguardano la conoscenza delle sostanze separate) giungono a occupare un ruolo centrale tanto nelle riflessioni dei maestri delle Arti quanto in quelle dei teologi. Verso la metà del XIII secolo, a Parigi, questi dibattiti diventeranno un vero e proprio *tópos* della discussione filosofica e teologica²⁵. Nell'*Ethica* (X 8, 1078b7)²⁶, si è visto, Aristotele sembra identificare la vita perfetta con la vita contemplativa, quest'ultima sovente assimilata dagli interpreti medievali alla conoscenza delle realtà supreme, nella quale la vita contemplativa trova il proprio compimento²⁷. In questo senso, la discussione morale risulta imbricata con la dimensione conoscitiva e trova uno spazio all'interno

25 La letteratura è molto vasta. In via preliminare, si rimanda a L. BIANCHI, *Il vescovo e i filosofi: la condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico*, Pierluigi Lubrina Editore, Bergamo 1990; Id., *Filosofi, uomini e bruti. Note per la storia di un'antropologia 'averroista'*, in Id., *Studi sull'Aristotelismo del Rinascimento*, Padova, Il Poligrafo 2003, pp. 41-61.

26 ARISTOTELES, *Ethica*, X 7, 1178b7, p. 580: «Perfecta autem felicitas quoniam speculativa quedam est operatio et hinc utique apparebit».

27 ARISTOTELES, *Ethica*, X 7, 1177a12-13; 16-17. E in precedenza aveva identificato nella felicità la perfezione dell'anima secondo virtù perfetta (I 6, 1098a15-17). Per un inquadramento di questo tema sia in Aristotele che nella sua ricezione medievale, cfr. R.-A. GAUTHIER, *Trois Commentaires "averroistes" sur l'Ethique a Nicomache*, «Archives d'histoire littéraire du Moyen Âge» 22/23 (1947-1948), pp. 187-336: 242-293. Per quanto riguarda quella che è stata chiamata «felicità mentale», cfr. J. BIARD, *La place de la félicité intellectuelle dans l'Éthique buridanienne*, in AERTSEN, SPEER (hrsg.), *Was ist Philosophie im Mittelalter?*, pp. 977-983. T. RICKLIN, *Von den "beatiore philosophi" zum "optimus status hominis"*. *Zur Enttradikalisierung der radikalen Aristoteliker*, in AERTSEN, SPEER (hrsg.), *Geistesleben im 13. Jahrhundert*, pp. 217-230; G. FIORAVANTI, *La felicità intellettuale: storiografia e interpretazioni*, in BETTETINI, PAPARELLA (a cura di), *Le felicità nel Medioevo*, pp. 1-12. Inoltre, si vedano anche M. CORTI, *Scritti su Cavalcanti e Dante. La felicità mentale, Percorsi dell'invenzione e altri saggi*, Einaudi, Torino 2003; L. BIANCHI, «Ultima perfezione» e «ultima felicitate». Ancora su Dante e l'averroismo, in L. BIANCHI, O. GRASSI, C. PANTI (a cura di), *Edizioni, traduzioni e tradizioni filosofiche (secoli XII-XVI)*. *Studi per Pietro B. Rossi*, Aracne, Roma 2018 (*Flumen Sapientiae*, 7), pp. 315-328.

del dibattito sulle capacità dell'uomo di raggiungere il fine ultimo conoscitivo²⁸.

Questo intreccio tra le due dimensioni emerge chiaramente, lo si vedrà in seguito, nelle riflessioni di pensatori come Thomas Wylton o Giovanni di Jandun²⁹. Tuttavia, tale tendenza risale a tempi decisamente anteriori. Verso la fine degli anni Settanta del XIII secolo, a Parigi, la questione è oggetto di preoccupazioni dottrinali di vario genere da parte del potere spirituale, tanto che tramite alcune delle condanne del 1277 Tempier si preoccupava di proibire l'insegnamento di proposizioni come «quod felicitas habetur in ista vita et non in alia», «quod non est excellentior status quam vacare philosophiae», «quod sapientes mundi sunt philosophi tantum»³⁰. La prima delle tre proposizioni qui esposte è strettamente connessa con le ultime due le quali, peraltro, trovano sostenitori in un bacino molto ampio di pensatori come Egidio d'Orléans, Radulfo Brito, Giovanni Buridano³¹. Seppur in relazione tra loro, le tre affermazioni presentate chiamano in causa ordini differenti di problematiche. Gli ambiti che vanno a toccare, ci pare, si possono riassumere nei seguenti termini: 1) l'ordine in cui rientra la felicità, vale a dire se questo sia un ordine terreno o ultra-terreno; 2) il problema relativo all'attività più nobile e propria dell'uomo; 3) capire chi siano i sapienti e, al tempo stesso, demarcarne le

28 Sul rapporto tra questi generi di vita nel pensiero medievale, cfr. COSTA, *Vita attiva e vita contemplativa*, pp. 53-82. Per un riferimento preliminare circa la discussione sulla(e) felicità nel medioevo, inoltre, si vedano i saggi contenuti in M. BETTE-TINI, F.D. PAPARELLA (a cura di), *Le felicità nel Medioevo*, Brepols, Louvain-la-Neuve 2005 (*Textes et Études du Moyen Âge*, 31). Inoltre, L. BIANCHI, *La felicità intellettuale come professione nella Parigi del Duecento*, «Rivista di Filosofia» 78/2 (1987), pp. 181-199. Rispetto al rapporto tra felicità e bene comune, cfr. I. COSTA, *Felicitas, Bonum commune. L'exégèse médiévale de Ethica Nicomachea, I, 1099b18-20*, in I. ATUCHA, D. CALMA, C. KÖNIG-PRALONG, I. ZAVATTERO (éds.), *Mots médiévaux offerts à Ruedi Imbach*, Brepols, Porto 2011 (*Textes et Études du Moyen Âge*, 57), pp. 303-317.

29 Cfr. *infra*, p. 206.

30 Nell'ordine con cui sono da noi esposti, gli articoli corrispondono rispettivamente ai numeri 172, 1 e 2 nel testo di HISSETTE, *Enquête sur les 219 articles*, pp. 266, 15, 18. Che in queste condanne (come nel caso dell'articolo §172) vi siano posizioni sostenute da vari personaggi, tra i quali anche teologi come Alberto e Tommaso, è bene argomentato in COSTA, *Vita attiva e vita contemplativa*, pp. 68-80.

31 Cfr. BIANCHI, *Filosofi, uomini e bruti*, pp. 43-45.

caratteristiche in rapporto al genere umano. Non ci occuperemo, in modo specifico, del terzo di questi problemi – che resta comunque significativo per comprendere il clima culturale entro il quale si inserisce il dibattito sulla conoscenza delle sostanze separate³².

Indipendentemente dal suo raggiungimento attuale o futuro, la felicità veniva sovente identificata, aristotelicamente, con l'attività razionale e, nello specifico, con l'attività più elevata possibile per l'uomo. Che l'attività intellettuale sia l'operazione propria dell'essere umano e che il suo esercizio sia da far rientrare entro il quadro eudaimonistico non è una posizione insolita. È quanto sostenevano, ad esempio, tanto Sigieri di Brabante nel *De anima intellectiva*³³, quanto Tommaso d'Aquino, il quale, nel *De unitate intellectus*, ammette una corrispondenza tra l'attività speculativa e la felicità pur evitando, in modo certamente consapevole, di sovrapporre questa con la conoscenza delle sostanze separate. La felicità dell'uomo in questa vita viene circoscritta da Tommaso all'intellezione raggiungibile con i soli mezzi a disposizione nello stato d'unione di anima e corpo³⁴.

32 Per un approfondimento su quest'ultimo, cfr. BIANCHI, *Il vescovo e i filosofi*, p. 182, n. 45; BIANCHI, *Filosofi, uomini e bruti*, pp. 41-61. Si veda inoltre la bibliografia fornita in quest'ultimo studio a p. 45, n. 12.

33 SIGIERUS DE BRABANTIA, *De anima intellectiva*, III, p. 87, 26-29: «sine dubio propria operatio hominis est intelligere, et in hoc felicitatur, ut dicitur *decimo Moralium*. Nam intellectus a quo est intelligere suprema est virtus in homine et propria homini».

34 THOMAS DE AQUINO, *De unitate intellectus*, V, p. 313, 303-310: «Concedimus autem quod anima humana a corpore separata non habet ultimam perfectionem sue nature, cum sit pars nature humane; nulla enim pars habet omnimodam perfectionem si a toto separetur. Non autem propter hoc frustra est; non enim est humane anime finis mouere corpus, sed intelligere, in quo est sua felicitas, ut Aristoteles probat in *X Ethicorum*». Che la felicità sia il fine dell'uomo, per Tommaso, sembra comunque essere certo, cfr. THOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, cura et studio fratrum praedicatorum (edd.), ex typographia polyglotta, Romae 1892 (ed. Leonina, VII), I-II^e, q. 90, art. 2, p. 150: «Est autem ultimus finis humanae vitae felicitas vel beatitudo, ut supra * habitum est». Sono da precisare, piuttosto, i caratteri e le modalità di questa felicità che viene identificata anche come *beatitudo*. Per un approfondimento, cfr. I. ZAVATTERO, Felicitas – beatitudo, in ATUCHA, CALMA, KÖNIG-PRALONG, ZAVATTERO (éds.), *Mots médiévaux offerts à Ruedi Imbach*, pp. 291-302. Rispetto a Tommaso, cfr. COSTA, Vita activa e vita contemplativa, pp. 68-80; A. GHISALBERTI, *Il compimento della felicità in Tommaso D'Aquino*, «Quaestio» 15 (2015),

Se il legame tra la scienza speculativa e la scienza pratica, tra l'etica e la noetica, risultava innervato su alcuni presupposti comuni, restavano aperte e non univoche le risposte ai problemi che tale nesso sollevava³⁵. Volendo precisare meglio la natura di queste problematiche, ve ne sono alcune di grande importanza per la presente discussione come, ad esempio, l'identificazione dell'oggetto proprio del conoscere umano³⁶; che cos'è necessario per conseguire la perfezione conoscitiva; e qual è la natura dello stato perfettivo dell'uomo. Come s'è visto, lo stesso Aristotele non identifica in modo sempre coerente il contenuto precipuo della vita teoretica³⁷. In questo senso, è possibile spiegare la critica di Tommaso d'Aquino al modo errato in cui Averroè – critica che si estende anche ad Alessandro d'Afrodisia – aveva concepito la felicità. Nella *Summa contra Gentiles*, infatti, alla felicità *per continuationem* oppone – interpretando in modo capzioso la dottrina della *continuatio* – quella raggiunta tramite le scienze speculative, felicità, questa, identificata con la felicità propria dell'uomo *in hac vita*³⁸.

pp. 531-541. In precedenza, rispetto a Sigieri e Tommaso, l'accento sulla razionalità come caratteristica precipua umana, con la sottolineatura che è nell'intelletto che risiede l'essere proprio dell'uomo, veniva rimarcato da Alberto Magno nel *De anima*, cfr. ALBERTUS MAGNUS, *De anima*, I, 1, c. 1, p. 2,32-33: «esse tamen hominem, inquantum homo est, solum intellectum». Si veda anche GAUTHIER, *Trois Commentaires "averroïstes" sur l'Éthique*, pp. 244-269.

35 Nello specifico, cfr. *infra*, pp. 205-247.

36 La complessa questione dell'oggetto proprio del conoscere umano apre le porte a diverse discussioni. Per il dibattito qui considerato, è cruciale rispetto all'interrogativo sulla conoscibilità delle sostanze separate: determinare quale sia l'oggetto dell'intelletto permette, infatti, di stabilire se, e in che modo, le realtà immateriali possano essere ricomprese in un ordine conoscitivo accessibile all'uomo. In senso più ampio, invece, l'individuazione dell'oggetto proprio dell'intelletto tocca la possibilità stessa della filosofia intesa come scienza metafisica – questione, quest'ultima, che non verrà qui trattata.

37 Cfr. *supra*, pp. 171-172.

38 Per un approfondimento su come Tommaso utilizza l'idea rushdiana della *continuatio* nel contesto della visione beatifica, cfr. J.-B. BRENET, *S'unir à l'intellect, voir Dieu. Averroès et la doctrine de la jonction au cœur du Thomisme*, «Arabic Sciences and Philosophy» 21 (2011), pp. 215-247. In questo studio, J.-B. Brenet mostra l'evoluzione del pensiero di Tommaso da una posizione in cui vi è una ripresa di una parte della noetica rushdiana sino al suo totale rifiuto e all'elaborazione di una

Propter has autem et huiusmodi rationes, Alexander et Averroes posuerunt ultimam hominis felicitatem non esse in cognitione humana, quae est per scientias speculativas, sed per continuationem cum substantia separata, quam esse credebant possibilem homini in hac vita. Quia vero Aristoteles vidit quod non est alia cognitio hominis in hac vita quam per scientias speculativas, posuit hominem non consequi felicitatem perfectam, sed *suo modo*³⁹.

La dottrina della *continuatio* doveva altresì aver lasciato una traccia profonda nella cultura latina⁴⁰. Un esempio eminente di questo

soluzione differente. Il momento pivotale di tale svolta sarebbe costituito dalla *Summa contra Gentiles* (1259-1264).

39 THOMAS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, III, 48, pp. 131-132. Per un approfondimento sulla felicità in Tommaso, cfr. G.C. GARFAGNINI, *Tommaso tra felicità e beatitudine*, in BETTETINI, PAPARELLA (a cura di), *Le felicità nel Medioevo*, pp. 313-323.

40 Del dispositivo della *continuatio*, centrale nella noetica rushdiana, verrà condotta un'analisi specifica *infra*, pp. 185-190. Per un'introduzione al lemma, cfr. C. BURNETT, *Coniunctio – continuatio*, in ATUCHA, CALMA, KÖNIG-PRALONG, ZAVATTERO (éds.), *Mots médiévaux offerts à Ruedi Imbach*, pp. 185-198. Inoltre, rispetto alle radici, all'interno della teoria della 'coniunzione', dell'intreccio tra forme di epistemologie aristoteliche e neoplatoniche, cfr. C. D'ANCONA, *The "Conjunction" of the Intellect with the Separate Substances and God: The Greek and Graeco-Arabic Background*, «Studia graeco-arabica» 11 / 1 (2021), pp. 177-213. Rispetto a quanto detto qui, invece, vorremmo porre l'attenzione sul fatto che tale dispositivo, in Averroè, non è alternativo a quello dello studio delle scienze speculative. Si veda, ad esempio, AVERROES, *In Physicam*, 1rb,H: «Utilitas eius est pars utilitatis scientiae speculativae et declaratum est in scientia considerante in operationibus voluntariis quod esse hominis secundum ultimam perfectionem ipsius et substantia eius perfecta est ipsum esse perfectum per scientiam speculativam. Et ista dispositio est sibi foelicitas, et sempiterna vita. Et in hac scientia manifestum est quod praedicatio nominis hominis perfecti a scientia speculativa et non perfecti sive non habentis aptitudinem quod perfici possit est aequivoca, sicut nomen hominis quod praedicatur de homine vivo et de homine mortuo, sive praedicatio hominis de rationali et lapideo». Inoltre, *Les Auctoritates Aristotelis*, §229, p. 159: «In prologo hujus libri VIII, hoc nomen homo dicitur aequivoce de eo qui est perfectus per scientias speculativas et de aliis hominibus, hoc est de sciente et ignorante». Ma anche l'*auctoritas Aristotelis* che recita: «ultima perfectio hominis est ut sit perfectus per scientias speculativas, et hoc est sibi ultima felicitas et vita perfecta» (cfr. *Les Auctoritates Aristotelis*, §38, p. 143). Quest'ultima proposizione, come bene sottolinea Luca Bianchi, non fu esclusivo appannaggio di «averroisti», reali o presunti tali, ma anche di pensatori «di tendenze diverse, come Giovanni di Dacia e Rodolfo Brito,

impatto è il maestro stesso di Tommaso, Alberto Magno. Questo aspetto è già stato messo in rilievo dalla storiografia tramite notevoli contributi, come quelli di Bruno Nardi, René-Antoine Gauthier, Alain de Libera e Loris Sturlese⁴¹. La tesi della *continuatio* – scrive de Libera – ha «organisé toute la vision albertinienne de la philosophie»⁴². In effetti, molto si deve ad Alberto rispetto alla sistematizzazione di un paradigma filosofico vero e proprio quando, nel *De anima*, scrive che «id autem quod dicit in X *Ethicae* est quod fiducia philosophantis est non coniungi tantum agentis ut efficientis, sed etiam sicut formae»⁴³. E come bene nota ancora de Libera, tale paradigma affonda le proprie radici nel *Commentarium* di Averroè, il quale viene integrato da Alberto con altre fonti. Di qui, la rinnovata fiducia del domenicano di Colonia nella *continuatio* con l'intelletto agente in quanto forma⁴⁴.

Tommaso e Alberto, dunque, differiscono nel modo in cui hanno considerato la *continuatio* e, conseguentemente, anche nelle mo-

Giacomo da Pistoia e Giovanni Buridano» e, per di più, «fu difesa da un teologo vicino al tomismo come Pietro d'Auvergne» (cfr. BIANCHI, *Filosofi, uomini e bruti*, pp. 43-44). Ci pare, dunque, che l'importante riferimento alle *scientiae speculativae* nel pensiero di Averroè renda più fragile la critica della *Summa contra Gentiles* – dove Tommaso fonda la propria argomentazione proprio sull'opposizione tra conoscenza acquisita tramite la *continuatio* e quella tramite le *scientiae speculativae*.

41 Oltre alla bibliografia fornita in precedenza, cfr. GAUTHIER, *Trois Commentaires "averroïstes" sur l'Éthique*, pp. 244-269, dove la dottrina di Alberto viene inquadrata nel contesto più propriamente morale. Inoltre, cfr. DE LIBERA, *Albert le Grand et la philosophie*, Vrin, Paris 1990, pp. 242-266; Id., *Métaphysique et noétique: Albert le Grand*, Vrin, Paris 2005, pp. 300-354.

42 LIBERA, *Métaphysique et noétique*, pp. 301; 306-311.

43 ALBERTUS MAGNUS, *De anima*, III, 3, c. 11, p. 221,47-49 (punteggiatura modificata).

44 Fiducia che, seppur in altri termini, è possibile leggere anche nel *Commentarium* di Averroè, cfr. AVERROES, *CMDA*, III, 36, p. 502,661-664: «Fiducia enim in possibilitate continuationis intellectus nobiscum est in declarando quod respectus eius ad hominem est respectus forme et agentis, non respectus agentis tantum. Hoc igitur apparuit nobis in hoc quesito modo»; inoltre, cfr. LIBERA, *Métaphysique et noétique*, pp. 301-303. Rispetto ad Averroè, cfr. R.C. TAYLOR, *The Agent Intellect as "form for us" and Averroes's Critique of al-Fārābī*, «Proceedings of the Society for Medieval Logic and Metaphysics» 5 (2005), pp. 18-32 (saggio precedentemente pubblicato in «Topicos» 29 [2005], pp. 29-51).

dalità che riguardano la piena realizzazione speculativa dell'uomo. Infatti, i due sono in disaccordo rispetto alla possibilità – dal primo negata e che, invece, Alberto sembra concedere – di conoscere le sostanze separate in questa vita⁴⁵. Molti di coloro i quali hanno di-

45 ALBERTUS MAGNUS, *De anima*, III, 3, c. 11, p. 221,54-60: «Sed intelligere est nostrum opus per intellectum nobis coniunctum; et si fiducia felicitis philosophantis est coniungi intellectui sicut formae, tunc coniungetur ei ita, quod ipso intelligat homo felix in optimo statu suae felicitatis; forma enim est, per quam operamur hoc opus quod nostrum est, inquantum homines sumus»; e poco oltre, III, 3, c. 12, p. 224,82-87: «Et nos diximus in illa quaestione, quod nobis videbatur, quoniam nobis videtur, quod in hac vita continuatur cum agente formaliter, et tunc per agentem intelligit separata, quia aliter felicitas contemplativa non attingeretur ab homine in hac vita». Su questo tema, imprescindibile è NARDI, *Note per una storia dell'averroismo latino: II. La posizione di Alberto Magno di fronte all'averroismo*, pp. 197-220. Rispetto al senso che, in Alberto, ha la conoscenza delle sostanze separate, cfr. LIBERA, *Métaphysique et noétique*, pp. 308-311; A.K. GREULE, L.-M. KNOTHE, *Knowledge and Temporal Felicity in Albert the Great and Alan of Lille*, «Przegląd Tomistyczny» 25 (2019), pp. 9-50. Inoltre, è fondamentale il saggio già menzionato di STURLESE, «Intellectus adeptus», pp. 305-322. Se il percorso delineato da Loris Sturlese, così come la conclusione del suo studio, sono senz'altro condivisibili (cfr. STURLESE, «Intellectus adeptus», p. 322: «il potenziale antropologico contenuto nel teorema fondamentale intravisto e articolato da Alberto: che l'intelletto è per sua natura divino, e che compito della riflessione filosofica è di portare a coscienza questa verità»), è parimenti importante sottolineare che attorno al 1250, quando commenta il testo pseudo-dionisiano *De divinis nominibus*, Alberto non mostra una grande fiducia rispetto alla conoscibilità, in questa vita, dell'essenza di Dio, cfr. ALBERTUS MAGNUS, *Super Dionysium De divinis nominibus*, P. Simon (ed.), Aschendorff, Monasterii Westfalorum 1972 (Alberti Magni Opera Omnia, XXXVII.1), I, 51, p. 32,12-22: «A nobis tamen non est cognoscibilis nisi confuso intellectu, quia non comprehendimus de deo, 'quid' est, sed tantum 'quia', et hoc confuse, cum non cognoscamus ipsum per effectum univocum sibi et immediatum et essentialem. Et ideo non possumus ipsum affirmative nominare secundum quod 'quid' est, sed tantum per ea quae sunt in effectibus, quibus ipsum cognoscimus, quae verius per modum illum remouentur a causa non univoca, quam insint, et ideo negative maxime et proprie nominatur a nobis». Come ci pare suggerisca il passo appena citato, dunque, non bisogna dimenticare le varie «tappe» della speculazione filosofica di Alberto, la quale presenta sfumature differenti. Rimane vero, peraltro, che anche in questo testo di Alberto – dal carattere apertamente teologico rispetto al *De anima* – sembra potersi intravedere quella fiducia nella razionalità molto bene delineata da Sturlese, cfr. ALBERTUS MAGNUS, *Super Dionysium De divinis nominibus*, I, 38, p. 21,27-48: «Dicendum, quod non loquitur hic de utione substantiali, sed quae est per reformationem. Perfectio autem ultima hominis et reformatio propria sibi est secundum id quod est hominis, inquantum homo est, scilicet ex

scusso il problema della conoscenza delle sostanze separate da una prospettiva teologica hanno escluso, nello stato presente dell'anima, la possibilità di una conoscenza diretta delle sostanze separate: l'intelletto può inferirne l'esistenza (*quia est*), ma non conoscerne l'essenza (*quid est*)⁴⁶. In questo modo la loro piena conoscenza viene rinviata all'ordine escatologico, vale a dire quando l'anima, libera dai vincoli corporei, potrà realizzare la propria perfezione noetica⁴⁷. All'interno delle ampie elaborazioni medievali, nondimeno, vi erano anche ragioni di carattere ermeneutico dei testi aristotelici per sostenere questa posizione. In contrasto con la possibilità di raggiungere l'ideale della vita contemplativa, in effetti, sembra essere il passo del secondo libro della *Metafisica*, II 1, 993b9-11⁴⁸. Qui, viene

natura differentiae et non ex natura generis. Et hoc est unum, scilicet intellectus, secundum cuius habitum operatio non impedita causat delectationem propriam homini, in qua est felicitas eius. Intellectus igitur sparsio, quae est sibi ex potentialitate sua, colligitur in unum, secundum quod participat id quod summe unum est, quod est deus, sicut quaelibet potentia colligitur, secundum quod stat sub sua perfectione, sicut dicit Philosophus in Libro de causis, quod intelligentia simplificatur ex bonitatibus, quas recipit a causa prima, ex redundantia autem ab intellectu unificantur inferiores potentiae secundum modum suum, et etiam corpus, sicut dicitur in libro de spiritu et anima, quod sensus vertetur in rationem, idest ad rationem convertetur, ut ab ipsa perfectionem accipiat. Alia autem animalia non habent aliquid capax illius summe unius, et ideo non competit eis talis unificatio. Et per hoc patet solutio ad obiecta». Oltre a quanto rilevato, viene ora da chiedersi se esista o meno, in Alberto, una definizione coerente all'interno della sua speculazione di ciò che sono le sostanze separate e di che cosa esse rappresentino.

46 Anche nei casi di maggiore apertura rispetto a questa possibilità conoscitiva, come nel caso di Matteo d'Acquasparta – il quale adotta una soluzione mediana tra la chiusura di Tommaso e la forte apertura della prospettiva ereditata dal mondo latino grazie alla riflessione di Averroè (rispetto a quest'ultimo, cfr. *infra*, pp. 181-190, 220-222, 259-265) –, non è frequente trovare posizioni che ammettano la conoscibilità in *quid* delle sostanze separate in questa vita. A integrazione di quanto si è detto, si veda la ricca analisi di FALZONE, *Desiderio della scienza e desiderio di Dio*, pp. 101-169. Inoltre, cfr. C. STEEL, *Medieval Philosophy: an Impossible Project? Thomas Aquinas and the "Averroistic" Ideal of Happiness*, in AERTSEN, SPEER (hrsg.), *Was ist Philosophie im Mittelalter?*, pp. 152-174.

47 Nello specifico, si veda *infra*, pp. 195-237.

48 ARISTOTELES, *Metaphysica*, II 1, 993b9-11, p. 43: «Sicut enim nicticoracum oculi ad lucem diei se habent, sic et anime nostre intellectus ad ea que sunt omnium nature manifestissima».

sottolineata la debolezza intrinseca delle facoltà cognitive dell'uomo, quasi a indicare un limite strutturale nella possibilità di raggiungere lo stato perfettivo della conoscenza e, dunque, di cogliere le essenze separate⁴⁹.

Secondo altre letture della psicologia aristotelica – ci riferiamo a quelle influenzate dalla riflessione di Averroè –, l'uomo, attraverso un processo di graduale perfezionamento, può giungere a uno stato di massima disposizione conoscitiva nel quale diviene capace di apprendere le realtà in loro stesse massimamente intelligibili e separate dalla materia. Il presupposto centrale di questa dottrina è che è l'intelletto in se stesso ad avere questa possibilità. Da una prospettiva per la quale il conoscere dipende da un'attività che è parte di un processo "sovraindividuale" ed eterno – come lo è quello dell'intelletto materiale al modo in cui lo ha inteso Averroè –, la possibilità di conoscere le sostanze separate, infatti, sembra un problema meno difficile da risolvere⁵⁰. Ancora, se, come si è visto, la felicità consiste nel conseguimento del vertice conoscitivo e se tale conseguimento risulta un'effettiva possibilità dell'uomo in questa vita, allora anche l'affermazione della sua realizzabilità (della felicità in questa vita) appare una naturale conseguenza⁵¹. Posto che le sostanze separate sono realtà massimamente intellegibili, uno degli obiettivi impliciti del tragitto conoscitivo descritto poc'anzi diviene, dunque, un modo per (ri)dare senso alla specificità umana secondo un'idea segnatamente aristotelica, ossia l'esercizio della razionalità.

Relativamente allo sviluppo di tale discussione è senz'altro di rilievo il silenzio del passo del *De anima* già menzionato (III 7, 431b12-19), un silenzio che lascia un notevole spazio ermeneutico

49 Di questo passo si parlerà più approfonditamente nella trattazione che segue, cfr. *infra*, pp. 211-213.

50 Tuttavia, vi è un secondo ordine di problema (in parte affrontato nei capitoli precedenti): in che modo l'uomo può congiungersi e partecipare all'attività sovraindividuale dell'intelletto? In tal senso, la questione sulla conoscibilità delle sostanze separate non può essere isolata dalla riflessione sull'anima, o meglio, sull'intelletto e sul corpo e sul loro rapporto.

51 Si vedranno in seguito le modalità con le quali questo discorso viene declinato nei pensatori qui considerati.

ai molti interpreti medievali del testo aristotelico. A tale proposito, è significativo il commento di Tommaso d'Aquino, il quale, nell'esporre la pericope, scrive che Aristotele:

Hec enim questio hic determinari non potuit, quia nondum erat manifestum esse aliquas substantias separatas nec que uel quales sint; unde hec questio ad methaphisicum pertinet, *non tamen inuenitur ab Aristotele soluta*, quia complementum illius sciencie nondum ad nos peruenit uel quia nondum est totus liber translatus uel forte quia preoccupatus morte non compleuit⁵².

Da un lato, Tommaso riconosce che il quesito pertiene alla filosofia prima: essendo il *De anima*, in senso proprio, riconosciuto dai medievali come un'opera di filosofia naturale, la risposta a tale interrogativo dovrà essere ricercata in altri testi. Tuttavia, nota Tommaso, la risposta di Aristotele non ci è pervenuta. Qualche decennio più tardi, nella q. 15 del suo commento al *De anima*, e cioè quella dedicata a discutere il problema delle sostanze separate, anche Maino de' Maineri scrive che Aristotele non ha lasciato una *determinatio* del problema.

Ista questio, meo iudicio, multum est difficilis et causa est quia non habemus in ea determinationem primi magistri ueridici, scilicet

52 THOMAS DE AQUINO, *Sentencia libri De anima*, pp. 234,312-319 (corsivo nostro). In termini simili, arricchiti da qualche dettaglio, cfr. THOMAS DE AQUINO, *De unitate intellectus*, V, p. 313,334-343: «Quomodo autem Aristotiles hoc solueret, nobis sciri non potest, quia illam partem Methaphisice non habemus quam fecit de substantiis separatis. Dicit enim Philosophus in II *Phisicorum* quod de formis “que sunt separate, in materia autem”, in quantum sunt separabiles considerare “est opus philosophie prime”. Quicquid autem circa hoc dicatur, manifestum est quod ex hoc nullam angustiam Catholici patiuntur, qui ponunt mundum incepisse». Per un approfondimento sull'opinione di Tommaso in merito alla conoscenza delle sostanze separate, cfr. C. STEEL, *Siger of Brabant versus Thomas Aquinas on the Possibility of Knowing the Separate Substances*, in AERTSEN, EMERY, SPEER (hrsg.), *Nach der Verurteilung von 1277*, pp. 211-230. Nel *De anima intellectiva*, pur non approfondendo tale problematica nello specifico, Sigieri di Brabante utilizza il passo per discutere del rapporto anima e corpo, cfr. SIGERUS DE BRABANTIA, *De anima intellectiva*, III, p. 78,23-26: «Praeterea, tertio *De anima* quaerit PHILOSOPHUS utrum intellectus coniunctus magnitudini et corpori intelligat substantias separatas a materia. In quo manifeste supponit intellectum uniri magnitudini et corpori».

Aristoteles. Et ideo uidemus quod omnes posteriores propter ea discordauerunt <et> diuersas uias adinuenerunt⁵³.

La medesima assenza viene rilevata anche da Giovanni di Jandun:

Nunc tempus est dicere sententiam Commentatoris de isto quaesito, quoniam sententiam Aristotelis expressam non multum (multum *scripsi*: multu V)⁵⁴ habemus in aliquo libro qui ad nos peruenerit. Sed in isto III promittit de hoc alibi determinare, tamen quid circa hoc uidetur intellexisse adiungam in consequentibus ut potero⁵⁵.

All'epoca di Maino e di Giovanni di Jandun era ormai consolidata la prassi di rispondere a tale quesito. In questo senso, una certa influenza l'aveva avuta Averroè, il quale, prima dei casi menzionati, rileva anch'egli le scarse indicazioni dello Stagirita in merito al passo III 7, 431b12-19 del *De anima*. Il Cordovese non si limita a notare le reticenze del testo aristotelico, ma approfondisce molto la natura della questione dedicando a tale pericope un lungo commento, il 36 del suo *Commentarium*⁵⁶. In questo luogo, la questione viene divisa

53 MAYNUS DE MAYNERIIS, *Questiones super tertium De anima*, q. 15, *infra*, p. 452, 19-22 (f. 164^{vb}, 35-39).

54 Con la sigla "V" ci riferiamo all'edizione veneziana a stampa finora utilizzata.

55 IOHANNES DE IANDUNO, *Quaestiones de anima*, III, q. 36, col. 415. Segue lo stesso testo riportato dal manoscritto Paris, Bibliothèque Nationale de France, Lat. 6532, f. 177^{vb}, 52-59: «Nunc tempus est de sententia Commentatoris de isto quaesito dicere summam sententiam Aristotelis non multum habemus expressam in aliquo librorum qui ad nos peruenerunt. Sed in isto III promittit Auerois de hoc considerare, tamen quicquid uidetur de hoc intellexisse adiungam in consequentibus secundum quod ego potero».

56 È proprio il commento trentaseiesimo del *Commentarium* a giocare un ruolo centrale nella *Questio disputata de cognitione substantiarum separatarum*. Averroè parla qui di *res abstractas* e, in effetti, il testo del *De anima* commentato da Averroè presenta significative differenze dalla traduzione latina. Per la *nova translatio*, cfr. ARISTOTELES, *De anima*, III 7, 431b11-19, p. 229: «Abstractione autem | dicta intelligit sicut si simum secundum quod simum | non separate, in quantum autem curuum si aliquod intellexit actu, sine carne utique intellexit in qua curuum, sic mathematica | non separata tanquam si separata sint intelligit cum intelligat illud. Omnino | autem intellectus est, qui secundum actum, res. Vtrum | autem contingat aliquod separatorum intelligere ipsum existentem non | separatum a magnitudine, aut non, considerandum posterius». Per la *translatio vetus*, cfr.

dal Commentatore in due problemi di ordine differente: «oportet igitur prius perscrutari utrum sit possibile quod intellectus materialis intelligat res abstractas aut non; et si intelligit eas, utrum est possibile ut intelligat eas secundum quod est copulatus nobiscum aut non»⁵⁷.

In primo luogo, dunque, Averroè si propone di indagare le possibilità noetiche dell'intelletto materiale considerato in se stesso e, solamente in seconda battuta, tali possibilità vengono considerate nello stato di copolazione con l'uomo. Ecco il punto fondamentale e delicato della noetica rushdiana: la considerazione dell'intelletto in sé, da un lato, e dell'intelletto in quanto intelletto umano, dall'altro. La distinzione tra *secundum se acceptum* e *secundum quod est copulatus* sarà alla base delle dottrine dei filosofi bolognesi⁵⁸. Prima di giungere a una risposta ai due interrogativi, tuttavia, nel commen-

ARISTOTELES, *De anima*. Iacobus Veneticus translator, III 7, 431b11-19: «Abstractione autem dicta intelligit, sicut si simum secundum quod quidem simum est, non separate, in quantum autem est curvum, si aliquid intellexit actu, sine carne utique intellexit in qua est curvum, sic mathematica non separata, tamquam si separata sint, intelligit, cum intelligat illud. Omnino autem intellectus est secundum actum res intelligens. Utrum autem contingat separabilem aliquod intelligere ipsum existentem non separatum a magnitudine aut non, considerandum posterius est». Per la *translatio* presente nel *Commentarium* di Averroè, cfr. AVERROES, *CMDA*, III, 35, p. 478,1-7; III, 36, p. 479,1-5: «Et scit etiam res que dicuntur negative, secundum quod simus in eo quod est simus non dividitur, in eo autem quod est concavum, si intellectus intellexerit, tunc intelliget intentionem concavitatis denudatam a carne. Sed intentiones mathematicae non sunt singularia hoc modo. [III, 36] Et sicut res abstracta intelligitur cum intelligit istas res (illud enim quod est in actu universaliter est intellectus qui est in actu), et cogitatio nostra in postremo erit utrum possit intelligere aliquam rerum abstractarum, cum hoc quod ipse est abstractus a magnitudine, aut non». La differenza tra “separato” (*separatus*) e “astratto” (*abstractus*), nella filosofia dell'epoca, doveva essere certamente nota e non di poco peso. Ciò che è astratto, infatti, è comunemente ciò che viene astratto mediante un procedimento intellettuale, mentre ciò che è separato lo è in virtù di una sua propria caratteristica che non implica un processo di astrazione da parte dell'intelletto. Tuttavia, *abstractus* può sovrapporsi semanticamente anche a ciò che è *separatus* e, in effetti, è in questo modo che sono da intendere le *res abstractas* di cui parla Averroè. La fonte dei due modi di intendere il termine *abstractus* sono le *Quaestiones supra libros quatuor Physicorum Aristotelis* di Ruggero Bacone e l'origine di tale distinzione è farabiana, cfr. LIBERA, *Métaphysique et noétique*, p. 307.

⁵⁷ AVERROES, *CMDA*, III, 36, pp. 480,34-481,37.

⁵⁸ Cfr. *infra*, p. 255, n. 265.

to 36 vengono approfondite le modalità di conoscenza attraverso il concetto di proporzione e disposizione tra l'intelletto agente e i contenuti conoscitivi⁵⁹.

Sotto alcuni punti di vista, la dottrina di Averroè si accorda con quella aristotelica: il processo intellettuale prende avvio con l'esperienza sensibile. Le forme materiali prive delle loro determinazioni singolari (*denudatae*) vengono ricevute dall'intelletto materiale a fronte di un percorso che inizia con le facoltà organiche e l'azione dell'intelletto agente⁶⁰. La conoscenza intellettuale è costruita attraverso un processo dialettico articolato in due momenti fondamentali: da un lato l'esperienza sensibile e la conoscenza dell'individuale, dall'altro, la dimensione propriamente intellettuale che porta alla conoscenza dell'universale. L'intelletto materiale si perfeziona⁶¹ attraverso la ricezione delle forme e l'azione dell'intelletto agente secondo una *continuatio* con l'uomo, della quale, si riconoscono due tipologie distinte: la prima, detta *per naturam*, ha origine dai contenuti elaborati dalla *virtus cogitativa* e dall'attività dell'intelletto agente, che consente di astrarre le forme immateriali a partire da tali contenuti; la seconda tipologia di *continuatio*, invece, prende avvio dall'attivazione delle forme astratte presenti nell'intelletto materiale. Tramite questo secondo tipo di *continuatio* l'intelletto materiale è preparato ad essere ciò che è veramente: pensiero continuo ed eterno⁶².

59 Cfr. AVERROES, *CMDA*, III, 36, p. 499,559-564: «Nos autem cum posuerimus intellectum materiale esse eternum et intellecta speculativa esse generabilia et corruptibilia eo modo quo diximus, et quod intellectus materialis intelligit utrumque, scilicet formas materiales et formas abstractas, manifestum est quod subiectum intellectorum speculativorum et intellectus agentis secundum hunc modum est idem et unum, scilicet materialis».

60 Cfr. *ibidem*, III, 20, p. 450,185-188: «sine virtute ymaginativa et cogitativa nichil intelligit intellectus qui dicitur materialis; hee enim virtutes sunt quasi res que preparant materiam artificii ad recipiendum actionem artificii».

61 Utilizzo qui tale espressione precisando che il concetto di perfezionamento, nel caso di Averroè, non è da intendere sulla scia della teoria avicenniana dei "gradi dell'intelletto". Più propriamente, è l'uomo a perfezionarsi tramite un avvicinamento sempre maggiore all'intelletto, il quale, in se stesso, resta un ente immateriale, eterno e impassibile.

62 Cfr. AVERROES, *CMDA*, III, 20, p. 450,198-211: «Opinandum est enim quod iste intellectus qui est in potentia, cum declaratum est quod est eternus et quod in-

Il senso della seconda *continuatio* è quello di unificare entro un'unica realtà, nel momento culminante del percorso conoscitivo, i due intelletti, agente e materiale. Questi restano comunque distinti secondo l'operazione propria: l'uno, infatti, è generativo delle forme mentre l'altro è preposto alla loro ricezione⁶³. Al termine del perfezionamento operato dall'azione dell'agente sull'intelletto materiale, che dal primo viene (in)formato e perfezionato – in senso attualizzante –, i due intelletti possono essere intesi come *unum*⁶⁴. Grazie all'informazione, l'intelletto materiale riceve contenuti intellegibili e giunge a conoscere esso stesso l'intelletto agente⁶⁵.

natus est perfici per formas materiales, dignior est ut sit innatus perfici per formas non materiales que sunt in se intellecte. Sed non in primo copulatur nobiscum ex hoc modo sed in postremo, quando perficitur generatio intellectus qui est in habitu, ut declarabimus post. Et secundum hanc expositionem, cum dixit: *Et cum fuerit abstractus, est quod est tantum non mortalis*, innuit intellectum materiale secundum quod perficitur per intellectum agentem, quando fuerit copulatus nobiscum ex hoc modo, deinde abstrahetur. Et forte innuit intellectum materiale in sua prima continuatione nobiscum, scilicet continuatione que est per Naturam» (punteggiatura modificata). Inoltre, cfr. *ibidem*, III, 36, p. 500,607-616: «Et manifestum est quod, cum iste motus complebitur, quod statim iste intellectus copulabitur nobiscum omnibus modis. Et tunc manifestum est quod proportio eius ad nos in illa dispositione est sicut proportio intellectus qui est in habitu ad nos. Et cum ita sit, necesse est ut homo intelligat per intellectum sibi proprium omnia entia, et ut agat actionem sibi propriam in omnibus entibus, sicut intelligit per intellectum qui est in habitu, quando fuerit continuatus cum formis ymaginabilibus, omnia entia intellectione propria».

63 Il termine che utilizza Averroè è *informari* o *formare per intellectum*, espressione che traduce il *voeiv* di Aristotele, cfr. AVERROES, *CMDA*, p. 581, v. *informari*. Oltre al passo qui citato, per un'altra definizione dell'operazione che compie l'intelletto agente, cfr. *ibidem*, III, 5, p. 389,73-74: «et est illud quod extrahit illud quod est in potentia de potentia in actum». Inoltre, cfr. *ibidem*, p. 390,101-104: «Et denudare eas nichil aliud est nisi facere eas intellectas in actu postquam erant in potentia, quemadmodum comprehendere eas nichil aliud est quam recipere eas».

64 Cfr. *ibidem*, III, 20, p. 450,198-211.

65 L'esempio che propone Averroè, tratto da Alessandro d'Afrodisia, è quello che istituisce un paragone con il fuoco. Cfr. *ibidem*, p. 451,222-230: «Ignis enim innatus est alterare omne corpus per virtutem existentem in eo, sed tamen cum hoc patitur quoquo modo ab eo quod alterat, et assimilatur cum eo aliquo modo similitudinis, idest acquirit ab eo formam igneam minorem forma ignea alteranti. Hec enim dispositio valde est similis dispositioni intellectus agentis cum passibili et cum intellectis que generat. Est enim agens ea uno modo et recipiens ea alio modo».

Et universaliter quando quis intuebitur intellectum materiale cum intellectu agenti apparebunt esse duo uno modo et unum alio modo. Sunt enim duo per diversitatem actionis eorum: actio enim intellectus agentis est generare, istius autem informari. Sunt autem unum quia intellectus materialis perficitur per agentem et *intelligit ipsum*. Et ex hoc modo dicimus quod intellectus continuatus nobiscum apparent in eo due virtutes, quarum una est activa et alia de genere virtutum passivarum⁶⁶.

L'intelletto materiale e l'intelletto agente si danno simultaneamente nell'atto conoscitivo più elevato e mostrano una struttura ancipite che tiene insieme distinzione e unità. La dualità riguarda la diversità delle loro funzioni che, tuttavia, operano congiuntamente. In questo modo si verifica una svolta nelle capacità dell'intelletto materiale stesso che, attualizzato dall'agente, diviene ora capace di conoscerlo. La potenza dell'intelletto si consuma nell'azione dell'agente e permette al pensiero di costituirsi come perfezione. Nella dimensione del cosmo, infatti, l'intelletto materiale è rivolto all'universale e, tuttavia, il punto di partenza del tragitto conoscitivo restano le immagini delle rappresentazioni sensibili elaborate dalle *virtutes* organiche⁶⁷. Una volta astratto dalle percezioni sensibili, l'oggetto del pensiero è qualitativamente diverso dalle rappresentazioni sensoriali, anche se rappresenta ancora un punto mediano in questo tragitto.

Quanto detto spiega il modo secondo il quale è possibile la conoscenza di concetti universali a partire dalle immagini sensibi-

⁶⁶ *Ibidem*, III, 20, pp. 450,213-451,222 (punteggiatura e corsivo nostri).

⁶⁷ Cfr. *ibidem*, II, 60, p. 220,23-24: «intentio universalis est alia ab intentione ymaginata». Per la differenza tra conoscenza dell'universale e dell'individuale, cfr. *ibidem*, II, 65, p. 228,40-52: «Iste igitur est etiam alius modus modorum secundum accidens, scilicet quod accidit sensibus comprehendere differentias individuum (secundum quod sunt individua) non secundum quod sunt sensus simplices, sed secundum quod sunt sensus humani; et precipue differentias substantiales; videtur enim quod comprehensio intentionum individualium substantiarum, de quibus intellectus considerat est propria sensibus hominis. Et debes scire quod comprehensio intentionis individui est sensuum, et comprehensio intentionis universalis est intellectus, et universalitas et individualitas comprehenduntur per intellectum, scilicet diffinitio universalis et individui».

li. Tuttavia, nella noetica di Averroè, il momento dell'esperienza sensoriale, nel complesso, sembra subire un depotenziamento nel momento intellettuale: l'uomo, infatti, è propriamente intelligente solo quando lo è in atto, vale a dire quando pensa attualmente i contenuti conoscitivi intellettivi tramite il dispositivo della *continuatio*⁶⁸.

Dicamus igitur quod manifestum est quod homo non est intelligens in actu nisi propter continuationem intellecti cum eo in actu. Et est etiam manifestum quod materia et forma copulantur adinvicem ita quod congregatum ex eis sit unicum, et maxime intellectus materialis et intentio intellecta in actu; quod enim componitur ex eis non est aliquod tertium aliud ab eis sicut est de aliis compositis ex materia et forma. Continuatio igitur intellecti cum homine impossibile est ut sit nisi per continuationem alterius istarum partium cum eo, scilicet partis que est de eo quasi materia, et partis que est de ipso (scilicet intellecto) quasi forma⁶⁹.

È vero, la continuazione non può che avvenire a partire da un materiale conoscitivo che, nell'uomo, rappresenta quanto di più vicino alla forma (*quasi forma*). Al sommo grado di astrazione le immagini fungono da base per la concettualizzazione individuale.

68 Più che in ogni altro momento è nella *continuatio* dei due intelletti che il soggetto della conoscenza in atto è l'intelletto materiale. Per un approfondimento, cfr. A.L. IVRY, *Averroes on Intellection and Conjunction*, «Journal of the American Oriental Society» 86/2 (1966), pp. 76-85; B.C. BAZÁN, *Intellectum Speculativum: Averroes, Thomas Aquinas, and Siger of Brabant on the Intelligible Object*, «Journal of the History of Philosophy» 19/4 (1981), pp. 425-446; A. ILLUMINATI, *Averroè e l'intelletto pubblico: antologia di scritti di Ibn Rushd sull'anima*, Manifesto libri, Roma 1996; Id., *L'Intelligenza di Averroè*, «Belfagor» 57/1 (2002), pp. 103-108. Tuttavia, è vero che Averroè, rispetto al modo in cui si dice intelligente di un bambino, ad esempio, ammette due diversi modi di intendere questa espressione, cfr. AVERROES, *CMDA*, III, 5, p. 405,520-527: «Et ideo dicere puerum esse intelligentem in potentia potest intelligi duobus modis, quorum unus est quia forme ymagine que sunt in eo sunt intellecte in potentia, secundus autem est quia intellectus materialis qui innatus est recipere intellectum illius forme ymagine, est recipiens in potentia et continuatus cum nobis in potentia».

69 AVERROES, *CMDA*, III, 5, p. 404,501-512.

cum iste motus complebitur, quod statim iste intellectus copulabitur nobiscum omnibus modis. Et tunc manifestum est quod proportio eius ad nos in illa dispositione est sicut proportio intellectus qui est in habitu ad nos. Et cum ita sit, necesse est ut homo intelligat *per intellectum sibi proprium* omnia entia, et ut agat actionem sibi propriam in omnibus entibus, sicut intelligit per intellectum qui est in habitu, quando fuerit continuatus cum formis ymaginabilibus, omnia entia intellectione propria⁷⁰.

In quest'ultimo passaggio è riscontrabile la tensione che caratterizza la speculazione rushdiana, tensione che si gioca tra il piano dell'immanenza e la natura trascendente dell'intelletto. È necessario, dice Averroè, che l'uomo conosca *per intellectum sibi proprium* – utilizzando un'espressione che non può non far pensare al concetto di *appropriatio* sviluppato in seguito dai filosofi latini. La conoscenza, rivolta a tutti gli enti (*omnia entia*) del mondo, sembra esistere a un livello sovraindividuale del pensiero, assoluto, grazie al quale è veramente possibile definirlo tale, e cioè pensiero.

Verso la fine del commento 36 viene fatto un passo in più portando alle estreme conseguenze quanto detto sinora. Qui, il Cordovese presenta la dottrina temistiana – con la quale pare allinearsi o che, comunque, non si preoccupa di confutare – in cui viene detto che quando l'uomo sarà *copulatus* all'intelletto mediante la scienza di tutte le cose, allora questi sarà quasi Dio⁷¹. Il testo del *Commentarium* dice che grazie alla via della *copulatio*, l'uomo diviene simile a Dio in quanto è, «in un certo senso, tutti gli enti e li conosce tutti»⁷². L'essere degli enti non ha un fondamento esterno rispetto a Dio, ma coincide con il fatto che essi sono conosciuti in Dio. La scienza divina, dunque, non è un sapere rivolto *ad extra*,

⁷⁰ *Ibidem*, III, 36, p. 500,607-616. Nel brano emerge il senso dell'impossibilità di considerare univocamente l'intelletto come *forma* e *prima perfectio* del singolo uomo.

⁷¹ Cfr. *ibidem*, p. 501,617-622: «Homo igitur secundum hunc modum, ut dicit Themistius, assimilatur Deo in hoc quod est omnia entia quoquo modo, et sciens ea quoquo modo; entia enim nichil aliud sunt nisi scientia eius, neque causa entium est aliud nisi scientia eius. Et quam mirabilis est iste ordo, et quam extraneus est iste modus essendi».

⁷² Cfr. nota precedente.

ma è esso stesso creatore. La conclusione del passo è ad un tempo icastica e ambigua: «et quam mirabilis est iste ordo, et quam extraneus est iste modus essendi»⁷³. Nell'estraneità di tale condizione è ravvisabile l'essere proprio dello stato *copulativo* inteso come stato perfetto simile a uno stato divino.

Tuttavia, tale perfezione è da intendersi in un senso preciso. Il discorso circa una disposizione che trascende l'esperienza conoscitiva comunemente intesa prende forma già nel commento ventesimo quando, utilizzando un'espressione chiave della sua psicologia, Averroè dice che la scienza, nello stato di perfezione noetica, è equivoca rispetto alla scienza acquisita tramite lo studio: «scientia enim existens in nobis in dispositione adeptionis equivocae dicitur cum scientia existente per Naturam et disciplinam»⁷⁴. La pratica e l'esercizio rivestono una dimensione centrale in tutta la dottrina psicologico-noetica di Averroè⁷⁵. Se in anni vicini alle prime letture latine del Cordovese veniva affermato – in un quadro concordista tra platonismo e i testi di Aristotele, come viene proposto, ad esempio, nel commento anonimo all'*Ethica Vetus* e all'*Ethica Nova* –, che la conoscenza dell'intelletto agente, seppur confusa, è *habitus* innato⁷⁶, la dottrina di Averroè, al contrario, enfatizza la dimensione dell'esercizio capace di generare conoscenza nell'individuo. L'*habitus* corrisponde a quello stato dell'intelletto umano che possiede conoscenze apprese, non innate ma nemmeno ancora in atto, le quali, tuttavia, sono a disposizione del

73 AVERROES, CMDA, III, 36, p. 501,621-622.

74 *Ibidem*, III, 20, p. 445,57-59.

75 A tale riguardo, si vedano anche i passi già citati di AVERROES, *In Physicam*, I^{rb},H; *Les Auctoritates Aristotelis*, §229, p. 159.

76 Cfr. ANONYMUS MAGISTER ARTIUM PARISIENSIS, *Lectura in Ethicam ueterem. Prohemium*, in I. ZAVATTERO (ed.), *Le prologue de la Lectura in Ethicam ueterem du "Commentaire de Paris" (1235-1240). Introduction et texte critique*, «Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales» 77 (2010), p. 32,423-429: «Intellectus agens habet cognitionem rerum in summa; unde dicit Boetius: summam retinet, singula perdit. Sic ergo patet quod intellectus agens non cognoscit res uel species rerum singillatim, et sic non potest facere cognitionem rerum singillatim in intellectu possibili; et propter hoc oportet quod intellectus possibilis habeat aliunde cognitionem singulorum, et sic in habendo huiusmodi cognitionem comparatur ad phantasiam et sensus; et sic contingit in ipso falsitas siue error».

soggetto in quanto pronte per essere attualizzate. Si tratta di un livello intermedio della conoscenza umana che dipende dalla relazione tra l'intelletto materiale (ricettivo delle forme), l'intelletto agente e il precedente esercizio delle facoltà o virtù organiche⁷⁷.

Il particolare statuto dell'intelletto materiale inteso come pura potenzialità informata dall'intelletto agente, come luogo delle forme esistenti in atto, sia materiali che universali, e come sostanza essa stessa pensante resta un punto molto delicato della dottrina rushdiana⁷⁸. Non è un caso che attorno al XIV secolo, a partire dalla riflessione di Thomas Wylton, nelle discussioni psicologiche ci si porrà il quesito sulla natura dell'intelletto materiale. In questo contesto emergerà una netta contrapposizione tra la sua considerazione in quanto pura potenzialità e – come invece accade in Thomas Wylton – una sottolineatura dei suoi aspetti attivo-attuali, con una conseguente ricaduta verso una progressiva autonomia di due principi intellettivi difficile da inquadrare

77 Per le caratteristiche qui elencate dell'intelletto materiale, cfr. AVERROES, CMDA, III, 20, p. 453,296-306: «Et differimus a Themistio in natura intellectus qui est in habitu, et in modo ponendi intellectum agentem. Et nos etiam quoquo modo convenimus cum Alexandro in natura intellectus qui est in habitu, et alio modo differimus. Hee igitur sunt differentie quibus dividuntur opiniones attribue Aristoteli. Et debes scire quod usus et exercitium sunt cause eius quod apparet de potentia intellectus agentis qui est in nobis ad abstrahendum, et intellectus materialis ad recipiendum; sunt, dico, cause propter habitum existentem per usum et exercitium in intellectu passibili et corruptibili, quem Aristoteles vocavit *passibilem* et dixit aperte ipsum corrumpi». Rispetto alle critiche che tale concezione ha suscitato nel medioevo latino si veda il capitolo II.

78 Cfr. *ibidem*, pp. 409,657-410,667: «Quemadmodum enim sensibile esse dividitur in formam et materiam, sic intelligibile esse oportet dividi in consimilia hiis duobus, scilicet in aliquod simile forme et in aliquod simile materie. Et hoc necesse est in omni intelligentia abstracta que intelligit aliud; et si non, non esset multitudo in formis abstractis. Et iam declaratum est in Prima Philosophia quod nulla est forma liberata a potentia simpliciter, nisi prima forma, que nichil intelligit extra se, sed essentia eius est quiditas eius; alie autem forme diversantur in quiditate et essentia quoquo modo. [p. 410,676-683] Et ideo scire de anima necessarium est in sciendo Primam Philosophiam. Et iste intellectus recipiens necesse est ut intelligat intellectum qui est in actu. Cum enim intellexerit formas materiales, dignior est ut intelligat formas non materiales; et illud quod intelligit ex formis abstractis, v. g. ex intelligentia agenti, non impedit ipsum intelligere formas materiales».

nell'economia strutturale dell'anima umana⁷⁹. Si tratta di problemi presenti nella stessa noetica rushdiana.

All'interno del *Commentarium*, il carattere problematico dell'intelletto materiale emerge già nel quinto commento, dove l'uomo viene detto "intelligente", nel senso di intelligente in atto, grazie al dispositivo della continuazione. Così come materia e forma si uniscono in un composto unico, allo stesso modo accade all'intelletto materiale di essere "continuato" con l'intelligibile in atto nel momento in cui l'uomo è pensante. Ciò che ne risulta non è una terza entità distinta da entrambi, ma qualcosa che in sé è composto unico intelligente. La proposta di Averroè è quella di istituire un paragone tra il rapporto che c'è tra potenza e atto, materia e forma, e il rapporto che sussiste tra l'intelletto agente e l'intelletto *in habitu* – quest'ultimo considerato come qualcosa che possiede una "quasi-materialità", vale a dire una materia presente secondo proporzionalità⁸⁰.

L'essere intelligenti in potenza possiede due significati: in un primo senso, significa che le forme immaginate presenti nell'uomo sono intellegibili in potenza; in un altro senso, invece, precisa che

79 Per un'analisi dettagliata e preziosa di questo aspetto nel pensiero di Wylton, cfr. BRENET *Les possibilités de jonction*, pp. 8-55. Jean-Baptiste Brenet sottolinea come «plusieurs auteurs suggèrent l'idée d'une activité de l'intellect matériel dans son rapport aux intelligibles», tra i quali, Alessandro d'Afrodizia, Temistio, al-Fārābī e Averroè stesso – tutti autori dei quali i latini potevano leggere i testi (*ibidem*, pp. 8-9). Dopo Wylton, negli autori parigini tale questione viene ampiamente discussa da Giovanni di Jandun (III, q. 6), la cui lunga trattazione lascia supporre che fosse un dibattito aperto e ricco. Oltre a Jandun, anche Giovanni Buridano discute tale problema (III, q. 7): «utrum intellectus possibilis sit pura potentia ita quod non est aliquis actus, sicut materia prima». Rispetto al commento di Buridano, cfr. J. ZUPKO (ed. trad.), *John Buridan's Philosophy of Mind. An Edition and Translation of Book III of His 'Questions on Aristotle's De anima' (Third Redaction). With Commentary and Critical and Interpretative Essays*, Doctoral dissertation, Cornell University, 1989, p. 57. Negli autori bolognesi, la questione viene trattata da Matteo da Gubbio (III, q. 3), Giacomo da Piacenza e nel commento anonimo bolognese al *De anima* (III, q. 2).

80 Cfr. AVERROES, *CMDA*, III, 36, p. 497,512-513: «Intellectus igitur qui est in nobis componitur ex intellectu qui est in habitu et intellectu agentis». Tale simmetria non è da intendere secondo il rapporto, presente invece nel mondo sensibile, che c'è tra materia prima e forma.

l'intelletto materiale, naturalmente predisposto a ricevere l'intelligibile delle forme immaginate, è ricettivo in potenza e connesso in potenza con l'uomo⁸¹. Quando viene pensato *simpliciter* – e cioè in relazione a un generico individuo della specie umana –, l'intelletto materiale è una realtà eterna, immista e separata, unica per l'intero genere umano e sempre in atto⁸². In quanto principio ricettivo universale delle forme, è grazie alla sua partecipazione nel processo cognitivo che si genera l'*intellectus in habitu* e che, come conseguenza ultima nei termini di attualizzazione delle conoscenze, è possibile la realizzazione della *copulatio* con l'intelletto agente. Nel suo stadio più perfetto, farabianamente, l'intelletto viene definito da Averroè *adeptus*⁸³.

81 Cfr. *ibidem*, III, 5, p. 404,501-527. Relativamente a questo secondo caso, inoltre, cfr. *ibidem*, III, 36, p. 500,599-606: «Et manifestum est quod, cum omnia intellecta speculativa fuerint existentia in nobis in potentia, quod ipse erit copulatus nobiscum in potentia. Et cum omnia intellecta speculativa fuerint existentia in nobis in actu, erit ipse tunc copulatus nobis in actu. Et cum quedam fuerint potentia et quedam actu, tunc erit ipse copulatus secundum partem et secundum partem non; et tunc dicimur moveri ad continuationem».

82 Cfr. *ibidem*, III, 20, pp. 148,145-149,155: «Et cum dixit: *universaliter autem non est neque in tempore*, etc., intendit quod intellectus qui est in potentia, cum non fuerit acceptus in respectu alicuius individui, sed fuerit acceptus simpliciter et in respectu cuiuslibet individui, tunc non inveniatur aliquando intelligens et aliquando non, sed semper inveniatur intelligens; quemadmodum intellectus agens, cum non fuerit acceptus in respectu alicuius individui, tunc non inveniatur quandoque intelligens et quandoque non intelligens, sed semper inveniatur intelligere, cum acceptus fuerit simpliciter; idem enim est modus in actione duorum intellectuum».

83 Cfr. *ibidem*, III, 5, p. 411,703-706: «Et cum intellectus materialis fuerit copulatus secundum quod perficitur per intellectum agentem, tunc nos sumus copulati cum intellectu agenti; et ista dispositio dicitur *adeptio* et *intellectus adeptus*, ut post videbitur». A differenza di pensatori come al-Fārābī e Avicenna, il particolare statuto dell'intelletto nel momento dell'*adeptio* costituisce in Averroè il termine del processo intellettivo in cui l'intelletto materiale, attualizzato dall'intelletto agente e avendo quest'ultimo come oggetto di pensiero, raggiunge appieno la propria capacità di conoscere verità eterne e le sostanze separate. Per Avicenna, cfr. G. VERBEKE, *Le «De anima» d'Avicenne*, pp. 69-73*: 69*, n. 253; DAVIDSON, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on intellect*, pp. 103-116. Per approfondimenti su al-Fārābī, cfr. TH.-A. DRUART, *Al-Farabi and Emanationism*, in J.F. WIPPEL (ed.), *Studies in Medieval Philosophy*, The Catholic University of America Press,

È doveroso parlare di stadi, o di tappe, della conoscenza, poiché questa procede per gradi di elevazione crescente (*per ascensionem*) dipendenti dalla volontà dell'individuo⁸⁴. Lo *status adeptionis* tramite il quale si raggiunge la forma più elevata di conoscenza è assimilabile a una dimensione cosmica e universale in cui «Dio pensa se stesso e le intelligenze motrici dei cieli lo pensano e si pensano in maniera ininterrotta»⁸⁵. Infine, va ricordato ancora una volta che pur essendo *mirabilis*, Averroè definisce quest'ordine di conoscenza anche come *extraneus*⁸⁶.

Washington D.C. 1987 (Studies in Philosophy and the History of Philosophy, 17), pp. 23-43; J. FINNEGAN, *Al-Fārābī et le Peri Nou d'Alexandre d'Aphrodise*, in L. MASSIGNON (éd.) *Mélanges*, II, Institut Français De Damas, Damas 1957, pp. 133-152; J. JOLIVET, *L'intellect selon al-Fārābī: quelques remarques*, «Bulletin d'Études Orientales» 29 (1977), pp. 251-259. Per il testo latino medievale del *De intellectu* di al-Fārābī, cfr. AL-FĀRĀBĪ, *De intellectu*, in É. GILSON (ed.), *Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge» 4 (1929-1930), pp. 108-149.

84 Cfr. AVERROES, *CMDA*, III, 36, p. 484,154. Quello verso la perfezione conoscitiva, in Averroè, è procedimento per stadi che, tuttavia, non comporta in alcun modo una "gradazione" dell'intelletto stesso, come invece avviene in Avicenna. A tale proposito, si rimanda al sesto capitolo della quinta parte del *Liber de anima* (cfr. AVICENNA, *Liber de anima*, V, 6, pp. 134-154) che è intitolato «capitulum de gradibus actionum intellectus et de altiore gradu eius qui est sanctus intellectus». In questo senso, gioca una forte differenza la prospettiva antropologica di fondo. Per Averroè, infatti, le tappe sono di natura dispositiva e funzionale all'interno del rapporto dell'individuo con l'intelletto unico e separato, mentre per Avicenna si tratta di stadi interni all'anima individuale – certamente, questa in rapporto con l'intelletto agente.

85 Cfr. FIORAVANTI, *Fare filosofia*, p. 142. Per approfondimenti sull'elaborazione del Cordovese e, in particolare, su questo stato noetico, oltre agli studi già menzionati, cfr. J. JOLIVET, *Averroès et le décentrement du sujet*, in *Perspectives médiévales et arabes*, Vrin, Paris 2006, pp. 229-234. Tale stato è possibile a partire dalla natura stessa dell'intelletto materiale in quanto sostanza incorporea ed eterna, predisposta per la comprensione delle realtà immateriali. Per altri approfondimenti, cfr. D.L. BLACK, *Conjunction and the Identity of Knower and Known in Averroes*, «American Catholic Philosophical Quarterly» 73 / 1 (1999), pp. 159-184; M. GEOFFROY, *Averroès sur l'intellect comme cause agente et cause formelle, et la question de la «jonction»*, in J.-B. BRENET (éds.), *Averroes et les averroïsmes juif et latin. Actes du colloque international* (Paris, 16-18 juin 2005), Brepols, Turnhout 2007 (Textes et Études du Moyen Âge, 40), pp. 77-110.

86 Cfr. *supra*, p. 189, n. 72.

4.3. Alcune prospettive medievali

I contenuti tematizzati da Averroè nel commento trentaseiesimo possono essere fatti rientrare in un problema che, come ha bene espresso Bruno Nardi, costituisce «uno dei cavalli di battaglia degli averroisti, da Sigieri a Giovanni di Jandun, da Giovanni di Ripatransone ad Alessandro Achillini»⁸⁷. La questione in oggetto, tuttavia, permea molta della riflessione filosofica e teologica tra XIII e XIV secolo⁸⁸. Di fronte al problema lasciato aperto da Aristotele, la domanda che diviene centrale è se sia possibile una conoscenza delle sostanze separate *in statu unionis* dell'anima con il corpo, più precisamente, dell'intelletto unito al corpo. Progressivamente, il dibattito verrà affinato non solo insistendo sullo stato di unione tra l'intelletto e il corpo, ma anche sulle modalità di conoscenza *sine phantasmatis*⁸⁹. Inoltre, in stretta vicinanza con questa problematica, tra la fine del XIII secolo e l'inizio del XIV, ne veniva sviluppata una seconda – quest'ultima tipicamente interna alla tradizione degli interpreti di Averroè e, con una formula originale, inaugurata da Jandun⁹⁰ – circa lo statuto dell'intelletto possibile. L'interrogativo a cui

87 NARDI, *Studi di filosofia medievale*, p. 123.

88 Cfr. *supra*, pp. 165-183.

89 Cfr. *infra*, p. 210.

90 Pur trovando un'eco in questioni di Sigieri di Brabante, Egidio d'Orleans, Giovanni di Gottinga, Antonio da Parma e Thomas Wylton, il problema sembra essere sviluppato primariamente da Giovanni di Jandun ed è a partire da lui che si configurerà come una questione peculiare della tradizione averroista. Ciò è quanto viene rilevato da KUKSEWICZ, *De Siger de Brabant à Jacques de Plaisance*, pp. 234-236. Sottolineiamo qui che lo stesso Jandun si dà il merito di aver trovato una soluzione originale a tale problema, cfr. IOHANNES DE IANDUNO, *Quaestiones de anima*, III, q. 9, coll. 277-278: «Et in hac declarationis ordinatione gaudebat animus meus cum laude Dei, quia a nullo doctore extrinseco existente nec sonante nec scriptura eam suscepi, sed a uero doctore qui mentem illuminat et ueritatem ostendit. Quod si haec declaratio non est completa, erit aliis principiis perscrutandi. Sed est aduertendum quod quamuis ad perfecte cognoscendum multitudinem esse de rebus abstractis, necessaria sit cognitio intellectus possibilis». L'espressione *doctor extrinsecus* rimanda alla traduzione di Moerbeke del *De intellectu* di Filopono, cfr. IOHANNES GRAMMATICUS PHILOPONUS, *Commentum super capitulum de intellectu in libro tertio Aristotelis De anima* (= *In III De anima*), in G. VERBEKE (ed.), *Commentaire sur le De Anima d'Aristote. Traduction de Guillaume de Moerbeke*, Publications Universitaires de Louvain – Édition Béatrice Nauwelaerts, Louvain - Paris 1966 (*Corpus Latinum Commentariorum in Aristotelem Graecorum*, III), pp. 10, 18, 48, 56, 58, 91.

si cerca una soluzione riguarda la natura dell'intelletto possibile all'interno degli intelletti separati e la sua funzione conoscitiva nel contesto della molteplicità delle realtà immateriali. Questo secondo problema è discusso all'interno di uno dei due testi qui editi⁹¹.

Per dare conto dell'ampiezza del dibattito e della sua capillarità all'interno dei diversi ambienti, viene qui proposta una raccolta delle problematiche menzionate all'interno di alcune opere di autori che le discutono attraverso una formulazione esplicita. La presente ricerca, inevitabilmente limitata, si concentra sugli autori, sul periodo (XIII-XIV secolo) e sui luoghi (Parigi e Bologna) menzionati nel corso del volume e, quindi, ritenuti più significativi allo scopo della presente discussione. Chiaramente, non è escluso che tali questioni compaiano sia in altri autori, sia in altri testi (editi e non). Sono stati qui selezionati i titoli delle questioni che trattano in modo manifesto l'uno dei due o entrambi i quesiti⁹². Un'eccezione

91 Si tratta del testo *Super tertium De anima. Questiones et excerpta varia*. A livello concettuale, tale problematica è connessa al quesito di come possa una realtà separata essere unica e avere, al tempo stesso, una natura composita di potenzialità e di attualità. Per questa ragione Taddeo da Parma, ricalcando Giovanni di Jandun, discute il problema all'interno della questione relativa alla conoscibilità della molteplicità delle sostanze separate. La distinzione tra attualità e potenzialità nelle sostanze separate è presente anche in Matteo da Gubbio, anche se non compare all'interno delle sue questioni sul *De anima*, bensì nelle questioni del manoscritto Ott. lat. 318, cfr. MATHEUS DE EUGUBIO, *Utrum in intelligentiis sit dare intellectum possibiliem realiter distinctum ab actualitate ipsarum*, pp. 248-252. Per Taddeo, cfr. THADEUS DE PARMA, *Quaestiones de anima*, III, qq. 7-8, pp. 73-83. Questo discorso è da integrare con quanto detto nella nota precedente e alle pp. 191-192. Per un ulteriore approfondimento, si veda la ricca analisi di BIANCHI, « *Acte pur* ». *Dante, l'averroïsme et les substances séparées*, pp. 307-330.

92 La questione legata alla conoscenza degli enti separati, infatti, compare anche in altri contesti come, ad esempio, nei commenti all'*Ethica*. Uno di questi casi è il commento di Radulfo Brito – conosciuto come "Commento Vaticano" (Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. lat. 2172) prima dell'attribuzione a Radulfo ipotizzata da René-Antoine Gauthier e confermata da Iacopo Costa –, dove tale problema viene discusso e trattato in diverse occorrenze, come nella questione 39, *Utrum omnes homines appetant felicitatem* (cfr. GAUTHIER, *Trois Commentaires "averroïstes" sur l'Ethique*, pp. 289-290). Tuttavia, in quest'ultimo caso il problema si trova inserito all'interno di una questione differente da quella presa qui in considerazione (per tale ragione, non sono stati qui considerati altri testi, seppur importanti). Per un approfondimento sul commento di Brito, di cui vi sono due differenti redazioni

a quanto detto è costituita da Sigieri di Brabante, presso il quale è stata messa in evidenza l'assenza, nei termini delle formulazioni prese qui in considerazione, di entrambe le problematiche⁹³. Per il resto, la tavola che segue si circoscrive e limita a quanto detto.

Benché nel prosieguito del presente studio si affronterà soltanto la questione legata alla conoscibilità degli enti immateriali, si è tuttavia ritenuto necessario presentare anche il quesito legato allo statuto dell'intelletto possibile nella moltitudine delle sostanze separate per almeno tre ragioni: (1) seppur tangenzialmente, anche quest'ultima problematica è connessa con quella che interessa la conoscibilità degli enti immateriali; (2) essa rappresenta uno sviluppo peculiare del dibattito interno alla tradizione averroista; (3) infine, come mostra uno dei due testi bolognesi qui editi (*Super tertium De anima. Questiones et excerpta varia*), questo dibattito viene recepito in modo peculiare all'interno dell'ambiente filosofico dello *studium* bolognese del XIV secolo⁹⁴. A partire dai testi e dagli autori presentati nella sinossi che segue, il prossimo paragrafo cercherà di fissare, attraverso un confronto, alcune delle differenti risposte date alla questione circa la conoscibilità delle sostanze separate.

(R₁ e R₂), cfr. I. COSTA, *La dottrina della felicità nel «Commento del Vaticano» all'Etica Nicomachea*, in BETTETINI, PAPARELLA (a cura di), *Le felicità nel Medioevo*, pp. 325-353; ID., *Le questiones di Radulfo Brito sull'«Etica Nicomachea»*, Brepols, Turnhout 2008 (Studia Artistarum. Études sur la faculté des arts dans l'universités médiévales, 17). Le redazioni dei due commenti sono edite, rispettivamente, in RADULFUS BRITO, *Questiones super Librum Ethicorum Aristotelis*, in I. COSTA (ed.), *Le questiones di Radulfo Brito sull'«Etica Nicomachea»*, Brepols, Turnhout 2008 (Studia Artistarum. Études sur la Faculté des arts dans les universités médiévales, 17); RADULFUS BRITO, *Questiones super Librum Ethicorum Aristotelis*, I. Costa (ed.), Brepols, Turnhout 2023 (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis, 294). Una chiarissima spiegazione di quanto avviene nelle due versioni si trova nell'introduzione all'edizione critica di R₂.

93 Certamente non è un problema assente in Sigieri. Per una discussione a riguardo, cfr. C. STEEL, *Siger of Brabant versus Thomas Aquinas*, pp. 211-230. In questo articolo, tuttavia, il punto di vista di Sigieri viene presentato all'interno degli scritti andati perduti e mediati dalla testimonianza di Agostino Nifo, il quale non è stato preso in esame nel presente volume.

94 Nel capitolo quinto si parlerà delle *Questiones et excerpta varia* (Mantova, Biblioteca Comunale Teresiana, 445 ff. 5^{ra}-6^{ta}) le quali trattano, per l'appunto, il secondo dei problemi qui esposti. Di questo, tuttavia, non si entrerà nel merito dottrinale in quanto il contenuto esula dai propositi del presente volume.

I PROBLEMA	II PROBLEMA
Conoscibilità delle sostanze separate.	Ruolo dell'intelletto possibile circa la conoscenza della molteplicità delle sostanze separate.
Albertus Magnus	
<i>De anima</i> (1254-1257) ⁹⁵	
III, 3, 6-11: qualiter intelliguntur divina, quae sunt separata.	(—)
Thomas de Aquino	
<i>Summa contra Gentiles</i> (1261-1264) ⁹⁶	
III, c. 41: utrum in hac vita homo possit intelligere substantias separatas per studium et inquisitionem scientiarum speculativarum.	(—)
<i>Summa Theologiae</i> (1266-1268) ⁹⁷	
Pars I, q. 88, art. 1: utrum anima humana, secundum statum vitae praesentis, possit intelligere substantias immateriales per seipsas.	
Pars I, q. 88, art. 2: utrum intellectus noster per cognitionem rerum materialium possit pervenire ad intelligendum substantias immateriales ⁹⁸ .	
<i>Quaestiones disputatae de anima</i> (1266-1269) ⁹⁹	
q. 16: utrum anima coniuncta corpori possit intelligere substantias separatas.	(—)

95 ALBERTUS MAGNUS, *De anima*, III, 3, c. 6, p. 214. Si rileva che Alberto non formula la questione nelle modalità qui considerate. Il problema è comunque presente e si estende almeno sino al c. 12 del suo *De anima* (p. 225).

96 Cfr. THOMAS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, III, 41, pp. 47-50.

97 Cfr. THOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, cura et studio fratrum praedicatorum (edd.), ex typographia polyglotta, Romae 1889 (ed. Leonina, V), I, q. 88, art. 1, pp. 364-366.

98 Cfr. *ibidem*, I, q. 88, art. 2, p. 367.

99 Cfr. THOMAS DE AQUINO, *Quaestiones Disputate De Anima*, B.C. Bazán (ed.), cura et studio fratrum praedicatorum, Les éditions du Cerf, Roma - Paris 1996 (ed. Leonina, XXIV.1), q. 16, pp. 140-147.

I PROBLEMA	II PROBLEMA
Conoscibilità delle sostanze separate.	Ruolo dell'intelletto possibile circa la conoscenza della molteplicità delle sostanze separate.
Sigerus de Brabantia	
<i>Quaestiones in tertium de anima</i> (1265-1267)	
(–)	(–)
<i>De anima intellectiva</i> (1273-1274)	
(–)	(–)
<i>Quaestiones super Librum de causis</i> (1275-1276)	
(–)	(–)
<i>Quaestiones in Metaphysicam</i> (1272-1276)	
(★) ¹⁰⁰	(–)
Anonymus Boethio Daco Usi	
<i>Quaestiones Metaphysicae</i> (ca. 1270-1274) ¹⁰¹	
II, q. 3: <i>utrum intellectus noster possit intelligere quod quid erat esse substantiarum separatarum.</i>	(–)
Anonymus Bazán	
<i>Quaestiones super Aristotelis librum De anima</i> (post 1277 ?) ¹⁰²	
III, q. 14: <i>utrum intellectus coniunctus magnitudini possit intelligere substantias separatas.</i>	(–)

¹⁰⁰ Una sostanziale parafrasi del problema è riscontrabile nella q. 1 del III libro delle *Quaestiones in Metaphysicam*, cfr. SIGERUS DE BRABANTIA, *Quaestiones in Metaphysicam* (*Rep. monacensis*), III, q. 1, p. 89: «Utrum impossibile sit cognoscere primam causam essentialiter». Qui, Sigieri sembra difendere, senza argomentare in modo diffuso, una conoscenza essenziale della Causa Prima a partire da ciò che è causato, cfr. *ibidem*, p. 90,35-37: «Ita videtur quod homo multum expertus in philosophia, a causatis a Primo posset pervenire ad intellectum essentiae Primi».

¹⁰¹ ANONYMUS BOETHIO DACO USI, *Quaestiones Metaphysicae*, II, q. 3, pp. 216-219.

¹⁰² ANONYMUS, *Quaestiones super Aristotelis librum de anima*, ed. Bazán, III, q. 14, pp. 493-497.

I PROBLEMA	II PROBLEMA
Conoscibilità delle sostanze separate.	Ruolo dell'intelletto possibile circa la conoscenza della molteplicità delle sostanze separate.
Anonymus Van Steenberghe	
<i>Quaestiones de anima</i> (ca. 1273-1277) ¹⁰³	
III, q. 21: <i>utrum intellectus coniunctus corpori possit intelligere substantias separatas.</i>	(-)
Anonymus Kuksewicz	
<i>Quaestiones de anima</i> (ca. 1267-1277) ¹⁰⁴	
q. 53. <i>utrum intellectus coniunctus magnitudini vel corpori possit intelligere separata quantum ad essentias.</i>	(-)
Matthaeus ab Aquasparta	
<i>Quaestiones disputatae de cognitione</i> (1278-1279) ¹⁰⁵	
q. 6: <i>utrum intellectus coniunctus possit intelligere sive cognoscere substantias separatas.</i>	(-)
Simon de Faversham	
<i>Quaestiones super tertium de anima</i> (ca. 1290?-1300?) ¹⁰⁶	
III, q. 24: <i>utrum intellectus noster coniunctus corpori possit intelligere substantias separatas.</i>	(-)

¹⁰³ ANONYMUS, *Quaestiones super Aristotelis librum de anima*, ed. Van Steenberghe, III, q. 21, pp. 339-342.

¹⁰⁴ Cfr. KUKSEWICZ, *Un commentaire «averroïste» anonyme*, p. 424. Del testo non viene proposta un'edizione critica ma una presentazione generale accompagnata da un indice delle questioni, cfr. *ibidem*, pp. 423-424. Il testo si trova in Paris, Bibliothèque Nationale de France, Lat. 16609, f. 58^{va}.

¹⁰⁵ MATTHAEUS AB AQUASPARTA, *Quaestiones disputatae de cognitione*, in PP. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas (edd.), Quaracchi, Florentiae 1957²; Novam editionem curavit B. Mojsisch (ed.) 2014, disponibile all'indirizzo: <https://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost13/MatthaeusAquasparta/mat_quoo.html> (ultima consultazione: 7 aprile 2025).

¹⁰⁶ SIMON DE FAVERSHAM, *Quaestiones super tertium De anima*, q. 24, pp. 360-365.

I PROBLEMA	II PROBLEMA
Conoscibilità delle sostanze separate.	Ruolo dell'intelletto possibile circa la conoscenza della molteplicità delle sostanze separate.
Iohannes Duns Scotus	
<i>Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis</i> (XIII ex.-XIV inc.) ¹⁰⁷	
II, q. 3: utrum substantiae immateriales possint intelligi a nobis secundum suas quiditates, et hoc ab intellectu nostro coniuncto corpori.	(-)
Radulfus Brito	
<i>Quaestiones in Aristotelis librum tertium De anima</i> (inc. XIV sec.) ¹⁰⁸	
q. 24 utrum intellectus noster in hac vita possit cognoscere substantias separatas.	(-)
Thomas Wylton	
<i>Quaestio de anima intellectiva</i> (1315-1317/19) ¹⁰⁹	
art. 2, 62-68: quod intellectus noster coniunctus potest intelligere substantias separatas, 36 commento.	(-)

¹⁰⁷ IOHANNES DUNS SCOTUS, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis* (= *In Metaphysicam*), libri I-V, R. Andrews et al. (edd.), The Franciscan Institute St. Bonaventure University, New York 1997 (Beati Iohannis Duns Scoti Opera Philosophica, III), II, q. 2-3, pp. 201-237. Rispetto alla complessa questione della datazione di quest'opera, si veda l'introduzione all'edizione. Per una discussione puntuale, cfr. G. PINI, *Critical Study. Duns Scotus's Metaphysics: The Critical Edition of his Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, «Recherches de théologie et philosophie médiévales» 65/2 (1998), pp. 353-368; G. PINI, *Univocity in Scotus' Quaestiones super Metaphysicam: The Solution to a Riddle*, «Medioevo» 30 (2005), pp. 69-110.

¹⁰⁸ RADULFUS BRITO, *Quaestiones in Aristotelis librum tertium De anima*, q. 24, pp. 276-292.

¹⁰⁹ THOMAS WYLTON, *Quaestio de anima intellectiva*, art. 2, §62-76, pp. 39-50 (ma anche art. 69-76).

I PROBLEMA	II PROBLEMA
Conoscibilità delle sostanze separate.	Ruolo dell'intelletto possibile circa la conoscenza della molteplicità delle sostanze separate.
Maynus de Mayneriis	

Questiones super tertium De anima (1315-1318)¹¹⁰

III, q. 15: utrum noster intellectus
coniunctus magnitudini intelligat se-
parata a materia. (—)

Iohannes de Ianduno

Quaestiones de anima (1315-1319)¹¹¹

III, q. 36: utrum intellectus huma- nus possit intelligere substantias ab- stractas a materia et magnitudine ut sunt illae substantiae quae dicuntur intelligentiae.	III, q. 9: utrum cognitio intellectus possibilis sit necessaria ad intelli- gendam multitudinem in talibus formis abstractis.

*Questiones super Metaphysicam*¹¹²

II, q. 2: utrum intellectus noster co-
niunctus magnitudini possit intelli-
gere substantias separatas. (—)

¹¹⁰ MAYNUS DE MAYNERIIS, *Questiones super tertium De anima*, q. 15, *infra*, pp. 449-469.

¹¹¹ IOHANNES DE IANDUNO, *Quaestiones de anima*, III, q. 9, coll. 276-279; III, q. 36, coll. 407-425.

¹¹² Circa le *Questiones super Metaphysicam* di Giovanni di Jandun, cfr. R. LAMBERTINI, A. TABARRONI, *Le Quaestiones super Metaphysicam attribuite a Giovanni di Jandun. Osservazioni e problemi*, «Medioevo» 10 (1984), pp. 41-104; R. LAMBERTINI, *Jandun's Question-Commentary on Aristotle's Metaphysics*, in F. AMERINI, G. GALLUZZO (eds.), *A Companion to Medieval Commentaries on Aristotle's Metaphysics*, Brill, Leiden - Boston 2014, pp. 385-411 (Brill's Companions to the Christian Tradition, 43); I. COSTA, *Les Questions sur la Métaphysique de Jean de Jandun*, «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques» 109/1 (2025), pp. 57-107; L. BURZELLI, *Jandun on Elements. A Critical Survey with Text Edition* (studio che apparirà a breve in «Quaderni di Noctua»). Rispetto alla questione qui menzionata non si fa riferimento alla Cinquecentina che, come hanno mostrato gli studi appena citati, è profondamente corrotta. Il testo di II q. 2 si può trovare in Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Fiesolano 161, f. 11^{va}; Leipzig, Universitätsbibliothek, 1363, f. 29^{ra}; Padova, Biblioteca Antoniana, 366 Scaff. XVI, f. 17^{vb} (ringrazio Iacopo Costa che mi ha fornito i dati circa i manoscritti).

I PROBLEMA	II PROBLEMA
Conoscibilità delle sostanze separate.	Ruolo dell'intelletto possibile circa la conoscenza della molteplicità delle sostanze separate.
Thadeus de Parma	
<i>Quaestiones de anima</i> (ca. 1320) ¹¹³	
(-)	III, q. 7: utrum cognitio intellectus possibilis sit necessaria ad cognoscendam multitudinem substantiarum separatarum.
Anonymus Mantova, Bibl. Com. Ter., 445, ff. 3 ^{ra} -4 ^{ra}	
<i>Questio disputata de cognitione substantiarum separatarum</i> (ca. 1315? - 1325)	
f. 3 ^{ra} : utrum intellectus coniunctus magnitudini possit intelligere separata a materia, ut Deum et alias intelligentias, per intellectum agentem unitum sibi ut forma, et non in ordine ad phantasmata.	(-)
Matheus de Eugubio (<i>recollector</i>) Mantova, Bibl. Com. Ter., 445, ff. 5 ^{ra} -6 ^{rb}	
<i>Super tertium De anima. Questiones et excerpta varia</i> (1318-1319)	
(-)	f. 5 ^{ra} : probo quod cognitio intellectus possibilis non sit necessaria ad cognoscendam multitudinem substantiarum separatarum.
Matheus de Eugubio	
<i>Quaestiones de anima</i> (ca. 1334?) ¹¹⁴	
III, q. 8: utrum intellectus noster intelligat Deum et alias substantias abstractas quidditative.	(-)

113 THADEUS DE PARMA, *Quaestiones de anima*, III, qq. 7-8, pp. 73-82.114 MATHEUS DE EUGUBIO, *Quaestiones de anima*, III, q. 8, pp. 201-227. Per i problemi che riguardano la datazione dell'opera si veda *supra*, p. 118, n. 10.

I PROBLEMA	II PROBLEMA
Conoscibilità delle sostanze separate.	Ruolo dell'intelletto possibile circa la conoscenza della molteplicità delle sostanze separate.
Anonymus Leipzig, Universitätsbibliothek, 1444 (ff. 134 ^{vb} -135 ^{vb})	

Questiones super Metaphysicam Aristotelis (post 1323)¹¹⁵

II, q. 4 (?): *utrum intellectus noster* (–)
intelligat substantias separatas.

¹¹⁵ Si tratta sicuramente di un commento alla *Metafisica* di Aristotele, come mostrano le varie questioni anonime che si susseguono nel codice a partire dal f. 134^{ra} sino al f. 149^{tb}. Il codice in cui è conservato il commento è quello di Leipzig, Universitätsbibliothek, 1444 (per la descrizione e dettagli si veda l'Appendice II, cfr. *infra*, pp. 471-476), che contiene inoltre del materiale appartenente a un contesto "averroista". Di alcune parti del commento alla *Metafisica* se ne è occupato M. GRABMANN, *Circa historiam distinctionis essentiae et existentiae. Quomodo philosophi artistae et averroistae saeculi XIII et saeculi XIV inveniunt doctrinam S. Thomae de distinctione essentiae et existentiae intellexerint*, «Acta pont. Academiae romanae s. Thomae Aq. et religionis catholicae» 1 (1934), pp. 61-76. La questione riportata nella tabella si trova ai ff. 134^{vb}-135^{vb} e sembra successiva al 1323, come emerge dal f. 135^{tb}, 2-3: «Restat secunda pars questionis, scilicet videre opiniones modernorum. Et ponam duas opiniones quarum prima est beati Thomae, secunda beati Egidii». Prima di essa, nel commento vi sono altre tre questioni e riteniamo che la *quaestio* sia da inserire nel contesto del secondo libro della *Metafisica*, come emerge dalla citazione di *Metaphysica* II 1, 993b7-12. Nella *quaestio* non sembrano esservi elementi concreti tali da suggerire l'appartenenza al milieu filosofico bolognese. Sottolineiamo che la posizione della questione nella tabella soprastante è dovuta alla sua possibile datazione, non all'appartenenza al contesto di Bologna. Infine, rileviamo in via preliminare che nel codice è contenuta anche una questione anonima – non appartenente al commento alla *Metafisica* sopra citato – che riguarda il problema della molteplicità dell'atto intellettuale in rapporto al medesimo intellegibile. Di tale questione, importante per l'analisi del testo contenuto nel codice di Mantova (cfr. *infra*, pp. 302, 314-319), viene offerta l'edizione critica all'interno dell'Appendice II, cfr. *infra*, pp. 477-492.

I PROBLEMA	II PROBLEMA
Conoscibilità delle sostanze separate.	Ruolo dell'intelletto possibile circa la conoscenza della molteplicità delle sostanze separate.
Iacobus de Placentia ¹¹⁶	

Lectura cum quaestionibus super tertium De anima (ca. 1341)¹¹⁷

(-)

q. 8: utrum intellectus possibilis sit necessarius ad intelligendam multitudinem in substantiis separatis.

4.4. Possibilità e limiti dell'intelletto

Come accadeva con le problematiche di ordine psicologico affrontate nei capitoli precedenti, anche nel caso presente l'elaborazione medievale sposta e arricchisce sensibilmente il dibattito ereditato da Aristotele. Si trovano ora convogliati in un'unica questione problemi di ordine differente, i quali, formulati in questo modo, risultano assenti nell'elaborazione aristotelica. Nonostante ciò, è proprio a partire da quest'ultima che essi scaturiscono e – a nostro parere – che risultano in gran parte inevitabili una volta tenuto conto della teoria conoscitiva elaborata dallo Stagirita. Anche in questo caso, la discussione aveva subito un forte impulso con l'ingresso della filosofia peripatetica greco-araba nel mondo latino – in particolare, con le dottrine del *Commentarium* di Averroè. Le soluzioni proposte da Averroè, infatti, forniscono materiale ulteriore con il quale esplorare, filosoficamente, nuove soluzioni alla questione.

Un caso emblematico dell'utilizzo originale dei testi di Averroè è rappresentato da Giovanni di Jandun. Jean-Baptiste Brenet individua quattro nuclei centrali nella riflessione di Jandun, nei quali riconosce insieme i motivi di una modifica e gli elementi di

¹¹⁶ Rispetto a Giacomo e al suo commento, cfr. *supra*, pp. 134-135, n. 68.

¹¹⁷ IACOBUS DE PLACENTIA, *Lectura cum quaestionibus super tertium De anima*, q. 8, pp. 98-99.

una parallela ricostruzione del pensiero di Averroè: (1) la necessità delle immagini anche nel momento di completamento del cammino teoretico; (2) il rapporto tra gli intelletti nello stato di acquisizione reciproca; (3) il passaggio che avviene dopo l'*adeptio*, vale a dire al pensiero degli intellegibili puri; (4) l'armonizzazione, nei termini della felicità, tra la dottrina rushdiana dell'*adeptio* e quella aristotelica relativa all'atto di sapienza¹¹⁸. Con le parole di Brenet, il rapporto tra Jandun e i testi di Averroè si potrebbe esprimere come segue: «le *Grand Commentaire* en élucide la dernière phase préparatoire, et la *Métaphysique*, ou l'*Éthique à Nicomaque*, son véritable zénith»¹¹⁹. Tale intreccio testuale tra il *Commentarium* e i testi della *Metafisica* e dell'*Ethica* si riscontra, in effetti, nella *quaestio* di Jandun dedicata alla discussione sulla conoscibilità degli enti separati dalla materialità¹²⁰.

Se è vero che il problema, come si è visto, si colloca in una prospettiva di mutua tensione tra la filosofia naturale, la metafisica e l'etica, è fondamentale mettere in evidenza che, da un punto di vista teorico, la preoccupazione circa il rapporto tra anima e corpo costituisce un presupposto interno al dibattito. In effetti, una delle ragioni principali per cui non sarebbe possibile giungere alla conoscenza degli enti immateriali in stato di unione tra anima e corpo, secondo l'opinione attribuita da Jandun a Tommaso

118 Cfr. BRENET, *Transferts du sujet*, p. 443: «Sur quatre points majeurs, la doctrine rushdienne de la perfection dernière est défaite et refaite autrement: la nécessité de l'image, une fois atteint le stade de l'accomplissement théorétique; le rapport des deux intellects entre eux, lorsque l'un est acquis par l'autre; l'après-jonction, i.e. le passage de l'intellect *adeptus* à la pensée des intelligibles purs; enfin, l'harmonie de l'*adeptio* d'Averroès avec l'*actus sapientiae* d'Aristote». Relativamente alla conoscenza delle sostanze separate in Jandun, cfr. anche KUKSEWICZ, *De Siger de Brabant à Jacques de Plaisance*, pp. 232-234.

119 BRENET, *Transferts du sujet*, p. 403.

120 Cfr. IOHANNES DE IANDUNO, *Quaestiones de anima*, III, q. 36, coll. 407-425. La letteratura critica verrà fornita in nota ad ogni occorrenza. Per una recente analisi della questione in rapporto al legame tra filosofia e teologia, cfr. A. VELLA, *Il ruolo delle credenze religiose nell'ascesa intellettuale a Dio in una Quaestio di Giovanni di Jandun sulla possibilità di conoscenza delle sostanze separate*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica» I (2017), pp. 131-145.

d'Aquino, risiede nel fatto che l'intelletto è *forma dans esse corpori*¹²¹. Le ragioni di Tommaso vengono riassunte da Jandun come segue: l'intelletto, in quanto grado più infimo nel genere delle intelligenze, partecipa in misura attenuata della virtù conoscitiva rispetto alle altre intelligenze separate. L'inferiorità dell'intelletto umano è comprovata dalla sua inscindibile dipendenza dalle immagini sensibili – un fatto riconosciuto dalle dottrine gnoseologiche di matrice aristotelica¹²². Stando alla testi secondo cui l'anima intellettuale dota il corpo del proprio *esse*, sarebbe ammissibile una forma di conoscenza delle sostanze separate, purché questa sia limitata alla constatazione della loro esistenza (una conoscenza *quia*) e purché questa non venga in alcun modo estesa alla loro quiddità, la quale, invece, potrà essere colta in *patria* tramite un

121 La questione trentaseiesima di Jandun viene organizzata in cinque nuclei principali; in uno di questi viene discussa l'opinione di Tommaso e di alcuni "moderni", cfr. *ibidem*, col. 413: «In ista quaestione sic procedam: primo recitabo quasdam opiniones quas Commentator recitat et earum defectus secundum Commentatorem; secundo recitabo quandam opinionem modernorum et quid in ea sit contra Aristotelem et Commentatorem; tertio recitabo opinionem Auerrois et eam manifestabo secundum posse meum; quarto mouebo difficultates fortiores quas scio contra illam opinionem et respondebo ad eas secundum quod dederit mihi Deus; et quinto dicam ad rationes adductas ante in principio quaestionis».

122 L'esigenza delle immagini nel processo conoscitivo, tuttavia, è prerogativa di molte dottrine noetiche, anche di orientamento differente da quello di Tommaso. Sigieri di Brabante notava, ad esempio, come l'eminente caratteristica dell'intelletto umano fosse quella di avere bisogno del corpo e delle sensazioni per poter attuare l'atto intellettuale (piuttosto, i pareri degli interpreti medievali si differenziano tra loro sul come avviene l'attuazione). Cfr. SIGERUS DE BRABANTIA, *Quaestiones in tertium de anima*, IV, q. 11, p. 34, 101-104: «Unde, cum intellectus in potentia se habeat ad intentiones imaginatas, determinatae respicit intentiones imaginatas hominum, eo quod omnes intentiones imaginatae hominum unius rationis sunt»; inoltre, *ibidem*, q. 14, p. 53, 1-10: «Ad rationem tunc dico quod intellectus huic copulatur, quia intentiones imaginatae: aliter enim numquam fuissent actu intellecta. Et propter hoc etiam actu copulatur nobis intellectus, quia ipse nobiscum aliquam habuit copulationem, priusquam actu copularetur intentionibus imaginatis, eo quod intellectui a sua naturali origine est quod sit in potentia ad intentiones imaginatas, ut sicut est in potentia ad illas, sic est similiter in potentia ad nos. Unde in natura intellectus est quod ipse recipiat intentiones imaginatas per partem sui quae dicitur intellectus possibilis, et quod actu agat illas intelligibiles per partem suam quae dicitur intellectus agens».

influsso dell'intelligenza divina, quando l'anima si troverà in una disposizione differente¹²³.

La posizione appena descritta, attribuita da Jandun a Tommaso, viene criticata dal filosofo belga in ragione di una considerazione di ispirazione rushdiana: nessuna forma può essere impedita nella sua operazione più nobile¹²⁴. Sarebbe la stessa natura dell'intelletto e delle sostanze separate, dunque, a determinare i limiti conoscitivi e la possibilità della loro intellezione – quest'ultima essendo qualcosa di consustanziale all'anima anche nello stato attuale, e cioè quello

123 Cfr. IOHANNES DE LANDUNO, *Quaestiones de anima*, III, q. 36, col. 413: «Dicunt enim quod intellectus noster est forma corporis nostri dans ei esse simpliciter; et dicunt quod ipse intellectus noster est infimus in genere intellectualis naturae minimum participans de uirtute intellectiva intantum quod ipse natus est moueri ad intelligendum a phantasmatibus rerum existentium in nobis. Et quia illa quae sunt naturalia semper manent, ideo intellectus noster quamdiu est unitus corpori non intelligit aliquid nisi ad eius intellectionem posset moueri ab aliquo phantasmate. Modo ad intelligere quidditatem substantiae separatae non potest moueri a phantasmate, ut supponunt. Addunt tamen isti quod intellectus noster coniunctus corpori bene potest intelligere substantias separatas quantum ad esse. Vnde Aristoteles demonstraui eas esse per motum perpetuum, ut patet VIII *Physicorum*. Et addunt quod post separationem intellectus a corpore, ipse potest intelligere quidditates separatas non per immutationem a phantasmatibus, sed per alium modum, scilicet per influentiam ab intelligentia superiori».

124 Nemmeno nello stato di unione di anima e corpo, infatti, dice Jandun: «unio animae ad corpus humanum non potest impedire huiusmodi perfectionem» (cfr. *ibidem*, col. 415). Inoltre, cfr. *ibidem*, col. 423: «Non enim accipit Commentator quod intellectus noster sit finis substantiarum separatarum, sed supponit quod ipsae substantiae separatae, quantum est de se, sunt natae naturaliter intelligi ab intellectu nostro cum ipsae contineantur sub eius obiecto primo, scilicet sub ente. Immo etiam sunt entia nobiliora omnibus aliis, et si huiusmodi substantiae sunt natae intelligi ab intellectu nostro, sequitur necessario quod intellectus noster natus est eas intelligere. Nam intelligibile se habet ut actuum respectu eius a quo est intelligibile, praecipue respectu nostri intellectus. Nihil autem est naturaliter actuum in aliquid, nisi illud sit naturaliter natum pati ab illo, ut patet de se. Et sic oportet quod intellectus noster sit natus intelligere tales substantias. Vnde si nunquam intelligeret eas, manifestum est quod aptitudo naturalis quam habet eas intelligendas esset omnino ociosa. Et quod haec sit eius intentio patet per exemplum quod subdit, sicut si fecisset Solem comprehensum ab aliquo uisu, qui tamen de se est aptus natus comprehendere, et per consequens aliquis uisus est natus ipsum comprehendere».

terreno¹²⁵. Nel criticare la posizione di Tommaso, Jandun non ne riporta le sfumature – anche se quest'ultimo, è vero, manterrà sempre ferma la propria posizione sostenendo l'effettiva impossibilità di conoscere le sostanze separate *in hac vita*¹²⁶.

Considerato il disaccordo antropologico di fondo, la critica di Jandun a Tommaso non è poi così strana. Stando alla prospettiva tommasiana, il problema della conoscenza degli enti separati si colloca entro una considerazione differente dell'intelletto e dei suoi limiti. Questi, derivanti dall'unione con il corpo e testimoniati dalla dipendenza dal carattere sensibile di ogni esperienza conoscitiva, rispondono all'esigenza complessiva di non voler colmare, in alcun modo, lo iato tra l'uomo e ciò che lo trascende ontologicamente. Tuttavia, pur non essendo conoscibili nelle condizioni proprie dello stato di *viator*, le sostanze separate, secondo Tommaso, sono comunque realtà massimamente intelleggibili e non esistono senza uno scopo. Tale considerazione si pone in contrasto con uno degli argomenti avanzati da Averroè, il quale deduceva proprio dalla loro esistenza la necessità che l'intelletto umano potesse giungere alla loro conoscenza¹²⁷. Avendo escluso che gli enti separati possano rappresentare, nella condizione attuale dell'uomo, il compimento della conoscenza intesa come stato di perfezione conoscitiva, la dottrina tommasiana, dunque, colloca le prospettive noetiche dell'uomo entro un

125 Cfr. *ibidem*, col. 413: «Anima humana aut est nata intelligere substantiam separatam per suam substantiam, aut per eius speciem formatam ab ea, aut per aliquam speciem causatam a phantasmate».

126 Per un approfondimento su Tommaso e la conoscenza delle sostanze separate, in particolare mediante un confronto con Sigieri di Brabante, cfr. STEEL, *Siger of Brabant versus Thomas Aquinas*, pp. 211-230.

127 Per la critica di Tommaso all'argomentazione di Averroè, cfr. STEEL, *Siger of Brabant versus Thomas Aquinas*, p. 216. La critica di Tommaso mette in evidenza che, nell'argomentare la propria posizione, Averroè confonde le comparazioni *secundum genus* e *secundum species*. Averroè, d'altro canto, ritiene che se l'intelletto fosse per sua stessa natura limitato in questo tipo di conoscenza, allora l'uomo si direbbe 'uomo' in senso equivoco rispetto alla sua stessa definizione. Cfr. AVERROES, *CMDA*, III, 36, p. 495,447-449: «Si igitur hoc accidit propter diminutionem in natura, tunc nos et omnes qui innati sunt acquirere hanc scientiam dicimur homines equivoce».

orizzonte differente¹²⁸. Ragioni simili spingeranno Radulfo Brito, dopo Tommaso, a considerare le sostanze separate come delle realtà che non sono massimamente intelleggibili per l'uomo, pur essendolo *de se*, «propter impotentiam intellectus nostri, qui non est natus cognoscere nisi ex sensatis»¹²⁹. Tuttavia, anche questa posizione viene rifiutata categoricamente da Jandun¹³⁰.

Maino de' Maineri sembra essere uno dei primi a fornire alcune importanti precisazioni sul senso in cui intendere il problema. La conoscenza *quia* delle sostanze separate – dice il *magister* milanese – è una via ammessa da tutti gli interpreti. Lo stesso Aristotele ha dato una risposta al quesito qualora questo sia inteso in relazione alle rappresentazioni sensibili¹³¹: precisamente, si tratta dell'indagine che giunge a determinare la loro esistenza a partire dall'eternità del moto¹³². Allargando l'orizzonte teorico entro il quale viene

128 Cfr. J. BIARD, *Realism and Criticism of Materialism in the Thomistic Theory of Knowledge*, «Pensée» 402/2 (2020), pp. 56-68.

129 RADULFUS BRITO, *Quaestiones in Aristotelis librum tertium De anima*, q. 24, p. 289,382-383.

130 Cfr. IOHANNES DE JANDUNO, *Quaestiones de anima*, III, q. 36, col. 414: «Ergo intellectus intelligit quiditatem substantiae separatae. Sed dices quod uerum est imperfecte sed non perfecte. Hoc non sufficit, quia hoc non est tenere positionem illorum. Dicunt enim quod intellectus noster unitus corpori non intelligit substantias separatas. Ex quo arguitur quod si non intelligit substantias separatas, non intelligit eas aliquo modo, per locum a toto in modo ad suam partem negatiue. Et cum non intelligat eas aliquo modo non intelligit eas imperfecte per eundem locum. Ergo a primo ad ultimum posset dici quod intellectus noster non intelligit substantias separatas imperfecte quantum ad esse, quia non intelligit esse earum imperfecte. Vnde non erit magis negandum eas intelligi quantum ad quidditatem quam quantum ad esse».

131 Cfr. MAYNUS DE MAYNERIIS, *Questiones super tertium De anima*, q. 15, *infra*, p. 453,12-16: «Sic igitur puto esse intelligendum questionem: utrum noster intellectus copulatus magnitudini possit intelligere separata non in ordine ad fantasiata. Et isto modo intelligendo questionem questio est multum difficilis, et ab Aristotele indeterminata. Et isto modo intelligendi abstracta conati fuerunt adinuenire omnes antiqui commentatores. Et si intelligatur alio modo, questio non est dubia et est ab Aristotele et Commentatore determinata».

132 Cfr. *ibidem*, p. 453,4-7: «Non enim est dubium, nec fuit dubium apud Aristotelem, quod per motum corporum celestium possent inuestigari motores eorum et cognosci. Et hoc fuit declaratum in VIII *Physicorum* et in XII *Metaphysice*».

collocata la questione, Maino ne ridefinisce sensibilmente il senso spostando l'attenzione sulla possibilità di pensare l'assolutamente immateriale in modo diretto, senza passare per l'esperienza sensibile¹³³. Se Maino esplicita tale spostamento di senso, alcune tracce di questo slittamento, in termini non espliciti (perlomeno non nella formulazione), sembrano potersi trovare in altri pensatori. Il problema relativo alla conoscenza "diretta" delle sostanze separate si ritrova, ad esempio, in Durando di San Porciano¹³⁴.

A questo proposito, una delle importanti pericopi su cui i medievali (e anche lo stesso Averroè) hanno meditato è il passo già citato II 1, 993b7-12 della *Metafisica*, dove Aristotele mette in evidenza i limiti dell'intelletto umano avvalendosi del paragone con la *noctua* – o *nycticorax*, a seconda delle versioni del testo latino. Il riferimento a tale passo è piuttosto frequente, tanto che si ritrova in moltissimi degli autori che discutono il problema della conoscibilità delle sostanze separate¹³⁵. Restando sulla q. 15 del commento di Maino al *De anima*, in questo luogo il passo aristotelico della notola viene citato 4 volte¹³⁶. In ogni caso, si tratta di un vero e pro-

133 Si vedano le due note precedenti.

134 Cfr. DURANDUS DE SANCTO PORCIANO, *Scriptum super IV libros Sententiarum. Redactio B, Prologi et Distinctionum 1-3 libri Primi*, G. Guldensterns (ed.), Peeters, Leuven - Paris - Bristol CT 2019, I, d. 3, q. 1, par. 19, p. 158, 196-200: «Ad rationes: ad primam dicendum quod licet intellectus quantum ad illud quod primo intelligit indigeat fantasmate representante, tamen postquam factus est in actu primo, potest per discursum rationis multa cognoscere quorum non est fantasma, scilicet Deum et substantias separatas». Anche la questione diciottesima delle *Quaestiones super secundum et tertium De anima* di Giovanni Duns Scoto è dedicata a discutere la possibilità dell'intelletto umano di conoscere senza il ricorso alle rappresentazioni sensibili, cfr. IOHANNES DUNS SCOTUS, *In II et III De anima*, q. 18, pp. 177-183.

135 Un ulteriore esempio oltre a quelli che si vedranno in seguito è MATTHAEUS AB AQUASPARTA, *Quaestiones disputatae de cognitione*, q. 6, p. 320, 22-28. Qui, riferendosi proprio a questo luogo aristotelico, sottolinea non tanto l'impossibilità di conoscere le sostanze separate quanto, piuttosto, la difficoltà di pervenire a tale conoscenza che, in ultima analisi, può verificarsi solo in una forma generica. Rispetto a Matteo, cfr. FALZONE, *Desiderio della scienza e desiderio di Dio*, pp. 133-138.

136 MAYNUS DE MAYNERIIS, *Questiones super tertium De anima*, q. 15, *infra*, p. 451, 14-23: «<In> oppositum breuiter est Aristoteles in II *Metaphysice*, ubi dicit quod intellectus noster se habet ad manifestissima in natura qualia sunt abstracta a materia, sicut oculus nicticoracis ad lumen diei. Et in prohemio huius dicit quod nostrum

prio *tópos*. Si ritrova, ad esempio, anche nelle *Quaestiones* di Jandun, dove viene impiegato proprio per sottolineare che il brano aristotelico, sulla scia dell'interpretazione di Averroè, fa riferimento alla debolezza dell'intelletto umano nel conoscere le sostanze separate, non all'impossibilità. Di qui, la differenza con altri autori e la conseguente necessità di spiegare le modalità proprie della conoscenza degli enti puramente immateriali¹³⁷.

Sempre lo stesso passo compare anche nel commento alla *Metaphisica* prodotto nell'ambiente culturale vicino a Boezio di Dacia. Qui, all'interno della questione relativa alla conoscenza delle sostanze separate, viene riportata un'interpretazione che insiste in modo particolare sui limiti intrinseci dell'intelletto umano¹³⁸.

intelligere aut est fantasia aut non est sine fantasia, et substantie abstracte a materia non sunt fantasiate, ideo etc. Et idem dicit ipse in isto III quod nostrum intelligere semper est speculando fantasmata. Et ex hoc potest elici talis ratio: idem est quod non sensibile, nec secundum propriam operationem, non est intelligibile, ut patet ex dictis. Sed intelligentie sunt huiusmodi, ideo etc.». Delle quattro occorrenze ne riportiamo solo una, per le altre si veda il testo in Appendice, cfr. *infra*, pp. 449-469.

137 Cfr. IOHANNES DE IANDUNO, *Quaestiones de anima*, III, q. 36, col. 415: «Sententia Commentatoris, qui inter omnes Philosophos post Aristotelem perfectior fuit et subtilior, est quod intellectus noster non potest intelligere substantias separatas secundum quod nobis unitur, idest intellectione quae nobis attribuitur. Et probat hoc II *Metaphysicae* commento primo per rationem breuem, quia aliter natura fecisset aliquid ociose. Quod declarat, quia fecisset aliquid naturaliter intellectum alii non intellectum ab aliquo, sicut si fecisset solem non comprehensum ab aliquo uisu, quod est contra dignitatem in natura. Et haec ratio inferius declarabitur et defendetur. Et ad uidendum modum secundum quem contigit nobis ista intellectio nobilis, praemittit Commentator quedam fundamenta quasi principia per se nota in ista scientia». Per la risposta, cfr. *ibidem*, col. 425: «Et ad probationem dico breuiter quod sicut Commentator dicit *ibidem*, illud dictum Philosophi non denotat impossibilitatem cognoscendi substantias separatas sed difficultatem. Quod autem Aristoteles uoluerit assignare illam difficultatem patet ex hoc quia ipse ex intentione tractat de istis substantiis XII *Metaphysicae*, demonstrando de eis aliqua praedicta essentialia, ut patet *ibidem*. Quod non faceret si putaret esse impossibile nobis intelligere substantias separatas. Et in isto III ipse dicit quod, cum intellectus intellexerit maxime intelligibilia, non minus intelligeret infima, sed magis. Haec igitur, ut credo, est sententia Commentatoris in proposita quaestione, in qua quaecunque essent contra fidem catholicam reputo esse falsa simpliciter. Et sic sufficit».

138 Cfr. ANONYMUS BOETHIO DACO USI, *Quaestiones Metaphysicae*, II, 3, p. 217,12-17: «Contrarium dicit Aristoteles, quod intellectus noster se habet ad mani

Inoltre, nella q. 3 del II libro del commento alla *Metafisica* di Giovanni Duns Scoto – *quaestio* che tratta la conoscibilità delle sostanze separate – il passo della nottola costituisce l'*incipit* della stessa questione: «Iuxta hoc quaeritur utrum substantiae immateriales possint intelligi a nobis secundum suas quiditates, et hoc ab intellectu nostro coniuncto corpori»¹³⁹. Ancora una volta in Scoto, il medesimo riferimento si ritrova nella q. 19 delle *Quaestiones super secundum et tertium De anima*, dove viene discusso il problema relativo all'oggetto adeguato dell'intelletto¹⁴⁰.

In modo meno circoscritto rispetto a Tommaso¹⁴¹, nelle *Quaestiones super Metaphysicam* Scoto amplia il campo d'azione dell'intelletto umano ammettendo la possibilità di pervenire a conoscere la quiddità di entità astratte, a patto che il problema venga inteso in un senso preciso. Pur essendo la conoscenza umana vincolata alle rappresentazioni prodotte dalla sensibilità, questo non ne restringe per forza il campo alle sole cose la cui specie è stata prima nella fantasia¹⁴². Ne consegue che «multas quiditates rerum intelligit anima quae non faciunt propriam speciem in phantasia, scilicet incorporeum, ut anima se ipsam, et potentias animae, et intentiones secundas»¹⁴³. La rappresentazione sensibile, il fantasma, non è «principium intelligendi primo animam»¹⁴⁴ e quando l'intelletto

festissima naturae sicut oculus noctuae ad lucem solis, et difficultas cognoscendi non est ex parte rerum, sed ex parte intellectus nostri, quia intellectus noster est impropotionalis substantiis separatis quia intelligit cum continuo et tempore et phantasmatibus; ergo non potest intelligere illa in quibus ista non inveniuntur.

139 Cfr. IOHANNES DUNS SCOTUS, *In Metaphysicam*, II, q. 3, p. 201,5-6: «Sicut nyctioracum oculi ad lucem diei, sic animae nostrae intellectus ad ea quae sunt omni naturae manifestissima». Il riferimento al latino citato è *ibidem*, p. 201,7-9.

140 Cfr. IOHANNES DUNS SCOTUS, *In II et III De anima*, III, q. 19, §31, p. 196,12-14: «sicut oculi noctuae se habent ad lucem diei, sic animae nostrae intellectus ad manifestissima naturae».

141 Se l'intelletto fosse limitato alla sola astrazione dal fantasma, questa l'osservazione di Scoto, allora non sarebbe superiore alla fantasia e le due facoltà avrebbero il medesimo oggetto primo, cfr. IOHANNES DUNS SCOTUS, *In Metaphysicam*, II, q. 3, §56, pp. 217,20-218,2: «tunc non esset intellectus potentia superior phantasia, quia haberent idem obiectum primum et aequalia continens».

142 Cfr. *ibidem*, §56-57, pp. 217-218.

143 *Ibidem*, §58, p. 218,10-12.

144 *Ibidem*, §65, p. 220,6-7.

comprende le cose che non producono fantasmi, ciò avviene grazie alla capacità che esso ha di distinguere: «intellectus secernit quod phantasmata non sunt per se illorum. Unde illa negative intelligit; sic de aeternitate»¹⁴⁵.

Sono molti i problemi, individuati da Scoto, di una teoria conoscitiva che limita l'agire intellettuale alla quiddità degli enti sensibili. Tra gli argomenti principali mediante i quali Tommaso d'Aquino aveva sostenuto la propria posizione vi era quello fondato sul principio di proporzionalità tra il conoscente e il conosciuto¹⁴⁶. Contro tale argomento, polemizza Scoto:

Tunc oculus corruptibilis quomodo videret solem incorruptibilem? Et quare stella vel luna non cognoscit solem? Et quomodo angelus cognoscit quiditatem corpoream? Et quomodo intellectus noster quiditatem non-existentm? Sed requiritur proportio motivi et mobilis. Si autem corpus potest novere intellectum, multo magis incorporeum¹⁴⁷.

Per spiegare le modalità attraverso le quali avviene la conoscenza degli enti immateriali, dunque, Scoto propone alcune distinzioni tra i tipi di conoscenza mediante un parallelo tra la conoscenza sensibile e quella intellegibile¹⁴⁸. Il senso possiede varie modalità con le quali conosce, delle quali una è intuitiva e propria, mentre un'altra, pur essendo propria, non è intuitiva e necessita della specie

¹⁴⁵ *Ibidem*, §65, p. 220, 13-15.

¹⁴⁶ Cfr. THOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 88, art. 1, p. 366, a-b: «AD TERTIUM DICENDUM quod requiritur aliqua proportio obiecti ad potentiam cognoscitivam, ut activi ad passivum, et perfectionis ad perfectibile. Unde quod excellentia sensibilia non capiantur a | sensu, non sola ratio est quia corrumpunt organa sensibilia; sed etiam quia sunt improporcionata potentiis sensitivis. Et hoc modo substantiae immateriales sunt improporcionatae intellectui nostro, secundum praesentem statum, ut non possint ab eo intelligi».

¹⁴⁷ IOHANNES DUNS SCOTUS, *In Metaphysicam*, II, q. 3, §75, p. 223, 2-7.

¹⁴⁸ Rispetto alla teoria della conoscenza in Giovanni Duns Scoto e alla distinzione tra i vari tipi di conoscenza, cfr. S.D. DUMONT, *Theology as a Science and Duns Scotus's Distinction between Intuitive and Abstractive Cognition*, «Speculum» 64 (1989), pp. 579-599; S.F. BROWN, *The Medieval Background to the Abstractive vs. Intuitive Cognition Distinction*, in AERTSEN, SPEER (hrsg.), *Geistesleben im 13. Jahrhundert*, pp. 79-90.

sensibile. A ciascuna delle due corrispondono diverse conoscenze accidentali attraverso privazione di ciò che è conoscibile¹⁴⁹. Questi tipi di conoscenza producono sei modalità differenti con le quali è possibile conoscere¹⁵⁰. Per il presente discorso sono rilevanti quelle del quinto e del sesto tipo, che corrispondono alla conoscenza compositiva propria e a quella *per accidens*. Supponendo uno schema analogo per i tipi di conoscenza intellettuale¹⁵¹, Scoto ritiene che le sostanze separate siano conoscibili attraverso le due modalità sopra menzionate: conoscenza intellettuale compositiva, che è un tipo di conoscenza propria, e conoscenza *per accidens*.

Quinta cognitio forte est substantiarum separatarum, quae cognoscuntur per hoc quod multa apprehensa simul concipiuntur, quae omnia nusquam alibi inveniuntur. Sed propter hoc nulla essentia specifica alicuius cognoscitur nisi in universali, et forte accidentali, non per se superiori. Sed essentiae propriae se habent in hac cognitione quasi sensibilia per accidens in cognitione sensitiva, ubi est sextus gradus¹⁵².

Come la fantasia compone specie sensibili diverse per formare un *mons aureus*, così l'intelletto può formare una rappresentazione di sostanze separate mettendo insieme elementi concettuali che non si trovano riuniti in un'unica esperienza sensibile dalla quale astrarre un solo concetto. In entrambi i casi, l'oggetto conosciuto non è presente come tale nella realtà percepita, ma è concepito mediante

149 Cfr. IOHANNES DUNS SCOTUS, *In Metaphysicam*, II, q. 3, §80, p. 224,12-15.

150 Cfr. *ibidem*, §80, p. 224,15-21: «Exemplum de primo: visus videt colorem. De secundo: phantasia imaginatur colorem. De tertio: visus videt tenebram. De quarto: phantasia imaginatur tenebram. Quinta cognitio propria phantasiae est per compositionem specierum diversorum sensibilium, ut imaginando montem aureum. Sexta cognitio est cognitio alicuius per accidens, ut hominis per figuram et colorem, etc».

151 Cfr. *ibidem*, §80, p. 224,15-21: «Exemplum de primo: visus videt colorem. De secundo: phantasia imaginatur colorem. De tertio: visus videt tenebram. De quarto: phantasia imaginatur tenebram. Quinta cognitio propria phantasiae est per compositionem specierum diversorum sensibilium, ut imaginando montem aureum. Sexta cognitio est cognitio alicuius per accidens, ut hominis per figuram et colorem, etc».

152 *Ibidem*, §81-86, p. 224.

la combinazione di dati provenienti da fonti eterogenee. Nel caso delle sostanze separate, la combinazione non è di elementi puramente sensibili, ma di concetti intellettuali derivati indirettamente. Questo tipo di conoscenza non coglie l'essenza specifica per se stessa, ma solo in modo universale e accidentale, rendendola, per proporzionalità, analoga alla percezione sensitiva *per accidens* del sesto tipo, vale a dire come si conosce un uomo grazie alla figura o al colore.

In realtà, una distinzione più sottile guida il pensiero di Scoto, il quale ritiene che non solo la quiddità delle sostanze materiali sia motrice dell'intelletto, ma anche quella delle sostanze immateriali. In questo modo, dunque, Scoto non subordina l'oggetto proprio della conoscenza umana al solo ordine materiale: ciò che è proprio dell'intelletto umano, infatti, è l'ente epurato da ogni sua determinazione. Questo è quanto dice nelle *Quaestiones super secundum et tertium De anima*, dove pure viene affrontato il problema della conoscibilità delle sostanze separate (nella già menzionata q. 19)¹⁵³. Qui, riconoscendo in primo luogo che l'uomo, nello stato di *viator*, conosce primariamente a partire dai sensi, dice che una certa conoscenza astrattiva di Dio e delle sostanze separate è possibile in questa vita, seppur, paolinamente, questa viene classificata da Scoto come *aenigmatica*¹⁵⁴.

Dicendum igitur ad quaestionem quod via generationis vel acquirendo scientiam prius apprehendimus quiditates sensibilium quia pro statu naturae lapsae nihil intelligimus nisi cum ministerio sensibilium; tamen illa non sunt proprium et adaequatum obiectum intellectus nostri, sed etiam possumus intelligere substantias separatas. Et tale obiectum est prius via perfectionis et simpliciter, quia per talem cognitionem attingitur obiectum perfectissimum quod est Deus et substantiae separatae aliae, etiam pro statu viae; et licet talis cognitio sit aenigmatica, tamen perfectior est omni alia cognitione nostra respectu inferioris creaturae¹⁵⁵.

153 IOHANNES DUNS SCOTUS, *In II et III De anima*, III, q. 19, pp. 185-196: «utrum quiditas sensibilis tantum sit obiectum intellectus».

154 I Cor. 13, 12: «Videmus nunc per speculum et in aenigmate, tunc autem facie ad faciem».

155 IOHANNES DUNS SCOTUS, *In II et III De anima*, III, q. 19, §18, pp. 190, 22-191, 8.

Nello spiegare le modalità con cui avviene la conoscenza di Dio *in via*, Scoto utilizza l'idea della "composizione" vista anche nelle *Quaestiones super Metaphysicam*¹⁵⁶. Nelle *Quaestiones* sul *De anima* Scoto dice che ci sono quattro diversi modi di conoscere qualche cosa: per comparazione, per accidente, attraverso un concetto comune o tramite un concetto quidditativo¹⁵⁷. Quest'ultimo modo può essere duplice: in un caso, si tratta di un concetto primo, non ulteriormente risolvibile in qualcos'altro, mediante il quale «res cognoscitur intuitive in se ut est talis natura»¹⁵⁸. La conoscenza di Dio e di tutte le altre sostanze spirituali, *in via*, non può essere di questa natura. Vi è, tuttavia, un altro concetto, il quale, pur non essendo né *omnino simplex* né primo, è risolvibile in altri – come lo è la definizione di una cosa composta – ed è di tipo quidditativo. Per questa via, secondo Scoto, l'intelletto umano può pervenire *naturaliter* alla conoscenza delle realtà separate anche se non in modo intuitivo e *in speciali*¹⁵⁹.

L'esempio che propone è il seguente. Supponiamo qualcuno non abbia mai visto un triangolo ma abbia visto altre figure geometriche come il quadrato e il pentagono. Da queste esperienze è in grado di astrarre ciò che è comune a tutte le figure – ad esempio, il fatto di avere contorni, essere delimitate nello spazio, avere superfici – sino a giungere alla nozione di figura in generale indipendentemente dalla forma specifica di questa. All'interno di questa categoria, è necessario supporre che ve ne sia una "prima". Scomponendo ulteriormente il concetto di figura si giunge a dividere tra figure circolari e rettilinee e, tra queste ultime, tramite la combinazione dei concetti di "rettilineo" e di "figura prima", si giunge alla quiddità del triangolo; si giunge cioè a qualche cosa che è proprio solo e solamente di questa figura, come il fatto di possedere tre lati. Tuttavia, conclude Scoto, la via combinatoria non corrisponde

156 Per la *Metafisica*, cfr. *supra*, p. 215. Rispetto alle *Quaestiones* sul *De anima*, cfr. IOHANNES DUNS SCOTUS, *In II et III De anima*, III, q. 19, §26, p. 194,6-7: «Et ideo de Deo possumus naturaliter habere conceptum quidditativum, compositum tamen».

157 Cfr. IOHANNES DUNS SCOTUS, *In II et III De anima*, III, q. 19, §20-23, pp. 191-192.

158 *Ibidem*, §23, p. 192,9-10.

159 Cfr. *ibidem*, §24, pp. 192,18-193,9.

a una intellesione intuitiva *sub forma propria per se*¹⁶⁰. Il medesimo procedimento vale anche per conoscere la quiddità di Dio e delle sostanze separate a partire dai concetti di ente e di buono. Anche in questo caso, nondimeno, non si giunge a una conoscenza intuitiva della loro natura determinata¹⁶¹.

In un periodo vicino a Scoto, Radulfo Brito, nel suo commento al *De anima* aristotelico¹⁶², sviluppa la tesi secondo cui, pur essendo preclusa all'uomo la conoscenza perfetta della *quidditas* delle sostanze separate, è tuttavia possibile giungere al loro *quia* e, seppur in modo imperfetto, anche al loro *quid*. Alla base dell'impossibilità di raggiungere una conoscenza completa vi sono due elementi principali per Brito: da un lato, l'intrinseca dipendenza dell'intelletto e, più in generale, della conoscenza umana dai *phantasmata* – il che porta le sostanze separate a costituire un altro ordine di intellegibili, differenti da quelli passibili d'esser oggetto diretto dell'intelletto; in secondo luogo, l'aspetto che lega la conoscenza del *viator* alla materialità si riversa in un problema di *adaequatio*. La realtà materiale sta in un rapporto di proporzionalità difettiva rispetto alle sostanze separate¹⁶³. Ciò nonostante, il Bretonne ritiene comunque possibile risalire

160 Cfr. *ibidem*, §25, p. 193, 10-20.

161 Cfr. *ibidem*, §26, p. 193, 21-194, 13: «Similiter a pluribus entibus possumus abstrahere hoc quod est ens absolute; et a pluribus bonis, ipsum bonum. Et quia entia et bona sunt ordinata, tandem possumus devenire ad hoc quod intelligam summum bonum, quia non est in eis processus in infinitum. Sic ergo possum illa ad invicem componere per intellectum et dicere aliquod ens esse summum bonum, qui conceptus sic compositus soli Deo convenit. Et ideo de Deo possumus naturaliter habere conceptum quiditativum, compositum tamen; sed per talem conceptum non cognoscimus eum in se, ut est talis naturae determinatae, tamen sic eum cognoscere perfectius est simpliciter quam cognoscere quodcumque aliud a Deo, ut dictum est supra. Sic igitur patet quod obiectum adaequatum intellectui nostro non est quidditas materialis, quia Deum et substantias spirituales aliquo modo cognoscere possumus, ut dictum est».

162 Per l'edizione critica, cfr. *supra*, p. 156, n. 136. La datazione del testo non è sicura, ma comunque sembra collocabile negli anni '90 del Duecento. Per alcuni approfondimenti, cfr. S.W. DE BOER (ed.), *Radulphus Brito's Commentary on Aristotle's De anima*, «Vivarium» 50 (2012), pp. 245-353. Quest'ultimo studio contiene anche l'edizione delle questioni al primo libro e parte del secondo.

163 RADULFUS BRITO, *Quaestiones in Aristotelis librum tertium De anima*, q. 24, pp. 286, 295-287, 305: «Sed nullum proprium phantasma de substantiis separatis habe-

alle cause prime a partire dagli effetti e, nello specifico, fa riferimento alla prova fisica del moto perpetuo. L'argomento della risalita alle cause prime, semplici e sempre in atto vale anche per gli altri generi di effetti. Questa conoscenza parziale può giungere a un *quid* incompleto, poiché ciò che si manifesta negli effetti deve essere contenuto, «in modo più perfetto», dice Brito, anche nelle cause. È in questo senso che si configura la possibilità di conoscere alcune delle caratteristiche delle sostanze separate come, ad esempio, il loro essere realtà immateriali, *per se intelligentes* e semplici¹⁶⁴.

mus, quia propriae operationes earum nobis non apparent. Ideo etc. Item nos non possumus cognoscere istas substantias separatas nisi ex cognitione istorum materialium et sensibilibium. Sed ista omnia sensibilia habent imperfectam et defectivam habitudinem et proportionem respectu substantiarum separatarum, quia non possunt adaequari toti virtuti earum. Ergo ex cognitione istorum effectuum non poterimus perfecte cognoscere substantias separatas quantum ad quid sunt neque conditiones proprias cuiuslibet earum». Peraltro, una posizione simile emerge anche nelle questioni sull'*Ethica* di Aristotele, cfr. RADULFUS BRITO, *Questiones super Librum Ethicorum Aristotelis*, X, q. 170, pp. 555,76-556,82: «Cum dicitur: quodcumque illud quod delectat non potest perfecte coniungi etc., verum est si non potest ei coniungi secundum quod est possibile in natura delectante. Et cum dicitur: entia diuina non possunt perfecte coniungi nature humane, verum est secundum illud quod sunt et secundum totum gradum sue perfectionis, tamen secundum quod est possibile bene possunt coniungi nature humane, et hoc sufficit ad hoc quod maxima delectatio insit homini ex eorum contemplatione». Ma anche nel commento al primo libro, cfr. *ibidem*, I, q. 20, pp. 220,79-221,85: «Tamen in bono separato quod est prima causa aliquid consistit humana felicitas. Quia humana felicitas siue beatitudo potest intelligi aut intrinseca aut extrinseca: si intelligamus de felicitate extrinseca, sic prima causa finis est omnium et beatitudo, quia omnia entia illud appetunt quod est optimum bonum; quare etc. Si autem loquamur de felicitate humana intrinseca, adhuc prima causa aliquid est felicitas humana: quia unio hominis per intellectum ad primam causam est sua ultimata perfectio et felicitas; et hoc probatur: quia in illo consistit humana felicitas quod solum habet quietare hominis intellectum; modo non est aliquid bonum de mundo quod sufficienter possit quietare hominis intellectum nisi prima causa; ergo in unione intellectus humani ad primam causam per cognitionem consistit felicitas humana, et hec est intentio Philosophi X huius, qui vult quod in speculatione primorum entium consistit humana felicitas, et maxime in speculatione primi entis. Et est intelligendum quod ista speculatio vel coniunctio per cognitionem intellectus nostri ad primam causam secundum quod est possibile in hac vita est quodammodo possessio humana, et acquiritur in homine per studium et exercitium».

¹⁶⁴ Cfr. RADULFUS BRITO, *Quaestiones in Aristotelis librum tertium De anima*, q. 24, pp. 285-287: 287,306-317: «incomplete possumus cognoscere quid sunt: quia

Considerando la questione nei termini della difficoltà d'accesso alla conoscenza delle realtà massimamente intellegibili e non dell'impossibilità, Giovanni di Jandun adotta una prospettiva che, nella sostanza, è in netto contrasto con tutte quelle viste sinora. Averroè e Aristotele, secondo Jandun, si trovano in sostanziale accordo: prova ne è il fatto che la trattazione delle sostanze separate, appena accennata nel *De anima* e in altri capitoli della *Metafisica*, viene abbondantemente ripresa e approfondita dallo stesso Aristotele nel XII libro della *Metafisica*¹⁶⁵. Tuttavia, per sostenere questa posizione, il passaggio filosofico necessario è quello di far rientrare tali sostanze nell'ordine intellettuale e, precisamente, entro le possibilità dell'intelletto umano. Solo così, pur rilevando le difficoltà di poter pervenire alla loro conoscenza, queste entità possono essere comprese dall'intelletto.

4.4.1. *Conoscente, conosciuto e vertice intellettuale*

Una delle difficoltà teoriche legate al problema della conoscenza degli enti immateriali è quella che interessa il rapporto tra conoscente e conosciuto. Dal principio di identità, negli enti astratti, tra soggetto conoscente e oggetto conosciuto – conseguente a *De anima*, III 5, 430a1-5 –, derivano alcune complicazioni¹⁶⁶. L'accettazione rigida di questo principio permette solo a un soggetto immateriale ed eterno di conoscere ciò che è immateriale ed eterno.

quidquid est in effectu, excellentiori modo est in causa. Modo aliquas conditiones effectuum substantiarum separatarum possumus cognoscere. Ergo illas conditiones esse in substantiis separatis perfectiori modo possumus intelligere. Item de substantiis separatis possumus cognoscere quod sunt immateriales, intelligentes per se et simplices, quia istas conditiones PHILOSOPHUS investigavit de eis, sicut apparet VIII *Physicorum* et XII *Metaphysicae*. Sed istae conditiones faciunt ad cognoscendum quid sunt substantiae separate in generali et incomplete, licet non faciant // ad cognoscendum quid est quaelibet substantia separata in propria specie. Ergo etc.».

165 Cfr. IOHANNES DE JANDUNO, *Quaestiones de anima*, III, q. 36, col. 425.

166 Cfr. ARISTOTELES, *De anima*, III 5, 430a2-5, p. 214: «Et ipse autem intelligibilis est | sicut intelligibilia. In hiis quidem enim que sunt sine materia, idem est | intelligens et quod intelligitur; sciencia namque speculativa et sic scibile idem est»; AVERROES, *CMDA*, III, 13, p. 427,6-11; *Les Auctoritates Aristotelis*, §148, p. 186: «In separatis a materia idem est intelligens et intellectum».

Postulare l'eternità, l'immaterialità e la separatezza dell'intelletto materiale diviene un requisito essenziale per la conoscenza *in quid* delle sostanze separate.

Mediante il paragone dell'anima-mano (*De anima*, III 8, 431b28-432a1), Aristotele aveva precisato che nel conoscere una pietra non è questa ad imprimersi nell'anima, ma la sua specie intellegibile¹⁶⁷. È in virtù di ciò che Tommaso e i sostenitori della coincidenza intenzionale tra conoscente e conosciuto ritengono impossibile la conoscenza delle sostanze separate. Tali entità non producono alcuna *species* e a ciò si aggiunga che vi è una sproporzione di fondo quando si parla di queste realtà. Per Tommaso, dunque, le difficoltà di conoscere gli enti puramente immateriali sono tanto epistemologiche quanto metafisico-teologiche¹⁶⁸.

Certamente, i problemi legati alla conoscenza degli enti immateriali erano stati individuati anche dai sostenitori della possibilità di acquisire tale scienza. Lo stesso Averroè, infatti, rileva le difficoltà in cui si trovano le dottrine di Avempace (Ibn Bājjā), al-Fārābī, Alessandro di Afrodisia e Temistio. Per la verità, il Cordovese riconosce a tutti gli autori citati il fatto di aver sostenuto questa possibilità noetica rimproverandoli, al tempo stesso, di non essere stati in grado di argomentarla in modo adeguato. L'insufficienza delle posizioni di questi autori, dunque, è strettamente legata ai loro ragionamenti. Tra le molte questioni, il Cordovese individua un problema di natura specifica: in che modo intendere la nozione di *quidditas* quando questa viene riferita alle sostanze separate? Si

167 ARISTOTELES, *De anima*, III 6, 431b28-432a3, p. 235: «Ipsa | quidem igitur non sunt: non enim lapis in anima est, set species. ^{432a1}Quare anima sicut manus est: manus enim | organum organorum, et intellectus species specierum et sensus | species sensibilium». La tesi dell'identità tra conoscente e conosciuto, in molti casi, non viene intesa in senso stretto, e cioè come un'identificazione ontologica, quanto piuttosto come un'identificazione intenzionale secondo la forma intelligibile. Avicenna, ad esempio, non concepisce un'identificazione reale tra conoscente e conosciuto. L'identificazione, in senso stretto, avviene solo quando il conoscente pensa se stesso e, quindi, è propria solo degli intelletti separati, cfr. AVICENNA, *Liber de anima*, V, 6, pp. 134,50-35,56. Il discorso di Avicenna sembra trovare un appoggio nel passo di *De anima*, III 4, 429b5-10. Per un confronto tra le posizioni di Avicenna con quelle di Averroè e Alfarabi, cfr. DAVIDSON, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect*, pp. 321-340.

168 Per dettagli ulteriori si veda la parte iniziale del capitolo IV.

tratta di determinare se sia possibile concepire la quiddità di una realtà puramente immateriale in modo univoco rispetto a come la si concepisce in rapporto a un ente materiale. Intendendo la quiddità in modo univoco e, parallelamente, considerando l'intelletto materiale come *virtus passiva* (posizione attribuita, da Averroè, ad Avempace), non è possibile che un ente corruttibile sia in grado di comprendere direttamente la quiddità di un ente che, *per se*, è immateriale¹⁶⁹. Al tempo stesso, sostenendo l'immaterialità dell'intelletto e l'univocità del concetto di *quidditas*, si pone un altro problema: se ciò che deve essere compreso è sempre presente nell'intelletto in quanto eterno, si rende necessario spiegare il modo in cui la conoscenza di qualcosa possa avvenire in un dato momento e non esista da sempre nel conoscente.

Infine, se l'intellegzione dell'assolutamente astratto è un processo consustanziale all'intelletto materiale, come mai tale azione non viene annoverata tra le normali operazioni della mente? Averroè riflette sull'idea di consustanzialità dell'operazione intellettuale problematizzandola all'interno dell'intero processo noetico: ciò che è proprio per l'intelletto non è ciò che è proprio per l'uomo. Viene messo in dubbio il fatto che l'uomo, grazie all'intelletto materiale (nonostante questo sia, in se stesso, eterno, impassibile e sempre in atto), sia capace di cogliere l'astratto senza la mediazione di un processo, ovvero senza bisogno di disposizioni, di esercizio e di educazione¹⁷⁰.

Ritorna qui un aspetto fondamentale dell'aristotelismo di Averroè che, in modo chiaro e sottile, viene colto da Jandun quando dice che la conoscenza delle sostanze separate «consequitur quodam-

169 Cfr. AVERROES, *CMDA*, III, 36, pp. 493,411-494,425.

170 In merito a tale questione si è già detto in precedenza. Inoltre, la soluzione che Averroè accenna solamente nel commento 36 è che il concetto di quiddità deve essere inteso secondo una modalità intermedia tra la pura univocità e la pura equivocità, cfr. AVERROES, *CMDA*, III, 36, p. 493,407-411: «Quomodo autem est valde difficile; manifestum est enim per se quod hoc nomen *quidditas* non dicitur de eis pura univocatione neque pura equivocatione. Utrum autem dicatur multipliciter quod est medium indiget consideratione». Viene da pensare a qualcosa che è vicino alla predicazione per analogia, seppure nel prosieguito Averroè non sembra approfondire questo aspetto.

modo disciplinam, idest acquisitionem scientiarum speculatiuarum inquantum per scientias speculatiuas disponitur intellectus possibilis ad completam et perfectam cognitionem intellectus agentis»¹⁷¹. Nondimeno, Giovanni di Jandun non si limita a riprodurre l'esposizione del Commentatore, ma, piuttosto, ne rielabora e riorganizza la dottrina. L'atteggiamento di Jandun può essere spiegato come espressione di un fenomeno più ampio e peculiare del contesto in cui discute queste problematiche: da un lato, la ricezione sincretica delle dottrine tanto di Aristotele quanto di Averroè e, in parallelo, la variazione sintomatica sia della terminologia che dei problemi dottrinali del *De anima* – variazioni che rispondono, almeno in parte, anche a necessità speculative proprie della tradizione latina¹⁷². Tutto ciò si riscontra nella trattazione di Jandun del problema che riguarda la conoscibilità delle sostanze separate, dove si leggono sia una ripresa del lessico peculiare del *Commentarium* sia uno spostamento parallelo del suo significato originario. Un esempio chiaro è costituito dal caso dell'*adeptio* (e della conoscenza intuitiva che ne consegue)¹⁷³, che costituisce lo stadio preliminare di una cono-

171 IOHANNES DE IANDUNO, *Quaestiones de anima*, III, q. 36, col. 422.

172 Il nuovo valore semantico assegnato alla terminologia aristotelica aveva un peso diretto già nell'elaborazione proposta da Averroè, il quale è del tutto consapevole della varietà dei significati dei sintagmi propri della psicologia aristotelica. Il termine *intellectus*, dice Averroè, può essere inteso in quattro modi: come intelletto materiale, intelletto *in habitu*, intelletto agente, o come *virtus* immaginativa. Cfr. AVERROES, *CMDA*, III, 20, p. 452,253-256: «Hoc nomen igitur *intellectus* secundum hoc dicitur in hoc libro quatuor modis. Dicitur enim de intellectu materiali, et de intellectu qui est in habitu, et de intellectu agenti, et de virtute ymaginativa». Inoltre, cfr. *ibidem*, III, 5, p. 387,17-22: «Idest, et intendo per *intellectum* hic virtutem anime que dicitur intellectus vere, non virtutem que dicitur intellectus large, scilicet virtutem ymaginativam, in lingua Greca, sed virtutem qua distinguimus res speculativas et cogitamus in rebus operativis futuris». Questo si ritrova anche negli autori latini, cfr. THOMAS WYLTON, *Quaestio de anima intellectiva*, art. 2, §8, p. 10,1-6: «Circa primum sciendum quod Commentator, 3 *De anima*, in diversis commentis, utitur nomine 'intellectus' secundum diversas acceptiones, quas exponit determinando ipsum per diversas determinationes. Loquitur enim de intellectu materiali, de intellectu agente, de intellectu speculativo, de intellectu in habitu, de intellectu adepto et de intellectu passibili seu passivo».

173 Cfr. IOHANNES DE IANDUNO, *Quaestiones de anima*, III, q. 36, col. 421: «Modo dicerem quod *cognitio simplex et intuitiva* quidditatis diuinae perfectissima,

scienza ancora diversa, apofantica – conoscenza chiamata da Jandun *enuntiativa*¹⁷⁴. Tramite il discorso è possibile pervenire a verità quali l'essere ente primo di Dio, l'essere sostanza prima, atto primo purissimo, causa di ogni ente, *intelligens et intellectus*¹⁷⁵. Questo percorso conoscitivo culmina nella felicità, realizzata attraverso la conoscenza *enuntiativa* conseguente alla conoscenza intuitiva propria dello *status adeptionis*, a sua volta termine e completamento dell'esercizio delle scienze speculative¹⁷⁶. Il testo di Jandun è chiaro:

non habetur ab intellectu possibili sine intellectu adepto modo prius posito. Et ista intellectus simplex et intuitiva, quae *contingit per ipsum intellectum adeptum*, sine dubio est nobilior et dignior omni alia cognitione simplici cuiuscunque alterius entis, quemadmodum ipse Deus supremus est substantia nobilissima et totaliter optima eorum quae in natura sunt» (corsivo nostro).

174 Cfr. IOHANNES DE IANDUNO, *Quaestiones de anima*, III, q. 36, col. 422.

175 Cfr. *ibidem*, col. 421: «Ad aliam difficultatem possumus dicere quod de substantia suprema, quae est Deus, potest haberi *duplex cognitio intellectiva*: una quidem simplex et intuitiva sine affirmatione et negatione; alia enuntiativa secundum affirmationem et negationem, scilicet qua intelligitur Deus esse ens primum et substantia prima et actus primus et purissimus et causa omnium aliorum entium et intelligens et intellectus et huiusmodi talia». La medesima distinzione tra i due tipi di conoscenza (poi ripresa anche da Matteo da Gubbio, cfr. *infra*, p. 232) viene trattata anche in precedenza, cfr. *ibidem*, III, q. 19, col. 321: «considerandum est quod duplex potest haberi cognitio accidentis alicuius, scilicet cognitio simplex et intuitiva, quae dicitur intelligentia indiuisibilis, et cognitio complexa secundum affirmationem et negationem. Et haec iterum uel est incerta cum formidine ad oppositum uel est certa et sine formidine ad oppositum».

176 Cfr. BRENET, *Transferts du sujet*, pp. 402-403: «En coiffant la jonction rushdienne d'un cosmos farabien, qui rendait intermédiaire l'état d'acquisition, Jean de Jandun était conduit à une typologie de la félicité mentale avec, au sommet, le bonheur total décrit dans le livre douze de la *Métaphysique* d'Aristote, i.e. la meilleure part de la métaphysique: la connaissance prédicative de Dieu». Inoltre, cfr. *ibidem*, pp. 380-401. Per questa differenza con Averroè, nello specifico, *ibidem*, pp. 396-397: «L'*adeptio* est donc la condition nécessaire d'une remontée dans l'être impliquée, selon lui, par l'étagement cosmique des formes entre la Cause première et le monde des corps. Au terme de son premier parcours, celui de l'apprentissage théorétique où s'épuise dans l'abstraction l'intelligible du monde, l'homme pense l'intellect agent, puis la substance immatérielle la plus proche, de degré supérieur, et ainsi de suite. De sorte que s'assemblent en chaîne des connaissances qui miment, dans leur ordre, l'articulation causale de ces substances qui pilotent le monde. Par conséquent, l'*adeptio* n'est pas le fin mot de la noétique, elle inaugure la

Sed cognitio enuntiatiua secundum affirmationem uel negationem de ipso Deo supremo bene habetur per habitum sapientiae et acquiritur per demonstrationem, idest ex principiis, ut habet uideri XII *Metaphysicae*, ubi demonstratur quod ipse Deus est substantia et actus purus¹⁷⁷ et quod intelligit seipsum et huiusmodi talia. Et haec utique notitia perfectissima non habetur nisi praecedente cognitione intuitiua praedicta per intellectum adeptum. Et in illa cognitione Dei enuntiatiua ponitur felicitas humana simpliciter et immediate. Et ista <non>¹⁷⁸ contradicunt si bene inspiciuntur. Est igitur intentio Commentatoris quod illa consideratio uel intellectio intuitiua simplex essentiae diuinae, quae contingit per intellectum adeptum, non procedit immediate ab aliquo habitu speculatiuo acquisito per demonstrationem, tamen consequitur quodammodo disciplinam, idest ascquisitionem scientiarum speculatiuarum in quantum per scientias speculatiuas disponitur intellectus possibilis

métaphysique, passé ce préambule qu'est la connaissance abstractive. L'“intellect acquis” constitue donc chez Jean une manière de point extrême, aux confins de deux mondes: au terme de la matière, à l'orée de Dieu. Averroès, pourtant, n'entend pas cela. La jonction formelle à l'intellect agent équivaut chez lui à un accès *immédiat* et total à l'intelligible pur. Comment comprendre, dans ces conditions, que Jean insiste sur une remontée progressive lorsque le texte qu'il lit paraît se satisfaire d'une union directe au principe de la pensée? Et quel sens donner à cette différence?».

177 Per l'espressione di “atto puro” nel contesto medievale, imprescindibile è l'analisi di L. BIANCHI, « *Acte pur* ». *Dante, l'averroïsme et les substances séparées*, in A. DE LIBERA, J.-B. BRENET et I. ROSIER-CATACH (éds.), *Dante et l'averroïsme*, Collège de France-Les Belles Lettres, Paris 2019, pp. 307-330: 312-315. Tale espressione, assente in Aristotele (del saggio di Bianchi si veda in particolare p. 312, n. 13), ricorre invece nel commento di Averroè alla *Metafisica*, cfr. AVERROES, *In Metaphysicam*, XII, 30, f. 315^{ra}, C: «et quia istae substantiae sunt mouentes sine aliqua potentia, necesse est ut sint sine omni materia, cum necesse est ut sint aeternae. Omne enim aeternum est actio pura et omne quod est actio pura non habet potentiam».

178 L'aggiunta di un “non” meglio si armonizza con il senso del discorso e con quanto Jandun riporta nelle *Questioni sulla Metafisica* (I, q. 1 e II, q. 4), dove sostiene la medesima posizione alla quale aggiunge che la felicità conseguente allo stato di *adeptio* può essere considerata felicità in senso dispositivo, poiché precedente la felicità derivante dalla conoscenza intellettuale *complexa* (Cfr. BRENET, *Transferts du sujet*, p. 403, n. 3). La necessità di aggiungere un non nel testo viene già rilevata già da J.-B. Brenet. Una rapida verifica su testimone manoscritto delle *Quaestiones* di Jandun mostra proprio la presenza del “non” che, a maggior ragione, si è deciso di integrare nel testo. Cfr. Paris, Bibliothèque Nationale de France, Lat. 6532, f. 180^{ra}, 12: «Et ista non contradicunt si bene inspiciuntur».

ad completam et perfectam cognitionem intellectus agentis, qua ulterius perficitur ad intelligendum alia separata. Et quia scientiae, scilicet speculatiuae, proficiunt ad istam cognitionem, ut dictum est, homines iuuant se ad scientias speculatiuas adinuicem, ut patet ad sensum et habetur II *Metaphysicae*. Ideo non est remotum ex consequenti quin homines iuuent se inuicem ad istam nobilem cognitionem, ut dicit Commentator ibi, etc.¹⁷⁹.

Diminuendo la portata qualitativa del tipo di conoscenza che si può avere delle sostanze separate – tuttavia, da un certo punto di vista, non la portata quantitativa –, anche Radulfo Brito divide in due tipi la conoscenza che si può avere degli enti immateriali. La conoscenza *intuitiva* basata su una comprensione diretta e *per se* dell'oggetto che permette di conoscerne il *quid est* è preclusa all'uomo, in linea con quanto diceva anche Scoto¹⁸⁰. È un altro il tipo di *cognitio* degli enti immateriali accessibile all'uomo, e cioè la conoscenza *per inquisitionem rationis*, tramite la quale è possibile conoscerne il *si est*¹⁸¹. Una conoscenza perfetta del *si est* – e in questo punto si nota la tendenza di Brito ad andare oltre rispetto alla posizione di Tommaso – permette anche una parziale e imperfetta conoscenza del *quid est*: tuttavia, ciò accade sempre secondo un ordine specifico in quanto, secondo l'ordine conoscitivo naturale, il *quid est* si trova subordinato alla conoscenza *si est*¹⁸². Seppur imparziale e imperfetta,

179 IOHANNES DE IANDUNO, *Quaestiones de anima*, III, q. 36, col. 422.

180 Cfr. *supra*, pp. 214-218.

181 RADULFUS BRITO, *Quaestiones in Aristotelis librum tertium De anima*, q. 24, pp. 287,322-288,327: «Dicendum est quod duplex est cognitio: una est intuitiva qua res directe et per se cognoscitur. Alia est cognitio per inquisitionem rationis procedendo ab effectibus ad causas. Modo secundum primum modum cognoscendi eadem via cognoscitur si est et quid est. Sed secundum alium modum non est ita, immo possumus cognoscere si est non cognoscendo quid est».

182 Cfr. *ibidem*, p. 288,327-345: «Unde cognitio si est prior est naturaliter quam cognitio completa quid est. Et ideo potest haberi cognitio si est perfecte sine hoc quod habeatur perfecte cognitio quid est. Verumtamen si cognoscit si est perfecte, cognosci quid est imperfecte. Sicut si aliquis cognoscat hominem esse et cognoscit ipsum esse substantiam, habet cognitionem eius quia est et habet cognitionem eius quid est quantum ad genus generalissimum sed non habet cognitionem eius quantum ad propriam differentiam quae ultimatae ponitur in sua diffinitione. Vel potest dici, sicut prius tactum est, quod eadem via cognoscitur quid est et si est,

questa conoscenza del *quid* permette all'uomo di acquisire verità quali l'essere *imateriales, intelligentes per se et simplices* delle sostanze separate¹⁸³.

Maino de' Maineri sembra porsi in continuità con Radulfo Brito laddove ammette che la conoscenza delle sostanze separate, pur configurandosi come una conoscenza *in quid*, si dà «imperfecte secundum exigentiam intellectus nostri» in quanto segnata dall'imperfezione derivante «ex debilitate cognoscentium»¹⁸⁴. Al contrario di Thomas Wylton e Giovanni di Jandun, il dispositivo dell'*adeptio*, come in Radulfo, non gioca un ruolo significativo nella riflessione di Maino de' Maineri. E, tuttavia, egli conosce bene questo dispositivo noetico, che viene presentato come la soluzione di Averroè a un problema lasciato aperto da Aristotele:

non tamen simul, quia primo cognoscimus si est et deinde cognoscimus quid est, sicut prius possumus cognoscere quia, antequam cognoscamus propter quid est. Unde si aliquis cognoscat rem esse, postmodum inquit, utrum sit substantia vel accidens, et scito quia est substantia, inquit, utrum corporea vel incorporea, et sic descendendo quousque habeat completam differentiam quae debet poni in definitione illius rei. Et isto modo eadem via cognoscitur si est et quid est, primo cognoscendo si est et postmodum investigando quid est». Per un approfondimento su conoscenza e libertà in Brito, cfr. S. EBBESEN, *Radulphus Brito: The Last of the Great Arts Masters. Or: Philosophy and Freedom*, in AERTSEN, SPEER (hrsg.), *Geistesleben im 13. Jahrhundert*, pp. 231-251.

183 Cfr. *supra*, pp. 218-219.

184 MAYNUS DE MAYNERIIS, *Questiones super tertium De anima*, q. 15, *infra*, pp. 464, 17-465, 4: «Ad primum dubium, dicam quod quamvis Deus simplex et indivisibilis potest tamen cognosci magis perfecte et minus perfecte, sicut intelligentia Saturni perfectius cognoscit primum quam inferior ad eam et sic consequenter, unde hoc non provenit ex debilitate primi, sed magis ex debilitate cognoscentium eum, sicut patet de duobus speculis quorum unum suscepit perfectius, similitudinem alterius speculi tertii, quam aliud. Et hoc non propter aliud nisi quod unum est magis politum et tersum quam aliud. Bene est ergo verum quod ista que cognoscunt primum cognoscunt totam quidditatem secundum quod est ibi totum, hoc est quod non cognoscunt partem sine parte, sed nihilominus unum cognoscit perfectius, aliud imperfectius – sicut positum est exemplum de duobus speculis respectu tertii, quorum duorum quodlibet recipit totam similitudinem tertii speculi, tamen secundum magis perfectum et minus perfectum. Et illa diversitas solum provenit ex speculis recipientibus. Ad secundum dubium patet quid est dicendum, quoniam non solum pono quod cognoscatur quantum ad 'si est', sed etiam quantum ad 'quid est' saltem imperfecte secundum exigentiam intellectus nostri».

Modus autem quem scripsit Commentator est mirabilis, ut ipsemet confitetur: non est enim dubium quod perfectiorem cognitionem de abstractis a materia habet philosophus quam rusticus, et certum est quod rusticus ea cognoscit esse. Scit enim Deum et angelos esse nec dubitat, sed de quidditate eorum nihil cognoscit nec aliqua per se predicata de eis probare sciret. Sed philosophus, secundum philosophiam Aristotelis – circumscripta adeptione, quoniam conatus fuit declarare Commentator – potest multa predicata per se de eis scire ratiocinando et quidditatem eorum aliququaliter notificare¹⁸⁵.

Maino sembra circoscrivere l'*adeptio* riconoscendo poca consistenza teorica a questo stato conoscitivo. La sua riflessione, piuttosto, si orienta verso un orizzonte epistemico che circoscrive le possibilità noetiche entro limiti precipui dell'intelletto umano¹⁸⁶ – quest'ultimo, è bene ricordarlo, resta comunque un'intelligenza separata, unica per l'intero genere umano, impassibile e immortale¹⁸⁷.

Un po' prima rispetto a Jandun e a Maino, l'*adeptio* viene descritta da Thomas Wylton come una disposizione perfettissima dell'intelletto materiale. Questa disposizione, in accordo con la noetica rushdiana, si traduce nella *copulatio* dell'agente «non solum ut agens, sed etiam ut eius forma propria in actu, secundum quam dispositionem cognoscit substantias separatas, quae est eius perfectissima operatio in quantum homo»¹⁸⁸. Il particolare stato

185 *Ibidem*, q. 15, pp. 463,23-464,3. Poco oltre, nel medesimo passo, si legge una versione di quelle tendenze "elitariste" di un preciso modo, molto diffuso nel XIII secolo (cfr. BIANCHI, *Filosofi, uomini e bruti*, pp. 45-49), di intendere la vita filosofica.

186 Cfr. *ibidem*, q. 15, p. 464,8-16: «Dico tamen quod perfecte cognoscit quantum est sibi possibile, sicut enim videmus quod intelligentia movens Saturnum perfectiori modo cognoscit primum principium quam aliqua inferiorum, et tamen quelibet primum Deum cognoscit quantum ad suum 'quid est', sic dicam nostro intellectu et eodem modo dicam quod unus homo perfectiori modo cognoscit quam alter. Sic diceremus de cognitione separatorum, unde non quod dicit doctor Thomas quod de eis solum cognoscamus quid non sunt, immo credo etiam quod cognoscamus 'quid sunt' ita perfecte ut est nobis licitum».

187 Cfr. *supra*, pp. 106-108.

188 THOMAS WYLTON, *Quaestio de anima intellectiva*, art. 2, §61, p. 38,15-18.

intellettivo dell'*adeptio* corrisponde al secondo genere di continuazione di cui parla Averroè¹⁸⁹. Secondo Wylton, l'intelletto materiale si trova in questa disposizione al termine di un processo che conduce l'uomo in un'altra regione della conoscenza, in un territorio caratterizzato da tratti che, in un certo senso, richiamano un'esperienza mistica, benché ottenuta attraverso l'esercizio della ragione. Eppure, questa esperienza resta un'esperienza di profonda trascendenza.

Est etiam intelligendum quod non est sua intentio quod intellectus noster materialis coniunctus, quando est in dispositione adeptionis, [quod] intelligat substantias separatas solum ut relucet in phantasmatis et in intellectis speculativis, ut quidam dicunt, sed in se *quasi ingrediendo aliam regionem*, quod patet per ipsum, 20 commento 3 *De anima* parum post principium. Dicit enim quod 'scientia | existens in nobis in dispositione adeptionis dicitur aequivoce cum scientia existente per naturam et disciplinam'. Similiter 36 commento eiusdem statim post principium movet quaestionem sub hac forma dicens: 'debemus cogitare utrum sit possibile quod intellectus qui est in nobis intelligat res abstractas a materia, secundum quod sunt abstractae a magnitudine, non secundum comparisonem ad alterum'¹⁹⁰. Et loquitur de intellectu materiali, ut patet in exequendo quaestionem. Postea determinat partem affirmativam. Et per consequens intelligit quod intellectus noster materialis coniunctus in dispositione adeptionis non intelligit solum substantias separatas ut relucet in phantasmate, sed in se et absolute¹⁹¹.

Sono chiari i caratteri di totale diversità di questo stato conoscitivo, tant'è vero che è possibile conoscere le sostanze separate non solo a partire da ciò che di loro si trova "riflesso" nel mondo, ma *in se et absolute*. Per conoscere ciò che è totalmente differente dal mondo è necessario raggiungere uno stato di estraneità conoscitiva. Infatti, Wylton rimanda alla definizione equivoca della

189 Cfr. AVERROES, *CMDA*, III, 20, p. 450, 198-211; *supra*, p. 185.

190 Cfr. *ibidem*, 36, p. 480, 16-20.

191 THOMAS WYLTON, *Quaestio de anima intellectiva*, art. 2, §67, pp. 42, 28-44, 8 (corsivo nostro).

scienza proposta da Averroè e sviluppa in senso forte la riflessione rushdiana¹⁹². L'interpretazione del teologo inglese conferisce un grande peso al distacco proprio della conoscenza nello stato dell'*adeptio* rispetto alla conoscenza acquisita tramite disciplina ed esercizio – quest'ultimo, invece, un aspetto che rimane imprescindibile nella generale economia del processo conoscitivo proposto da Averroè.

Dicit etiam in fine illius commenti, loquens de intellectu materiali in dispositione adeptionis, quod 'sua intellectio non est aliquid scientiarum speculativarum' etc. Si tamen illa cognitio esset substantiarum separatarum solum ut relucens in effectibus, iam illa cognitio esset speculativa et pertineret ad metaphysicum¹⁹³.

La radicale differenza della conoscenza *in quid* delle sostanze separate rispetto alle altre scienze trova appoggio, in effetti, in un passo del *Commentarium* in cui Averroè dice che l'intellezione dell'intelletto materiale, in tale condizione, *non est aliquid scientiarum speculativarum* – sono le parole che chiudono il commento 36. A questa espressione, tuttavia, il Cordovese aggiunge che si tratta di una conoscenza «currens cursu rei generate naturaliter a disciplina scientiarum speculativarum»¹⁹⁴. Tale scienza, per Averroè, pur non essendo parte delle scienze speculative è comunque il culmine conoscitivo conseguito *naturaliter* mediante il loro pieno esercizio.

Laddove il processo enunciato da Averroè si configura come qualche cosa di unitario, tanto Wylton quanto Jandun – seppur in modi differenti l'uno dall'altro – suggeriscono una divaricazione radicale del percorso conoscitivo in aspetti qualitativamente eterogenei¹⁹⁵. In entrambi i casi, l'integrazione della concezione psicologica del *Commentarium* con le dottrine espresse

192 Cfr. AVERROES, *CMDA*, III, 20, p. 445,57-59.

193 THOMAS WYLTON, *Quaestio de anima intellectiva*, art. 2, §68, p. 44,9-13.

194 AVERROES, *CMDA*, III, 36, pp. 501,641-502,642. Ma si veda anche il prosieguo.

195 Rispetto a Jandun, cfr. BRENET, *Transferts du sujet*, pp. 401-430.

nella *Metafisica* e con il finalismo presente della morale aristotelica gioca un ruolo fondamentale¹⁹⁶. Wylton stesso suggerisce il completamento e la necessaria reciproca integrazione dei testi di Averroè:

Licet ista sit sententia Commentatoris circa possibilitatem cognitionis substantiarum separatarum per intellectum nostrum materialem et etiam ultimata eius sententia quantum ad ea quae dixit in 3 *De anima*, | tamen alibi, puta in 12 *Metaphysicae*, suam intentionem circa hoc perfectius declarat, et ideo forsitan percipiens quod non satis se declaravit in 3 *De anima*, dixit in ultimo verbo 36 commenti *De anima*, ubi de ista materia ultimo in illo libro tangit, sic: ‘Hoc igitur apparuit nobis in hoc quaesito modo, et si post apparuerit nobis plus, scribemus’¹⁹⁷.

Poco oltre, lo *status adeptionis* viene ricollocato entro la cornice dell’eudaimonismo intellettuale: «cum iste intellectus fuerit denudatus a potentia, ut intelligamus per ipsum secundum quod actio est substantia eius et est ultima prosperitas»¹⁹⁸. Alla preparazione dell’intelletto materiale nello sviluppare appieno le proprie capacità conoscitive consegue l’intellezione di sé in quanto primo intellegibile. In questa intellezione, l’intelletto materiale comprende anche l’agente assieme alle altre sostanze separate, realizzando in ciò, e *solum* in ciò, l’ultima prosperitas.

196 Non vengono menzionati né da Wylton né da Jandun i *Prologi* (al libro I e al libro VIII) del commento di Averroè alla *Fisica* dove, in effetti, viene sviluppato il nesso tra scienze speculative-ultima perfezione dell’uomo-felicità. Cfr. *Les Auctoritates Aristotelis*, §38, p. 143: «Ultima perfectio hominis est ut sit perfectus per scientias speculativas, et hoc est sibi ultima felicitas et vita perfecta»; AVERROES, *In Physicam*, *Prologus*, f. 1, H. Rispetto ai due prologhi, cfr. F. RETUCCI, *Due prologhi di Averroè alla Fisica e la «ultima felicitade» umana*, «Giornale critico della filosofia italiana» 102/3 (2021), pp. 457-472. Pur non essendo citati nella q. 36, i due prologhi sono conosciuti da Jandun, cfr. IOHANNES DE IANDUNO, *Quaestiones de anima*, I, q. 5, col. 21: «Sciendum est secundum quod dicit Commentator in prologo I et VIII *Physicorum* quod homo dicitur aequiuoce de homine perfecto per scientias speculativas et de aliis hominibus».

197 THOMAS WYLTON, *Quaestio de anima intellectiva*, art. 2, §69, p. 44, 16-22.

198 *Ibidem*, art. 2, §70, p. 46, 4-6.

4.4.2. *L'elaborazione di Matteo da Gubbio*

Nella produzione filosofica dello *studium* di Bologna, una riflessione significativa sulla conoscibilità degli enti astratti è quella che fa Matteo da Gubbio (q. 8 delle sue *Quaestiones de anima*)¹⁹⁹. L'Eugubino assegna un ruolo centrale alla *cognitio intellectualis*²⁰⁰ – espressione chiaramente mutuata da Jandun –, che può essere *in ordine ad sensum* e alle rappresentazioni singolari (e si tratta della conoscenza propria della fisica) oppure, e questa è la seconda tipologia, *non in ordine ad sensum*. Tale distinzione è alla base del significato dell'interrogativo circa la conoscibilità delle sostanze separate:

utrum intellectus noster possibilis, nobis coniunctus secundum operari quia secundum intelligere, exercere possit vel exercent actualiter cognitionem esse primi separatorum per praedicata substantialia in eam deveniendo, vel diffinitionem quae est ex passiva et activa illius esse quidditativi et tandem terminata generatione habituum speculativorum in possibili intellectu per agentem cognoscat eas per earum essentiam ad intellectum possibilem²⁰¹.

Il problema sollevato dalla questione è relativo a una conoscenza intellettuale della quiddità delle sostanze separate *non in ordine ad phantasmata* (si può intendere tale conoscenza *secundum*

199 La struttura della *quaestio*, chiaramente riconducibile a quella di una questione disputata, mette nuovamente in luce la necessità di (ri)esaminare per intero il commento dell'Eugubino in rapporto al singolo testimone che lo trasmette (in questa forma) e, ad esempio, alle altre questioni, di Matteo, di natura psicologica. La struttura della questione qui presa in esame, infatti, pare essere un caso isolato rispetto a tutte le altre questioni presenti nel commento. Per ulteriori dettagli, cfr. *supra*, p. 118, n. 10; pp. 134-135, n. 68.

200 Cfr. MATHEUS DE EUGUBIO, *Quaestiones de anima*, III, q. 8, p. 209. Il termine, si è visto precedentemente, è centrale anche in Jandun.

201 *Ibidem*, p. 209. L'Eugubino perviene a questa considerazione del problema sviluppando accuratamente ogni termine del titolo della questione (*utrum intellectus noster intelligat Deum et alias substantias abstractas quidditativas*), preoccupandosi di spiegare il significato di ciascuno degli elementi di cui si compone.

viam adeptionis, detto altrimenti quando l'intelletto agente diviene forma dell'intelletto materiale)²⁰². Conoscere la quiddità delle sostanze astratte significa, per Matteo, conoscerne l'*esse primum* secondo il primo modo predicativo *per se*²⁰³ senza alcun riferimento alle immagini provenienti dai sensi. Al centro di questa intelligenza si trova l'*intellectus noster* esistente *in nobis*, espressione con la quale Matteo intende riferirsi all'intelletto materiale non considerato in se stesso e in senso assoluto, bensì in quanto *intrinsicum appropriatum* del corpo, con il quale forma un'unità nell'opera.

In senso proprio, l'*intelligere* è una prerogativa del solo intelletto²⁰⁴. Le due *facies* dell'intelletto sono un'eredità rushdiana – che, come abbiamo sostenuto in precedenza, Averroè mutua da un differente sviluppo di presupposti comuni con Avicenna – abbondantemente adoperata già da Sigieri di Brabante²⁰⁵. Nello specifico, Sigieri ne parla quando si chiede se l'intelletto possibile possa comprendere l'intelletto agente. Recuperando Averroè, Sigieri sottolinea che il problema della conoscenza di ciò che è separato si riscontra nel momento della *continuatio* per tramite delle *intentiones imaginatae* (dalle quali viene estratto il contenuto intellegibile)²⁰⁶. *Secundum substantiam*, tuttavia, l'intelletto

202 Cfr. *ibidem*, p. 209: «Alia autem est cognitio quidditativa separatorum, quae de eis habetur non in ordina ad fantasmata; sed per alium modum, utpote per viam adeptionis intellectus agentis in ratione formae».

203 Cfr. ARISTOTELES, *Analytica Posteriora. Recensio Guillelmi*, I 1, 73a34-74b1, p. 289: «Per se autem sunt quaecumque insunt in ipso quod quid est, ut triangulo * linea et lineae punctus (substantia enim eorum «est ex hiis»), et * insunt in ratione dicente quid est, et quibuscumque eorum que insunt ipsis ipsa «insunt in ratione» quid est demonstranti, ut rectum inest lineae et circolare, et *par* et inpar numero».

204 Cfr. MATHEUS DE EUGUBIO, *Quaestiones de anima*, III, q. 8, pp. 207-208.

205 Si veda questa distinzione in Averroè, cfr. *supra*, p. 184.

206 Cfr. SIGIERUS DE BRABANTIA, *Quaestiones in tertium de anima*, IV, q. 13, pp. 45,59-46,66: «Quia igitur neque intellectus possibilis nec intellectus agens nobis copulatur nisi per intentiones imaginatas, intellectus autem possibilis agentem non intelligit per intentiones, propter hoc dico quod intellectus possibilis ipsum potest et limpidè potest intueri, cum sit in substantia idem cum ipso, sed secundum istam actionem nobis <non> continuatur. Et propter hoc conclusivè inferitur quod intellectus non est actus corporis secundum suam substantiam, sed solum per suam operationem».

possibile comprende sempre, per intuizione e per *conversio*, l'intelletto agente – anche questo, una sostanza separata *in esse*²⁰⁷.

L'obiettivo teorico di Matteo è stabilire che: 1) l'*intellectus noster* può giungere ad avere una conoscenza quidditativa di Dio e delle sostanze separate – Matteo fa qui riferimento a una conoscenza dei loro predicati essenziali; 2) tale conoscenza, tuttavia, non è perfetta come quella che tali sostanze possiedono di sé. Il primo passo concettuale di Matteo (che recupera, in modo piuttosto evidente, da Averroè)²⁰⁸ è quello di far rientrare la conoscenza quidditativa delle sostanze separate all'interno di un ordine naturale delle possibilità intellettive, pena, da un lato, l'inutilità della loro esistenza e, dall'altro, una certa "inoperosità" dell'intelletto per il tempo in cui si trova *in nobis*: «ergo si in istam cognitionem non prorumpat intellectus noster, otiosus remanebit quamdiu existet in nobis»²⁰⁹. Dio e le sostanze separate, enti al massimo grado della perfezione e, quindi, massimamente intellegibili, possono essere conosciuti proprio per le caratteristiche stesse della struttura noetica e antropologica dell'uomo²¹⁰.

Nam intellectus noster habet pro fine suam operationem et suum actum secundum quod aliae potentiae habent suos actus secundos pro finibus suis; suus autem actus secundus est intelli-

207 Cfr. *ibidem*, p. 45,42-44: «Unde intellectus possibilis per conversionem eius ad agentem neque aliquando intelligit, aliquando non intelligit, sed semper». La soluzione viene ribadita anche nella questione quindicesima, *ibidem*, IV, q. 15, p. 54,24-28: «Item, si per sui naturam | esset actus corporis, contingeret quod, sicut possibilis intelligeret agentem, sic et nos intelligeremus agentem, quod est contra AVERROEM dicentem: intellectus possibilis perficitur per agentem et ipsu intelligit, sed secundum istam actionem non copulatur nobis».

208 Cfr. *supra*, pp. 184-194.

209 MATHEUS DE EUGUBIO, *Quaestiones de anima*, III, q. 8, p. 211.

210 Cfr. *ibidem*, p. 210. Certamente, questo tipo di conoscenza può avvenire solo sotto alcune condizioni. Oltre a quelle menzionate, rientra anche lo stabilire quale sia l'oggetto proprio del conoscere, individuato da Matteo nell'ente comune, cfr. *ibidem*, p. 210: «Sed intellectus noster materialis est potentia cognitiva coniuncta corpori quocumque modo tamquam suo perfectibili, ergo comprehendet cognitione quidditativa quodlibet singulare contentum essentialiter et per se sub ente communiter dicto, quod est suum obiectum adaequatum».

gere; ergo et maximum intelligere, quo maxime perficitur, habet maxime pro fine. Tale autem est intelligere quidditative separata a materia²¹¹.

Tuttavia, in questo passaggio pare che Matteo (assieme a molti altri pensatori della tradizione averroista) sovrapponga l'intellegibilità che tali sostanze possiedono in sé, una caratteristica del loro essere, all'intellegibilità che esse possiedono *ex parte hominis* – questo, uno dei motivi per cui tali enti venivano esclusi (da Tommaso, ad esempio) dalle possibilità conoscitive dell'uomo²¹².

A partire dalla tensione, irrisolvibile, del rapporto tra conoscente e conosciuto, l'ordine noetico trova una giustificazione dall'ordine morale. E ciò, con un classico paragone, è quanto accade anche nella riflessione di Matteo: «intelligere quidditative substantiam abstractam est operatio nobilissima humanae naturae, ut patet ex primo *Ethicorum*. Et ideo intantum quod in earum intellectione consistit humana felicitas, ergo etc.»²¹³. Il carattere massimamente intellegibile delle sostanze separate – il riferimento esplicito è alla *Metafisica* aristotelica²¹⁴ – è sorretto da un'identificazione tra ciò che il nome significa e la *ratio* della *res*²¹⁵. In

211 *Ibidem*, p. 210.

212 Cfr. THOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 88, art. 3, p. 368b: «Primum autem quod intelligitur a nobis secundum statum praesentis vitae, est quiditas rei materialis, quae est nostri intellectus obiectum». Sul tema in Tommaso si veda l'ampia e ricca analisi di B.A. KEMPLE, *Ens Primum Cognitum in Thomas Aquinas and the Tradition. The Philosophy of Being as First Known*, Brill, Leiden - Boston 2017.

213 MATHEUS DE EUGUBIO, *Quaestiones de anima*, III, q. 8, p. 211.

214 Cfr. ARISTOTELES, *Metaphysica*, VII 10, 1030a6-10, p. 137: «Quare quid erat esse est quorumcumque RATIO EST diffinitio. Diffinitio uero est non si nomen RATIONI idem SIGNIFICET (omnes enim essent rationes termini; erit enim nomen quod cuilibet rationi idem, quare et Ylias diffinitio erit), sed si primi clicuius FUERIT»; *ibidem*, 1034b20-25, p. 148: «Quoniam uero diffinitio ratio est et omnis ratio partes habet, ut AUTEM ratio ad rem et pars rationis ad partem rei similiter se habet, dubitatur iam an oportet partium rationem esse in totius ratione an non. In quibusdam enim uidentur esse, in quibusdam non». Ma si veda anche, ARISTOTELES, *Analytica Posteriora. Recensio Guillelmi*, II 10, 93b29-94a20, p. 329.

215 Cfr. MATHEUS DE EUGUBIO, *Quaestiones de anima*, III, q. 8, p. 211: «Diffinitio sit ratio quam nomen significat in alia translatione; et hoc est verum in nominibus

questo modo, è possibile conoscere i predicati essenziali degli enti astratti:

de quocumque possumus intelligere quid significat nomen, de illo possum intelligere quidditatem; et ista patet ex suppositione habita. Sed de abstractis possum intelligere quid significet nomen, hoc certum est; ergo et quidditates earum intelligere²¹⁶.

A partire da questo passo sembra che l'ontologia dell'Eugubino conduca a giustapporre l'impossibilità di conoscere le sostanze separate all'impossibilità di cogliere la quiddità di qualsiasi altra entità. La riflessione alla base del problema, dunque, non è solo di natura epistemologica. Nell'argomentazione di Matteo ricorrono spesso passaggi che dalla logica conducono alla metafisica, la cui parte più alta, in quanto scienza, si realizza – come osserva lo stesso Matteo – nel libro dodicesimo.

Item si cognitio quidditativa separatorum esset impossibilis in hac vita et haberetur solum cognitio quantum ad si est ipsorum, ut dicunt aliqui, sequeretur quod scientia tota duodecimi *Metaphysicae* superflueret, quod est falsum [...] per te a nobis non possunt nisi quantum ad si est cognosci; sed ista cognitio sufficienter habita est a nobis ex determinatis in octavo *Physicorum*²¹⁷.

Nella conoscenza metafisica Matteo individua l'aspetto che eccede la conoscenza fisico-naturale, e tale concezione è supportata dalla definizione stessa di questa scienza: «nam dicitur metaphysica a meta, quod est trans, et physis, quod est natura, quasi scientia quae est de transcendentibus naturam»²¹⁸. Come aveva

significantibus aliquid positum extra animam, ad differentiam nominum privatorum, non significantium aliquid, cuius diffinitio quidditativa ratio existat».

216 *Ibidem*, p. 211. Sugli *Analitici Posteriori* Matteo ha composto un commento, testo della cui edizione critica mi sto occupando. Per un'introduzione al commento inedito di Matteo, cfr. Rossi, *Il commento di Matteo da Gubbio agli Analitici secondi*, pp. 461-495.

217 MATHEUS DE EUGUBIO, *Quaestiones de anima*, III, q. 8, pp. 212-213.

218 Cfr. *ibidem*, p. 213. Per l'origine e i diversi significati dati al termine "metafisica" in riferimento al titolo dell'opera di Aristotele, una panoramica generale si trova in E. BERTI, *Introduzione alla metafisica*, Utet, Torino 2006, pp. 7-43. Per

già accennato in precedenza, tuttavia, Matteo è consapevole che la conoscenza che Dio e le stesse sostanze intelligenti possiedono di sé non è la medesima di quella che l'uomo può avere di loro. Ritorna, dunque, il problema della proporzionalità e Matteo (ri)assegna, ed è costretto a farlo, la distanza propria tra la conoscenza che l'uomo può avere delle sostanze separate e l'intelligibilità che queste possiedono in se stesse. La *scientia Dei*, infatti, è Dio stesso, e si tratta di una scienza che – Averroè l'aveva bene espresso tramite l'equivocità della sua definizione basata sulla duplice ed equivoca considerazione dell'intelletto stesso (*secundum se* e *secundum aliud*) – non è scienza al modo in cui lo è la scienza dell'uomo²¹⁹. Il problema legato alla nozione di quiddità, vale a dire se conferirle lo stesso peso qualora la si pensi in relazione alle realtà immateriali e materiali, resta un punto centrale su cui, tuttavia, Matteo non si pronuncia in modo esplicito. In ogni caso, per avere una conoscenza epistemologicamente fondata e metafisicamente coerente degli enti separati, pare non sia possibile intendere la quiddità – come aveva bene evidenziato già Averroè – in modo univoco²²⁰. Questi sono i problemi e le tensioni che provengono da un'ontologia che fa da controparte a un dualismo gnoseologico di fondo.

4.4.3. Matteo da Gubbio, Giovanni di Jandun e Maino de' Maineri: ancora tra Parigi e Bologna

Quella appena vista è solo una parte della riflessione di Matteo che, nella q. 8 delle *Quaestiones de anima*, dedica anche un ampio

il significato di scienza metafisica come scienza *transcendens*, cfr. C.A. ANDERSEN, «*Metaphysica secundum ethymon nominis dicitur scientia transcendens*». *On the Etymology of 'metaphysica' in the Scotist Tradition*, «*Medioevo*» 24 (2009), pp. 61-104; L. HONNEFELDER, *Scientia transcendens. Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit (Duns Scotus - Suárez - Wolff - Kant- Peirce)*, Feliz Meiner, Hamburg 1990; P. MÜLLER, *Haec scientia est circa transcendentia: Giovanni Duns Scoto e il soggetto della Metafisica*, «*Antoniano*» 91 (2016), pp. 601-612.

219 Cfr. MATHEUS DE EUGUBIO, *Quaestiones de anima*, III, q. 8, pp. 213-214.

220 Cfr. *supra*, p. 222, n. 171.

spazio alla presentazione della noetica rushdiana. Rispetto all'atteggiamento nei confronti di Averroè si può apprezzare quanto abbiamo visto anche in altri autori, ovvero l'accostamento delle dottrine del Cordovese presenti nel *Commentarium* al *De anima* con quelle sviluppate nel commento alla *Metafisica*. L'intellezione *de novo* delle sostanze separate, che avviene «per adeptionem intellectus agentis in nobis per modum formae»²²¹, può essere intesa, dice Matteo, in senso duplice: 1) secondo il modello postulato nel commento 36 del *Commentarium magnum*; 2) secondo quanto Averroè dice nel commento al dodicesimo libro della *Metafisica*²²².

A differenza di Jandun e Thomas Wylton, tuttavia, Matteo sembra tendere meno all'armonizzazione delle dottrine dei due testi. Eppure, i paralleli con l'elaborazione di autori parigini come Maino de' Maineri e Giovanni di Jandun sono molto forti. L'esposizione del dispositivo della *continuatio* ricalca fedelmente l'andamento della questione 36 di Jandun e, almeno in parte, entrambe possono essere accostate all'organizzazione che, di questo dispositivo, propone Maino de' Maineri. Inaugurando una tradizione di commento vero e proprio al testo del Cordovese (certo, ognuno con delle peculiarità proprie), i tre autori presentano la teoria della *continuatio* facendo leva su alcuni snodi dottrinali principali: 1) le operazioni dell'intelletto; 2) le tipologie degli intellegibili; 3) la corrispondenza, secondo un rapporto di proporzionalità e non di identificazione, tra forma e intelletto e tra materia e contenuti intellegibili. Mostriamo i parallelismi testuali attraverso alcune tabelle sinottiche. Le corrispondenze sono evidenziate in grassetto. Le varianti di una medesima espressione, lemma o frase, sono segnalate mediante sottolineatura. Qualora le occorrenze in grassetto e in sottolineato compaiano soltanto in due colonne, devono intendersi riferite esclusivamente a tali passi. Le lezioni che si trovano sia in grassetto che in sottolineato indicano la concordanza tra due testi e una variazione rispetto a un terzo.

221 Cfr. MATHEUS DE EUGUBIO, *Quaestiones de anima*, III, q. 8, p. 214.

222 Cfr. *ibidem*, p. 214.

MAYNUS DE MAYNERIIS,
Questiones super tertium
De anima, q. 15, *infra*, p.
449-469.

Consequenter recita-
bo opinionem boni
Commentatoris.

Et primo supponit
Commentator **quod
intellectus existens in
nobis habet duas ope-
rationes**, unam que est
abstrahere et aliam
que est **recipere**. Et
iste sunt ordinate quo-
modo abstrahere pre-
cedit recipere, et sunt
ambe redacte ad uo-
luntatem. Et ideo ha-
bens habitum potest
abstrahere et recipere
abstracta cum vult,
etiam cum abstrahere
precedat recipere.

IOHANNES DE IANDUNO,
Quaestiones de anima,
III, q. 36, coll. 415-417.

Et ad uidendum mo-
dum secundum quem
contingit nobis ista in-
tellectio nobilis, prae-
mittit Commentator
quaedam fundamen-
ta quasi principia per
se nota in ista scientia.

**Primum fundamen-
tum est quod intellec-
tus noster habet duas
actiones, idest duas
operationes, quae attri-
buuntur nobis, ita sci-
licet quod denominant
nos homines, quarum
una est de genere
passionis, et est in-
telligere; et alia est
de genere actionis,
et est abstrahere for-
mas et eas denudare
a materiis, quid nihil
aliud est quam facere
eas intellectas in actu,
postquam erant intel-
lectae in potentia.** Et
dico quod istae duae
operationes nobis at-
tribuuntur et denomi-
nant nos homines – di-
cimus enim intelligen-
tes et abstrahentes.

MATHEUS DE EUGUBIO,
Quaestiones de anima,
III, q. 8, pp. 214-215.

Ad primi modi decla-
rationem supponit
Averroes tria.

**Primum fundamen-
tum est quod intel-
lectus noster habet
duas actiones, id est
operationes, quae at-
tribuuntur nobis, id
est denominantes nos,
quarum una est de
genere passionis, et
est intelligere; alia est
de genere actionis, id
est abstrahere for-
mas, id est denudare
eas a materia; et hoc
nichil aliud est quod
facere eas de potentia
intellectas, actu intel-
lectas.**

I brani sopra riportati fanno chiaramente riferimento al seguen-
te estratto del commento 36 del *Commentarium*:

quoniam autem *intellectus existens in nobis* habet duas actiones secundum quod *attribuitur* nobis, quarum una est de genere passionis (et est intelligere), et alia de genere actionis (et est extrahere formas et denudare eas a materiis, quod nichil est aliud nisi facere eas intellectas in actu postquam erant in potentia), manifestum est quoniam in voluntate nostra est, cum habuerimus intellectum qui est in habitu, intelligere quodcunque intellectum voluerimus et extrahere quancunque formam voluerimus. Et ista actio, scilicet creare intellecta et facere ea, est prior in nobis quam actio que est intelligere, sicut dicit Alexander²²³.

Nonostante le similitudini, sussistono alcune importanti differenze. L'espressione *intellectus existens in nobis* utilizzata da Maino sembra dipendere direttamente dal *Commentarium*. Jandun e Matteo, invece, riportano *intellectus noster*. Inoltre, Averroè impiega il verbo *attribuitur* riferendosi all'intelletto e non alle sue operazioni, come invece accade nei testi di Jandun e di Matteo. Per Averroè, dunque, è l'intelletto ad essere attribuito all'uomo e, in conseguenza di ciò, lo sono le sue operazioni²²⁴. Anche nel seguito Maino si distacca dai testi di Jandun e Matteo: omette la sezione che nel commento di Averroè compare tra parentesi tonde e preferisce soffermarsi sull'aspetto volontario di tale azione, sottolineando che l'astrazione costituisce un atto che precede la ricezione universale delle forme astratte. Tra Matteo e Jandun, nel complesso, vi è una notevole somiglianza, benché il secondo risulti più aderente al testo di Averroè²²⁵.

Tutti e tre gli autori, ad ogni modo, convergono nelle modalità espositive della teoria rushdiana, che viene organizzata attorno ad alcuni pilastri dottrinali (Jandun e Matteo li chiamano *fundamenta*). Se in precedenza venivano descritte le operazioni dell'intelletto (astrazione e ricezione), nel prosieguo viene messa in rilievo la distinzione tra due tipologie di intelligibili, quelli naturali e quelli volontari.

223 AVERROES, CMDA, III, 36, p. 495,463-474.

224 Questo particolare scambio verbale sembra essere carico di tutto il peso della discussione iniziata con Tommaso e Sigieri circa le modalità con le quali l'uomo si dice intelligente.

225 Ciò fa pensare che la fonte di Matteo – perlomeno in questo caso – sia Jandun piuttosto che il *Commentarium*.

Amplius. Supponit **Commentator quod intellecta** speculatiua **in nobis sunt duplicia**, quoniam quedam sunt quasi **naturalia**, ut **prime dignitates quas nescimus quando existunt** et unde etc., et alia sunt acquisita, uelud illa que sunt causata a primis propositionibus. Intellecta autem prima uelud prime propositiones fiunt et dependent ab aliquo quod est intellectum in actu, scilicet ab intellectu agente; intellecta autem posteriora dependent a primis propositionibus et ab intellectu agente, et neutrum istorum sufficit. Nam intellectus agens necessarius, ut declaratum est, nec tamen sufficit, immo etiam necessarie sunt prime propositiones.

Vlterius accipit **Commentator quod intellecta in nobis dupliciter sumuntur**²²⁶ aut **naturaliter** aut **uoluntarie**. Naturaliter quidem dicuntur illa fieri **quae fiunt sine ratiocinatione praecedente** in quibus **intellectus non potest dissentire** **cognitis terminis**; **nec uoluntas potest non uelle credere** **esse uera**, et **sunt primae propositiones de quibus nescimus quando extiterunt**, id est **quando primo accepimus cognitiones earum** et **unde** et **quomodo**. Intellecta autem uoluntarie, id est **per ratiocinationem praecedentem** et **primis propositionibus constitutam**, **sunt conclusiones**, **quae demonstrantur in scientiis**.

Secundum fundamentum est **quod intellecta in nobis sunt duplicia**: **intellecta naturalia** et **uoluntaria**. Intellecta naturalia vocantur illa **quae fiunt** intellecta **sine ratiocinatione praecedente** et quilibet **intellectus non potest non asentire cognitis terminis**; et **uoluntas non potest non uelle concedere** **ea esse uera**, et **sunt primae propositiones de quibus nescimus quando**²²⁷ **extiterint**, id est **quando accipimus primo earum cognitione**, **unde**, **quomodo**. Cognita autem uoluntaria sunt illa **quae per ratiocinationem praecedentem ex primis propositionibus sunt constituta**, **et sunt conclusiones quae demonstrantur in scientiis** etc.

Le sinossi sembrano confermare, da un lato, la prossimità tra Jandun e Matteo e, dall'altro, la distanza di Maino da entrambi. La dipendenza del testo di Matteo da quello di Jandun è particolarmente evidente per la presenza di alcune espressioni peculiari che si trovano nel *Commentarium* che, anche in questa occorrenza, è chiaramente alla base dei tre testi:

226 intellecta – sumuntur *con.*: intellectus – sumitur V

227 *fort.* quando *legend.* (?).

intellecta autem duobus modis fiunt in nobis: aut naturaliter (et sunt prime propositiones, quas nescimus quando extiterunt et unde et quomodo) aut voluntarie (et sunt intellecta acquisita ex primis propositionibus). Et fuit declaratum quod necesse est ut intellecta habita a nobis naturaliter sint ab aliquo quod est in se intellectus liberatus a materia (et est intellectus agens). Et cum hoc declaratum est, necesse est quod intellecta habita a nobis a primis propositionibus sint aliquod factum congregatum ex propositionibus notis et intellectu agentis. Non enim possumus dicere quod propositiones non habent introitum in esse intellectorum acquisite, neque etiam possumus dicere quod ipse sole sint agentes ea (iam enim declaratum est agens esse unum et eternum), ut intendebant quidam Antiquorum. Et opinati sunt quod eas intendebat Aristoteles per intellectum agentem²²⁸.

Gli intelligibili naturali e volontari vengono definiti da Averroè come «intellecta acquisita ex primis propositionibus»²²⁹. Matteo li descrive come «illa quae fiunt intellecta sine ratiocinatione praecedente et quilibet intellectus non potest non assentire cognitis terminis», utilizzando un lessico che sembra una novità di Jandun²³⁰. L'esposizione di Maino de' Maineri non aggiunge molto al *Commentarium* e pare limitarsi a riassumerne la dottrina utilizzando espressioni che bene aderiscono al testo del Cordovese – è il caso, ad esempio, degli intelligibili volontari (*acquisita* o *causata* dalle proposizioni prime). Assente in Maino, così come è assente in Averroè, il riferimento alla *ratiocinatio*.

Un rapporto simile tra i tre autori pare esservi anche nel prosieguo, laddove vengono enunciati i presupposti della dottrina della *continuatio*. I testi concordano (quasi del tutto) nel dire che dove vi è un'azione formata da un *congregatum* di due diversi elementi, l'uno funge da forma, o da agente principale, e l'altro da materia, o da agente strumentale. Tuttavia, lo sviluppo del discorso è molto differente. Il passo di Averroè parla di «omnis actio facta ex congregato duorum diversorum»²³¹, esattamente come viene riportato da Maino

228 AVERROES, CMDA, III, 36, p. 496,490-504 (punteggiatura modificata).

229 *Ibidem*, p. 496,493.

230 Ripetiamo qui in nota il testo di Jandun già riportato in tabella *supra*: «illa fieri quae fiunt sine ratiocinatione praecedente in quibus intellectus non potest dissentire cognitis terminis».

231 AVERROES, CMDA, III, 36, p. 497,509-510.

de' Maineri. Giovanni di Jandun e Matteo da Gubbio riformulano il concetto: «*aliqua actio dependet a duobus agentibus congregatis*».

Et supponit ulterius **Commentator** quod omnis actio facta ex congregato duorum diuersorum, alterum illorum est ut materia et instrumentum et alterum illorum est ut forma et ut principale agens. Intellecta igitur speculatiua posteriora dependent ab intellectu agente ut a forma et principali agente et a propositionibus primis ut a materia et ab instrumento. **Propositiones** igitur sunt similes instrumento et materie et **intellectus agens forme magis et agente principali**. Non tamen propositiones sunt uera materia, ut uerum instrumentum, sed habent proportionem cum materia et instrumento.

Deinde accipit **Commentator** quod cum aliqua actio dependet a duobus agentibus congregatis, necesse est ut unum illorum sit quasi materia uel instrumentum ad alterum, et aliud sit quasi forma aut quasi agens principale. Et ex hoc concludit quod intellectus in habitu qui est in nobis, idest habitus et cognitio conclusionis, dependet ab intellectu agente et a primis propositionibus aut ita quod propositiones sunt quasi materia, idest ad modum materiae et intellectus agens ad modum formae; aut ita quod propositiones sint quasi instrumentum, intellectus agens sit quasi efficiens principale.

Tertium fundamentum quod ponit **Commentator** est illud quod, quando aliqua actio dependet ex duobus congregatis²³², necesse est quod unum sit, idest materia, et aliud idest agens principale, vel forma. Et ex hoc contingit quod intellectus in habitu qui est in nobis, et habitus, et cognitio conclusionis dependeat ab intellectu agente et primis propositionibus. Necesse est quod vel illae propositiones sint sicut materia, hoc est se habeant ad modum materiae et intellectus agens ad modum formae; aut ita quod propositiones sint quasi instrumentum et intellectus agens sit quasi efficiens principale.

Nel commento 36 Averroè spiega che l'intelletto umano non è una facoltà semplice, ma il risultato di un rapporto strutturale tra un principio attivo (l'intelletto agente) e uno recettivo/dispositivo (si tratta dell'intelletto *in habitu*, il quale ha già acquisito contenuti conoscitivi pronti per essere attualizzati).

Intellectus igitur qui est in nobis componitur ex intellectu qui est in habitu et intellectu agenti aut ita quod propositiones sunt quasi materia et intellectus agens est quasi forma aut ita quod propositiones sunt quasi instrumentum et intellectus agens est quasi efficiens; dispositio enim in hoc est consimilis²³³.

In questo caso, sono Jandun e Matteo a seguire l'esposizione di Averroè quando rilevano che è l'*intellectus in habitu* a dipendere dall'intelletto agente e dalle proposizioni prime. Maino de' Maineri, invece, parla di *intellectum speculativum*, un termine che fa tornare la discussione a dei concetti già espressi in precedenza (gli intellegibili posteriori, quelli volontari, sono un *factum* costituito da prime proposizioni e dall'intelletto agente)²³⁴. Nonostante le evidenti diversità, sembra esservi comunque un impianto generale condiviso da tutti e tre i pensatori nel modo in cui viene spiegata la dottrina di Averroè, e ciò permette di collocarli nell'alveo di una medesima tradizione filosofica.

Soffermandoci ora sulla chiara relazione tra Matteo da Gubbio e Giovanni di Jandun, rileviamo che questo rapporto è centrale anche nel momento in cui Matteo approfondisce il modello della *continuatio* basato sulla lettura della *Metafisica* di Averroè²³⁵. Si possono individuare, infatti, alcune idee centrali mutate da Jandun, come quella della generazione dei contenuti speculativi a partire da una doppia causalità dell'intelletto agente, considerato sia in quanto causa efficiente, sia in quanto causa finale. Quando l'intelletto agente diviene forma dell'intelletto possibile – vale a dire quando viene prodotta la conoscenza speculativa – da causa motrice che mette in atto la conoscenza, diviene fine stesso della conoscenza: l'uomo partecipa direttamente dell'attività intellettuale propria dell'intelletto agente.

233 Cfr. AVERROES, *CMDA*, III, 36, p. 497,512-517.

234 *Ibidem*, p. 496,496-498: «necesse est quod intellecta habita a nobis a primis propositionibus sint aliquod factum congregatum ex propositionibus notis et intellectu agenti»; *ibidem*, pp. 496,505-497,507: «Et cum ita sit, necesse est ut intellectum speculativum sit aliquod generatum ab intellectu agenti et a primis propositionibus».

235 Cfr. AVERROES, *Aristotelis Metaphysicorum libri XIV cum Averrois Cordubensis in eosdem Commentariis* (= *In Metaphysicam*), apud Iunctas, Venetiis 1562, ff. 318^{rb}-319^{rb}.

Unde ut sunt extra animam, movent ut finis; et ut sunt in anima, movent ut efficiens. Intellectus ergo agens ad generationem entium speculativorum movebit istis duobus modis, scilicet ut efficiens et ut finis. Sed primo, via generationis, movebit ut efficiens, et secundo ut finis, sicut etiam in materialibus efficientibus praemittitur finis. Et quia forma et finis coincidunt, movebit etiam ad generationem entium speculativorum ut forma, et per consequens intellectui possibili et nobis coniungetur ut forma, et per consequens operabitur formaliter suam operationem, cum sit factus nobis forma, sua autem operatio est intelligere Deum et substantias abstractas quidditative. Unde ex verbis Commentatoris consuevit sic formari ratio probans necessitatem et possibilitatem coniunctionis intellectus agentis nobiscum ut forma²³⁶.

Questa modalità di congiunzione radicalizza il problema della soggettività della conoscenza *in statu adeptionis*. La generazione degli intellegibili speculativi, per Matteo, ha sia un lato intenzionale (è *motus intentionalis* caratterizzato dall'interazione tra l'intelletto possibile, l'intelletto agente, la cogitativa e le rappresentazioni sensibili) sia un lato naturale (*motus naturalis*)²³⁷.

236 MATHEUS DE EUGUBIO, *Quaestiones de anima*, III, q. 8, p. 216. Si confronti il testo di Matteo qui citato con il seguente, cfr. IOHANNES DE LANDUNO, *Quaestiones de anima*, III, q. 36, coll. 417-418: «Et istum modum essendi hominis, scilicet adeptionem intellectus agentis per quem intelligit substantias separatas, aut ipsam intellectionem substantiarum separatarum per intellectum agentem adeptum, posuit Commentator esse prosperitatem, idest felicitatem hominis secundum quod homo, ut patet XII *Metaphysicae* commento 35° [...]. Quod autem coniunctio nostra cum ipso intellectu agente sit possibilis probat Commentator ibidem, cum intelligentiae abstractae in eo quod abstractae sint principia illorum quorum sunt | principia, “supple mouentia duobus modis”, scilicet secundum quod mouentes et secundum quod finis».

237 In questo senso, Matteo cita il passo del *Commentarium* in cui la conoscenza è *currens cursu naturali*, cfr. MATHEUS DE EUGUBIO, *Quaestiones de anima*, III, q. 8, pp. 216-217: «Nam generatio entium speculativorum est quidam motus intentionalis, subiective se tenens in intellectu possibili, ab intellectu agente quidditative materiali et phantasmate. Est etiam ille motus naturalis quia dicit Commentator, tertio *De anima*, quod nostra intellectio currit cursu naturali; ergo est motus naturalis, et finis istius motus intentionalis est intellectus agens. Et iste sit ille habitus quid caeteris aliis habitibus est perfectior. Et probatur aliter quod sit finis illius generationis spiritalis: quia in separatis a materia est idem movens ut efficiens, et ut finis; et quia, si intellectus agens movet ut efficiens, ideo movebit ut finis, cum sit separatus». Cfr. AVERROES, *In Metaphyca*, f. 318^{va}, H-I: «Amplius in libro *De anima* formas abstractas

Sed dispositio quae est in primo principio toto aeterno est comprehensio suae substantiae intuitive, ergo et illa quae nobis inest modico tempore, scilicet tempore adeptionis, est comprehensio intuitiva quam habemus de Deo a nobis apprehenso propter intellectum agentem coniunctum nobis ut forma, quia finiunt illum motum generationis entium speculativorum²³⁸.

Pur essendo possibile conseguire *in hac vita* la conoscenza delle sostanze separate, all'intelletto umano è concesso di mantenersi in tale stato soltanto per il tempo dell'*adeptio*, ossia per un breve intervallo di tempo. Tale durata viene resa da Matteo con l'espressione *modico tempore*, espressione che non ricorre nella questione di Jandun e che, invece, si può leggere nel testo di Maino de' Maineri²³⁹.

Con Jandun, dunque, il testo di Matteo da Gubbio presenta anche delle divergenze significative. Un'assenza molto importante è la soluzione proposta da Giovanni di Jandun. Matteo, in effetti, non sembra considerare l'*adeptio* come uno stadio preliminare per una conoscenza razionale (*enuntiativa*) che eccede l'*adeptio* stessa²⁴⁰. Quella delle sostanze separate, per Matteo, è una conoscenza *intuitiva* che si verifica quando l'intelletto possibile possiede una conoscenza piena e perfetta dell'intelletto agente. È allora che risulta possibile pervenire *immediate* alla conoscenza delle sostanze separate attraverso un percorso di ascensione che giunge sino alla sostanza più nobile, ossia Dio – nella cui conoscenza, secondo un *tópos* ricorrente, si trova la *summa delectatio*²⁴¹. Eppure,

esse intellectus, quapropter mouens est intellectus, et est mouens quia agit motum et quia est finis motus. Haec autem differunt nobis, scilicet illud quod mouet nos in loco secundum quod est agens, et quod mouet nos in loco secundum quod est finis. Et habet duplex esse, in anima et extra animam. Quod autem est in anima est agens motum, secundum uero quod est extra animam est mouens secundum finem».

238 MATHEUS DE EUGUBIO, *Quaestiones de anima*, III, q. 8, p. 217.

239 Cfr. MAYNUS DE MAYNERIIS, *Questiones super tertium De anima*, q. 15, *infra*, p. 460, 24-25: «Et tunc quasi assimilamur deo in hoc nisi quod illa dispositio inest nobis modico tempore».

240 Cfr. *supra*, p. 225.

241 Cfr. MATHEUS DE EUGUBIO, *Quaestiones de anima*, III, q. 8, p. 221: «cum intellectus possibilis <habet> notitiam plenam et perfectam ipsius intellectus agen-

questa conoscenza rimane proporzionata alla condizione dell'intelletto umano che, ultimo nel genere delle sostanze immateriali e dotato di un *esse* più debole, possiede delle capacità conoscitive inferiori rispetto a quelle delle intelligenze superiori²⁴².

4.5. Due testi dello *studium* di Bologna

I due testi presentati in edizione critica nel capitolo successivo si inseriscono nel nucleo delle questioni esaminate sin qui. La *Questio disputata de cognitione substantiarum separatarum* (Mantova, Biblioteca Comunale Teresiana, 445, ff. 3^{ra}-4^{ra}) riguarda, nello specifico, il problema della conoscibilità degli enti separati dalla materia. I termini del quesito richiamano da vicino le precisazioni presenti nella riflessione di Matteo da Gubbio e, prima di lui, in quella di Maino de' Maineri.

Fuit proposita questio: utrum intellectus coniunctus magnitudini possit intelligere separata a materia, ut Deum et alias intelligentias, per intellectum agentem unitum sibi ut forma, et non in ordine ad phantasmata²⁴³.

Pur non essendo formulato apertamente, il problema dell'intellezione senza il ricorso alle immagini si ritrova anche nella con-

tis, tunc intellectus possibilis perveniet immediate in notitiam illius substantiae abstractae quae fuit immediata et propinqua in natura intellectui agenti; et ulterius pertinet in notitiam alterius intelligentiae superioris, quae etiam fuit causa finalis intelligentiae praecedentis, et sic ascenditur quousque pertinetur ad notitiam Dei benedicti; et in hac cognitione erit summa delectatio et felicitas nostra». Secondo Matteo, in principio, non vi è una generazione dell'*habitus* e dei contenuti speculativi pienamente realizzata (cfr. *ibidem*, pp. 221, 225).

242 Cfr. *ibidem*, p. 222: «intellectus noster in dispositione quae est adeptio substantias abstractas intelligat quantum ad suam substantiam per quamdam subsistentiam, tamen quia substantia intellectus nostri possibilis est infima respectu substantiarum abstractarum, tamen nonobstante identitate obiecti utrobique quia operari praesupponit esse et dependet ab essentia substantiae operantis, ideo sicut intellectus possibilis deficit in entitate ab illis, ita etiam deficit ab operatione tali ab intelligentiis».

243 ANONYMUS, *Questio disputata de cognitione substantiarum separatarum*, *infra*, p. 329, I-4.

clusione di Jandun alla questione sulla conoscibilità delle sostanze immateriali²⁴⁴. Inoltre, la questione dell'intellezione senza mediazione sensibile non è nuova nella filosofia medievale: era oggetto, ad esempio, di molte discussioni teologiche per distinguere la conoscenza che possiede il *viator* da quella che si ha *in patria*. Si aggiunga, che il medesimo problema veniva affrontato per parlare della conoscenza angelica. Per quanto riguarda i testi ascrivibili alla tradizione averroista, paiono essere inediti i contorni e la formulazione stessa del quesito nel quale tale problema si trova inserito²⁴⁵.

La conoscenza degli enti astratti presuppone una discussione relativa ai limiti e alle possibilità conoscitive dell'intelletto umano e, in tal senso, la prospettiva inaugurata dal *Commentarium* di Averroè è carica di suggestioni. Un passo dell'ottavo commento, volendo indicare la via del processo noetico che permette, all'intelletto umano, di giungere alla conoscenza delle *res abstractas*²⁴⁶, mette in evidenza due aspetti fondamentali. Qui, Averroè distingue in modo chiaro i presupposti dell'intellezione che pertiene all'intelletto umano da quelli solamente propri degli intelletti separati. Alla base di tale distinzione, tuttavia, ve ne è una più profonda che riguarda la natura della conoscenza; si tratta della divisione tra una conoscenza di tipo accidentale e una conoscenza di tipo essenziale. L'intelletto umano, dice Averroè, può conoscere se stesso (un ente separato) solo mediante l'attuazione di un contenuto intellegibile in potenza; al contrario, essendo già in atto, l'intelletto separato *secundum esse* non necessita di alcuna attuazione e la conoscenza che possiede di sé gli è propria essenzialmente²⁴⁷. Si tratta, in fon-

244 Cfr. IOHANNES DE LANDUNO, *Quaestiones de anima*, III, q. 36, col. 424.

245 Per altri dettagli, cfr. *supra*, pp. 210-231.

246 Per il significato di questa espressione in Averroè, cfr. *supra*, p. 184, n. 57.

247 Cfr. AVERROES, *CMDA*, III, 8, p. 420, 19-29: «Idest, et cum intellectus fuerit in hac dispositione, tunc intelliget se secundum quod ipse non est aliud nisi forme rerum, inquantum extrahit eas a materia. Quasi igitur se intelligit ipse modo *accidentali*, ut dicit Alexander, idest secundum quod accidit intellectis rerum quod fuerint ipse, idest essentia eius. Et hoc est econtrario dispositioni in formis abstractis; ille enim, cum intellectum earum non est aliud ab eis in intentione per quam sunt intellecta istius intellectus, ideo intelligunt se *essentialiter*, et non *accidentaliter*. Et hoc perfectius invenitur in primo intelligente, quod nichil intelligit extra se».

do, delle due *facies* dell'intelletto lasciate in eredità alla tradizione latina²⁴⁸. In questo luogo del *Commentarium*, tuttavia, la questione relativa alle possibilità effettive di conoscere gli enti separati viene lasciata in sospenso: «nos post perscrutabimur de hoc utrum sit possibile aut non»²⁴⁹. Appare molto verosimile che il riferimento sia al commento 36, dove infatti viene discusso ampiamente il problema qui solamente abbozzato²⁵⁰.

La *Questio disputata de cognitione substantiarum separatarum* fa esplicito riferimento al rapporto e al ruolo che i due intelletti (possibile e agente) giocano nella conoscenza degli enti immateriali. Citando alla lettera Averroè, l'anonimo autore suggerisce che la questione sia, più propriamente, da riformulare nei termini seguenti:

et sic erit questio utrum sit possibile quod intellectus materialis intelligat res abstractas aut non et, si intelligat, utrum secundum quod est copulatus nobiscum, et adducendo primam expositionem, scilicet secundum quod sunt abstracte a magnitudine et non secundum comparisonem ad aliud²⁵¹.

Il passo del *De anima* commentato da Averroè è il seguente, cfr. ARISTOTELES, *De anima*, III 4, 429b3-10, pp. 201, 208: «set intellectus, cum intelligit aliquid ualde intelligibile, | non minus intelligit infima, set magis; ^ssensituum quidem enim non sine corpore est, hic autem separatus est. [p. 208] Cum | autem sic singula fiat ut sciens, dicitur qui secundum actum. | Hoc autem confestim accidit cum possit operari per se ipsum. | Est quidem igitur et tunc potencia quodam modo, non tamen similiter et | ante addiscere aut inuenire. Et ipse autem se ipsum tunc potest intelligere». Come già è stato ricordato altre volte, anche in questo caso il testo del *De anima* che commenta il Cordovese è differente da quello citato.

248 Per quanto riguarda Sigieri di Brabante, cfr. *supra*, pp. 76-88; rispetto a Jandun, cfr. *supra*, pp. 95-98. Tale distinzione, poi, sarà sintomatica anche nelle riflessioni dei filosofi-medici dello *studium* di Bologna.

249 AVERROES, CMDA, III, 8, p. 420,35-36 (corsivo nostro).

250 Il brano citato del *Commentarium* anticipa in parte i meccanismi dello *status adeptionis*: risulta centrale il carattere di preparazione e disposizione adeguata in cui deve trovarsi l'intelletto umano per comprendere se stesso in quanto sostanza separata, a differenza delle stesse intelligenze che in sé sono separate.

251 ANONYMUS, *Questio disputata de cognitione substantiarum separatarum*, *infra*, pp. 339,23-340,4. Si confronti con il testo di Averroè, cfr. AVERROES, CMDA, III, 36, p. 480,16-20: «debemus in postremo cogitare utrum sit possibile quod intellectus qui est in nobis intelligat res abstractas a materia secundum quod sunt abstracte a magnitudine non secundum comparisonem ad alterum»; *ibidem*, pp. 480,34-481,37:

Sono due gli assi teorici del problema: primariamente, questo riguarda la possibilità che l'intelletto materiale ha, essenzialmente, di conoscere le entità separate dalla materia; in secondo luogo, la medesima questione viene posta considerando la condizione particolare della *copulatio*. Nel passo citato si trova condensata la divisione tra i due tipi di conoscenza di cui parla Averroè nel commento 8. Inoltre, viene precisato che il termine *abstractae* è da intendersi propriamente, indica cioè ciò che è separato nel senso di assolutamente indipendente da qualunque determinazione materiale²⁵².

Il problema doveva essere ampiamente conosciuto a Bologna e, come testimoniano i paralleli dottrinali con Jandun presenti nella discussione di Matteo da Gubbio, assieme ad esso sono note anche le risposte dei parigini. In effetti, il secondo dei testi qui editi (*Super tertium De anima. Questiones et excerpta varia*, Mantova, Biblioteca Comunale Teresiana, ff. 5^{ra}-6^{rb}) testimonia proprio questo aspetto. Si tratta di materiale testuale *recollectum* da Matteo da Gubbio nel quale, pur non essendo trattata direttamente la questione, viene riportata una parte significativa della q. 15 di Maino de' Maineri – ovvero quella dedicata al problema qui discusso. Come si è visto in precedenza, Maino ritiene possibile conoscere le sostanze separate a patto che si parli di una conoscenza secondo l'esigenza del nostro intelletto²⁵³. Le modalità di conoscenza del *quid est* del primo

«Oportet igitur prius perscrutari utrum sit possibile quod intellectus materialis intelligat res abstractas aut non et si intelligit eas, utrum est possibile ut intelligat eas secundum quod est copulatus nobiscum, aut non».

252 Lo stesso Averroè riformula il problema in vario modo nel corso del *Commentarium*. Un esempio è il seguente AVERROES, CMDA, III, 36, pp. 486,211-487,213: «Iste igitur sunt omnes questiones contingentes ponentibus quod perfectio humana est intelligere res abstractas». In questo caso, la questione della conoscibilità degli enti separati viene espressa a fronte della considerazione di due elementi: l'intellezione e la perfezione.

253 Una conferma ulteriore della posizione di Maino ci viene data nella sezione *ad rationes principales*, cfr. MAYNUS DE MAYNERIS, *Questiones super tertium De anima*, q. 15, *infra*, p. 465,5-10: «Nam prime rationes bene probant quod intellectus potest cognoscere separata quantum ad 'si est' et quantum ad 'quid est' imperfecte saltem secundum exigentiam nostri intellectus, et hoc ultimo modo dico. Vtrum autem concludant secundum modum quem dixit Commentator, resigno considerare subtilibus. Discurras per eas si placet».

principio e delle sostanze separate sono *ex aeternitate motus*, e da questa indagine si ricavano alcune caratteristiche essenziali del loro essere: la mancanza di materia, l'ingenerabilità, l'incorruttibilità, e la coincidenza della loro attività intellettuale con il contenuto di tale attività²⁵⁴. Della soluzione del *magister* milanese, tuttavia, il testo *Questiones et excerpta varia* riporta solo un breve estratto lasciando in sospeso la questione. Dal momento che questa parte del testo bolognese costituisce, sostanzialmente, una copia della questione di Maino de' Maineri, esso non aggiunge nulla di nuovo sotto il profilo dottrinale²⁵⁵. Per queste ragioni, non ne verrà qui discusso il contenuto specifico.

4.6. La *Questio disputata de cognitione substantiarum separatarum*

Verso la fine della *Questio disputata de cognitione substantiarum separatarum*, il testo espone le modalità in cui le rappresentazioni sensibili contribuiscono al processo conoscitivo. Il brano risponde al quindicesimo degli argomenti *quod non* iniziali, dove veniva sottolineato che se l'intelletto non dipendesse dalle rappresentazioni sensibili, allora sarebbe in grado di cogliere continuamente le realtà immateriali, ad esempio, durante i momenti di sospensione della percezione. Il problema che pone questo argomento riguarda l'individuazione della causa efficiente della conoscenza. Si tratta, cioè,

254 MAYNUS DE MAYNERIIS, *Questiones super tertium De anima*, q. 15, *infra*, p. 463, 11-23: «Credo esse dicendum quod intellectus copulatur homini in ordine ad fantasmata potest cognoscere primum principium et alia abstracta non solum quantum ad 'si est' sed etiam quantum ad 'quid est'. Scio enim quod in eis non differt quidditas ab habente quidditatem et scio quod carent materia et sunt actus puri per priuationem materie sensibilis et quod sunt ingenerabiles et incorruptibiles. Et habet uiam intellectus noster ad hec scienda ex eternitate motus. Ex hoc statim concludit quod sunt eterne substantie separate, et ex hoc ulterius concludit quod carent materia. Amplius, ex hoc quod carent materia concluditur quod semper sunt intelligentes et intellecte, et quod in eis est idem intelligens et quod intelligitur. Et iste est modus hominis in cognoscendo quem quilibet philosophorum poterit experiri».

255 Ciò che rende davvero interessante il testo sono gli aspetti legati al contesto e alla natura della sua produzione (cfr. *infra*, pp. 281-326).

di stabilire se la causalità debba essere attribuita esclusivamente all'intelletto, oppure all'intelletto in quanto operante in congiunzione con le rappresentazioni sensibili. Problematicizzando questo aspetto, l'obiezione cerca di mettere in luce le difficoltà insite nell'idea di un'intellectio priva del contributo sensibile. Al termine del processo speculativo, questa la tesi osteggiata, l'intelletto possibile disporrebbe di un accesso immediato e diretto alla conoscenza delle sostanze separate.

15. Tunc in fine uite speculatiue intellectus possibilis non posset non intelligere substantias separatas. Sed consequens est falsum, ergo et antecedens. Falsitas consequentis est euidens. Nam tunc illo tempore dum homo dormiret intelligeret substantias separatas. Consequentia probatur: nam ex quo non dependit ex phantasmatis ibi semper est causa efficiens, sed manente causa efficiente semper manet effectus²⁵⁶.

Nella replica viene proposta la sottile distinzione tra la dipendenza dalle rappresentazioni sensibili in atto – escluse nella conoscenza delle sostanze separate – e la dipendenza *in habitu*. Anche quando non ci sono fantasmi dai quali sono stati attualizzati dei contenuti intellettivi, si presuppone ci sia un *habitus* acquisito grazie all'attività intellettuale precedente²⁵⁷. In tal senso, la conoscenza si configura (in senso tanto rushdiano quanto aristotelico) come un processo che richiede una preparazione dell'anima per la formazione di uno stato, appunto, d'abitudine.

<15> Ad decimam quintam dicendum quod consequentia est neganda. Et cum probatur quod non dependet ex phantasmatis,

256 ANONYMUS, *Questio disputata de cognitione substantiarum separatarum*, *infra*, p. 336, I-6.

257 Relativamente all'intelletto *in habitu* vi sono alcune precisazioni da fare. Il termine non è propriamente aristotelico, o almeno non lo è nell'accezione con cui verrà utilizzato nei primi commentatori e, in seguito, dalla tradizione arabo-latina. Nel *De anima* (III 5, 430a15), il termine *ἔχϋς*, reso dal latino *habitus* (cfr. ARISTOTELES, *De anima*, III 5. 430a15, p. 218), qualifica l'intelletto attivo. Secondo Alessandro di Afrodisia e Temistio l'*intellectus in habitu*, invece, indica uno stadio intermedio dello sviluppo dell'intelletto potenziale dell'uomo, cfr. DAVIDSON, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect*, p. 20, n. 22.

posset dici quod licet non dependeat ex phantasmatis in actu, tamen dependit ex phantasmatis in habitu, quia habitus ille si sit in intellectu dependit ad cogitativam, et si sit in cogitativa dependit ad intellectum. Et ratio est: nam dicit Auerroes VII *Phisicorum* 20^o commento, quod cognitio ipsius uidetur magis esse de genere relationis quam de genere qualitatis. Et subdit quod «esse comprehensionem in nobis non est aliquid factum in se sed in respectu ad nos, scilicet quando anima fuerit preparata ad recipiendum illas comprehensiones, ut ferrum preparatur per tirsitudinem ad recipiendum lucem et alios colores»²⁵⁸.

Tuttavia, il solo *habitus* non spiega adeguatamente le modalità (quando e perché?) di questa intellesione²⁵⁹. La capacità di contenere o possedere l'intelligibile esiste solo in relazione al soggetto e necessita di una preparazione. Nella conoscenza delle sostanze separate, l'abito delle rappresentazioni è richiesto affinché si verifichi un cambiamento nello statuto intellettuale vero e proprio: l'*habitus* prepara l'informazione dell'intelletto possibile da parte dell'intelletto agente²⁶⁰. Il ruolo dell'*habitus* non è il medesimo che questi possiede nella conoscenza di oggetti sensibili o immaginabili, dove

258 ANONYMUS, *Questio disputata de cognitione substantiarum separatarum*, *infra*, p. 362,6-17.

259 Cfr. *ibidem*, p. 362,19-21: «sed dices: hoc non ualeat, quia ita dicam de habitu respectu aliorum intelligibilium quod requirit phantasmata in habitu; etiam dicam quod cum hic dormit bene habet phantasmata in habitu».

260 Cfr. *ibidem*, pp. 362,22-363,2: «Ad primum posset dici quod aliter requiritur habitus phantasmatum in cognitione separatarum substantiarum quantum ad 'quid', et in cognitione aliorum phantasiabilium et sensibilium. Nam in cognitione separatorum requiritur solum propter unionem intellectus agentis cum possibili et appropriationem. Nam sicut intellectus possibilis non copulatur nobiscum nisi medianibus intentionibus ex cogitatis, sic et intellectus agens non copulatur possibili nisi mediante habitu. Sed in cognitione phantasiatorum requiritur habitus propter phantasmata in habitu uel propter reflexionem ad phantasmata in actu, ut se habeant sub ratione terminantis, uel mouentis respectu actus intelligendi». Nondimeno, questo stato noetico non viene associato al concetto di *adeptio*, come invece accade in Averroè, in Jandun e Thomas Wylton, ma alla più generica espressione di «unionem intellectus agentis cum possibili et appropriationem», oppure, in un'altra occorrenza, di «informazione» «per uiam appropriationis». Certo, il risultato noetico è simile e sovrapponibile a quello dell'*adeptio*. Eppure, questa diversità terminologica resta un fatto interessante.

rende disponibili le rappresentazioni o consente operazioni su di essi come la riflessione attuale. Non è necessario che vi siano fantasmi in atto per l'intellezione degli enti immateriali e, d'altra parte, si esige comunque una disposizione attuale dell'intelletto a riflettere. In questo tipo di conoscenza, dunque, il ruolo dei *phantasmata* rimane comunque sullo sfondo: non sono una causa, ma un presupposto di natura ordinativa della conoscenza²⁶¹.

La soluzione si inserisce all'interno di una tradizione precisa. Nondimeno, può essere utile spendere qualche parola sul modo in cui, nella *Questio disputata*, viene utilizzato il concetto di *appropriatio* – sintagma che permette di chiarire alcuni aspetti circa lo statuto intellettuale al culmine del processo noetico. Questo termine ricopre un significato portante in quattro occorrenze:

T₁) iterum probatur quod *intellectus agens sit forma saltem per uiam appropriationis* arguendo illud est forma in nobis per quod agimus nostram actionem. Sed intellectus agens est huiusmodi, quare etc.²⁶²

T₂) Ad quintam dico quod unitur sibi in fine uite speculatiue et cum dicitur quod agens numquam efficitur forma, dicendum quod uerum est quod numquam efficitur forma educta de potentia illius, sed non est inconueniens quod efficiatur forma *per uiam appropriationis*²⁶³.

261 Cfr. *ibidem*, p. 363,3-17: «Ad secundum dicendum quod uigilans aliter habet in habitu phantasmata quam dormiens, tam respectu phantasiatorum quam etiam respectu separatorum. Et primo respectu phantasiatorum, nam uigilans bene dispositum sic habet phantasmata in habitu quod potest exire in actum dum uult. Sed dormiens non, propter uias clausas et meatos clausos per quas et per quos transeunt spiritus sensibiles. Amplius, respectu separatorum aliter se habet: nam licet in cognitione separatorum non oporteat exire et reflexionem fieri ad phantasmata in actu, ut se habeant sub ratione terminantis uel mouentis, tamen requiritur quod tunc possit exire in actu cognoscendi illa phantasiata, non propter cognitionem illorum separatorum, sed quia est tunc felix. Vel requiritur quod possit exire in actum et exiat non propter cognitionem illorum separatorum, sed propter ordinem cognitionum, quia una cognitio illarum presupponit aliam immediate».

262 *Ibidem*, p. 355,3-6 (corsivo nostro).

263 *Ibidem*, p. 359,20-24 (corsivo nostro).

T₃) Ad decimam dicendum quod intellectus agens sumi potest dupliciter: uno modo secundum se, alio modo *secundum quod appropriatur* huic modo. Tunc primo modo non indiget generabili, sed secundo modo²⁶⁴.

264 *Ibidem*, pp. 360,26-361,2 (corsivo nostro). Vi è anche un passaggio delle *Quaestiones* di Taddeo da Parma in cui il filosofo associa l'*appropriatio*, solitamente utilizzata nel contesto del rapporto intelletto materiale-uomo, all'intelletto agente, cfr. THADEUS DE PARMA, *Quaestiones de anima*, III, q. 15, p. 166: «Unde sicut intelligentia quae est incorporea non occupat locum nec subiectum, appropriatur tamen corpori coelesti tamquam forma, non existens in ipso sicut in subiecto, sed sicut operans et movens intrinsecum appropriatum tali corpori, sic et intellectus agens est forma phantasmatum. Et sic ista duo requiruntur ad intellectionem, scilicet intellectus agens et phantasma: intellectus agens tamquam causa universalis et movens universale, sed phantasma tamquam movens et agens particulare immediatum propinquum». Non ci soffermiamo qui sulla dottrina di Taddeo. L'attenzione, piuttosto, ricade ora sul rapporto che il brano ha con T₃, dove viene formalizzata la distinzione tra intelletto concepito *secundum se* e *secundum quod appropriatur*. T₃, inoltre, presenta dei forti paralleli con altri testi prodotti a Bologna, paralleli che testimoniano, seppur con modalità diverse tra loro, la ricezione della tendenza tipicamente rushdiana a considerare l'intelletto, da un lato, in quanto intelletto, dall'altro, in quanto intelletto che si rapporta all'uomo. In questo senso, la prospettiva è sensibilmente lontana dall'ilemorfismo aristotelico per cui non ha senso parlare del corpo senz'anima e viceversa. Per quanto riguarda Averroè, cfr. AVERROES, *CMDA*, III, 8, p. 420,19-29. Tale distinzione è presente anche in Alberto Magno, cfr. ALBERTUS MAGNUS, *De anima*, III, 2, c. 13, pp. 195,74-196,9. Rispetto ai testi bolognesi, cfr. THADEUS DE PARMA, *Quaestiones de anima*, III, q. 8, p. 80: «dico quod intellectus possibilis potest accipi dupliciter: aut secundum se, et sic intelligendo non oportet quod dependeat a phantasmate, aut ut nobis copulatur in volendo intelligere formas sensibiles, et sic bene dependet a phantasmate». Inoltre, si vedano le *Questiones et excerpta varia* qui edite, cfr. *infra*, p. 370,17-21: «Ad aliam dico <quod> intellectus possibilis potest dupliciter considerari: uno modo secundum se et absolute, et sic habet esse in quacunque intelligentia alia ab anima rationali, et sic intelligit substantias separatas et ut sic non appropriatur nobis nisi in fine uite speculative. Alio modo potest considerari ut est in potentia ad omnes formas sensibiles et materiales et sic indiget phantasmatibus». Infine, cfr. MATHEUS DE EUGUBIO, *Quaestiones De anima*, III, q. 8, p. 206: «Nam intellectus agens, secundum se acceptus, semper intelligit separata a materia quantum est de se; et isto modo non semper coniungitur nobiscum, quod patet quia substantiae intellectualis propria operatio est intelligere; cum ergo intellectus agens substantia intellectualis existat et nichil intelligat eorum quae sunt hic, ut ponit Commentator in tertio *De anima*, ergo intelligit separata et ista sola sicut alia a materialibus entibus».

T₄) Nam in cognitione separatorum requiritur solum propter unionem intellectus agentis cum *possibili et appropriationem*. Nam sicut intellectus possibilis non copulatur nobiscum nisi mediantibus intentionibus ex cogitatis, sic et intellectus agens non copulatur possibili nisi mediante habitu²⁶⁵.

L'intelletto, diceva Jandun ricalcando Sigieri di Brabante, è *operans intrinsecum appropriatum* del corpo, dell'uomo. Questo concetto verrà impiegato da molti pensatori – tra questi, anche in alcuni filosofi bolognesi come Taddeo da Parma, Matteo da Gubbio e Giacomo da Piacenza – per l'elaborazione di una nuova antropologia a partire da un ripensamento del rapporto uomo-intelletto²⁶⁶. Nei brani della *Questio disputata* sopra riportati, il significato dell'*appropriatio* sembra essere in parte differente e oscillante. In tutte e quattro le occorrenze il termine si riferisce al solo intelletto agente e mai al rapporto che l'intelletto possibile o l'anima intellettiva intrattengono con l'uomo. T₁, T₂ e T₃ descrivono il modo in cui l'intelletto agente è forma²⁶⁷, mentre T₄ denota il modo in cui esso si rapporta all'intelletto possibile²⁶⁸. T₁ è il calco di un passo del *Commentarium*:

265 ANONYMUS, *Questio disputata de cognitione substantiarum separatarum*, *infra*, p. 362,25-29 (corsivo nostro).

266 Non vengono qui riportati nuovamente i passi già segnalati nel corso del volume. Parlando dell'*intellectus noster existens in nobis*, Matteo da Gubbio si riferisce all'intelletto materiale «in nobis actu formali existens, nobiscum faciens unum secundum appropriationem et secundum opus, et non existens <separatus> a corpore nostro et secundum substantiam et secundum operari ut contingit ipsum separari post mortem alicuius hominis» (cfr. MATHEUS DE EUGUBIO, *Quaestiones De anima*, III, q. 8, p. 207). Si veda anche IACOBUS DE PLACENTIA, *Quaestiones super tertium De anima*, q. 4, p. 66,33-37: «Quando quaeritur, utrum intellectus sit forma nostri corporis, dicit: si loquitur de forma corporis per viam inhaerentiae, dico quod non est forma corporis; si autem loquitur de forma quae est coniuncta per viam appropriationis, sic dico quod est verum»; *ibidem*, p. 68,3-5: «Et sic patet de mente Aristotelis et Averrois quod intellectus possibilis est unus numero in hominibus omnibus et quod non sit forma corporis dans sibi esse inhaerenter, sed tantum per viam appropriationis».

267 Rispetto a T₁, si vedrà tra poco; per quanto riguarda T₃, invece, viene esplicitamente menzionata la necessità di un qualche cosa di generabile. E tali sono i contenuti speculativi generati in stato d'abitudine, cfr. ANONYMUS, *Questio disputata de cognitione substantiarum separatarum*, *infra*, pp. 362-363.

268 Rispetto a quest'ultimo caso, Thomas Wylton sembra utilizzare il lemma *appropriatio* – seppur con un linguaggio non del tutto sovrapponibile alla

Et per hunc modum poterimus generare intellecta cum voluerimus. Quoniam, quia illud per quod *agit aliquid suam propriam actionem* est forma, nos autem agimus *per intellectum agentem nostram actionem propriam*, necesse est ut intellectus agens sit forma in nobis²⁶⁹.

Insistendo sull'*appropriatio* come dispositivo che riguarda l'intelletto agente – l'intelletto agente diviene forma *per viam appropriationis* (T₂) – l'autore della *Questio disputata* mette in luce tutta la tensione della dottrina rushdiana.

Nel commento 20 Averroè afferma due tipi di continuazione (ripresi in T₄)²⁷⁰. L'azione dell'intelletto agente sull'uomo è mediata: il suo essere *forma in nobis*, in Averroè, è da intendersi rispetto all'operazione intellettuale di cui l'uomo è capace grazie all'azione dell'agente. È lo stesso Averroè a dire che «nullus modus est secundum quem generetur forma in nobis nisi iste»²⁷¹. Questo discorso

Questio disputata – per descrivere il rapporto tra i due intelletti, cfr. THOMAS WYLTON, *Quaestio de anima intellectiva*, art. 2, §49, pp. 28,31-30,8: «Dico igitur ad illas auctoritates quod pro tanto loquitur singulariter, cum dicit quod in anima nostra vel in intellectu nostro sunt duae virtutes, quia intellectus agens aliquo modo est forma respectu intellectus materialis, licet non sit forma informans. Et tali modo loquendi utitur Commentator 1 *De caelo et mundo*, ubi vult quod caelum est corpus animatum, et quod intelligentia movens est anima et forma caeli, cum tamen illa intelligentia solum uniatur ut movens caelum appropriatum. Sed in proposito intellectus agens non solum unitur intellectui materiali ut agens, sed etiam aliquo modo ut forma, ut infra patebit». Qualche paragrafo oltre, Wylton parla di una *dispositio appropriata*, cfr. *ibidem*, art. 2, §80, p. 52,19-24: «Dico igitur quod Commentator intelligit quod intellectus agens est forma per quam intellectus materialis intelligit, quia est dispositio in qua vel sub qua appropriata sibi intelligit quicquid intelligit. Sicut lumen est dispositio sub qua diaphanum recipit speciem coloris, sic intellectus materialis, quicquid videt, videt in lumine vel sub lumine intellectus agentis, quod lumen non est aliud quam ipse intellectus agens».

269 AVERROES, CMDA, III, 36, pp. 499,585-500,590. Un rilievo terminologico: il brano del *Commentarium* appena citato sembra rafforzare l'ipotesi che sia proprio la fraseologia di Averroè (si vedano le espressioni evidenziate con il corsivo) a determinare l'origine del concetto di *appropriatio*. Per parte sua, il testo bolognese non fa che tradurre tali espressioni con quella, più economica, di *via appropriationis*. Rispetto a questo discorso, si vedano i passi sottolineati anche in precedenza, cfr. *supra*, p. 189.

270 Cfr. *supra*, p. 185; inoltre, AVERROES, CMDA, III, 20, p. 450,198-211.

271 AVERROES, CMDA, III, 36, p. 500,591-592.

si pone in continuità con la distinzione tra conoscenza essenziale, propria del solo intelletto, e conoscenza accidentale – quest’ultima caratteristica dell’uomo in quanto essere che partecipa all’operazione intellettuale²⁷². Nella conoscenza degli enti astratti, è l’intelletto materiale che costituisce il punto cardine su cui si gioca questa possibilità conoscitiva. Data la sua immaterialità e la sua capacità di ricevere tanto le forme astratte quanto quelle materiali, questo intelletto funziona da ponte intellettuale²⁷³.

Nella *Questio disputata* vengono meglio precisate le ragioni che permettono la realizzazione dello stato (in)formativo. L’*appropriatio* è un meccanismo proprio anche della *forma* agente e non costituisce un mero dispositivo linguistico descrittivo dell’azione e dell’adeguatezza del principio intellettuale rispetto all’uomo; di più, essa denota una vera e propria struttura antropologica. Ora, ci pare, nella *Questio disputata* tale struttura viene chiarita sulla base del rapporto tra i due intelletti: l’intelletto agente è la *forma propria* dell’intelletto possibile (T₄). Certo, la dottrina di Averroè non viene stravolta, tanto è vero che le immagini provenienti dai sensi, preparatrici dell’intellezione, mantengono comunque un ruolo di mediazione importante. E lo stesso si può dire dell’*habitus*. Inoltre, anche questo è vero, viene precisato che l’intelletto agente può essere considerato sia *secundum se* sia *secundum quod appropriatur*. Tuttavia, la ripetuta estensione del meccanismo dell’*appropriatio* all’azione dell’intelletto agente sembra fare di una natura “impassibile” e in se stessa in atto, un qualcosa che, di fatto, è *per aliud* e non *per se*. Ne risulta un’intelligenza indebolita rispetto alle sue prerogative trascendenti. A questo punto, la necessità dell’intelletto possibile di dover essere attualizzato si ripiega nella medesima necessità dell’intelletto agente di attualizzare e, l’uomo, all’interno delle pieghe di questo meccanismo, diviene soggetto necessario del conoscere.

A nostro avviso, in questi passaggi testuali si può leggere il significato profondo dello sviluppo che, della noetica rushdiana, fanno alcune figure centrali come Giovanni di Jandun e Thomas Wylton, e che la *Questio disputata* recepisce in modo personale (omettendo,

272 Cfr. *supra*, p. 248.

273 Cfr. AVERROES, CMDA, p. 499,559-564; p. 500,591-598.

ad esempio, di parlare dell'*adeptio*). Quella che in Sigieri di Brabante era una semplice "partecipazione a" diviene ora "partecipazione di". La radicalizzazione di questa prospettiva è evidente: l'uomo partecipa dell'attività intellettuale superiore poiché è un essere che, per natura – e non in modo accidentale –, trova la propria compiutezza in esso. Viene dunque da chiedersi se non sia vero anche il contrario, detto altrimenti, se il significato antropologico di questa dottrina non sia, in fondo, quello di considerare anche l'intelletto come qualcosa che può realizzarsi solo nell'uomo.

4.6.1. *Intellegibili e comprensione delle res abstractas*

Vi sono altri passi della *Questio disputata* che permettono di chiarire la dottrina noetica. Merita attenzione la sezione centrale del testo che, con un registro distinto rispetto a quello visto in precedenza, si presenta come un'*expositio* del commento 36 del *Commentarium* di Averroè²⁷⁴. Al termine di un'esposizione per lemmi del commento, ne vengono riassunti i cardini principali attraverso dieci *fundamenta* o *necessaria* – seguendo un'organizzazione che richiama molto quella già vista in Maino de' Maineri, in Giovanni di Jandun e in Matteo da Gubbio²⁷⁵. Tuttavia, la *Questio disputata* si differenzia da questi autori tanto nella presentazione dei *fundamenta* (letterale e maggiormente fedele al *Commentarium*), quanto nel loro sviluppo (questi, estesi fino a dieci, sono trattati in modo più organico e strutturato)²⁷⁶. L'intelletto *in nobis*, formato dall'intelletto *in habitu* e dall'intelletto agente (*fund. 7*)²⁷⁷, possiede due operazioni princi-

274 Per l'analisi completa della struttura, cfr. *infra*, pp. 292-302.

275 Cfr. *supra*, pp. 237-247.

276 Cfr. *ibidem*; per la *Questio*, cfr. *infra*, pp. 348-351.

277 Già da questo primo riferimento è possibile vedere l'aderenza al *Commentarium* e la differenza con altri espositori. Si veda, AVERROES, *CMDA*, III, 36, p. 497,512-513: «Intellectus igitur qui est in nobis componitur ex intellectu qui est in habitu et intellectu agentis». Per Matteo da Gubbio, al contrario, l'intelletto *in nobis* è l'intelletto materiale in quanto *copulatus* e che costituisce un *unum secundum appropriationem et secundum opus*, cfr. MATHEUS DE EUGUBIO, *Quaestiones De anima*, III, q. 8, pp. 206-207. E, poco oltre, Matteo afferma: «intellectus noster materialis nobis coniunctus possit Deum quidditative cognoscere et alias substantias abstractas.

pali (*fund. 1*): astrazione delle forme (che consente di spogliarle dalla materialità e dalle singole determinazioni accidentali e particolari) e ricezione delle forme astratte²⁷⁸. Quando l'intelletto è in stato d'abitudine l'uomo è potenzialmente in grado di ricevere qualsiasi contenuto intellegibile e di astrarre qualsiasi forma. Ciò avviene secondo un ordine preciso: l'astrazione è un'azione che viene prima rispetto alla ricezione²⁷⁹. La presentazione dei *fundamenta* è funzionale a fare rientrare l'intellezione degli enti separati non solo entro le possibilità conoscitive, ma tra i fini propri dell'uomo (il testo parla di intelletto *in habitu*)²⁸⁰. Ciò comporta che prima di poter giungere a questo tipo di conoscenza, l'uomo deve essere in grado di conoscere l'intelletto agente, ossia il grado più infimo tra le intelligenze celesti.

L'intelletto agente si rapporta all'intelletto umano come forma rispetto alla materia, vale a dire come principio perfezionante. Tale unione, tuttavia, non è originaria ma avviene al termine di un proces-

[...] Secundo, ita ostendam, quod intellectus noster materialis hoc non habeat ita perfective sicut hoc habet intellectus ipsorummet separatorum, scilicet cognitionem quidditativam de ipsimet» (*ibidem*, p. 209; rispetto a Matteo, si veda anche *supra*, pp. 232-237).

278 Cfr. ANONYMUS, *Questio disputata de cognitione substantiarum separatarum*, *infra*, p. 349, 10-13: «Dicit sic primo: quod ad presens dicamus quod intellectus qui est in nobis duas habet operationes secundum quod attribuitur nobis, scilicet, abstrahere formas et denudare eas materiis, et intelligere eas. Et multa alia dicit, tamen dimitto propter prolixitatem». In questa precisa occorrenza, il testo della *Questio* è più preciso sia di Jandun che di Matteo da Gubbio nel citare il *Commentarium*. Se nel presentare il primo *fundamentum* Jandun e Matteo attribuiscono all'uomo le operazioni proprie dell'intelletto mediante il verbo *attribuuntur*, la *Questio disputata* (e così Averroè) utilizza il verbo in riferimento all'intelletto (*attribuitur*).

279 Cfr. *ibidem*, p. 349, 14-18: «Deinde cum dicit manifestum est quoniam, ponit secundum. Et dicit quod hoc est notum quod in uoluntate nostra est cum habuerimus intellectum, qui est in habitu intelligere quodcumque intellectum uoluerimus et abstrahere quamcumque formam uoluerimus. Deinde cum dicit *et ista actio*, ponit tertium, quod posset comprehendi sub secundo, et est quod abstrahere est actio prior in nobis quam recipere, et hoc saltem secundum naturam».

280 Cfr. *ibidem*, p. 353, 12-15: «Sed tunc ultra: finis intellectus in habitu est intelligere separata a materia. Sed intellectus in habitu aliquando uenit ad finem, ergo per intellectum in habitu aliquando intelligimus separata a materia».

so di (in)formazione. Oltre ad essere possibile grazie alla natura stessa dell'intelletto materiale, tale meccanismo è possibile grazie a una precisa concezione dei contenuti speculativi. Gli oggetti della conoscenza speculativa (*intellecta speculativa*) sono realtà di natura duplice: da un lato, ci sono gli intellegibili naturali (*naturalia*), che corrispondono ai principi primi (*dignitates*); dall'altro, gli intellegibili volontari (*voluntaria*), i quali dipendono dai principi primi e dall'intelletto agente. La seconda tipologia di intellegibili è caratterizzata da un aspetto attivo e volontario che ne costituisce anche la loro deperibilità e ne determina il carattere "artificiale" e soggettivo²⁸¹. È il meccanismo della loro produzione e le modalità della loro composizione che ne caratterizzano il loro statuto e permettono di qualificarli²⁸².

Circa il primo tipo di intellegibili, Averroè afferma chiaramente che non è possibile sapere in che modo l'intelletto ne venga a conoscenza (*quas nescimus quando extiterunt et unde et quomodo*) – una caratteristica, quest'ultima, che pone l'accento sul loro valore universale e indipendente dal soggetto, sottomesso alla loro verità²⁸³. La forma-

281 Cfr. *ibidem*, p. 350,1-7: «Deinde cum dicit et hec duo, ponit quartum. \Et/ est quod intellecta que sunt in nobis sunt dupplicia: aut naturalia, ut prime dignitates, aut uoluntaria, ut intellecta que dependent ex primis maximis dignitatibus et intellectu agente. <5> Deinde cum dicit et cum hoc declaratum, ponit quintum. Et est quod intellecta speculativa sunt "quid factum congregatum ex propositionibus notis et ueris et intellectu agente"».

282 Il riferimento al testo di Averroè è il seguente, cfr. AVERROES, *CMDA*, III, 36, p. 496,488-504. L'esposizione di questo passo si trova anche in Giovanni di Jandun e Maino de' Maineri (cfr. *supra*, pp. 239-243), ma la si può leggere anche in THOMAS WYLTON, *Quaestio de anima intellectiva*, art. 2, §60, p. 36,14-23: «De isto tamen intellectu in habitu est sciendum secundum Commentatorem, 36 commento 3 De anima, <quod> intellecta a nobis duobus modis fiunt in nobis. Quaedam enim fiunt naturaliter, ita quod ea non accipimus a doctore aliquo vel per inquisitionem invenimus ipsa, cuiusmodi sunt dignitates | et principia prima, quorum cognitio non dependet nisi a lumine intellectus agentis et cognitione sensitiva. Alia fiunt in nobis voluntarie, quae vel per doctrinam vel inveniando per inquisitionem, quorum notitia deducitur ex notitia principiorum, ita quod notitia talium dependet tamquam ex causa totali ex primis propositionibus seu verius ex intellectu materiali habituato illis primis propositionibus et intellectu agente».

283 Sia Jandun che Matteo da Gubbio sottolineano questo aspetto, e cioè il fatto che l'intelletto non può far altro che accettarne la loro verità, *cognitis terminis*.

zione degli *intellecta* naturali richiede qualcosa che, in sé, è liberato dalla materia, e questo qualcosa è l'intelletto agente²⁸⁴. Gli *intellecta* di formazione volontaria, al contrario, sono detti anche acquisiti (*acquisita*), e questo aspetto li introduce, di fatto, come controparte degli intellegibili naturali entro una diade "naturale-acquisito" distintiva di due momenti precisi nell'acquisizione dei contenuti intellettivi: l'uno, "naturalmente" oggettivo, l'altro, soggettivo.

Queste peculiarità che riguardano l'acquisizione degli intellegibili dividono il processo in ciò che è indipendente dal soggetto e ciò che, invece, è mediato da esso. Seppur delle entità aggregate, ovvero dei concetti in composizione all'interno di una proposizione, i principi primi sembrano stare sullo stesso piano degli indivisibili aristotelici²⁸⁵. Gli intellegibili che dipendono dal soggetto conoscente, al contrario, vengono detti volontari poiché, a partire dal materiale conoscitivo che si forma naturalmente e di cui non se ne conosce l'origine, richiedono un intervento ulteriore sia dell'intelletto agente sia del soggetto – tutta l'enfasi è da porre su espressioni come *facimus ea per voluntatem nostram*:

Videtur enim quod ista positio est quasi principium et fundamentum eius quod volumus dicere de possibilitate continuationis cum rebus abstractis secundum Aristotelem, scilicet positio quod forma postrema nobis qua extrahimus intellecta et facimus ea per voluntatem nostram est composita ex intellectu agenti et intellectu qui est in habitu. Hoc igitur videmus de sermone exppositorum peri-

Jandun, inoltre, fornisce anche degli esempi di queste proposizioni, cfr. IOHANNES DE IANDUNO, *Quaestiones de anima*, III, q. 36, col. 415: «non contingit idem simul esse et non esse»; «omne totum est maius sua parte»; «si ab aequalibus aequalia demas, quae remanent sunt aequalia». Prima di Matteo e prima di Jandun, Sigieri di Brabante si esprime in modo simile circa le cose rispetto alle quali l'intelletto non può sbagliarsi, cfr. SIGERUS DE BRABANTIA, *Quaestiones in tertium de anima*, IV, q. 12, p. 41,41-57.

284 Cfr. AVERROES, *CMDA*, III, 36, pp. 496,488-497,508.

285 Per lo Stagirita, è l'intelletto che ricopre un ruolo unificatore nella sintesi di nozioni indivisibili (*De anima*, III 6, 430b6). Nel capitolo sesto del III libro del *De anima* Aristotele considera tanto gli indivisibili quanto la loro unione come dei prodotti puramente intellettivi che corrispondono ad operazioni del *nous*. La prima si limita a conoscerli, la seconda, al contrario, è in grado di unificarli sinteticamente in proposizioni.

pateticorum in hunc finem esse possibilem, scilicet intelligere in postremo res abstractas²⁸⁶.

Gli intellegibili volontari sono dei *congregata* di due elementi di cui l'uno è passivo, i primi principi, l'altro è attivo, l'intelletto agente²⁸⁷. Gli *intellecta* acquisiti sono formati dall'aggregazione di proposizioni prime e dall'intelletto agente, dove le prime giocano un ruolo che è assimilabile alla materia, mentre l'intelletto agente alla forma²⁸⁸. Sono questi a costituire la base della conoscenza intellettiva. Nel processo di produzione dei contenuti intellettivi è centrale il carattere "fattivo": l'operazione (*facere*) si distingue nettamente dalla ricezione (*comprehendere*). Negli intellegibili "naturali", pur essendo presente l'attività dell'intelletto, di rilievo è il contenuto nel suo carattere propriamente universale (nel caso dei concetti semplici) o veritativo (nel caso dei concetti composti)²⁸⁹.

286 AVERROES, *CMDA*, III, 36, p. 490,313-321.

287 Cfr. *ibidem*, III, 21, p. 455,449-451; III, 36, pp. 496-498.

288 Cfr. ANONYMUS, *Questio disputata de cognitione substantiarum separatarum*, *infra*, p. 350,8-11. Seguendo una precisazione che propone lo stesso Averroè, la *Questio disputata* ricorda che il parallelo istituito tra proposizioni/materia e intelletto agente/forma è da intendere nei termini di una "proporzionalità" che qualifica il rapporto tra intelletto e proposizioni, non secondo un'identificazione reale dell'uno, l'intelletto, alla forma e delle altre, le proposizioni, alla materia. Utilizzando il lessico di Averroè sarebbe più opportuno parlare di un *respectus*, cfr. AVERROES, *CMDA*, III, 36, pp. 498,539-552: «Dicamus igitur: sermo autem dicentis quod, si conclusiones acquiruntur a nobis ab intellectu agentis et propositionibus, necesse est ut propositiones sint de intellectu agentis quasi vera materia et verum instrumentum, ille inquam sermo non est necessarius; sed tantum necesse est illic esse respectum secundum quem intellectus qui est in habitu assimiletur materie et intellectus agens assimiletur forme. Quid igitur est iste respectus, et ex quo accidit intellectui agentis habere hunc respectum cum intellectu qui est in habitu, et unus est eternus et alius generabilis et corruptibilis? Omnes enim horum concedunt hunc respectum esse; et quasi coget eos hoc quod intellecta speculativa sunt existentia in nobis ex his duobus intellectibus, scilicet qui est in habitu, et intellectu agentis».

289 Averroè conosce e commenta il brano di Aristotele legato agli indivisibili, dedicando a questo problema il commento ventunesimo (cfr. AVERROES, *CMDA*, III, 21, p. 455,14-28). Nel testo latino del suo *Commentarium*, le due azioni dell'intelletto sono chiamate *formatio* e *fides*, dove la prima è la comprensione di cose (*res*) semplici, non composte, come i termini e i concetti singoli, mentre la seconda corrisponde alla comprensione di cose composte a partire da quelle semplici. In queste due

In questo tipo di contenuti, l'universalità precede il carattere veritativo che, a sua volta, precede l'assenso e riposa sulla conformità con il reale²⁹⁰. È esclusa categoricamente la componente volitiva che, al contrario, interviene nei contenuti intellettivi acquisiti.

La digressione sugli intellegibili è utile per comprendere un nodo centrale riguardante la conoscibilità delle sostanze separate. Sono infatti gli intellegibili volontari, come si è detto, a costituire la porta d'accesso all'acquisizione degli enti astratti. Il problema principale legato alla loro conoscibilità, come si è già osservato, si cristallizza nella questione della proporzionalità: è proprio questo elemento che aveva portato Tommaso a ritenere impossibile, nello stato presente, una conoscenza adeguata delle sostanze separate²⁹¹; e si è visto anche in Averroè come la tensione e le polarità tra una concezione univoca e una concezione equivoca della quiddità delle sostanze materiali e astratte giochi un ruolo fondamentale. Nella soluzione rushdiana la difficoltà viene superata a fronte di una considerazione differente dell'intelletto materiale, pensato come eterno, assieme ad un ripensamento dei rapporti che intercorrono tra i due intelletti e le virtù proprie dell'uomo²⁹². Se l'intelletto

azioni la composizione avviene tramite l'intelletto materiale (*intellectus materialis*) e l'intelletto che ha precedentemente compreso i singolari. A questo proposito, si veda LIBERA, *Introduction*, pp. 25-26: «Certaines formulations du GC [*Grand Commentaire* sur le III^e livre du *De anima*], déroutantes ou équivoques, viennent de l'idiosyncrasie de la traduction arabo-latin et, au-delà, de la traduction gréco-arabe. Pour prendre un seul exemple, le couple latin *formatio-fides* [...] ne laisse rien deviner de ce que visent les termes arabes ainsi traduits, à savoir, pour le premier, la "représentation", *tasawwur*, et pour le second, l'"assentiment", *tasdiq* (tout comme l'énigmatique *non fides* [...]). Pour le lecteur non prévenu, en revanche, il est clair que le mot *fides* n'évoque pas plus l'assentiment donné à un contenu propositionnel que le mot *formatio* n'évoque la "représentation", ni *a fortiori* le sens "aristotelicien" que ce terme doit aussi avoir, puisque l'expression *formatio/formare per intellectum*, à travers l'arabe *at-tasawwur bi-l-'aql*, renvoie ultimement au grec νοεῖν [...]. Autrement dit: *formatio* ne traduit pas νοεῖν, mais *tasawwur*; mais c'est de νοεῖν qu'il répond».

290 Cfr. AVERROES, *CMDA*, III, 2 I, p. 455, 27-28: «si igitur hec compositio fuerit conveniens enti, erit vera; sin autem, erit falsa».

291 Per il luogo dove discute tali problematiche, cfr. AVERROES, *CMDA*, III, 36, pp. 499, 585-500, 590. Rispetto a Tommaso e al dibattito in generale, si ritorni sulle prime pagine del presente capitolo.

292 Cfr. *supra*, pp. 184-194.

materiale, in quanto ricettore degli intellegibili corruttibili, ha un ruolo unificatore nel processo conoscitivo delle sostanze materiali, esso è unificatore anche nella conoscenza delle sostanze separate in quanto eterno e capace di comprendere le *res abstractas*. La possibilità di conoscere le sostanze separate è il risultato del processo conoscitivo mediato dagli intellegibili speculativi volontari²⁹³.

Nos autem cum posuerimus intellectum materialem esse eternum et intellecta speculativa esse generabilia et corruptibilia eo modo quo diximus, et quod intellectus materialis intelligit utrunque, scilicet formas materiales et formas abstractas, manifestum est quod subiectum intellectorum speculativorum et intellectus agentis secundum hunc modum est idem et unum, scilicet materialis²⁹⁴.

4.6.2. Fine ultimo speculativo e felicità

Il raggiungimento della dimensione massima della speculazione, seguendo il *tópos* secondo il quale l'uomo "desidera" e "vuole" conoscere, in sommo grado, ciò che è separato dalla materia, trova una solida giustificazione nell'ordine morale. La felicità, dice l'anonimo autore della *Questio disputata*, costituisce il fine dell'intelletto *in habitu* ed è raggiungibile tramite un *progressus* rivolto alla perfezione: «maxime uolumus et desideramus intelligere separata a materia cum in cognitione ipsorum sit nostra felicitas. Sed illud in quo est nostra felicitas est finis intellectus in habitu»²⁹⁵. Dichiarata nel

293 Per spiegare ciò, viene utilizzato il paragone con la capacità di vedere la luce contemporaneamente ai colori che essa illumina secondo il rapporto strumento/causa efficiente, materia/forma, cfr. ANONYMUS, *Questio disputata de cognitione substantiarum separatarum*, *infra*, p. 351,1-7: «Deinde cum dicit nos autem, ponit octauum necessarium, quod quasi in se continet quattuor. Et dicit quod intellectus materialis est eternus; secundo, quod intellecta speculatiua sunt generabilia et corruptibilia; tertio, quod intellectus materialis intelligit formas materiales et immateriales; quarto, quod subiectum intellectorum speculatiuorum et intellectus agentis est idem, quemadmodum dyaphanum simul recipit colorem et lucem».

294 Cfr. AVERROES, *CMDA*, III, 36, p. 499,559-564; ANONYMUS, *Questio disputata de cognitione substantiarum separatarum*, *infra*, pp. 352-355.

295 *Ibidem*, p. 353,22-24.

suo doppio statuto, la felicità è fine in quanto oggetto (ciò verso cui tende naturalmente l'agire umano) ed è fine in quanto perfezione, ossia compimento supremo dell'attività conoscitiva. Queste due dimensioni, più che porsi in mutua esclusione, sono da intendersi come articolazioni di una stessa dinamica teleologica²⁹⁶.

Il discorso che riguarda la felicità, nella *Questio disputata*, viene sviluppato a partire da tre obiezioni che permettono all'autore di approfondire i nessi tra dottrina morale e problemi noetici²⁹⁷. Se Averroè costituisce la fonte eminente della sezione analizzata in precedenza, in questa parte del testo, sottotraccia, l'autore si serve della *Quaestio de felicitate* di Giacomo da Pistoia²⁹⁸. La conoscenza della *Quaestio de felicitate* costituisce una circostanza interessante a partire dal contesto stesso in cui viene utilizzata²⁹⁹. Gli obiettivi teo-

296 Rispetto al tema della felicità e alla sua integrazione nella discussione sulla conoscibilità delle sostanze separate, cfr. *supra*, p. 181. Inoltre, si veda anche il passo iniziale della *Metafisica* dove lo Stagirita dice che quella della ricerca del sapere è una disposizione costitutiva dell'uomo, cfr. ARISTOTELES, *Metaphysica*, I 1, 980a21-22, p. 11: «omnes homines natura scire desiderant. Signum autem est sensum dilectio». Per qualche spunto sul tema nello *studium* bolognese, cfr. A. GHISALBERTI, *Felicità terrena e beatitudine eterna. L'intelletto come cifra della scuola filosofica bolognese tra il Duecento e il Trecento*, «Memorie domenicane» 39 (2008), pp. 59-74. Relativamente al brano della *Metafisica* appena menzionato, cfr. I. CALAZZO, «Tutti li uomini naturalmente desiderano di sapere»: Dante et le savoir pour tous, in J.-B. BRENET, L. CESALLI (éds.), *Sujet libre. Pour Alain de Libera*, Vrin, Paris 2018, pp. 95-99.

297 Cfr. ANONYMUS, *Questio disputata de cognitione substantiarum separatarum*, *infra*, p. 355,7-14: «Sed diceret aliquis Auerroii: ista tota necessaria nihil ualent, quia dicam quod finis intellectus in habitu non est intelligere separata sed coniuncta materie. Secundo dicam quod isto quod sit finis intelligere separata, hoc erit solum quantum ad 'si est', et non quantum ad 'quid'. Tertio dicam isto quod sit finis quantum ad 'quid est', non tamen erit in hac uita sed in alia. Sed forte Auerroes formaret talem rationem ad remouendum ista et ad confirmandum suam conclusionem».

298 L'edizione della *Quaestio de felicitate* di Giacomo è quella già menzionata curata da Irene Zavattero (*supra*, p. 129, n. 48).

299 Questo aspetto permette inoltre di rilevare l'interesse per la dottrina morale aristotelica nello *studium* dove, di questo ambito del sapere, restano tracce sparse e poco omogenee. Nel curriculum degli studi universitari, a Bologna, l'insegnamento dell'*Ethica* di Aristotele è difficile da inquadrare. Nello statuto universitario del 1405 si trovano indicati alcuni *libri morales* fra le opere di studio e insegnamento, senza tuttavia che vi sia un'esplicita menzione del testo aristotelico, il quale, invece, viene nominato come lettura straordinaria retribuita venti soldi (a tale riguardo, cfr. *Statuti*

delle Università, p. 252; S. GENTILI, *L'edizione dell'Etica in volgare attribuita a Taddeo Alderotti: risultati e problemi aperti*, in D.A. LINES, E. REFINI [a cura di], «Aristotele fatto volgare». *Tradizione aristotelica e cultura volgare nel Rinascimento*, Edizioni ETS, Pisa 2014 [Biblioteca dei volgarizzamenti], pp. 1-21; N.G. SIRAI, *The Libri morales in the Faculty of Arts and Medicine at Bologna. Bartolomeo da Varignana and the Pseudo-Aristotelian Economics*, «Manuscripta» 20/2 [1976], pp. 105-118; T. DURANTI, *Una disputa tra medicina e diritto del primo Trecento all'Università di Bologna*, «Archivio Storico Italiano» 174/4 [2016], p. 626). Ad oggi, non si conoscono commenti all'*Ethica* veri e propri provenienti dallo *studium*, eppure, vi sono elementi che lasciano pensare vi fosse un certo interesse per il testo (a tale proposito, si veda D.A. LINES, *Aristotle's Ethics in the Italian Renaissance* [ca. 1300-1650]. *The Universities and the Problem of Moral Education*, Brill, Leiden - Boston - Köln 2002 [Education and Society in the Middle Ages and Renaissance, 13], pp. 289-298; J. CHANDELIER, *Les médecins et la philosophie morale en Italie au XIV siècle*, in BIANCHI, CAMPI [a cura di], *Filosofia e medicina in Italia fra medioevo e prima età moderna*, pp. 65-81). Taddeo Alderotti – che, come si evince dal catalogo della sua biblioteca, era in possesso di una copia dell'*Ethica* (cfr. *supra*, p. 122, n. 25) – traduce in volgare la *Summa Alexandrinorum*, un'epitome dell'*Ethica* aristotelica (a tale proposito, cfr. S. GENTILI, *La magnanimità nell'Italia medioevale: Commento ai capitoli IV, 8-11 dell'Etica in volgare di Taddeo Alderotti*, «Revista de Poética Medieval» 32 [2018], pp. 173-200; rispetto ai volgarizzamenti della *Summa Alexandrinorum*, cfr. I. ZAVATTERO, *I volgarizzamenti duecenteschi della Summa Alexandrinorum*, «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie» 59/2 [2012], pp. 333-359). In un periodo molto ravvicinato, il maestro Giacomo da Pistoia scrive la *Quaestio de felicitate*, dove emerge l'abbondante utilizzo della dottrina morale di Aristotele. Il milieu attorno a Taddeo, in questo periodo, è di grande importanza: «The earliest philosophical works associated with Bologna appear to be Taddeo's own translation of the *Nicomachean Ethics* and a treatise on happiness by Jacopo da Pistoia written before ca. 1300 (see chapter three). In the history of secular philosophical teaching at Bologna, therefore, the generation of Taddeo takes on a particular importance» (cfr. SIRAI, *Taddeo Alderotti and His Pupils*, p. 10). Un'ulteriore prova dell'attenzione rivolta alla dimensione etica della filosofia aristotelica si trova nel medico Dino del Garbo, che nel commentare la canzone *Donna me prega* fa riferimento alla morale dello Stagirita. Questi esempi sono una spia del fatto che nonostante le indicazioni vaghe dello statuto del 1405 i contenuti dell'*Ethica Nicomachea* di Aristotele ebbero, a Bologna, una buona circolazione. Oltre a quanto detto, vi sono diversi altri esempi: «The *libri morales*, thus introduced into the curriculum of the Bologna faculty of arts and medicine before 1300, continued to attract the attention of the physicians of the school of Taddeo in the early fourteenth century. [...] Guglielmo da Brescia provided for lectures on moral philosophy to be given within the residential college that he founded there. Furthermore, in his commentary on Galen's *Tegni*, Turisanus [...] several times drew the subjects of good government and moral virtues into his discussion, with appropriate citations from the *Ethics*», cfr. SIRAI, *Taddeo Alderotti and His Pupils*, p. 75.

rici dei due testi, infatti, sono marcatamente differenti³⁰⁰. Giacomo discute della necessità di una certa prosperità esteriore per raggiungere la felicità proponendo un elenco – attraverso chiari riferimenti all'*Ethica* aristotelica – delle «esigenze pratiche di un tipo di felicità che può coincidere soltanto con la felicità terrena e non di certo con la beatitudine esperibile nell'aldilà, per la quale tali preoccupazioni materiali sarebbero assolutamente fuori luogo»³⁰¹. L'interesse della *Quaestio de felicitate*, dunque, è più orientato alla pratica che alla teoresi. Al contrario, nella *Questio disputata de cognitione substantiarum separatarum* l'accento, marcatamente teorico, viene posto sulla conoscenza essenziale (*in quid*), realizzabile durante il corso della vita terrena (*in hac vita*), di Dio e delle sostanze separate. La *felicitas* di cui si parla in questo testo – pur essendo connotata da una serie di caratteristiche evidentemente riconducibili al testo di Giacomo – è un concetto di raccordo tra la dottrina morale e la dottrina noetica. A ben vedere, l'anonimo autore non mostra alcun interesse per le preoccupazioni materiali discusse nella *Quaestio de felicitate*:

Felicitas est summum bonum possibile aduenire homini, ultimus finis humane uite, totaliter quietans humanum appetitum ratione et naturaliter dispositum bono per se sufficientissimum, proprium ipsius hominis, possessum et operatum ab homine. Ergo intellectus possibilis intelligit separata in hac uita et quantum ad 'quid est' non in ordine ad phantasmata³⁰².

Prima di avanzare nell'analisi, mostriamo alcuni dei parallelismi tra la *Questio disputata* e la *Quaestio de felicitate*³⁰³.

300 Oltre agli studi già menzionati, per il contesto culturale in cui viene scritta la *Quaestio* di Giacomo, cfr. A. TABARRONI, *In balia dell'Euripo. Ancora sulla dedica di Giacomo da Pistoia a Guido Cavalcanti*, in V. FORMENTIN, A. DANIELE (a cura di), *Lingua, letteratura e umanità: studi offerti dagli amici ad Antonio Daniele*, CLEUP, Padova 2016, pp. 73-83.

301 ZAVATTERO, *La «Quaestio de felicitate» di Giacomo da Pistoia*, p. 359.

302 ANONYMUS, *Questio disputata de cognitione substantiarum separatarum*, *infra*, p. 355, 15-20 (corsivo nostro).

303 Per un confronto completo, cfr. *infra*, pp. 297-300.

ANONYMUS, *Questio disputata de cognitione substantiarum separatarum*, *infra*, pp. 329-364.

p. 355,22-23: **Primo**, <felicitas> **est summum bonum possibile** aduenire homini.

p. 256,5-10: **Secunda** condicio, scilicet quod sit **ultimus finis humane vite**, quia aut est ultimum aut altero est ulterior eo. Si primo habeo propositum, si secundo non habebit rationem summi boni, cum finis posterior et inferior sit gratia finis superioris et ut rationi, nam finis habet rationem boni, ergo finis ulterior habebit rationem finis magis boni.

p. 256,11-12: Sed iterum probatur **tertia** condicio, scilicet quod **totaliter quietet** desiderium.

p. 256,14-15: Sed probatur **quarta condicio**, quia si **non esset** bonum **sufficientissimum** tunc **non quietaret** humanum appetitum.

p. 356,16-19: Sed probatur **quinta condicio**, scilicet quod sit **proprium hominis**, quia si hoc <non> esset, tunc non esset bonum sufficientissimum homini, cum **nullum bonum commune homini et aliis animalibus** sit per se sufficientissimum homini.

IACOBUS DE PISTORIO, *Quaestio de felicitate*, pp. 395-409.

p. 395,15: **Prima** est quod ipsa **est summum bonum possibile** homini aduenire.

p. 395,17-23: **Secunda** est quod ipsa est **ultimus finis humanae vitae**. Nam finis habeat rationem boni, et per consequens ulterior finis rationem magis boni, quia secundum Aristotelem primo *Ethicorum* semper finis inferior est gratia finis superioris, si felicitas non esset ultimus finis, esset aliquod magis bonum felicitate possibile homini aduenire. Sed hoc est impossibile, quia positum est quod felicitas est summum bonum, et summo bono non est maius bonum. Est ergo secunda proprietas felicitatis quod sit ultimus finis humanae vitae.

p. 395,24: **Tertia** autem est quod **totaliter quietet** humanum appetitum.

p. 396,30-31: **Quarta condicio** est quod est bonum per se sufficientissimum. **Non esset** enim per se **sufficientissimum**, **non** totaliter quietaret humanum appetitum.

p. 396,35-37: **Quinta** autem **condicio** est quod est bonum **proprium ipsius hominis**. Nam iam probatum est quod est bonum per se sufficientissimum homini. Sed **nullum bonum commune homini et aliis animalibus** est per se sufficientissimum homini.

ANONYMUS, *Questio disputata de cognitione substantiarum separatarum*, *infra*, pp. 329-364.

p. 356,20-22: Sed probatur **sexta condicio**, scilicet **quod sit possessum et operatum ab homine**.

p. 356,23: Et sic in istis condicionibus una sequitur ad aliam.

IACOBUS DE PISTORIO, *Quaestio de felicitate*, pp. 395-409.

p. 396,40-41: **Sexta** et ultima proprietas et **condicio** est **quod est bonum possessum et operatum ab homine**.

p. 396,45-47: Manifestum est ergo quod sex sunt proprietates felicitatis per ordinem se habentes, quarum secunda sequitur ex prima, et tertia ex secunda, et quarta ex tertia, et quinta ex quarta, et sexta ex quinta.

Entrambi i testi individuano sei condizioni che definiscono la felicità³⁰⁴; inoltre, nei due testi è coincidente anche gran parte dell'argomentazione che segue la presentazione delle sei condizioni. Nel complesso, l'autore della *Questio disputata* è più schematico e utilizza il testo di Giacomo da Pistoia in modo selettivo limitandosi alle parti di suo interesse. I paralleli tra i due testi sono comunque notevoli e proseguono sino a quando viene dimostrato che la felicità è un'operazione propria dell'intelletto speculativo che consiste nell'intellezione dell'«*excellentissimum intelligibilem*, scilicet Deum et Angelos»³⁰⁵. È a questo punto che il testo di Giaco-

304 Anche Tommaso parla di *conditiones* della felicità, cfr. THOMAS DE AQUINO, *Quaestiones disputatae de malo*, cura et studio fratrum praedicatorum (edd.), Commissio Leonina - Vrin, Roma - Paris 1982 (ed. Leonina, XXIII), q. 13, art. 3, p. 252,36-39: «Sunt autem tres conditiones felicitatis, secundum Philosophum in I *Ethicorum*, scilicet quod sit quoddam perfectum bonum et per se sufficiens et cum delectatione». Nel suo commento all'*Ethica*, queste sono estese a sei.

305 Per un confronto completo si veda l'edizione, nonché i riferimenti al testo di Giacomo indicati nell'apparato delle fonti (cfr. *infra*, pp. 355-359). Rispetto all'andamento argomentativo del passo qui descritto, cfr. ANONYMUS, *Questio disputata de cognitione substantiarum separatarum*, *infra*, pp. 356,24-357,25. Qui, viene detto che se la felicità è *summum bonum possibile*, allora sarà o un bene esteriore, o un bene interiore. Non è possibile che sia del primo tipo in quanto i beni esteriori sono *propter aliud*: sarà un *bonum* proprio dell'anima, dunque.

mo viene abbandonato. Sebbene quest'ultimo concepisca la felicità come contemplazione di Dio e delle sostanze separate, non sembra esprimersi in modo inequivocabile sulla possibilità di raggiungere tale stato *in hac vita* e, per di più, non si dilunga sul rapporto tra felicità e dottrina dell'intelletto³⁰⁶. La *Questio disputata de cognitione substantiarum separatarum*, al contrario, vuole dimostrare che (1) il fine proprio dell'intelletto *in habitu* è quello di comprendere cose slegate dalla materia; (2) che l'intellezione di queste può avvenire *quantum ad quid est*; (3) infine, che tale conoscenza pertiene alla sola vita presente. Il testo di Giacomo, dunque, permette all'autore della *Questio disputata* di stabilire un'identificazione tra felicità e conoscenza delle sostanze separate, acquisizione teorica, quest'ultima, grazie alla quale è possibile arrivare al vero obiettivo dell'argomentazione – obiettivo condensato nel passo che segue:

Si in hac uita aut ergo hoc erit quantum ad 'si' et 'quia' aut quantum ad 'quid'. Non primo modo, quia talis cognitio est diminuta, ut apparet per Aristotelem, Auerroem, Lincolnensem, 11 *Posteriorum*, ubi dicunt quod querendo non pausamus donec acquiramus 'propter quid'. Sed 'propter quid' et 'quid' sunt idem, saltem in

Inoltre, in quanto appartenente all'anima, la felicità potrà essere un bene dell'anima vegetativa, o di quella sensitiva o dell'intellettiva. Visto che la felicità è una peculiarità umana (*cond.* 5-6) e che sia l'anima vegetativa sia la sensitiva sono *propter intellectivam*, allora la felicità sarà un bene dell'anima intellettiva. Un bene, tuttavia, che si configura come *operatio*, atto secondo, perché se fosse atto primo, per il solo fatto d'essere *possessio*, sarebbe raggiungibile in modo "automatico" da tutti gli uomini. Nell'anima intellettiva, poi, la felicità è un'operazione propria dell'intelletto, non della volontà. Essendo *primum volitum* ed essendo l'oggetto del volere antecedente all'operazione stessa della volontà – perché da questo è causata la volizione –, la felicità non può consistere in un'operazione della volontà in quanto ne andrebbe del suo carattere primo. Anche Tommaso, nella *Summa contra Gentiles*, considera un argomento simile a quest'ultimo, cfr. THOMAS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, III, 26, 2092, p. 37.

306 Prosegue, al contrario, nel discutere di alcune caratteristiche che *decorant* la felicità, e di alcune altre che servono ad essa *organice*, cfr. IACOBUS DE PISTORIO, *Quaestio de felicitate*, p. 401, 188-191: «Quamquam autem felicitas ultima hominis essentialiter et primo consistat in intelligere substantias separatas et praecipue ipsum Deum, sunt tamen quaedam alia quae requiruntur ad felicitatem quasi accidentaliter et ex consequenti, et ista sunt duplicia. Nam quaedam decorant felicitatem, quaedam autem organice deserviunt».

illis in quibus est 'propter quid'. Ex quibus uerbis saltem habemus tantum quod non quiescamus in cognitione 'quia' et 'si est' cum sit diminuta, et si est diminuta in ea non consistit felicitas. Ergo quantum ad 'quid' non 'quia' in illis sit propter quid³⁰⁷.

A ben vedere, questa concezione della felicità si scosta molto da quella elaborata da Giacomo da Pistoia, il quale «sembra non condividere quella prospettiva "aristocratica ed elitaria"»³⁰⁸. Al contrario, nella *Questio disputata de cognitione substantiarum separatarum* viene precluso, alla maggioranza degli uomini, l'accesso alla felicità. Quest'ultimo, un problema sollevato dalla diciottesima obiezione:

Tunc quasi nullus haberet felicitatem, quod immo esse inconueniens et contra *Philosophum* i *Ethicorum*. Consequentia: quia quasi nullus scit omnia, et si nesciret omnia non fit copulatio intellectus agentis cum possibili in qua quidem copulatione consistit felicitas³⁰⁹.

Dividendo tra una felicità *simpliciter* e una felicità *secundum quid*, la risposta piuttosto stringata dell'autore ammette che la felicità sia, di fatto, accessibile a pochi. Tuttavia, una certa felicità resta possibile per molti: «sine dubio pauci habent felicitate simpliciter, sed secundum quid multi»³¹⁰. Viene inoltre precisato che per realizzare la *copulatio* non è necessario conoscere la totalità delle realtà individuali; piuttosto, tale conoscenza riguarda ogni specie esistente e, in particolare, le *species* più nobili: «dicendum quod non oportet quod sciat omnia secundum indiuidua sed secundum speciem. Et forte non omnia, sed nobiliores species uniuersi»³¹¹.

307 ANONYMUS, *Questio disputata de cognitione substantiarum separatarum*, *infra*, p. 358,26-29.

308 ZAVATTERO, *La «Quaestio de felicitate» di Giacomo da Pistoia*, pp. 363-364. Come rileva Luca Bianchi parlando della Facoltà delle Arti di Parigi, sarebbe più corretto ricollocare il tema dell'eudemonismo intendendolo, in questi autori, come «espressione dell'autocoscienza professionale dei maestri che vi insegnavano» (cfr. L. BIANCHI, *Felicità intellettuale, «ascetismo» e «arabismo»: nota sul «De summo bono» di Boezio di Dacia*, in BETTETINI, PAPARELLA [a cura di], *Le felicità nel Medioevo*, pp. 13-34: 14).

309 ANONYMUS, *Questio disputata de cognitione substantiarum separatarum*, *infra*, p. 337,4-7.

310 *Ibidem*, p. 363,30-31.

311 *Ibidem*, p. 363,24-26.

4.7. Riflessioni conclusive

In continuità con svariati pensatori del XIII e di inizio XIV secolo, l'autore della *Questio disputata de cognitione substantiarum separatarum* attinge alla dottrina rushdiana che, come si è visto, commenta nel dettaglio. Tra i diversi elementi messi in luce dal testo bolognese, quello della *copulatio* intesa come esperienza d'estraneità risulta essere molto ridimensionato, se paragonato all'*ordo mirabilis et extraneus* che assimila la perfezione di tale stato conoscitivo a quello del divino³¹². La presenza di Averroè all'interno della *Questio* è comunque pervasiva e porta inevitabilmente a porre l'accento sul ruolo che il suo *Commentarium* doveva avere, già nel primo ventennio del Trecento, tra i medici-artisti dello *studium* bolognese. Se è vero che un commento trova la propria ragione d'essere in rapporto al testo che commenta³¹³, è proprio per questo che la conoscenza così precisa che l'anonimo autore possiede del testo di Averroè costituisce un fatto sorprendente³¹⁴. È possibile insistere su questo aspetto servendosi della conclusione della *Questio disputata*:

Sed salua reuerentia Commentatoris, ista sua oppinio uidetur mirabilis et extranea, ymmo quasi solum soniata et fatua et rationes solum uidentur solui apparenter. Et si essem aliquantum exercitatus in sacratissima theologia, que uere est scientia ueritatis, non dubito quod faciliater improbarem eam³¹⁵.

La pericope finale si costruisce attorno a un gioco linguistico articolato su più registri. Da un lato, vi è una presa di distanza reto-

³¹² Lo stesso Averroè parla della *continuatio* con un'accezione molto ampia. È infatti apprezzabile l'utilizzo molto vario che fa del termine riferendosi a tutti i tipi di relazione che l'intelletto intrattiene con il soggetto conoscente individuale. Cfr. BLACK, *Conjunction and the Identity of Knower and Known*, p. 168.

³¹³ Cfr. LIBERA, *Introduction*, p. 33: «Un commentaire n'a de sens que par rapport au texte qu'il commente – ce principe, trop souvent oublié, doit, s'agissant du GC, fonctionner comme un principe de charité».

³¹⁴ Nel dettaglio, si veda *infra*, pp. 292-297. Inoltre, invitiamo a consultare l'edizione critica del testo per l'esposizione del *Commentarium* di Averroè.

³¹⁵ ANONYMUS, *Questio disputata de cognitione substantiarum separatarum*, *infra*, p. 364, 10-14.

rica dalle posizioni di Averroè (il riferimento principale per la gran parte del testo). Al tempo stesso, questa distanza viene resa attraverso l'utilizzo di due sintagmi centrali nella dottrina rushdiana. *Mirabilis* ed *extraneus* sono gli aggettivi utilizzati per descrivere lo stato di perfezione noetica in cui il soggetto conoscente si fa prosimo a Dio: «et quam *mirabilis* est iste ordo, et quam *extraneus* est iste modus essendi»³¹⁶. Nonostante la cautela espressa rispetto alle posizioni di Averroè, sono proprio questi due sintagmi a segnalare una tendenza decisamente opposta attraverso l'allontanamento (*extraneus*) e il richiamo (*mirabilis*) alla *reverentia Commentatoris* – e così, l'autore finisce per rimarcare, ancora una volta, la centralità³¹⁷. Infine, l'espressione *si essem...non dubito*, pare potersi leggere come una rivendicazione della propria vocazione alla filosofia in contrasto con gli studi teologici – e sembra farlo con una certa ironia, quasi volesse dire: *dubito* di poter *improbare* l'opinione di Averroè perché, di fatto, concordo con lui, non tanto perché non sono *exercitatus in sacratissima theologia*³¹⁸.

Da un punto di vista dottrinale il testo non è completamente sottomesso all'elaborazione del Commentatore e, piuttosto, rivela una certa libertà e una grande capacità di integrare materiale molto differente³¹⁹. Il tema della conoscibilità di Dio e delle sostanze separate non viene trattato *secundum theologiam*, per l'appunto, e lo sforzo impiegato lungo l'intero testo è quello di far rientrare

316 AVERROES, CMDA, III, 36, p. 501,621-622 (corsivo nostro).

317 Ciò è ancora più vero se si considera che i riferimenti ad Averroè e ai suoi testi superano nettamente quelli ad Aristotele, quest'ultimo menzionato in modo cursorio, sporadico e mai preciso.

318 Certo, sul rapporto tra filosofia e teologia a Bologna ci sarebbe molto lavoro da fare. Oltre alle scarse informazioni fornite in precedenza (*infra*, p. 123, n. 28), si tenga presente che, già negli anni '60 e '70 del Duecento, nei conventi degli ordini mendicanti vi era un chiaro interesse per la filosofia. Autori come Bombologno da Bologna mostrano di conoscere non solo i testi teologici di Tommaso d'Aquino, ma anche quelli più propriamente filosofici di pensatori come Avicenna e Averroè. A quest'ultimo proposito, cfr. A. OLIVA, *Bombologno da Bologna, l'Anonimo Quid est Sapientia e il soggetto della teologia*, in G. ZUCCOLIN, C. CRISCIANI (a cura di), *Verba et mores. Studi per Carla Casagrande*, Aracne, Roma 2022 (*Flumen Sapientiae*, 18), pp. 337-354.

319 Per un'analisi completa, cfr. *infra*, pp. 292-302.

tanto la discussione noetica quanto il discorso sulla felicità entro una dimensione razionale³²⁰. Autori importanti, come Tommaso d'Aquino, parlano di *felicitas sive beatitudo* intendendole in modo interscambiabile e facendo esplicito riferimento al fatto che il loro ultimo e massimo compimento è quello di conoscere Dio³²¹. Nonostante, è chiaro che per Tommaso tale conoscenza non può realizzarsi durante questa vita³²².

L'autore della *Questio disputata de cognitione substantiarum separatarum* si colloca in una tradizione opposta. Se il tema del rapporto tra morale e noetica costituisce un punto particolarmente significativo «giacché questa [la felicità] potrebbe derivare dalla conoscenza intel-

320 A questo riguardo, vi sono comunque dei precedenti a Bologna. Cfr. SIRAI, *Taddeo Alderotti and His Pupils*, p. 74: «Jacopo alludes to differences between the teachings of faith and of philosophy, while announcing his intention to investigate philosophy; so he, like Taddeo, may be classed loosely as Averroist in tendency and as in some sense a precursor of the Bolognese Averroist philosophers of the 1330s and 1340s».

321 Per uno studio relativo ai due termini, cfr. ZAVATTERO, *Felicitas – beatitudo*, pp. 291-302. Nella *Questio* compare solo il lemma *felicitas* e mai quello di *beatitudo*. Quest'ultimo, centrale in Tommaso, compare anche in pensatori come Boezio di Dacia, cfr. BOETHIUS DACUS, *De summo bono*, p. 371,65-67: «quia summum bonum quod est homini possibile est eius beatitudo, sequitur quod cognitio veri et operatio boni et delectatio in utroque sit beatitudo humana». Rispetto a Boezio, cfr. L. BIANCHI, *Felicità terrena e beatitudine ultraterrena. Boezio di Dacia e l'articolo 157 censurato da Tempier*, in P.J.J.M. BAKKER (éd.) *Chémains de la pensée médiévale: études offertes à Zénon Kaluza*, Turnhout, Brepols 2002, pp. 193-214. Il termine si riscontra anche all'inizio della *Quaestio de felicitate* di Giacomo, cfr. IACOBUS DE PISTORIO, *Quaestio de felicitate*, p. 395,4-7: «Quoniam homo omnes suos actus et electiones taliter ordinare debet ut ad beatitudinem et ultimam felicitatem pervenire possit, oportet non latere volentes recte vivere, quid sit ultima felicitas hominis et in quo consistit, ut ipsi non ignorantes agant et eligant prout decet». Il riferimento non vuole accostare Tommaso a questi due pensatori. Piuttosto, rileva le tracce di una terminologia precisa anche in contesti nei quali vi è un atteggiamento complessivamente razionale nell'affrontare le discussioni filosofiche.

322 Cfr. THOMAS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, III, 25, 2065, p. 33: «Ultimus autem finis hominis, et cuiuslibet intellectualis substantiae, felicitas sive beatitudo nominatur: hoc enim est quod omnis substantia intellectualis desiderat tanquam ultimum finem, et propter se tantum. Est igitur beatitudo et felicitas ultima cuiuslibet substantiae intellectualis cognoscere Deum». Inoltre, cfr. *supra*, pp. 173-181.

lettiva portata al suo compimento massimo»³²³, la *Questio disputata* ne è un esempio evidente. Ciò è vero solo a patto di non intendere l'attività conoscitiva in subordinazione rispetto all'ideale della felicità.

Pur muovendosi all'interno della noetica rushdiana, mediata dal dibattito parigino nato in seno a Sigieri e prolungatosi sino alle prime due decadi del Trecento, è bene sottolineare che nel testo non viene affatto menzionato lo *status adeptionis*. A noi pare che siano proprio le sfumature che contraddistinguono questo stato noetico a far sì che tale condizione conoscitiva non venga trattata in modo diretto. Per dirlo con le parole di Thomas Wylton, l'*adeptio* apre la strada ad "altre regioni della conoscenza" e conduce in territori che trascendono i caratteri squisitamente umani del conoscere³²⁴. I tratti fondamentali dell'*adeptio* rushdiana – termine e culmine del processo intellettuale – appaiono permeabili a interpretazioni che concedono molto spazio alla trascendenza dell'esperienza conoscitiva: si tratta, infatti, di un *ordo extraneus* e *mirabilis*³²⁵. Di questo *status*, dunque, non vi è alcuna traccia nella *Questio disputata de cognitione substantiarum separatarum* – che pure utilizza e conosce bene i due sintagmi sovente associati a quest'ordine intellettuale. Certo, un cambiamento nella forma non si traduce, per forza, in un cambiamento nella sostanza. Ed è vero, inoltre, che per giungere alla conoscenza delle sostanze separate il testo parla di uno stato noetico in cui l'intelletto agente diviene forma dell'intelletto possibile – descrizione che converge con la rappresentazione classica dell'*adeptio*. Da questo punto di vista, dunque, sembrerebbe trattarsi di un'omissione e di una scelta lessicale. Eppure, ci sembra che non sia solamente questo.

Nel 1931, presentando la dottrina psicologica elaborata da Taddeo da Parma, Sofia Vanni Rovighi scriveva che «se Aristotele è Dio, Averroè è il suo profeta, ed all'autorità del primo è sempre associata quella del secondo»³²⁶. Pur avendo colto, con un linguaggio

323 A. GHISALBERTI, *Fine ultimo e conoscenza intellettuale: una questione della scuola averroista bolognese del sec. XIV*, «Divus Thomas» 103/3 (2000), p. 130.

324 Rispetto a Wylton, cfr. *supra*, p. 229.

325 AVERROES, *CMDA*, III, 36, p. 501,617-22.

326 S. VANNI ROVIGHI, *La psicologia averroistica di Taddeo da Parma*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica» 23/6 (1931), p. 506.

affascinante, un aspetto centrale del clima culturale che reggeva la discussione psicologica del primo Trecento bolognese, la frase di Vanni Rovighi necessita di alcune precisazioni. Le pagine di questo volume hanno cercato di restituire il significato storico e una più accurata comprensione dei rapporti tra i testi e i commenti di Averroè, in particolare il *Commentarium magnum* al *De anima*, e l'utilizzo che, a Bologna, veniva fatto di queste opere. La *Questio disputata de cognitione substantiarum separatarum* attesta come, riguardo alla conoscibilità delle sostanze separate, Averroè non sia tanto il profeta di Aristotele quanto piuttosto un Dio alla pari, l'*auctoritas* di riferimento per discutere tale problematica. Tanto importante, il *Commentarium*, da sostituire il *De anima* aristotelico. Il commento inserito nella *Questio disputata* del codice di Mantova è strutturato esattamente come una *expositio*: una *divisio textus* accompagna la lettura del testo di Averroè, la quale, a sua volta si accompagna alla spiegazione dei lemmi e delle espressioni chiave.

Nelle pieghe dell'*expositio* l'autore esprime la propria dottrina. Se è vero che aderisce a una parte sostanziale della noetica elaborata dal Cordovese fatta propria dalla tradizione averroista (separatezza e unicità dell'intelletto materiale; continuazione dell'intelletto per tramite delle immagini; ruolo centrale assegnato alla cogitativa) e offre un commento puntuale di un brano capitale del *Commentarium*, al tempo stesso, l'autore non discute in alcun modo un nodo essenziale quale è l'*adeptio*. Sembra vi siano buone ragioni di credere che ciò avvenga in modo deliberato. Inoltre, come si è visto, l'intelletto agente viene depotenziato rispetto alle prerogative di trascendenza laddove vengono enfatizzate tanto l'appropriatezza dell'intelletto all'uomo quanto quella dell'uomo all'intelletto. Vincolando l'intelletto agente ad essere *forma propria*, l'autore sembra fare di una struttura antropologica qualcosa che, ora, possiede un peso anche ontologico.

Nei maestri parigini (Thomas Wylton e Giovanni di Jandun), è il dispositivo dell'*adeptio* che permette di discutere la conoscibilità delle sostanze separate. In una direzione differente, il testo bolognese utilizza in modo mirato la *Quaestio de felicitate* e sviluppa la propria argomentazione entro una cornice epistemologica che accorda un sostanziale privilegio all'elemento della razionalità

evitando di adottare una terminologia che, almeno a una prima impressione, potrebbe creare alcuni fraintendimenti con ciò che è estraneo rispetto all'ordine strettamente umano. Il testo mette in luce tutta la tensione della proposta di Averroè.

A Bologna, peraltro, quello della *Questio disputata* non è l'unico testo in cui l'*adeptio* non gioca un ruolo significativo. La medesima assenza si riscontra anche nel terzo libro delle *Quaestiones de anima* di Taddeo da Parma, al punto che viene da chiedersi se, forse, non sia proprio questa assenza a dire qualche cosa sul contesto filosofico bolognese di questo periodo. Alla dimensione razionale prestava sicuramente attenzione anche Jandun per il quale, tuttavia, l'*adeptio* resta un passaggio obbligato per raggiungere l'ultimo stadio della conoscenza (certamente, una conoscenza razionale)³²⁷. In Taddeo da Parma, la razionalità – una caratteristica che si deve sia all'intelletto sia alla cogitativa (con la differenza che quest'ultima è rivolta alla conoscenza del particolare) – non si fonda in alcun modo sull'*adeptio*³²⁸. Questo dispositivo dai tratti sfuggenti viene espunto dal discorso e, conseguentemente, non occupa la stessa centralità che possiede nelle dottrine noetiche di Averroè, di Thomas Wylton e, come si è detto, di Giovanni di Jandun.

A quest'ultimo proposito, possiamo tornare su un passo già menzionato che Taddeo da Parma sviluppa nella questione (tra le più celebri all'interno del dibattito psicologico) se l'anima intellettuale sia forma sostanziale che fornisce al corpo organico il proprio essere:

Il Commentatore e Aristotele risponderebbero che la ricompensa consiste nella speculazione e, in virtù di ciò, direbbero che il premio consiste in questo: il buono possiede una vita tranquilla, mentre il malvagio <una vita> con sofferenza. Non fu l'opinione di Aristotele, come si evince dal primo e dal terzo libro dell'*Ethica* <*Nicomachea*>, <ritenere> che delle cose generabili e corruttibili

327 Per l'analisi specifica si rimanda a *supra*, pp. 224-225.

328 THADEUS DE PARMA, *Quaestiones de anima*, III, q. 4, p. 50: «rationale aut denotat ratiocinationem in particularibus, et tale est cogitativae, est enim ratio particularis ut vult Commentator, aut in universalibus, et tale est ipsius intellectus. Modo rationale primo modo est differentia specifica et non secundo».

possa rimanere qualcosa dopo la loro corruzione. Per questa ragione afferma che la felicità dei figli non renderà felice il padre se questi, durante la vita, fu infelice. Infatti, <Aristotele> dice che ciò che resta di loro dopo la morte è molto poco, in quanto consiste nell'abitare dentro le opinioni degli uomini³²⁹.

Tale fiducia nell'attività razionale emerge in vari luoghi della riflessione di Taddeo. È quanto si riscontra anche nella q. 3 del primo libro delle *Quaestiones de anima* dove, ridimensionato il senso dell'*adeptio*, si sostiene che la felicità propria dell'uomo *secundum quod homo* non consiste in *adeptione*, ma in *speculari de primo principio*³³⁰. I due testi bolognesi qui offerti in edizione sono collocabili esattamente in questo periodo, quando la filosofia dello *studium* di medicina e arti di Bologna sembra aver pienamente raccolto l'eredità peripatetica greco-araba e le discussioni sviluppate nel contesto parigino (epurate dai problemi eminentemente teologici); entrambe queste eredità vengono integrate dai *magistri* con alcuni elementi propri di un clima culturale che tradisce una fiducia di fondo nell'esercizio della ragione umana.

329 *Ibidem*, p. 51 (traduzione nostra). Il passo latino si trova citato *supra*, p. 142.

330 Cfr. THADEUS DE PARMA, *Quaestiones de anima*, in Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conventi Soppressi J.III.6, I, q. 3, f. 42[58]^{va}, 66-73: «Tunc ad obiectionem primam concedo quod felicitas consistit in adeptione intellectus possibilis cum agente. Tu dicis: inherens homini secundum quod ipsum inest omni homini; conceditur. Et tu dicis quod hoc est tale, interimo; quia inheret homini tantum perfecto in scientiis speculatiuis. Vel aliter dico quod felicitas est finis hominis secundum quod homo. Et tu dicis: hoc consistit in adeptione etc.; interimo; ymmo consistit in speculari de primo principio, et hoc omnibus inest, licet quibusdam magis et quibusdam minus» (corsivo nostro).

Due testi bolognesi di primo XIV secolo

Mantova, Biblioteca Comunale Teresiana, 445

5.1. Descrizione del codice¹

Una nota di possesso, situata nel margine superiore del *recto* del primo foglio, ci informa che il codice 445 della Biblioteca Comunale Teresiana di Mantova, prima dell'ingresso nella biblioteca mantovana (avvenuto nel 1797), era di proprietà dell'Abbazia di San Benedetto in Polirone². Oltre a questa indicazione, nel medesimo luogo sono riportati due titoli molto simili, uno dei quali è un'aggiunta successiva. Il primo recita: «Questiones aliquae in philosophia Aristotilis, commentum in libro topicorum seu posteriorum Aristotilis». Il secondo, con una forma leggermente variata: «Questiones in philosophia et commentum in libro topicorum seu posteriorum Aristotelis»³. In entrambe le occorrenze viene indicata l'antica segnatura del codice (514).

¹ In questa parte del nostro studio citeremo i testi a partire dal manoscritto e non nelle versioni edite *infra*, pp. 329-404. Riteniamo essenziale la testimonianza non mediata da interventi editoriali.

² Mantova, Biblioteca Comunale Teresiana, 445, f. 1^r: «Monasterii Sancti Benedicti de Padolirone». È possibile trovare la riproduzione digitale e una descrizione piuttosto completa del manoscritto all'indirizzo che segue: <<https://www.bdl.servizirl.it/vufind/Record/BDL-OGGETTO-24028>>. Si veda anche CHANDELIER, TABARRONI, *Philosophie, médecine et frères mendiants à Bologne*, pp. 216-222. Inoltre, un'altra descrizione si trova nei seguenti testi: C. CORRADINI, P. GOLINELLI, G.Z. ZANICHELLI, *Catalogo dei manoscritti Polironiani, Storia di San Benedetto Polirone 3*, Pàtron, Bologna 2018; *Codices manuscripti operum Thomae de Aquino. Bibliothecae Gdańsk - Münster*, H.V. SHOONER cooperantibus sociis Commissionis Leoninae (edd.), Editori di San Tommaso, Roma 1973, 4 voll., II, pp. 303-305.

³ Cfr. Mantova, Biblioteca Comunale Teresiana, f. 1^r.

Il codice 445 della Teresiana è composto da tre differenti unità codicologiche, segnate da tre note di possesso poste in corrispondenza dell'inizio di ogni unità⁴: A) ff. 1^{ra}-33^{vb}, XIII ex. - XIV in., doppia colonna (antica segnatura: 514); B) ff. 34^r-46^v, XV sec., pagina piena (antica segnatura: 143); C) ff. 47^{ra}-83^{vb}, XIV sec., doppia colonna (antica segnatura: 123). Come avevano messo in evidenza già Chandelier e Tabarroni, è la prima di queste unità ad interessare l'ambiente intellettuale dello *studium* di medicina e arti di Bologna⁵. L'unità codicologica A, divisa in cinque fascicoli, presenta poche decorazioni (ff. 1^r, 14^{ra}-21^{vb}) ed è scritta con minuscola gotica da cinque mani differenti: a) ff. 1^{ra}-8^{rb}; b) ff. 8^{rb}-13^{rb}; c) ff. 14^{ra}-28^{vb}; d) f. 29^{ra-b}; e) ff. 29^{vb}-33^{vb}. Il contenuto da noi edito si trova nel primo fascicolo ed è scritto dalla mano "a".

Salvo alcune eccezioni, come il discorso per il conseguimento del dottorato in medicina di Blasius de Bohemia (f. 8^{ra}-8^{rb})⁶, il contenuto dell'intera unità tocca questioni filosofiche: di logica, di medicina, di filosofia naturale, di psicologia e di metafisica. Nel presente volume vengono offerti in edizione i due testi conservati ai ff. 3^{ra}-4^{ra} e 5^{ra}-6^{rb}. A livello tematico, entrambi i testi trattano problemi di carattere psicologico. Il primo dei due, da noi chiamato *Questio disputata de cognitione substantiarum separatarum*, è preceduto dal *De sophisma* di Marsilio da Padova (ff. 1^{vb}-3^{ra}) e seguito dal *De gradibus formarum* di Giovanni di Dacia (f. 4^{ra-vb}). Il secondo, *Super tertium De anima. Questiones et excerpta varia*, è preceduto da una questione anonima intitolata «utrum inherencia accidentis ad substantiam sit de essentia ipsius» (ff. 4^{vb}-5^{ra}), e seguito da una questione di Giovanni di Jandun: «utrum forma substantialis perficiens materiam sit corruptibilis» (ff. 6^{rb}-7^{rb}).

4 Oltre alla nota di possesso già menzionata, al f. 34^r una seconda nota recita: «Iste liber est monasterii Sancti Benedicti de Padolirone diocesis Mantuane signatus numero 143»; e una terza compare nel margine superiore del f. 47^{ra}: «Iste liber est monasterii Sancti Benedicti de Padolirone».

5 CHANDELIER, TABARRONI, *Philosophie, médecine et frères mendiants à Bologne*, pp. 216-222.

6 Il discorso è stato recentemente pubblicato in A. TABARRONI, *Il sermone dotto-rale per la laurea bolognese in medicina di Biagio di Boemia*, in E. SCARTON, F. SENATORE (a cura di), *Viaggiare fra le carte. Studi in onore di Bruno Figliuolo*, FedOA - Federico II University Press, Napoli 2024, pp. 75-92.

Entrambi i testi editi sono in copia unica e permettono di aggiungere, all'esiguo materiale edito proveniente dall'ambiente bolognese, un tassello in più per lo studio di questo contesto filosofico. La disamina del loro contenuto aiuta a fare un po' di chiarezza sulle pratiche intellettuali nello *studium* bolognese del primo quarto del XIV secolo. Di seguito verrà proposta una datazione e verrà condotta, in due paragrafi distinti, un'analisi volta a stabilire la natura dei testi.

5.2. Una proposta di datazione

La datazione presente in tutte le descrizioni del codice colloca con certezza l'intera unità codicologica A, quella di interesse per il presente studio, all'inizio del XIV secolo. Attraverso l'analisi della scrittura del fascicolo e la disamina dei contenuti, tutte le descrizioni propendono per collocare tale unità, più precisamente, nel primo quarto del XIV secolo⁷. Nei due testi di cui ci occupiamo vi sono due riferimenti a nomi propri di *magistri* dello *studium* bolognese che, almeno in parte, aiutano a precisare l'indicazione cronologica di entrambi i testi. I nomi menzionati sono, rispettivamente, quello di Angelo d'Arezzo (ff. 3^{ra}-4^{ra}) e quello di Matteo da Gubbio (ff. 5^{ra}-6^{tb}).

5.2.1. *Questio disputata de cognitione substantiarum separatarum* (ff. 3^{ra}-4^{ra})

Nella risposta alla quindicesima *ratio* iniziale della *Questio disputata de cognitione substantiarum separatarum* si legge: «et in ista ratione et solutione cogitetis, magistro Angele de Aretio, quia adhuc aliquid mihi remaserit in penna»⁸. Il riferimento ad Angelo mette in luce due cose. In primo luogo, evidenzia due soggetti distinti: da un lato, l'estensore del testo e, dall'altro, Angelo d'Arezzo. Ciò si evince a partire dalla differenza messa in risalto dal *mihi* e dall'invocazione

7 Cfr. CHANDELIER, TABARRONI, *Philosophie, médecine et frères mendiants à Bologne*, pp. 217-218. Tale è anche il rilievo nel volume *Codices manuscripti operum Thomae de Aquino*, p. 304 e della scheda on line del manoscritto.

8 Mantova, Biblioteca Comunale Teresiana, 445, f. 4^{ra}.

al *magister*, citato in seconda persona plurale, per rispetto, con il vocativo. L'invito che fa chi sta scrivendo è quello di completare la *ratio* (il contesto è quello di una risposta a un'obiezione), e sembra essere rivolto direttamente ad Angelo. Quest'ultima osservazione permette di rilevare un secondo elemento. La menzione ad Angelo suggerisce che le due figure sono in stretto rapporto tra loro, e ciò fa pensare a una relazione tra i due personaggi, l'uno probabilmente il *magister* (Angelo) e, l'altro, il suo "assistente".

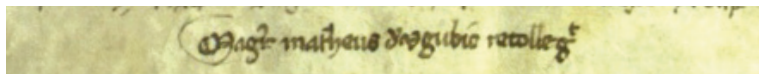
Il testo, dunque, sembra collocabile durante il magistero di Angelo, la cui prima attestazione come *magister* nello studio felsineo risale al 1311 – ma la sua attività a Bologna continuerà almeno fino al 1338⁹. Quest'unica menzione, tuttavia, non è in grado di fornire

9 Della sua presenza a Bologna come *magister* nel 1311 c'è un documento relativo a una condanna di risarcimento pari a 250 lire da versare all'inquisitore Nicola di Ripatransone O.P. Nel 1313 è *doctor loyce* quando viene aggredito un suo scolaro in prossimità della casa del maestro sotto la cappella di S. Salvatore. In occasione della disputa di una questione di argomento medico, nel 1314, figura nuovamente come *magister*: «Quaestio magistri Angeli», cfr. Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. lat. 2418, ff. 176^{va}-177^{rb}. È possibile trovare la digitalizzazione del manoscritto al seguente link: <https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.lat.2418/0377> (ultimo accesso 27 settembre 2024). In una denuncia del 1315 fatta dallo stesso Angelo (riscuoterà il risarcimento di 237 lire l'anno successivo da Manfredo da Parma, allora inquisitore), questi figura come *doctor phisice facultatis*. È probabile che abbia operato e trascorso l'intera carriera a Bologna senza grossi spostamenti. In effetti, vi sono altre notizie che lo collocano a Bologna negli anni Venti del Trecento. Nel 1320 avviene un'altra aggressione di un suo studente sotto casa sua. Il 18 maggio del 1324 Angelo viene eletto alla lettura di filosofia con il salario di cento lire pagato dal comune di Bologna (figura tra i professori salariati assieme a Cecco d'Ascoli e Mondino de' Liuzzi). Il 13 febbraio del 1328 viene eletto per una seconda lettura. Compare a Bologna nuovamente nel 1338, quando alcuni maestri (tra i quali anche Matteo da Gubbio) giurano fedeltà a Taddeo Pepoli di non lasciare lo *studium* bolognese trasferito temporaneamente a Castel S. Pietro. Angelo è menzionato come *auditor et repetitor* di Gentile da Cingoli nel codice Stroziano 99 (Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Strozzi 99, f. 42^r). Strettamente affine a quello del maestro, ci è giunto un commento al *Perihermeneias* collocabile tra il 1303 e il 1311. Assieme ad Antonio da Parma, Taddeo da Parma e Giacomo da Piacenza, Angelo figura tra i logici o filosofi di cui sono conservate questioni di argomento medico. Per approfondimenti si cfr. J. AGRIMI, C. CRISCIANI, *Medicina e logica in maestri bolognesi tra due e trecento: problemi e temi di ricerca*, in BUZZETTI, FERRIANI, TABARRONI (a cura di), *L'insegnamento della logica a Bologna nel XIV secolo*, pp. 189-191; GRABMANN, *Der Bologneser Averroist An-*

un punto d'appoggio sicuro relativamente alla composizione della *Questio disputata*, il cui *terminus ante quem*, per ragioni paleografiche, è comunque fissabile attorno al 1325. Nemmeno gli altri testi di Angelo, a quanto abbiamo potuto verificare, sono d'aiuto per determinare un eventuale rapporto con la *Questio disputata* e, conseguentemente, non permettono di ipotizzare una datazione più precisa. Inoltre, nel testo non vi sono riferimenti significativi ad altre opere o a dottrine di autori del primo XIV secolo tali da poter precisare meglio la cronologia dell'opera. A questo proposito, lo sottolineiamo, nella *Questio disputata* si riscontrano alcune importanti mancanze, come l'assenza di riferimenti all'opera di Jandun o di Maino de' Maineri e alle loro soluzioni al problema (due figure, quest'ultime, che ricorrono molto in altri autori e testi bolognesi). A partire da quest'ultimo fatto, che resta di natura indiziaria, non è possibile capire se si tratti di omissioni intenzionali a fronte di una ricezione già avvenuta, oppure di lacune legate alla mancanza materiale dei testi, perché da poco composti oppure perché non ancora redatti.

5.2.2. *Super tertium De anima. Questiones et excerpta varia* (ff. 5^{ra}-6^{rb})

Circa la cronologia del secondo dei due testi qui editi vi sono alcuni dettagli che consentono di proporre una datazione più precisa. In primo luogo, nel margine inferiore del f. 5^{rb}, una mano coeva – con molta probabilità la stessa dell'estensore materiale del testo – scrive: «Magister Matheus de Vgubio recollegit»¹⁰.



gelo d'Arezzo, pp. 261-271; R. LAMBERTINI, *La teoria delle intentiones da Gentile da Cingoli a Matteo da Gubbio. Fonti e linee di tendenza*, in BUZZETTI, FERRIANI, TABARRONI (a cura di), *L'insegnamento della logica a Bologna nel XIV secolo*, pp. 189-191; PIANA, *Nuove ricerche su le Università di Bologna e di Parma*, p. 227; ROBERT, *Noétique et théorie de la connaissance chez Angelo d'Arezzo*, pp. 95-167; TABARRONI, *I commenti di Gentile da Cingoli e Angelo d'Arezzo sul Peryermeneias*, pp. 393-440; ID., *Notizie biografiche*, pp. 607-608.

¹⁰ Mantova, Biblioteca Comunale Teresiana, 445, f. 5^r.

A Matteo da Gubbio viene attribuito il titolo di *magister* e, al tempo stesso, il ruolo di *recollector*, termine che a Bologna indica il *reportator*, una figura a stretto contatto con l'attività di un maestro¹¹. La presenza di Matteo viene ribadita una seconda volta, al f. 6^{ra}, in un passaggio testuale che ha l'aspetto di una risposta all'interno di una disputa: «Respondeo tibi Mathee de Vgubio ualde male libenter»¹². Qui, Matteo sembrerebbe un *opponens*. Lasciando da parte il significato di quest'ultimo riferimento (che verrà analizzato più avanti), le due indicazioni permettono di collocare il testo durante l'attività di Matteo a Bologna e, probabilmente, in un periodo che precede gli anni in cui è un *magister* affermato nello *studium*, visto il ruolo di *recollector* – un ruolo che, per quanto potesse essere svolto anche dai *magistri*, era di supporto all'attività di figure più affermate¹³.

Matteo è *magister* nel 1321, quando viene indicato come sostituto lettore di logica e filosofia del maestro Baldo di Bastiano da Gubbio nello studio di Perugia in caso di non accettazione dell'incarico di quest'ultimo¹⁴. Questa occorrenza non precisa se Matteo si tro-

11 Cfr. BUZZETTI, LAMBERTINI, TABARRONI, *Tradizione testuale e insegnamento nell'Università di Medicina e Arti di Bologna*, pp. 7-8. Il termine *recollectio*, a Bologna, indica «the state of the text», cfr. MAIERÙ, *University Training in Medieval Europe*, p. 69.

12 Mantova, Biblioteca Comunale Teresiana, 445, f. 6^{ra}.

13 Nei testi editi da Zdisław Kuksewicz appartenenti al codice Ottoboniano latino 318, le occorrenze in cui compare il nome di Matteo sono sempre associate al titolo di *magister* e mai di *recollector*. Da questi testi, peraltro, si evince che anche altri *magistri* potevano fare da *recollectores*, (KUKSEWICZ, *Averroïsme bolonais*, pp. 276, 282, 296). Tuttavia, riteniamo che i *magistri recollectores* non fossero nella fase più importante della loro carriera.

14 Cfr. *Documenti per la storia dell'Università di Perugia. Con l'albo dei professori ad ogni quarto di secolo. Fascicolo primo, dalle origini al 1325*, A. Rossi (ed.), Tipografia di G. Boncompagni e C., Perugia 1876, pp. 59-60: «Et etiam prouiderunt et ordinauerunt quod magister Baldus Bastiani de Eugubio sit et esse debeat doctor siue magister in medicina et loyca et phylosopia et in dicta scientia et libros dicte scientie actu legat et doceat in Ciuitate perusij pro duobus annis incipiendis a tempore quo ueniet et erit in Ciuitate perusij pro salario et cum salario .XL. flor. auri pro anno quolibet quos habere debeat a comuni perusij. Et si dictus magister Baldus dictam electionem non acceptaret quod magister Matheus domini Mei de Eugubio sit doctor in predictis et legat et doceat in Ciuitate perusij per dictum tempus et pro dicto salario et ipsos magistrum Ubaldum et magistrum Matheum ad predictum offitium docendi in dicta scientia elegerunt et electionem factam de eis

vasse a Bologna o meno. Tuttavia, vi sono buone ragioni per ritenere che Matteo fosse attivo nello *studium* proprio in questi anni¹⁵.

Nel *Principium* di un commento bolognese agli *Analitici Posteriori*¹⁶, Matteo ringrazia il proprio *magister* e *dominus*: «Secundo rengratior magistro uel domino meo Th', cuius laudibus principaliter non insisto propter eius presentiam: nam laudare presentem adulationis est signum, ut dicit Seneca»¹⁷. Sia Gianfranco Fioravanti che Pietro B. Rossi hanno ipotizzato che dietro alla figura del *magister* Th' si può riconoscere, con buona probabilità, Taddeo da Parma¹⁸. Il *Principium*, dunque, sarebbe il primo testo che mette in relazione Matteo da Gubbio e Taddeo da Parma – quest'ultimo, a Bologna a partire dal 1318, è attestato nello *studium* senese attorno al 1321, probabilmente in occasione della *secessio*¹⁹. A Siena, Taddeo «svolse

per consilium Vniuersitatis scolarium confirmauerunt successionem et secundum ordinem et modum prout est superius declaratum». L'attività di Matteo a Bologna si protrae almeno fino al 1347, cfr. TABARRONI, *Notizie biografiche*, p. 614.

15 Un'attestazione certa della presenza di Matteo a Bologna, titolato *doctor in logica*, risale al 1327, quando Giuliano de' Preunti «stipulò un contratto con Matteo da Gubbio per la locazione della casa dove questi teneva la scuola di logica nella parrocchia di S. Antonino», cfr. TABARRONI, *I commenti di Gentile da Cingoli e Angelo d'Arezzo sul Peryermeneias*, p. 413.

16 In merito all'attribuzione, cfr. Rossi, *Il commento di Matteo da Gubbio agli Analitici secondi*, pp. 461-495. Inoltre, al f. 27th di Praha, Knihovna Metropolitní Kapitoly, L. LXXVIII, l'*explicit* del primo libro recita: «Explicit Scriptum super primo Posteriorum reportatum a magistro reuerendissimo Matheo de Eugubio doctore philosophie Bononie, per manus Johannis de Allamania scriptum». Che il commento sia bolognese, inoltre, si evince anche da un altro testimone che conserva il testo di Matteo, cfr. Berlin, Staatsbibliothek, Lat. oct. 400, f. 2^r: «Et arguatur sic: bononienses pugnare contra ymolenses est malum; sed bononienses pugnare contra ymolenses est asines pugnare contra asines; ergo asines pugnare contra asines est malum».

17 Praha, Knihovna Metropolitní Kapitoly, L. LXXVIII, f. 1th, 36-38. Per un inquadramento sul commento di Matteo, cfr. Rossi, *Il commento di Matteo da Gubbio agli Analitici secondi*, pp. 461-495. Il *Principium* che riporta il ringraziamento sopra menzionato, assieme a un secondo *principium* (contenuto nel medesimo codice praghese), sono da me editi e in corso di pubblicazione all'interno di un volume dedicato ai Sermoni nello *studium* bolognese.

18 FIORAVANTI, *Sermones in lode della filosofia e della logica a Bologna*, pp. 165-185; ROSSI, *Il commento di Matteo da Gubbio agli Analitici secondi*, pp. 462-463.

19 Cfr. *Chartularium Studii Senensis, I (1240-1357)*, G. Cecchini, G. Prunai (edd.), Siena R. Università, Siena 1942, p. 159; P. NARDI, *L'insegnamento superiore a*

attività didattica sino alla fine dell'anno accademico 1324-25, allorché fece sicuramente ritorno a Bologna e di lì, molto probabilmente, si spostò a Napoli»²⁰. Lo spostamento napoletano avviene attorno al 1326 e ciò permette di dividere la presenza di Taddeo a Bologna in due periodi: tra il 1318 e il 1321 e tra il 1325 e il 1326²¹. Il testo del *Principium*, scritto a Bologna, sembra doversi collocare durante il periodo in cui Taddeo si trova a Bologna. Più che la datazione del *Principium* di Matteo²², per il presente discorso è fondamentale l'attestazione del legame tra queste due figure. Come si è detto, Matteo è *recollector* del testo contenuto ai ff. 5^{ra}-6^{rb} del codice della

Siena nei secoli XI-XIV, pp. 122-123. Per un riferimento circa le vicende che portarono lo *studium* senese a prendere contatti con alcuni docenti bolognesi, cfr. *ibidem*, pp. 113-131. Inoltre, F. BRUNI, *Documenti senesi per l'averroista Taddeo da Parma*, «Medioevo Romano» 3 (1976), pp. 446-448; VANNI ROVIGHI, *Introduzione*, p. XI: «Dall'esame di questi manoscritti il Grabmann ha ricavato anche qualche notizia sulla vita di Taddeo. Nel codice Laurenziano il Commento alla *Theorica planetarum* termina con queste parole: "Explicit expositio theoricæ planetarum edita ab inclito Magistro Thadeo de Parma et completum in 1318 anno Domini die 12 Iulii ad communem utilitatem scholarium Bononie studentium in medicina". E la Questione del codice Parigino lat. 15805 termina così: "Explicit questio de elementis determinata per me Thadeum de Parma Anno Domini MCCCXXI ad honorem et utilitatem universitatis scholarium Bononie et aliorum in philosophia studentium". Il fatto che Taddeo abbia terminato l'*expositio* della *Theorica planetarium* nell'estate del 1318 fa pensare al suo insegnamento durante l'anno accademico 1317/1318. Rispetto al trasferimento senese, si veda inoltre *supra*, p. 119.

²⁰ NARDI, *L'insegnamento superiore a Siena nei secoli XI-XIV*, pp. 177-178. Il ritorno a Bologna è documentato da un rimborso spese ottenuto dall'università di Siena per riportare i propri bagagli nello Studio felsineo. Cfr. *Chartularium Studii Senensis*, p. 333: «Maestro Taddeo Pavioli da Parma, ricevendo per uno vetturale el quale porta a suo nome a Bologna, die avere a di sette di novembre CCCXXV».

²¹ Per indicazioni ulteriori, cfr. *supra*, p. 119.

²² Il testo deve necessariamente risalire agli anni dei soggiorni bolognesi di Taddeo, tra il 1317 e il 1321, o tra il 7 novembre 1325 e il 1326 – e cioè durante i mesi del secondo periodo bolognese. Nel commento agli *Analitici Posteriori* del codice praghese, Tommaso d'Aquino viene menzionato come *beatus* e *sanctus*, e ciò fa pensare che, perlomeno la copiatura del codice di Praga, sia posteriore al 1323, cfr. Praha, Knihovna Metropolitní Kapitoly, L. LXXVIII, f. 1^{vb}, 30-31: «Alii dicunt sic \ut beatus Thomas/ quod iste liber diuiditur in duo»; Praha, Knihovna Metropolitní Kapitoly, L. LXXVIII, f. 29^{ra}, 51-52: «Alio modo accipitur quod quid est pro essentia et id cuius est quod quid est pro esse, et isto modo accipitur a sancto Thoma in vii *Metaphysice*».

Teresiana. Tale raccolta, questa la nostra ipotesi, viene operata su incarico di un *magister*, che riteniamo essere Taddeo da Parma.

Vi sono alcune evidenze testuali che mettono in stretta relazione il materiale mantovano con quattro questioni sul *De anima* di Taddeo da Parma: si tratta delle qq. 7-8, della q. 6 e della q. 10²³. Diversi segnali, inoltre, mostrano la posteriorità delle *Quaestiones de anima* di Taddeo rispetto al testo contenuto nel codice di Mantova. È possibile classificare questi indizi in tre ordini: (1) la maggiore accuratezza delle *Quaestiones* di Taddeo nell'uso delle fonti; (2) l'arricchimento teorico che esse apportano ai medesimi argomenti; (3) la maggiore prossimità del materiale mantovano a forme riconducibili all'oralità.

Un primo elemento a sostegno dell'affinità tra i due testi è la loro organizzazione e struttura: così come le qq. 7 e 8 di Taddeo vengono trattate in un'unica questione, anche il materiale mantovano raggruppa all'interno di un medesimo luogo gli stessi due quesiti. Il fatto non è irrilevante, dal momento che gli stessi due problemi vengono affrontati, ad esempio, da Jandun in due luoghi ben distinti tra loro²⁴. Alcuni paralleli testuali, inoltre, mostrano l'anteriorità del materiale mantovano rispetto alle *Quaestiones* di Taddeo. Nella sinossi che segue abbiamo sottolineato le varianti di una medesima espressione

23 Per un'analisi più estesa si veda *infra*, pp. 302-327. Riportiamo preliminarmente in nota i titoli paralleli dei due testi. Cfr. Mantova, Biblioteca Comunale Teresiana, 445, f. 5^{ra}: «probo quod cognitio intellectus possibilis non sit necessaria ad cognoscendam multitudinem substantiarum separatarum»; THADEUS DE PARMA, *Quaestiones de anima*, III, q. 7, pp. 73-74: «utrum cognitio intellectus possibilis non sit necessaria ad cognoscendam multitudinem substantiarum intellectualium sive separatarum»; Mantova, Biblioteca Comunale Teresiana, 445, f. 5^{rb}: «probatur quod intellectus possibilis non habeat esse in quacumque intelligentia intelligente aliquid extra se»; THADEUS DE PARMA, *Quaestiones de anima*, III, q. 8, p. 74: «utrum in quacumque substantia intellectuali intelligente aliquid extra se sit reperire naturam hanc quae est possibilis intellectus»; Mantova, Biblioteca Comunale Teresiana, 445, f. 5^{vb}: «Probatur quod intellectiones quibus diversi intelligunt unum intelligibile sint plures»; THADEUS DE PARMA, *Quaestiones de anima*, III, q. 6, p. 64: «utrum duae intellectiones respectu eiusdem intelligibilis sint una numero»; Mantova, Biblioteca Comunale Teresiana, 445, f. 5^{vb}: «Probatur quod species intelligibilis non differat realiter ab actu intelligendi»; THADEUS DE PARMA, *Quaestiones de anima*, III, q. 10, p. 92: «utrum species differat ab intellectione».

24 Cfr. IOHANNES DE IANDUNO, *Quaestiones de anima*, III, q. 9, col. 276; *ibidem*, III, q. 26, col. 370.

o di formulazioni più ampie; con il grassetto sono stati evidenziati i lemmi che rimangono stabili nei due testi.

Mantova, Biblioteca Comunale Teresiana, 445, ff. 5^{ra}-6^{rb}.

f. 5^{ra}, 5-7: **In oppositum est Commentator** ibi, 5 commento disgressionis magne prime dicit: nisi esset hoc genus entium in substantia anime non possemus intelligere multitudinem in abstractis. Et confirmatur ratione: sicut se habet cognitio materie ad cognitionem multitudinis formarum materialium, ita se habet cognitio intellectus possibilis ad cognitionem formarum separatarum.

THADEUS DE PARMA, *Quaestiones de anima*, III, qq. 7-8.

III, q. 7, p. 74: **In contrarium est Commentator in disgressione prima dicens: et si non esset hoc genus entium quod finivi (?) in scientia animae, non esset possibile intelligere multitudinem in rebus abstractis. Et est ratio, quia sicut se habet materia ad formas sensibiles, ita intellectus possibilis ad formas intellectuales.** Hanc asumit Commentator III^o huius; sed materia sic se habet ad formas materiales quod eius cognitio est necessaria ad cognoscendam²⁵ multitudinem formarum materialium, ut patet per Aristotelem II^o *Physicorum*: dicit enim: in alia et alia specie est alia et alia materia.

Il passo del *Commentarium* di Averroè che troviamo citato in entrambi i testi si presenta come segue: «Et nisi esset hoc genus entium quod scivimus in scientia anime, non possemus intelligere multitudinem in rebus abstractis»²⁶. Il testo di Mantova mostra una distanza maggiore dal commento di Averroè. Viene completamente omissa il *quod scivimus*²⁷ e viene scritto *in substantia anime* al posto di *in scientia anime* – come invece riportano correttamente le *Quaestiones*. Infine, la citazione riportata dal codice di Mantova termina con l'espressione *in abstractis*, omettendo *rebus*; quest'ultima si registra, invece, nel testo di Taddeo. Al tempo stesso i due brani mostrano una forte parentela, tanto da sembrare due stesure differenti di un medesimo ragionamento, l'una

25 cognoscendam: cognoscendum Vanni Rovighi.

26 AVERROES, *CMDA*, III, 5, p. 410,668-670 (corsivo nostro).

27 Nell'edizione delle *Quaestiones* di Taddeo Sofia Vanni Rovighi rileva, giustamente, l'incertezza della lezione *finivi* poiché non sembra avere senso.

in forma sintetica, l'altra in forma più compiuta, arricchita di fonti e di nessi logici che ne rendono migliore la struttura. Il confronto induce a ritenere che Mantova rappresenti una prima stesura della q. 7, la quale, a fronte di una lettura più precisa del *Commentarium* e di una revisione, viene sistemata da Taddeo in un secondo momento.

Un altro passo, in questo caso prossimo alla q. 10 di Taddeo, fa emergere i rapporti appena descritti. Il problema discusso è quello della differenza tra la specie intelligibile e l'atto intellettuale. L'argomento che viene qui riportato si colloca, in entrambi i testi, nelle *rationes* che aprono la questione.

Mantova, Biblioteca Comunale Teresiana, 445, ff. 5^{ra}-6^{rb}.

f. 5^{vb}, 62-63: Preterea. Si differat ab actu intelligendi tunc prius intelligeretur quam quod quid est rei, cum sit principium cognoscendi.

THADEUS DE PARMA, *Quaestiones de anima*, III, q. 10.

p. 93: Item, tunc prius cognoscitur species intelligibilis quam quiditas rei, cuius contrarium habetur ab Aristotele III^o huius: primum enim cognoscibile est quiditas.

Il testo di Mantova sottintende la *species intelligibilis* e, laddove si arresta senza approfondire l'argomento, Taddeo nella q. 10 ne propone uno sviluppo²⁸. Questi fenomeni costituiscono un fatto sistematico nel testo mantovano.

Mantova, Biblioteca Comunale Teresiana, 445, ff. 5^{ra}-6^{rb}.

f. 5^{vb}, 54: Ergo ab utroque et cum phantasmata sint duo et sunt sufficientia, ergo.

THADEUS DE PARMA, *Quaestiones de anima*, III, q. 6.

III, q. 6, p. 69: ergo ab utroque, cum utrumque sit sufficiens productivum illius intellectionis, et a duobus productibus in eodem genere causalitatis quorum utrumque sit sufficiens non dependeat unus effectus numero.

²⁸ Cfr. THADEUS DE PARMA, *Quaestiones de anima*, III, q. 10, p. 93: «Et est ratio, quia species quiditati comparatur ut similitudo; sed prius non cognoscitur similitudo quam res cuius est similitudo. Patet consequentia: quia haec species ponitur in intellectu differens ab intellectione, ut prima dispositio ducens in intellectionem; sed quod ducit in cognitionem alterius est primo cognitum quia I^o Posteriorum cognitio fit ex praeexistenti cognitione».

Un indizio ulteriore rispetto all'anteriorità del testo di Mantova è la conservazione, in quest'ultimo, di tracce provenienti dall'oralità – probabilmente riconducibili a una discussione, forse una di quelle tenute in aula durante un corso sul *De anima*²⁹. L'esempio che segue mostra l'espunzione, nella q. 7 di Taddeo, di tale traccia. Parallelamente, si riscontra un'operazione di sistemazione e formulazione più chiara e rigorosa dei medesimi argomenti.

Mantova, Biblioteca Comunale Teresiana, 445, ff. 5^{ra}-6^{rb}.

f. 5^{ra}, 7-5^{rb}, 1: **Respondeo** tibi **duo**. **Primo, quod si non esset ista natura, puta intellectus possibilis, non esset multitudo in substantiis separatis; secundo dico | quod nisi habeamus cognitionem illius nature possibilis non possumus cognoscere multitudinem in substantiis separatis.**

THADEUS DE PARMA, *Quaestiones de anima*, III, q. 7.

p. 76: **Respondeo** ergo ad primam partem quaestionis, dico **duo: primo quod natura intellectus possibilis est necessaria ut sit multitudo in substantiis separatis; secundo quod eius cognitio est necessaria ad perfecte cognoscendum multitudinem in eis.**

Se il testo mantovano è effettivamente anteriore alle *Quaestiones* di Taddeo, la sua redazione può essere collocata tra il 1318 – ossia nel periodo in cui Taddeo giunge a Bologna da Parigi – e il 1320, prima della redazione delle *Quaestiones* sul *De anima* (terminate prima del 1321).

5.3. *Questio disputata de cognitione substantiarum separatarum: analisi testuale*

Il primo dei due testi qui editi (Mantova, Biblioteca Comunale Teresiana, 445 ff. 3^{ra}-4^{ra}) fa parte dell'unità codicologica A ed è contenuto nel primo fascicolo del codice³⁰. Il testo, redatto in minuscola gotica su doppia colonna, si distribuisce su cinque colonne di manoscritto.

²⁹ Questo aspetto, in effetti, concorda con il genere del commento di Taddeo da Parma al *De anima*, e cioè un commento per questioni elaborato a partire da un corso universitario (cfr. VANNI ROVIGHI, *Introduzione*, p. XI).

³⁰ Per la descrizione, cfr. *supra*, pp. 281-283.

Nel codice non viene riportato alcun titolo particolare, come *scriptum* o *commentum*. La struttura riflette quella di una questione disputata³¹: 1) presentazione del problema e di venti *rationes quod non*; 2) *expositio* del commento 36 del *Commentarium* di Averroè e soluzione al problema; 3) risposte alle obiezioni iniziali. È la formula iniziale del testo che ci dice trattarsi di una questione:

\F/uit proposita questio utrum intellectus coniunctus magnitudini possit intelligere separata a materia, ut Deum et alias intelligentias, per intellectum agentem unitum sibi ut forma et non in ordine ad phantasmata³².

L'espressione *fuit proposita* esprime un'azione passata e introduce il problema discusso. Una seconda pericope, inoltre, indica la presenza di un *respondens*:

Ad istam questionem respondit Auerroes in hunc modum, sicut etiam respondebat (respondebat: *bis* M) respondens subtiliter et secundum principia Auerrois ad eam, III *De anima* disgressione tertia magna, 36^o commento per totum. Et sic procedit³³.

Il lemma *respondens* funge da soggetto della frase e il verbo *respondebat* va dunque riferito a un individuo che ricopriva tale ruolo. L'uso dell'indicativo imperfetto, in accordo con il *fuit* iniziale, fa pensare a un intervento sul testo successivo alla disputa. Vi sono alcuni elementi che permettono di congetturare una revisione del testo, in primo luogo, la complessità della struttura, assai lontana

31 Sui generi letterari presenti a Bologna resta fondamentale lo studio di MAIERÙ, *University Training in Medieval Europe*, pp. 36-71. Dello stesso autore, cfr. Id., *Formazione culturale e tecniche d'insegnamento nelle scuole degli Ordini mendicanti*, in *Studio e studia: le scuole degli ordini mendicanti tra XIII e XIV secolo*. Atti del 29 Convegno internazionale, Assisi, 11-13 ottobre 2001, Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, Spoleto 2002, pp. 3-32. Per una panoramica generale si veda inoltre PIANA, *Nuovo contributo allo studio delle correnti dottrinali nell'Università di Bologna*, pp. 221-254; BUZZETTI, LAMBERTINI, TABARRONI, *Tradizione testuale e insegnamento nell'Università di Medicina e Arti di Bologna*, pp. 77-96.

32 Mantova, Biblioteca Comunale Teresiana, 445, f. 3^{ra}.

33 *Ibidem*, f. 3^{rb}.

da quella di scrittura in presa diretta. Eppure, il testo si mostra in una forma non ancora definitiva, come mostrano alcuni passaggi sfuggiti al controllo redazionale. Facciamo riferimento, in particolare, alla presenza di errori e di elementi che restituiscono le stratificazioni testuali.

Confirmari posset ista consequentia per ea que Auerroes dicit
 III *De anima* 5° commento disgressione prima, quasi circa finem
 commenti, ibi «et ille intellectus recipiens necesse» etc. Iterum
 confirmari posset per ea que dicit 20° commento, unde respitiatis
 commenta per uos³⁴.

Il brano contiene due riferimenti al *Commentarium* di cui, il primo, quello al quinto commento, è puntuale (*ibi*) e cita alla lettera il passo; il secondo, al contrario, viene lasciato a una “verifica per conto proprio”. L'utilizzo della seconda persona plurale potrebbe concordare (oltre che con un soggetto plurale) con l'invocazione già menzionata al *magister* Angelo d'Arezzo, a cui viene dato del “voi”³⁵. La *Questio disputata de cognitione substantiarum separatarum*, dunque, potrebbe essere una *reportatio* non ancora rivista dal *magister* nella quale sono presenti delle annotazioni che chiedono la verifica ulteriore di alcuni passaggi. L'utilizzo di tali espressioni, assieme alla presenza di formule orali, confermano la natura non definitiva e la provenienza orale del testo: «Sed ista sunt clara et parve utilitatis, ideo accedamus ad aliud ne nostra tediosa prolixitas aliorum grauet auditum»³⁶. La fraseologia di quest'ultima espressione sottolinea una preoccupazione di carattere retorico che si può ritrovare anche in altre questioni disputate a Bologna³⁷.

34 Mantova, Biblioteca Comunale Teresiana, 445, f. 3th.

35 Cfr. *supra*, pp. 283-284; per il passo intero, cfr. ANONYMUS, *Questio disputata de cognitione substantiarum separatarum*, *infra*, p. 363, 17-19.

36 Mantova, Biblioteca Comunale Teresiana, 445, f. 3th.

37 Ad esempio, una formula simile si può trovare in una *quaestio disputata* di Matteo da Gubbio, cfr. MATHEUS DE EUGUBIO, *Utrum illud quod intelligunt motores celorum seu orbium sit unum vel aliud et aliud*, in KUKSEWICZ (ed.), *Averroïsme bolonais*, pp. 247-263: 262, 10-11: «ne mea tediosa facundia prolixa et longa nostros gravet auditus».

5.3.1. La seconda sezione della Questio: struttura, fonti e paralleli testuali

La sezione centrale è caratterizzata dalla presenza di un'*expositio* del commento di Averroè e da una densa argomentazione, in più punti riconducibile alla *Quaestio de felicitate* di Giacomo da Pistoia³⁸. Se, nel complesso, il materiale testuale non sembra aver raggiunto una revisione definitiva, il testo presenta comunque una struttura molto articolata. Ciò si riflette nell'*expositio* del commento 36 del *Commentarium*, di cui vi sono alcuni importanti elementi da mettere in rilievo. Anzitutto, è chiara la *divisio textus*.

Nam primo ostenditur qualiter sit proponenda questio et sub quo titulo, et in secunda parte exequitur. Incipit secunda pars ibi: *dicamus quod qui* (AVERROES, CMDA, III, 36, p. 481,48), parum post. Prima in duas: nam premittit propter quid sit uidendum qualiter questio sit proponenda et exponenda quibusdam premissis; secundo exponit qualiter sit sumenda. Secunda ibi: *et si est uera, sic debet legi* (*ibidem*, p. 480,15-16)³⁹.

Oltre alla *divisio*, il contenuto di ogni parte viene spiegato sia in forma letterale sia mediante chiarimenti più articolati dei vocaboli e dei contenuti. Segue un esempio:

In prima parte sicut dicit aliis dimissis quod quia in scriptura (AVERROES, CMDA, III, 36, p. 480,20), sic reperiebatur scriptum cum hoc quod est abstractum a magnitudine (*ibidem*, p. 480,14-15), per consequens affirmatiue et non negatiue. Et sic insurgit dubitatio cui referretur 'abstractum', uel intelligentiis uel intellectui possibili⁴⁰.

L'*expositio* segue fedelmente l'andamento di Averroè. Dopo aver presentato la posizione di Alessandro d'Afrodisia e quella di Temi-

38 Si veda anche *supra*, pp. 269-270.

39 ANONYMUS, *Questio disputata de cognitione substantiarum separatarum*, *infra*, p. 335,10-15.

40 *Ibidem*, *infra*, pp. 338,16-339,2.

stio, viene condensata in dieci *necessaria* o *fundamenta* la dottrina del Cordovese⁴¹.

Deinde cum dicit *dicamus igitur* (AVERROES, CMDA, III, 36, p. 495,462) respondit ad quesitum secundum quod sibi uidetur, quasi recitando. Sed tamen habetur portio ostendenda ad quid ualeant recitari et quomodo ex eis possit elici res congruas et modus quem intendit. Diuiditur autem hec pars in duas: nam primo respondit quod credebat de hoc, secundo excusat se ibi in fine: *hoc igitur apparuit hoc questio* (*ibidem*, p. 502,664-666). Prima in duas, nam primo premitit necessaria quedam, secundo dat motiua. Secunda ibi: *et per hunc modum poterimus* (*ibidem*, p. 499,585-586)⁴².

È opportuno sottolineare la straordinaria precisione con cui viene citato il *Commentarium*, circostanza che induce a ritenere si tratti di passi letti e non riportati a memoria. Ciò conferma che la *Questio disputata* si trova in uno stadio di elaborazione testuale piuttosto avanzato. I riferimenti, pressoché letterali, mostrano variazioni di scarsa importanza che potrebbero facilmente indicare l'utilizzo di una specifica tradizione manoscritta del testo di Averroè.

Mantova, Biblioteca Comunale
Teresiana, 445, ff. 3^{ra}-4^{ra}.

AVERROES, CMDA, III, 36.

f. 3^{rb},20-24: Dicit primo quod potest exponi inferendo 'abstractus' ad intelligentias, ut sit sensus «**utrum sit possibile ut intellectus qui est in nobis intelligat res abstractas secundum quod sunt abstracte a magnitudine non secundum comparisonem ad aliud**» – idest non in ordine ad phantasmata.

p. 480,17-20: **utrum sit possibile quod intellectus qui est in nobis intelligat res abstractas a materia secundum quod sunt abstracte a magnitudine non secundum comparisonem ad alterum.**

⁴¹ Per l'analisi dottrinale di questa parte, cfr. *supra*, pp. 261-265. Per i *necessaria*, cfr. ANONYMUS, *Questio disputata de cognitione substantiarum separatarum*, *infra*, pp. 348-351.

⁴² Cfr. *ibidem*, p. 348,18-25.

Mantova, Biblioteca Comunale Teresiana, 445, ff. 3^{ra}-4^{ra}.

Secundo potest exponi sic, sicut in alia scriptura reperitur: «**utrum intellectus in essendo in corpore, non separatus ab eo, possit comprehendere aliquod eorum que separantur a corporibus aut non**».

AVERROES, CMDA, III, 36.

p. 480,21-24: **utrum intellectus, essendo in corpore, non separatus ab eo, possit comprehendere aliquod eorum que separantur a corporibus aut non.**

Conclusa l'esposizione vera e propria del commento 36 viene sviluppata la soluzione al problema, da un lato argomentando *ad mentem Averrois* e, parallelamente, facendo ampio utilizzo della *Quaestio de felicitate* di Giacomo da Pistoia. Nella prima parte della *solutio* vengono richiamate altre autorità oltre al *Commentarium*, tra cui il commento alla *Metaphysica* di Averroè, la *Physica* e i *Meteteorologica* aristotelici⁴³. Che tale sezione sia differente rispetto alla precedente è chiaro dallo stile espositivo, in questo caso più svincolato dal testo del Cordovese.

Rispetto al rapporto e all'utilizzo della *Quaestio de felicitate* di Giacomo da Pistoia, oltre alle sinossi riportate nel capitolo precedente, ve ne sono altre significative.

Mantova, Biblioteca Comunale Teresiana, 445, ff. 3^{ra}-4^{ra}.

f. 3^{vb},31-32: Nam felicitas est supremum bonum possibile aduenire homini aut ergo est aliquid de numero bonorum exteriorum homini aut interiorum.

IACOBUS DE PISTORIO, *Quaestio de felicitate*, pp. 395-409.

p. 396,49-50: Cum enim ut patet ex condicione prima ipsa sit summum bonum, est aliquod bonum. Aut igitur est aliquid de numero exteriorum bonorum homini aut interiorum.

43 Cfr. *ibidem*, pp. 352-355.

Mantova, Biblioteca Comunale Teresiana, 445, ff. 3^{ra}-4^{ra}.

f. 3^{vb},33: **Sed non exteriorum, quia talia exteriora queruntur propter bona interiora anime.**

f. 3^{vb},33-35: Tunc ultra, **si interiorum aut de bonis anime aut corporis. Non corporis, quia sicut se habet corpus ad animam sic se habent bona corporis ad bona anime. Sed corpus comparatur ad animam sicut materia ad formam.**

f. 3^{vb},35-36: Tunc ultra, **si est de bonis anime aut uegetatiue aut sensitiue aut intellectiue.** Non primo nec secundo, quia talia sunt propter animam intellectiuam et sunt bona communia homini et aliis.

IACOBUS DE PISTORIO, *Quaestio de felicitate*, pp. 395-409.

p. 396,51-53: **Sed non** potest dici quod sit aliquod de numero bonorum **exteriorum, quia** nullum tale est summum bonum homini; et cum bona exteriora appetantur **propter bona interiora**, nullum bonorum exteriorum potest esse ultimus finis humanae vitae.

p. 397,60-63: **Si** igitur ipsa est aliquod bonum **interiorum, aut** est aliquid de numero bonorum corporis aut anime. Sed **non** potest esse aliquid de numero bonorum **corporis, quia sic se videtur habere bonum corporis ad bonum anime sicut se habet corpus ad animam. Sed corpus est propter animam, sicut materia propter formam.**

p. 397,74-78: **Si** igitur est aliquod bonum animae, cum anima triplex sit, scilicet anima vegetativa, sensitiva et intellectiva, erit **aut** aliquod bonum animae **vegetativae aut sensitivae aut intellectivae.** Sed non potest esse aliquod bonum animae vegetativae, quia sicut anima vegetativa non est bonum proprium hominis, sed communis omnibus viventibus et mortalibus.

Mantova, Biblioteca Comunale Teresiana, 445, ff. 3^{ra}-4^{ra}.

f. 3^{vb}, 37-39: **Si de bonis anime intellectiue** aut ille bonum est **substantia anime** aut **potentia eius** aut **habitus** aut **operatio eius**. Non primo, **quia cum homines omnes habeant essentiam anime** omnes essent felices. Nec secundo propter **eandem rationem**; nec tertio quia tunc **dormientes essent felices**. Relinquitur quarto.

f. 3^{vb}, 39-42: **aut consistet in operatione anime intellectiue que est uoluntas aut intellectus**. Non primo diceret Auerroes, quia **nulla operatio uoluntatis est primum uoluitum**; sed **felicitas est primum uoluitum**. Ergo **felicitas non est operatio uoluntatis**. Maior probatur, **quia per omnem operationem uoluntatis uoluitum aliquid prius ea, cum ab ipso uolito ipsa operatio uoluntatis causetur**.

IACOBUS DE PISTORIO, *Quaestio de felicitate*, pp. 395-409.

pp. p. 398, 97-116: **Si autem est aliquod bonum animae intellectivae aut est substantia ipsius aut potentia ipsius aut habitus ipsius aut operatio ipsius**. Non enim est dare plura bona animae intellectivae possessa ab homine. Sed non potest dici quod consistat in substantia ipsius, **quia cum omnes homines habeant in se substantiam animae intellectivae** [...]. **Per eandem rationem** probatur quod non possit consistere in potentia animae [...] **Nec etiam consistit in eius habitu, quia cum dormientes habeant habitum animae intellectivae, iam dormientes essent felices, quod absurdum est** [...]. **Relinquitur ergo quod consistit in operatione animae intellectivae**.

p. 399, 118-124: **aut consistit in operatione voluntatis aut in operatione intellectus**. Sed non potest consistere in operatione voluntatis, ergo consistit in operatione intellectus. Quod autem non possit consistere in operatione voluntatis, probatur, quia **felicitas est primum uoluitum, cum sit summum bonum et ultimus finis**. Sed **nulla operatio voluntatis est primum uoluitum, quia per omnem operationem voluntatis uoluitum aliquid prius ea, cum ab ipso uolito ipsa operatio voluntatis causetur**. Ergo **felicitas non consistit in operatione voluntatis**.

Mantova, Biblioteca Comunale Teresiana, 445, ff. 3^{ra}-4^{ra}.

f. 3^{vb}, 42-43: **Ergo consistit in operatione intellectus, aut ergo practici aut speculativi. Non practici quia est propter aliud.**

IACOBUS DE PISTORIO, *Quaestio de felicitate*, pp. 395-409.

p. 400, 153-159: **Consistit ergo felicitas in operatione intellectus [...]** Cum igitur intellectus sit duplex, scilicet practicus et speculativus, **aut** consistit in operatione intellectus **practici aut** in operatione intellectus **speculativi**. Sed **non** potest consistere in operatione intellectus **practici**, quia felicitas est summum bonum et ultimus finis. Sed nulla operatio intellectus practici est summum bonum et ultimus finis **quia** quid aliud et **propter aliud** speculantur practici.

L'utilizzo del testo di Giacomo è meno accurato rispetto alla precisione mostrata nell'uso del *Commentarium* di Averroè. Inoltre, Giacomo da Pistoia non viene mai menzionato. Che la *Questio disputata* sia anteriore alla *Quaestio de felicitate*, tuttavia, pare del tutto inverosimile. Certamente, l'imprecisione delle citazioni potrebbe anche indicare una dipendenza indiretta – che, in ogni caso, non è possibile attestare allo stato attuale della ricerca. Giacomo, inoltre, potrebbe non essere citato esplicitamente per la natura stessa dei due testi, i quali divergono nell'intento⁴⁴. Entrambi concordano nel dire che la felicità consiste in un'operazione propria dell'intelletto speculativo: nello specifico, si tratta dell'intellezione di Dio e delle sostanze separate. La *Questio disputata*, tuttavia, omette la precisazione di Giacomo circa il grado di questa intellezione che, secondo quest'ultimo, avviene *continue, sicut possibile homini*⁴⁵. Questo silenzio ha un aspetto del tutto intenzionale: terminata la sezione in

44 Rispetto a questo punto, cfr. *supra*, pp. 265-272.

45 Cfr. IACOBUS DE PISTORIO, *Quaestio de felicitate*, p. 401, 184-187: «relinquitur quod felicitas nihil aliud sit quam continue, sicut possibile est homini, intelligere substantias separatas et praecipue ipsum Deum, quod intelligere procedat ab ipsa sapientia qua informata sit nobilissima pars intellectus speculativi».

comune, il testo della *Questio disputata* procede ad argomentare ciò che nella *Quaestio de felicitate* non viene detto a chiare lettere: la conoscenza delle sostanze separate è possibile *in hac vita* ed è una conoscenza quidditativa⁴⁶.

5.3.2. Riflessioni conclusive

Pur trattandosi di un testo molto articolato e rielaborato, la *Questio disputata de cognitione substantiarum separatarum* testimonia l'evoluzione di una disputa orale discussa nell'ambiente bolognese di primo XIV secolo. In questa disputa si trovavano coinvolte almeno due persone, esemplificate dalle 20 *rationes quod non* e dalle rispettive 20 risposte *ad mentem Averrois* che concludono la *Questio*. L'inserimento dell'*expositio* al *Commento* di Averroè appare successivo alla disputa e, a partire dagli elementi che restituiscono la stratificazione testuale, questo innesto sembra sia stato operato su indicazione di un *magister*. Se questi possa essere proprio Angelo d'Arezzo è una delle possibilità, difficile da dimostrare con certezza. Si può comunque ritenere che il testo faccia parte di un certo ambiente culturale vicino ad Angelo, come suggerisce l'ossequiosa invocazione a quest'ultimo. Inoltre, vi è l'annotazione «respiatiis per uos»⁴⁷ che, come abbiamo suggerito, potrebbe essere rivolta nuovamente ad Angelo. Tuttavia, gli elementi addotti non ci sembrano sufficientemente sicuri per poter attribuire una paternità all'opera.

Per concludere, il testo mostra da vicino alcuni aspetti importanti legati alla produzione filosofica dello *studium* di Bologna nelle prime decadi del XIV secolo. Anzitutto, è un unicum nel proprio genere vista l'*expositio* del commento di Averroè – sicuramente un'inserzione estranea alla disputa vera e propria. Peculiare, inoltre, è l'utilizzo della *Quaestio de felicitate*. Questi due elementi tradiscono il carattere precipuo del testo, che dà prova di una grande capacità di integrare le proprie fonti facendole convergere in uno sforzo teorico personale. A quanto detto, possiamo brevemente ag-

46 Cfr. ANONYMUS, *Questio disputata de cognitione substantiarum separatarum*, *infra*, pp. 355-359.

47 Cfr. *supra*, p. 294.

giungere che pur non essendo citate in modo esplicito e chiaro le opinioni dei *magistri* parigini, la *Questio disputata* mostra una consapevolezza significativa delle discussioni di questo ambiente.

5.4. *Super tertium De anima. Questiones et excerpta varia: analisi testuale*

Anche il testo trádito ai ff. 5^{ra}-6th del codice di Mantova fa parte dell'unità codicologica A e si trova nel primo fascicolo del codice⁴⁸. Redatto in minuscola gotica su doppia colonna, il testo occupa sei colonne di manoscritto. La struttura interna presenta tre sezioni chiaramente distinte tra loro sia in termini di contenuto sia dal punto di vista della natura stessa del materiale trasmesso. Queste sezioni sono indicate all'interno del manoscritto mediante l'utilizzo di numeri, segni e *maniculae*. Si è già mostrato che il testo è collocabile tra il 1318 e il 1320, che è stato assemblato da Matteo da Gubbio e che 4 dei problemi qui discussi si trovano in stretta prossimità con alcune questioni sul *De anima* di Taddeo da Parma.

All'interno del testo si trova materiale anche di altra natura, come un'antologia ragionata del *Commentarium* di Averroè, porzioni di testo che ricalcano alcune questioni di Maino de' Maineri sul *De anima* e, altre ancora, accostabili a una questione anonima contenuta in Leipzig, Universitätsbibliothek, 1444, ff. 152^{va}-153th. Il testo mantovano, insomma, riflette una natura composita e provvisoria, potremmo dire, propria di un materiale vivo non ancora rivisto e sistematizzato. Pertanto, il problema principale che si presenta al lettore, così come all'editore, riguarda la comprensione dei rapporti tra le varie porzioni testuali e l'inquadramento della loro natura specifica.

Come si diceva, la nostra ipotesi è che il testo mantovano, raccolto e messo assieme da Matteo da Gubbio, sia ad uso di Taddeo da Parma. La conoscenza significativa del commento di Maino de Maineri al *De anima* mostra il repentino utilizzo bolognese di testi provenienti da Parigi. Ciò stupisce meno visto che proprio Taddeo, prima di arrivare a Bologna si trovava a Parigi (anche se i dettagli del suo soggiorno pa-

48 Per la descrizione, cfr. *supra*, pp. 281-283.

rigino non sono a noi noti con chiarezza)⁴⁹. Quest'ultimo aspetto, in ogni caso, permette di confermare il ruolo di Taddeo come mediatore di alcune delle opere di importanti *magistri* attivi a Parigi⁵⁰.

Data la complessità, prima dell'analisi vera e propria proponiamo uno schema della struttura generale del testo accompagnata da una breve descrizione del contenuto di ciascuna parte di cui si compone. Nel prosieguo illustreremo nel dettaglio le motivazioni che hanno guidato questa suddivisione. I riferimenti tra parentesi tonde indicano la foliazione del codice e la linea in cui è possibile individuare le porzioni di testo qui segnalate.

I. Materiale preliminare per la stesura
delle qq. 7-8 di Taddeo da Parma sul *De anima* (ff. 5^{ra}, 85-5^{vb}, 56)

I.1 Probo quod cognitio intellectus possibilis non sit necessaria ad cognoscendam multitudinem substantiarum separatarum (f. 5^{ra}, 85).

I.2 Probatur quod intellectus possibilis non habeat esse in quacumque intelligentia intelligente aliquid extra se (f. 5^{rb}, 17-18).

II. Antologia di passi scelti dal *Commentarium* di Averroè;
estratti testuali dalla q. 15 delle *Questiones super tertium De anima*
di Maino de' Maineri (ff. 5^{rb}, 56-5^{vb}, 42)

II.1 Loci selecti ex Commentario Averrois (ff. 5^{rb}, 56-5^{vb}, 16).

II.2 Excerpta questionis 15 Mayni de Mayneriis (f. 5^{vb}, 17-42).

III. Materiale preparatorio per le qq. 6, 10 di Taddeo;
paralleli testuali con la questione anonima di Leipzig; estratti testuali
dalle qq. 7, 8, 9, 11 delle *Questiones* di Maino de' Maineri
e dai commenti 9 e 11 di Averroè (ff. 5^{vb}, 43-6^{rb}, 66)

III.1 Probatur quod intellectiones quibus diuersi intelligunt unum intelligibile sint plures (f. 5^{vb}, 43-60).

III.2 Probatur quod species intelligibilis non differat realiter ab actu intelligendi (f. 5^{vb}, 60-6^{rb}, 66).

49 Cfr. *supra*, p. 119.

50 Rispetto a Maino si vedrà nel prosieguo. Per quanto riguarda il rapporto con Jandun, oltre a ciò che è stato già osservato nel corso del volume, si veda l'introduzione di Sofia Vanni Rovighi all'edizione delle *Quaestiones de anima* di Taddeo da Parma (cfr. VANNI ROVIGHI, *Introduzione*, pp. IX-XX).

5.4.1. *Il materiale preparatorio per le qq. 7-8 di Taddeo da Parma*

Rispetto alle corrispondenze e ai rapporti del testo di Mantova con le questioni 7-8 di Taddeo si è già detto in precedenza⁵¹. Aggiungiamo ora qualche breve osservazione. La forma presentata dal primo nucleo testuale (ff. 5^{ra}, 85-5^{vb}, 56) non è sviluppata appieno e, come è già stato sottolineato, conserva alcune tracce di oralità⁵². L'intera sezione segue uno schema piuttosto classico analogo a quello delle qq. 7-8 di Taddeo mediante l'esposizione di argomenti contrari e le relative soluzioni⁵³. Tuttavia, il materiale conservato nel codice di Mantova presenta i quesiti attraverso la formula di *probationes*, non attraverso il classico *utrum*. Inoltre, il testo non ha un *explicit* o una frase conclusiva, elemento che pone nuovamente l'accento sulla loro forma non definitiva. Al tempo stesso, nelle risposte agli argomenti principali compaiono le espressioni *ad primam questionem* e *ad secundam questionem*, il che è compatibile con la natura di una questione.

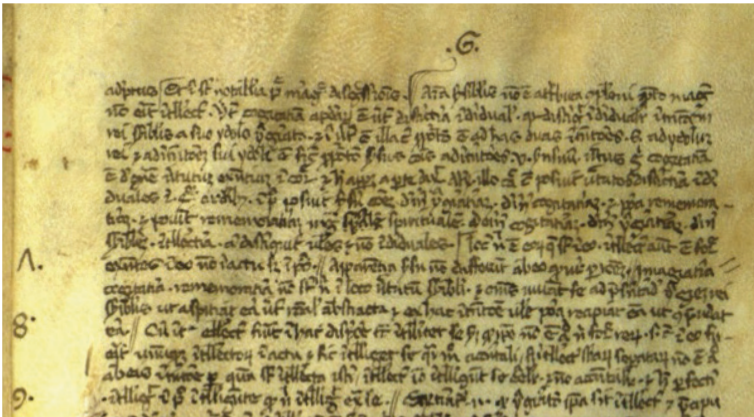
5.4.2. *Loci selecti dal Commentarium*

Senza soluzione di continuità, al f. 5^{rb} si nota un blocco testuale (II.1 nello schema proposto) la cui diversità rispetto ai testi precedenti è piuttosto evidente. Il testo è infatti composto da una sequenza di "passi scelti", tratti dal *Commentarium* di Averroè, che inizia con il commento 1 e prosegue sino al commento 36. Queste pericopi sono segnalate nel margine del manoscritto attraverso rimandi diretti al numero del corrispondente commento del *Commentarium*. Le segnalazioni sono chiare solamente a partire dal commento 5 e vengono scritte in numeri arabi. Nel complesso, tali indicazioni segnalano in modo piuttosto esplicito il cambio di commento, come nell'esempio che segue estratto dal f. 5^{va}.

51 Cfr. *supra*, pp. 285-292.

52 Cfr. *supra*, p. 292.

53 Anche in questo caso, si rimanda a *supra*, pp. 285-292. Per un confronto completo, che occuperebbe qui troppo spazio, invitiamo il lettore a leggere questa prima sezione di testo (edita nel volume) in sinossi con le qq. 7-8 delle *Quaestiones de anima* di Taddeo, che non sono state incluse nell'apparato delle fonti in quanto, a nostro parere, posteriori.



I brani copiati mostrano un livello di rielaborazione pressoché nullo rispetto al testo di Averroè.

Mantova, Biblioteca Comunale
Teresiana, 445, ff. 5^{ra}-6th.

f. 5th, 56-57: Denudare formas nihil aliud est nisi eas facere intellectas in actu post quam erant in potentia, sicut comprehendere nihil aliud est quam recipere eas.

f. 5^{va}, 12: cum intellectus fuerit in hac dispositione, tunc intelliget se secundum quod ipse non est aliud nisi forme rerum.

f. 5^{va}, 33-34: Voco potentiam propinquam actui dispositionem mediam inter remotam potentiam et postremam perfectionem; et hoc est ut non sit in eo intentio que sit in potentia intellecta. Et hoc est soli intellectui proprium.

AVERROES, CMDA, III.

III, 5, p. 390, 101-120: Et denudare eas nichil aliud est nisi facere eas intellectas in actu postquam erant in potentia, quemadmodum comprehendere eas nichil aliud est quam recipere eas.

III, 8, p. 420, 19-21: cum intellectus fuerit in hac dispositione, tunc intelliget se secundum quod ipse non est aliud nisi forme rerum.

III, 14, p. 430, 65-69: Et voco hic potentiam propinquam actui dispositionem mediam inter remotam potentiam et postremam perfectionem; et hoc est ut non sit in eo intentio que sit in potentia intellecta. Et hoc est proprium soli intellectui.

Mantova, Biblioteca Comunale Teresiana, 445, ff. 5^{ra}-6^{rb}.

f. 5^{va}, 47-49: **Intelligentia enim agens nihil intelligit ex eis que sunt hic. Et fuit necesse ut intelligentia agens sit abstracta et non mixta nec passibilis, secundum quod est agens omnes formas intellectas. Si igitur esset mixta, non esset agens formas omnes, sicut fuit necesse ut intellectus materialis secundum quod est patiens omnes formas.**

AVERROES, CMDA, III.

III, 19, p. 441, 15-21: **Intelligentia enim agens nichil intelligit ex eis que sunt hic. Et fuit necesse ut intelligentia agens sit abstracta, et non mixta neque passibilis, secundum quod est agens omnes formas intellectas. Si igitur esset mixta, non esset agens omnes formas sicut fuit necesse ut intellectus materialis, secundum quod est recipiens omnes formas, ut sit etiam abstractus et non mixtum.**

La raccolta di tali passi non sembra essere casuale. Oltre alla prossimità testuale lo dimostra quanto si legge alla prima riga del f. 5^{va}: «et ista sunt notabilia prime magne disgressionis»⁵⁴. L'annotazione evidenzia che la selezione dei testi di Averroè viene condotta secondo un criterio consapevole. Non si tratta di un assemblaggio fortuito, bensì di un lavoro che rivela l'intenzione di costruire una sorta di antologia ragionata del *Commentarium*. In pochi casi, nettamente minoritari, si incontrano dei passi non trascritti integralmente, ma che risultano essere rielaborati mediante l'accorpamento di porzioni più ampie, l'omissione di alcune frasi e il cambiamento del loro ordine. Un primo esempio è relativo a un passo del commento 19. In questo esempio abbiamo indicato di volta in volta il luogo corrispondente del *Commentarium* escludendo dalla sinossi i passi non riportati dal testo del codice di Mantova.

54 Mantova, Biblioteca Comunale Teresiana, 445, f. 5^{ra}, 1. Rispetto al termine *notabilia*, tale espressione viene solitamente impiegata nel contesto dei commenti per descrivere passi ritenuti particolarmente oscuri (cfr. MAIERÙ, *University Training in Medieval Europe*, p. 14). In questo caso, invece, pare che il significato possa essere più sfumato e riferirsi semplicemente ai passi su cui porre attenzione. In ogni caso, questo intervento esterno al *Commentarium* di Averroè manifesta chiaramente l'intenzionalità della raccolta testuale.

Mantova, Biblioteca Comunale Teresiana, 445, ff. 5^{ra}-6^{rb}.

f. 5^{va}, 51-52: **Et similiter de agente. Propter intellectum iudicamus res infinitas numero in propositione uniuersali et quod non iudicat intentiones finitas, contingit ut sit uirtus non mixta.**

AVERROES, CMDA, III, 19.

p. 441,25-26: **Et similiter, si intelligentia agens.** p. 441,37-38: **Quia enim iudicamus per ipsum res infinitas in numero in propositione universalis.** pp. 441,44-442,46: **quod non iudicat intentiones finitas, continget ut sit virtus non mixta.**

Un caso simile si presenta anche nella copiatura del commento 20.

Mantova, Biblioteca Comunale Teresiana, 445, ff. 5^{ra}-6^{rb}.

f. 5^{va}, 58-61: **rememoratio fit per uirtutes compressiuas, quare non rememoramur post mortem cogitationum habitatum in hac uita. Intellectus dicitur de intellectu materialis et de intellectu qui est in habitu et de intellectu agente et de uirtute ymaginativa. Intellectus quidem operatiuus differt a speculatio per diuersitatem preparationis existentis in hoc intellectu.**

AVERROES, CMDA, III, 20.

p. 449,165: **rememoratio fit per uirtutes comprehensivas** passibiles, scilicet materiales. p. 449,163-164: **quare non rememoramur post mortem cognitionum habitatum in hac uita?** p. 452,253-256: **Hoc nomen igitur intellectus secundum hoc dicitur in hoc libro quatuor modis. Dicitur enim de intellectu materiali, et de intellectu qui est in habitu, et de intellectu agenti, et de uirtute ymaginativa.** p. 454,318-320: **Intellectus quidem operatiuus differt a speculativo per diuersitatem preparationis existentis in hoc intellectu.**

Meritano di essere sottolineate le differenze terminologiche tra i due testi. Nel testo appena riportato, il lemma *cogitationum*, pur non corrispondendo alla *lectio* accolta nell'edizione di F.S. Crawford, è comunque registrato nell'apparato delle varianti relativamente ai codici C e D⁵⁵. Diversa è la situazione per i termini *materialis* e *agenti*, che nel testo bolognese compaiono rispettivamente come *materialis* e *agente*. Poiché il costrutto richiede l'ablativo, la forma corretta è *materiali* e, per la medesima ragione, la forma corretta dell'altro lem-

ma è *agente* – in questo caso, l'edizione Crawford non è corretta. Le variazioni terminologiche e le inesattezze riscontrate nel codice di Mantova possono essere spiegate mediante una copiatura avvenuta sulla base di una specifica tradizione manoscritta del *Commentarium*⁵⁶.

Con un lungo compendio del commento 36, quello dedicato alla conoscibilità delle sostanze separate, si chiude l'antologia dei passi tratti dal *Commentarium*. Il commento viene fatto terminare con la pericope relativa allo stato dell'*adeptio*, descritto come un *ordo mirabilis et extraneus* in cui l'uomo sperimenta una forma di conoscenza assimilabile a quella divina⁵⁷.

Mantova, Biblioteca Comunale
Teresiana, 445, ff. 5^{ra}-6^{rb}.

AVERROES, CMDA, III, 36.

f. 5^{vb}, 15-17: **Homo secundum hunc modum, sicut dicit Themistius, assimilatur Deo in hoc quod est omnia entia quoquo modo et sciens ea quoquo modo. Entia enim nihil aliud sunt quam scientia eius, nec causa entium est aliud quam scientia eius. Et quoniam mirabilis est ordo iste et extraneus modus essendi est iste.**

p. 501, 617-622: **Homo igitur secundum hunc modum, ut dicit Themistius, assimilatur Deo in hoc quod est omnia entia quoquo modo, et sciens ea quoquo modo; entia enim nichil aliud sunt nisi scientia eius, neque causa entium est aliud nisi scientia eius. Et quam mirabilis est iste ordo, et quam extraneus est iste modus essendi!**

Anche nel brano appena riportato si leggono delle varianti registrate nell'apparato dell'edizione del *Commentarium*. È il caso di *sicut*,

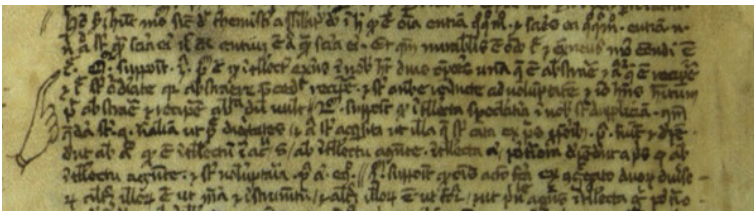
⁵⁶ È chiaro, tuttavia, che tali elementi richiederebbero un'indagine più approfondita che in questa sede non è possibile condurre. Si riscontrano altre lezioni del *Commentarium*, riportate nel codice di Mantova, che non coincidono con quelle accolte nell'edizione Crawford. Un esempio è offerto dal lemma *intellecti* nella frase «proportio intellecti in actu ad intellectum naturalem est sicut proportio sensati ad sentiens» (cfr. AVERROES, CMDA, III, 5, p. 391, 119-120). *Intellecti* è la lezione corretta in quanto fa riferimento a ciò che è compreso (*intellectum*) e non all'intelletto. La lezione *intellecti*, pertanto, è da ritenersi corretta. Il testo mantovano, tuttavia, legge *intellectus*, variante attestata anche nei codici A e D segnalati nell'edizione del *Commentarium*. Questo succede anche nel commento 19, dove il termine *patiens*, riportato da Mantova, compare nell'apparato critico della Crawford come lezione attribuita codice D (cfr. AVERROES, CMDA, III, 19, p. 441, 20).

⁵⁷ Per i dettagli dottrinali relativi all'*adeptio*, cfr. *supra*, pp. 192-193.

lezione attestata per i codici D e G; di *quam*, registrata per il codice C; di *nec*, attestata nel codice D; l'omissione di *quam* tra *et* ed *extraneus* viene rilevata da Crawford per il codice D. Altre lezioni alternative del testo di Mantova, come il *quoniam* che precede *mirabilis*, possono essere spiegate da un'errata lettura del copista del testo, vista la somiglianza dell'abbreviatura con quella di *quam*. In conclusione, tutto sembra indicare che questo blocco di *loci selecti* dal *Commentarium* di Averroè costituisce una raccolta attentamente strutturata che riporta i passaggi ritenuti più significativi dell'opera, probabilmente, al fine di essere consultati. Resta difficile da stabilire se tale antologia sia frutto di un'indicazione di qualcuno o dipenda dalla sola volontà del *recollector*, Matteo da Gubbio.

5.4.3. Excerpta dalla q. 15 delle Questiones di Maino de' Maineri

Dopo la conclusione della pericope menzionata in precedenza si interrompono le indicazioni numeriche che rimandano ai passi del *Commentarium* e, nel margine sinistro del f. 5^{vb}, si trova una *manicula* che segnala una nuova porzione di testo.



Un'analisi comparativa con le *Questiones* di Maino de' Maineri sul *De anima* mostra che tale sezione è interamente copiata dalla q. 15 di quest'ultimo⁵⁸. Della questione non viene riportato né titolo né *incipit*, ma una parte centrale in cui Maino spiega la dottrina del Commentatore circa l'*adeptio* – il che permette di collocare coerentemente all'interno del nucleo testuale precedente anche questa porzione di testo. Che il testo di Mantova sia una copiatura

⁵⁸ Cfr. Bologna, Biblioteca Universitaria 1625, f. 164^{va}: «utrum noster intellectus coniunctus magnitudini intelligat separata a materia».

letterale della q. 15 di Maino è chiaro dalla sinossi che segue. La trascrizione del testo di Mantova, così come quella della q. 15 di Maino, sono fedeli ai codici e riportano gli errori e le lezioni che nel testo edito sono stati corretti.

Mantova, Biblioteca Comunale Teresiana, 445, ff. 5^{ra}-6^{rb}.

f. 5^{vb}, 17-19: Commentator supponit tria. Primum est quod intellectus existens in nobis habet duas operationes.

f. 5^{vb}, 19-22: Secundum supponit quod intellecta speculatiua in nobis sunt duplicia, quoniam quedam sunt quasi naturalia ut prime dignitates, et alia sunt acquisita ut illa que sunt causata ex primis propositionibus. Prima fiunt et dependent ab aliquo quod est intellectum in actu, scilicet ab intellectu agente. Intellecta autem posteriora dependent a primis quod ab intellectu agente et sunt uolumptaria. Prima autem e conuerso.

Bologna, Biblioteca Universitaria 1625, q. 15, ff. 164^{va}-166^{va}.

f. 165^{va}, 11-15: Et primo supponit Commentator quod intellectus existens in nobis habet duas operationes.

f. 165^{va}, 19-26: Amplius. Supponit Commentator quod intellecta speculatiua sunt duplicia, quoniam quedam sunt quasi naturalia ut prime dignitates, «quas nescimus quando existunt⁵⁹ et unde» etc., et alia sunt acquisita uelud illa que sunt causata a primis propositionibus. Intellecta autem prima uelud prime propositiones fiunt et dependent ab aliquo quod est intellectum in actu, scilicet ab intellectu agente. Intellecta autem posteriora dependent a primis propositionibus et ab intellectu agente et neutrum istorum sufficit.

Pur non essendovi una piena sovrapponibilità la prossimità è notevole. Le differenze, peraltro, potrebbero dipendere dal fatto che i due testi non sono la copia materiale l'uno dell'altro⁶⁰. Rispetto ad alcune divergenze testuali questa ipotesi pare verosimile, come nel caso della sostituzione di *uelud* con *ut*, o come nella frase *quod ab intellectu agente* che nel testo di Bologna è

59 Il testo di Averroè riporta *extiterunt*.

60 Delle *Questiones* di Maino, è vero, siamo a conoscenza del solo codice di Bologna, Biblioteca Universitaria, 1625 (fatta eccezione per il *principium*). Non è da escludere che vi siano altri testimoni dell'opera a noi sconosciuti o andati perduti.

riportata, più correttamente, come *et ab intellectu agente*. Vi sono comunque alcune omissioni e variazioni che sembrano dipendere dall'intenzione del copista, come nel caso della citazione di Averroè «*quas nescimus quando extiterunt et unde*»⁶¹. Altri passi mostrano uno schema analogo.

f. 5^{vb},22-25: Tertium supponit quod omnis actio facta ex congregato duorum diuersorum, alterum illorum est ut materia et instrumentum et alterum illorum est ut forma et ut principale agens. Intellecta igitur posteriora dependent ab intellectu agente ut a forma et principali agente, et a propositionibus primis ut a materia et ab instrumento.

q. 15, f. 165^{va},30-36: Et supponit ulterius Commentator quod omnis actio facta ex congregato duorum diuersorum, alterum illorum est ut materia et instrumentum et alterum illorum est ut forma et ut principale agens. Intellecta igitur speculatiua posteriora dependent ab intellectu agente ut a forma et principali agente, et a propositionibus primis ut accidentia a materia et ab instrumento.

Le differenze tra i due testi sono ridotte: spesso si tratta di variazioni di natura ortografica e, inoltre, le aggiunte o le omissioni non sono di grande rilievo dottrinale.

f. 5^{vb},25-32: Ex dictis potest haberi modus istius continuationis, nam intellecta speculatiua sunt unum subiecto cum intellectu agente et intellecta speculatiua nobis continuantur per ymages rerum, ergo et intellectus agens poterit nobis continuari mediantibus speculatiuis copulatur nobis ut forma, cum tamen primo copularetur nobis solum ut agens. Et ex hoc patet quare nobis continuatur ut forma in fine uite speculatiue;

q. 15, ff. 165^{va},53-165^{vb},9: Et ex dictis potest haberi modus istius continuationis, nam intellecta speculatiua sunt unum subiecto cum intellectu agente et intellecta speculatiua nobis continuantur per ymages rerum, ergo et intellectus agens poterit nobis continuari mediantibus intellectibus speculatiuis copulatur nobis ut | forma, cum tamen primo copularetur nobis solum ut agens. Et ex hoc patet quare nobis continuatur ut forma in fine uite speculatiue, et non in principio.

61 AVERROES, *CMDA*, III, 36, p. 496,491-492.

ita quod per Commentatorem nos operamus suam propriam operationem que est intelligere abstracta sine phantasmate. Et tunc quasi adsimilamur Deo nisi quod illa dispositio inest nobis modico tempore.

Quoniam intellecta speculatiua in fine omnia sunt abstracta et ideo materia sufficienter est disposita ut nobis continuetur in principio. Autem nobis incipit continuari sicut etiam incipit abstrahere, et in medio modo continuatur et in fine continuatur nobis perfecte ut forma, ita quod per ipsum nos operamur suam propriam operationem que est intelligere abstracta sine phantasmate. Et tunc quasi assimilamur Deo in hoc nisi quod illa dispositio inest nobis modico tempore.

A livello contenutistico, si è detto, viene ricopiata una porzione significativa di testo in cui Maino descrive accuratamente il dispositivo della *continuatio*. In questo passo viene delineato il percorso noetico che porta al culmine conoscitivo. Quella appena descritta, tuttavia, non è la soluzione vera e propria, ma l'esposizione della dottrina di Averroè. Mediante un'operazione di *collage* il testo mantovano integra una breve parte della *solutio* di Maino con stralci di un passo che nella q. 15 di quest'ultimo corrispondono, al contrario, a un'obiezione. I criteri comparativi della tabella sono gli stessi adottati sinora. Per far emergere la natura del collage abbiamo riportato di volta in volta il cambio di linea nel testo di Maino (colonna di destra).

f. 5^{vb}, 39-43: **Modus autem quem posuit** Commentator est mirabilis ut ipsemet fatetur, nec est humanus quia non procedit ex sensatis, et propterea solum narrat et non adducit rationem; etiam si Aristoteles sensisset istum modum continuationis non dubitasset, et si Aristoteles non percepit quanto minus alter.

q. 15, f. 166^{va}, 19-21: **Modus autem quem scripsit** Commentator est mirabilis ut ipsemet confitetur, non est enim dubium. f. 165^{vb}, 38-39: Iste non est modus cognoscendi humanus quoniam iste semper est ex sensatis et ymaginatis. f. 165^{vb}, 27-28: nec Commentator met ad hoc rationem adducit, scilicet **solum narrat**.

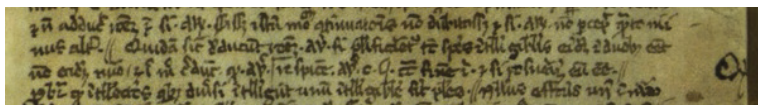
f. 165^{vb},35-37: **Et si Aristoteles**, quem assensit Commentator fuisse regulam in natura, percepisset istum modum continuationis in se ipso **non dubitasset** immo simpliciter asseruisset. f. 165^{vb},40-41: **Si igitur Aristoteles** in se **non percepit** istum modum continuationis **quanto magis** unus alius.

Queste ultime parti della questione 15 di Maino riprese da Mantova nel testo di Bologna costituiscono due sezioni ben distinte. Tramite un accorpamento e una riorganizzazione testuale sembra crearsi una soluzione fittizia ben lontana da quella presentata da Maino de' Maineri. Tuttavia, trattandosi di un brano non definitivo ed essendo privo di una forma coesa, non è possibile sapere se l'autore di Mantova intendesse affrontare e approfondire ulteriormente il problema. Inoltre, non è escluso che alle spalle vi sia un testimone corrotto. Tuttavia, quello presente è l'unico caso in cui si verifica una cosa simile. Nel complesso, il rapporto con la q. 15 di Maino è da collocare entro un intento differente rispetto a quanto capita con il *Commentarium*. Se il testo di Averroè deve essere fedele e pronto per la consultazione, gli argomenti di Maino potrebbero servire da spunto per l'elaborazione di nuove argomentazioni⁶².

62 È interessante rilevare che della questione sulla conoscibilità delle sostanze separate non vi è traccia all'interno delle *Quaestiones* di Taddeo da Parma. Ciò non deve per forza significare che Taddeo non fosse in alcun modo coinvolto con il materiale qui analizzato. Non è da escludere a priori che il codice di Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conventi Soppressi J.III.6, unico testimone delle *Quaestiones* sul *De anima* di Taddeo, sia incompleto. E questa eventualità sembra più plausibile se si considera che nella q. 13, dove si discute del primo oggetto dell'intelletto, Taddeo dichiara che tratterà l'intellezione del non-ente in una questione successiva la quale, purtroppo, non è presente nel commento, cfr. THADEUS DE PARMA, *Quaestiones de anima*, III, q. 13, p. 114: «Ad aliam: tunc non ens non posset intelligi. Solutio huius relinquitur donec deveniemus ad quaestionem qua quaeretur de intellectione non entis».

5.4.4. *Il terzo nucleo del testo*

Il terzo e ultimo blocco del testuale si compone di testi coerenti a livello tematico e ben distinti da quelli precedenti. Questa parte del testo è stata differenziata dalle precedenti sulla base di due indicatori principali: 1) la nuova porzione di testo affronta problemi differenti dai precedenti; 2) in corrispondenza di questo nuovo nucleo testuale, nel margine di destra, è possibile leggere la lettera “Q”, forse la spia della presenza di una «Quaestio».



Il testo che segue il segno marginale è a sua volta suddivisibile in due sezioni. La prima (III.1) è relativa al problema della molteplicità o singolarità dell'atto intellettivo in rapporto al medesimo intellegibile. Questa parte si trova in stretta relazione con la q. 6 delle *Quaestiones* di Taddeo da Parma e, inoltre, presenta dei paralleli testuali con una questione anonima contenuta nel codice di Leipzig, Universitätsbibliothek, 1444, ff. 152^{va}-153^{rb}, questione che discute il suddetto problema⁶³. La seconda sezione di testo (III.2) verte prevalentemente sulla differenza tra la specie e l'atto di intellezione. In questo caso, si rilevano corrispondenze testuali sparse con la q. 10 di Taddeo al *De anima*. Oltre a ciò, il materiale testuale di questa seconda sezione raccoglie e mette insieme argomenti vari delle qq. 7, 8, 9, 11 di Maino de' Maineri e, inoltre, riporta due brani appartenenti ai commenti 9 e 11 del *Commentarium* di Averroè.

63 Cfr. Leipzig, Universitätsbibliothek, 1444, f. 152^{va}: «utrum intellectiones quibus diuersi homines intelligunt unum et idem intelligibile siue obiectum sint diuerse intellectiones numero uel una intellectio numero». La questione ha uno studio preliminare in Z. KUKSEWICZ, *Un texte intermédiaire entre Taddeo de Parme et Jean de Jandun? Taddeo de Parme - Jean de Jandun - l'anonyme de Leipzig*, «Mediaevalia Philosophica Polonorum» 27 (1984), pp. 25-63. Ulteriori indicazioni vengono fornite nell'Appendice II, *infra*, pp. 471-492, dove viene offerta anche l'edizione del testo.

Iniziamo l'analisi dalla prima porzione testuale (III.1). La lettera "Q" già menzionata si trova in corrispondenza della formula «Pro-batur quod intellectiones quibus diversi intelligunt unum intelligibile sint plures». Tuttavia, un'analisi del passo che precede l'indicazione marginale ci porta a dover includere in questa sezione anche il passo immediatamente precedente:

Quidam sic deducunt rationem Auerrois: si <***> plurificaretur tunc species intelligibilis eiusdem in duobus esset non eidem numero. Et isto modo credunt quod Auerroes <***>, respice Auerroem commento 5° circa finem ibi: «et si posuerimus eum esse»⁶⁴.

È evidente che il brano non ha nulla a che vedere con la porzione di testo all'interno della quale si trova materialmente, e cioè l'estratto della q. 15 di Maino de' Maineri – che, come si è detto, riguarda la conoscibilità delle sostanze separate. Piuttosto, il problema che viene discusso è quello della molteplicità delle *species* e degli atti intellettivi. Tale pericope, infatti, è molto vicina a un argomento che si trova nella q. 6 delle *Quaestiones de anima* di Taddeo⁶⁵. In secondo luogo, segnaliamo che questo testo è sorpren-

64 Mantova, Biblioteca Comunale Teresiana, 445, f. 5^{vb}. Il riferimento ad Averroè si vedrà a breve. La forma dell'invito a verificare il testo di Averroè (*respice*) conserva le tracce di un testo non rivisto e non sistemato.

65 THADEUS DE PARMA, *Quaestiones de anima*, III, q. 6, p. 65: «Dicunt quidam ad quaestionem illas intellectiones esse unam numero moti quibusdam rationibus. Et est prima quod simile est de speciebus eiusdem intelligibilis et de intellectionibus. Haec videtur evidens. Sed sic est de speciebus eiusdem intelligibilis quod species impressa in intellectu meo, et species impressa in tuo sunt una species; illae autem sunt una numero. Quod declarat Commentator volens probare intellectum esse unum numero: quia si species illae sunt una numero, ergo et intellectus; quia si sint numero distinctae, tunc ab eis poterit abstrahi species una, et tunc hoc poterit esse in intellectu meo et tuo, et tunc quaerendum, si sit existens, aut sit una numero aut non. Si sic, habetur propositum. Si erunt ergo distinctae numero et ab illis abstrahetur species una, et sic erit processus in infinitum in speciebus, quod non conceditur, ideo etc.». I due passi affrontano la medesima questione. *Quidam*, dice Taddeo con il testo di Mantova, sostengono che gli atti intellettivi siano numericamente un solo atto e argomentano che, se le *species* di una medesima cosa fossero le stesse per tutti i soggetti, anche le intellezioni dovrebbero essere considerate una. Inoltre, adducono quest'all'unità numerica delle *species* deve corrispondere l'unità dell'intelletto che le riceve, poiché ciò che riceve è indivisibile. Supponendo

dentemente vicino a una questione anonima conservata nel codice di Leipzig, Universitätsbibliothek, 1444⁶⁶. Anche il prosieguo del testo esibisce questo doppio rapporto: con Taddeo, da un lato, e con Lipsia, dall'altro.

Esaminiamo, in primo luogo, le vicinanze con la q. 6 di Taddeo da Parma.

Mantova, Biblioteca Comunale Teresiana, 445, ff. 5^{ra}-6^{rb}.

f. 5^{vb}, 43-45: **Nullus effectus unus in numero potest simul causari et dependere a pluribus causis eodem genere et eodem modo causalitatis quarum unaqueque sufficiens est per se producere effectum istum sine alio.**

THADEUS DE PARMA, *Quaestiones de anima*, III, q. 6.

III, q. 6, p. 68: **nullus unus effectus numero potest dependere a duabus causis in eodem genere causalitatis quarum unaquaeque sine alia causa sufficiens est, non coniuncta tamen ab alia, ad productionem illius effectus.**

Si è già mostrato che il testo delle *Quaestiones De anima* di Taddeo è successivo al testo di Mantova⁶⁷. Ciò permetterebbe di

invece che gli intelletti siano molteplici, le *species* potrebbero essere isolate, determinandone una duplicazione e ciò condurrebbe a una contraddizione, in quanto l'intelligibile non può essere simultaneamente in due intelletti senza essere diviso numericamente. Continuando il ragionamento, dunque, andrebbe a generarsi un processo all'infinito nella divisione delle *species*. Al contrario di Taddeo, il testo riportato da Mantova cita esplicitamente il quinto commento di Averroè, cfr. AVERROES, *CMDA*, III, 5, p. 411, 713-717: «Et si posuerimus eum esse multa, continget ut res intellecta apud me et apud te sit una in specie et due in individuo; et sic res intellecta habebit rem intellectam, et sic procedit in infinitum». Poco oltre, in entrambi i testi, viene dichiarato che le intellezioni rispetto al medesimo intelligibile sono molteplici e non numericamente una. Queste ragioni hanno spinto ad integrare il testo di Mantova come segue: «Quidam sic deducunt rationem Averrois: si <intellectus materialis> plurificaretur tunc species intelligibilis eiusdem in duobus esset non eidem numero. Et isto modo credunt quod Averroes <probat intellectum esse unum numero>, respice Averroem commento 5° circa finem ibi: "et si posuerimus eum esse"».

66 Cfr. ANONYMUS, *Questio de unitate uel pluralitate intellectionum*, *infra*, pp. 471-492. Il codice viene presentato nell'Appendice II, dove viene fornita anche un'edizione critica della questione.

67 Cfr. *supra*, pp. 285-292.

spiegare perché, pur essendovi una vicinanza di fondo, la q. 6 di Taddeo è scritta in forma più elegante. I due testi appartengono a un contesto teorico comune. Anzitutto, alle spalle vi è Giovanni di Jandun:

Effectus unus numero simpliciter non dependet a causis in eodem genere causae, et eodem modo causalitatis se habentibus ad ipsum, quarum *quaelibet sufficit sine alia ad causandum illum effectum cum quadam alia causa*; haec est manifesta cuilibet intelligenti⁶⁸.

Tuttavia, laddove Jandun parla di *causare* un effetto, sia Mantova che Taddeo utilizzano il verbo *producere*. Lo stesso è rilevabile in espressioni come *quaelibet sufficit*, utilizzata da Jandun quando sia Taddeo che Mantova utilizzano *unaqueque sufficiens*. La q. 6 di Taddeo è più vicina al testo di Jandun di quanto non lo sia Mantova, e ciò potrebbe essere dovuto al fatto che, in fase di stesura delle *Quaestiones De anima*, Taddeo abbia rivisto i testi e gli argomenti alla luce di un controllo con le questioni di Jandun.

In modo ancora più marcato rispetto ai paralleli con la q. 6 di Taddeo, il testo di Mantova mostra delle corrispondenze significative con una questione anonima conservata nel codice 1444 di Leipzig.

Mantova, Biblioteca Comunale Teresiana, 445, ff. 5^{ra}-6^{rb}.

f. 5^{vb}, 43-47: **Nullus effectus unus in numero potest simul causari et dependere a pluribus causis eodem genere et eodem modo causalitatis quarum causarum unaqueque sufficiens est per se producere effectum istum sine alio. Sed intellectiones diuersorum sunt huiusmodi, quare etc.**

Leipzig, Universitätsbibliothek, 1444, ff. 152^{va}-153^{rb}.

f. 152^{vb}, 56-62: **Nullus effectus numero potest simul causari et dependere a pluribus causis in eodem genere et eodem modo causalitatis quarum quidem causarum unaqueque est sufficiens per se producere effectum istum sine alia. Sed intellectiones diuersorum hominum dependunt et**

68 IOHANNES DE IANDUNO, *Quaestiones De anima*, III, q. 10, col. 281 (corsivo nostro). La questione è stata studiata da M.S. CHRISTENSEN, *John of Jandun on How to Understand Many Things at the Same Time*, in C.T. THÖRNQVIST, J. TOIVANEN (eds.), *Forms of Representation in the Aristotelian Tradition*, Brill, Leiden - Boston 2022, 3 voll., III, pp. 205-235.

Maior est Commentatoris VII Metaphysice, ubi arguit contra Platonem, qui dicebat quod unius effectus generalis erant due efficientes: una materialis ut generans particulare, et alia immaterialis ut ydea.

causantur a pluribus causis eodem modo causalitatis quarum unaqueque est sufficiens per se producere effectum istum sine alia. Ergo intellectiones diuersorum quibus intelligunt unum et idem intelligibile non potest esse una intellectio numero.

Maior est Commentatoris VII Metaphysice, ubi arguit contra Platonem quod unius effectus generabilis essent tunc due cause efficientes: una materialis ut generans particulare, alia immaterialis ut ipsa ydea.

Lavorando sulla questione di Leipzig, Kuksewicz aveva messo in luce il rapporto tra quest'ultima, le *Quaestiones* di Taddeo e quelle di Jandun, arrivando a ipotizzare che la questione lipsiense costituisse «la première version de Taddeo»⁶⁹. Ora, se tale conclusione (anche alla luce della presenza del testo in forma pressoché invariata nel codice di Mantova) sembra un po' affrettata, pare comunque verosimile ipotizzarne l'anteriorità rispetto alle *Quaestiones* di Taddeo⁷⁰. Quanto al rapporto tra Lipsia e Mantova, in quest'ultimo sembra emergere il medesimo *usus scribendi* adoperato dal *re-collector* (lo ricordiamo, si tratta di Matteo da Gubbio) rispetto al *Commentarium* di Averroè e le *Questiones super tertium De anima* di Maino de' Maineri: laddove vi è prossimità con le *Quaestiones de anima* di Taddeo questa non è mai letterale, mentre nel caso della vicinanza con testi appartenenti ad altri autori questa si presenta sotto una forma invariata dei passi, talvolta omettendo alcune parti o comprimendo brevi porzioni di argomentazione. Nel caso del passo parallelo con la questione anonima di Leipzig, quanto detto accade nell'espressione «sunt huiusmodi, quare etc.», formula che racchiude una porzione di testo non essenziale ai fini argomentati-

69 Z. KUKSEWICZ, *Un texte intermédiaire entre Taddeo de Parme et Jean de Jandun? Taddeo de Parme - Jean de Jandun - l'anonyme de Leipzig*, «Mediaevalia Philosophica Polonorum» 27 (1984), pp. 25-63: 30.

70 Si veda anche l'Appendice II, cfr. *infra*, pp. 471-492.

vi⁷¹. Le altre differenze, invece, possono essere spiegate da un rapporto indiretto tra i due testi. Se non è possibile stabilire con certezza quale sia questo rapporto, è certo che il testo conservato nel codice di Mantova costituisce una versione abbreviata del secondo e che i due testi provengono da un medesimo contesto. Inoltre, è bene sottolineare le circostanze in cui avvengono questi fenomeni, e cioè quelle di un testo, ci riferiamo al testo contenuto nel codice di Mantova, che raccoglie e mette assieme in modo sparso estratti testuali vari di altri autori (i.e. Maino de' Maineri e Averroè). Se il testo mantovano è legato alle *Questiones super tertium De anima* di Maino de' Maineri, alla questione anonima di Leipzig, ad Averroè e alle *Quaestiones de anima* di Taddeo, è solo in quest'ultimo testo che si riscontrano le medesime fonti di Mantova (i.e., Maino de' Maineri e la questione anonima di Leipzig). Tra le *Questiones De anima* di Maino e la *quaestio* di Leipzig, infatti, non vi è alcun rapporto. Inoltre, pur essendo molto precisi, i passi che il testo mantovano ha in comune con altri testi sono spargliati e privi di un ordine sistematico.

Nel prosieguo del testo mantovano permane quanto è stato rilevato sinora: si trovano corrispondenze con la questione di Lipsia⁷² e, al tempo stesso, vi è un forte legame con la questione sesta del commento di Taddeo al *De anima* – la quale, anche in questo caso, rispetto a Mantova appare affinata e rielaborata.

Mantova, Biblioteca Comunale Teresiana, 445, ff. 5^{ra}-6^{rb}.

f. 5^{vb}, 45-47: Sed intellectiones diuersorum sunt huiusmodi, quare etc. Maior est **Commentatoris** vii *Metaphysice*, ubi arguit contra Platonem, **qui** dicebat quod unius effectus generalis erant due efficientes: una materialis ut generans particulare, et alia immaterialis ut **ydea**.

THADEUS DE PARMA, *Quaestiones de anima*, III, q. 6.

III, q. 6, p. 68: Et probatur advertendo rationem **Commentatoris** quam facit VII^o *Metaphysicae* arguens contra illos **qui** praeter principium disponens materiam ad productionem substantiae ponebant principium formaliter, quia **ideam**.

71 Si guardi la porzione di testo non sottolineata nella tabella alle pp. 317-318.

72 Si vedano le fonti nell'*apparatus fontium*, cfr. *infra*, pp. 385-387.

f. 5^{vb}, 50-54: presuppono quod duo intelligent idem intelligibile, ut lapidem, modo quero aut illa intellectio lapidis est eterna aut inceptit. Non eterna ut notum est, ergo inceptit ab aliquo phantasmate aut uel ergo fuit producta a phantasmate unius tantum, uel ab utrisque, uel a nullo. Non a nullo nec etiam ab aliquo tantum, quia cum illi simul intelligent tunc ista intellectio eandem habitudinem quam habet ad phantasma unius habet a phantasma alterius.

III, q. 6, pp. 68-69: accipio quod Sortes et Plato incoheunt intelligere simul aliquid; verbi gratia lapidem – et hoc est possibile –; tunc arguo: si hae intellectiones sunt una numero, aeterna non est, ut acceptum est in suppositione prima, de novo ergo est producta. Sed non est producta ab illo effective nisi a phantasmate una cum intellectu agente, ut acceptum est in secunda; haec ergo intellectio, si sit una numero aut dependet a phantasmate nullo aut ab aliquo. Non a nullo, quia hoc esset contra suppositionem secundam.

Passiamo ora all'ultima sezione del testo (III.2). In questa parte viene discusso un problema differente, ossia quello relativo alla differenza tra la *species* e l'atto d'intellezione. Quest'ultima sezione costituisce un blocco unitario e risulta organizzata attorno a una serie di *probationes*⁷³. A prima vista, il testo sembra presentarsi come una *quaestio*, impressione rafforzata dal fatto che si leggono argomentazioni accompagnate dalle relative risposte. Inoltre, vi è il riferimento diretto a un interlocutore: «Respondeo tibi Mathee de Vgubio ualde male libenter». Questa occorrenza non può non far pensare al ruolo di Matteo all'interno del testo e, a un primo sguardo, sembrerebbe suggerire un'effettiva discussione in cui Matteo è una delle parti coinvolte. Nondimeno, un esame più approfondito del materiale testuale permette di rilevare la natura totalmente fittizia della questione: sia gli argomenti sia le risposte ad essi corrispondono a vari argomenti "estratti" dalle *Questiones super tertium De anima* di Maino de Maineri.

73 1) f. 5^{rb}: «probatur quod species intelligibilis non differat realiter ab actu intelligendi»; 2) f. 5^{rb}: «probatur quod species intelligibilis differat realiter ab actu intelligendi»; 3) f. 6^{ra}: «probatur quod species non differat»; 4) f. 6^{ra}: «probatur quod species non differat»; 5) f. 6^{ra}: «probo quod species intelligibilis differat ab actu intelligendi».

Mantova, Biblioteca Comunale Teresiana, 445, ff. 5^{ra}-6^{rb}.

f. 6^{ra}, 46-51: **Ad hoc quod intellectiones differant specie sufficit quod phantasmata terminantia sit diuersa secundum speciem.**

Et si quis diceret quod intellectiones non differrent specie non esset magnum peccatum. Sed de intellectionibus contradictoriorum non essemus securi, quia iv Metaphysice dicitur quod sunt contrarie: hic opporteret exponere.

Nam sicut uidemus quod calefactiones diuersorum secundum speciem non differunt specie, sic in proposito.

MAYNUS DE MAYNERIIS, *Questiones super tertium De anima*, III, q. 9.

pp. 308,28-309,48: **ad hoc quod intellectiones differant specie, sufficit quod fantasmata terminantia sint diuersa secundum speciem** nam actus distinguuntur per obiecta, ut patet II° *De anima*. Et si quis diceret quod intellectiones non differrant⁷⁴ specie non esset forsan magnum peccatum. Sed de intellectionibus contradictoriorum non securi⁷⁵ essemus utrum posset sustineri quod non differrent specie, **quia Aristoteles dicit quod sunt contrarie in iv *Metaphysice*. Unde oportet hoc exponere** et hoc videretur satis rationale convenienter nostre positioni, scilicet quod intellectiones diuersorum secundum speciem non differunt specie, ex quo non efficiunt obiecta illos actus, immo solum requiruntur in ratione terminantis actum, ut dixi. **Videmus enim quod calefactiones diuersorum secundum speciem non differunt specie** Diuersitas igitur in obiectis non sufficit ad diuersitatem actuum. Et hoc dico secundum speciem, nisi forsitan obiecta essent efficientia illorum actuum, quod negat positio quam sustineo. Bene tamen verum est quod actus aliquantulum distinguuntur per obiecta, id est, cognoscuntur esse distincti per obiecta; non quidem formaliter, sed calefactiones diuersorum secundum speciem non

74 *differrant con.*: *differat* B *differunt* Côté.

75 *securi* B: *certi* Côté.

Et quando Aristoteles dixit quod intellectiones contradictoriorum sunt contrarie nolebat aliud nisi nobis insinuare quod quolibet illarum cognitionum est aliquid positivum, et tamen non est de obiectis.

differunt nisi materialiter, et sic intellexit Aristoteles «actus distinguuntur per obiecta». Quod autem Aristoteles dicit quod intellectiones contradictoriorum sunt contrarie nolebat aliud nisi nobis insinuare quod quolibet illorum cognitivum est aliquid positivum, quod tamen non est de obiectis.

Il testo citato nella colonna di sinistra, immediatamente successivo al riferimento diretto a Matteo da Gubbio, dovrebbe costituire proprio la risposta a quest'ultimo. È chiaro che tale risposta appartiene a qualcun altro, i.e. Maino de' Maineri, e ciò sembra un elemento sufficiente quantomeno a dubitare della natura della discussione riportata nel testo mantovano. Matteo, che del materiale è *recollector*, può aver egli stesso voluto inserire il proprio nome nel contesto di un dialogo tra sé e sé. Nel passo appena citato si riscontra il medesimo *usus* visto in precedenza. Vi sono importanti omissioni di alcune parti dell'argomentazione e le ragioni possono essere diverse, ma a fronte del fatto che, eccezion fatta per le parti omesse, il resto del testo non presenta alcuna variazione rispetto al testo di Maino, riteniamo verosimile che si tratti di omissioni intenzionali. L'obiettivo, dunque, non sarebbe quello di avere una mera copia del testo di Maino, ma di collezionare argomentazioni utili per uno scopo.

Prendiamo ad esempio l'ultimo testo, nella sinossi precedente, assente nel codice di Mantova⁷⁶. Il brano non prosegue l'argomentazione principale, ma funziona come una digressione esplicativa. Essa precisa quanto già detto attraverso alcune distinzioni tecniche,

⁷⁶ Lo riportiamo in nota per comodità, cfr. MAYNUS DE MAYNERIIS, *Questiones super tertium De anima*, III, q. 9, p. 309,39-45: «Diversitas igitur in obiectis non sufficit ad diversitatem actuum. Et hoc dico secundum speciem, nisi forsan obiecta essent efficientia illorum actuum, quod negat positio quam sustineo. Bene tamen verum est quod actus aliquantulum distinguuntur per obiecta, id est, cognoscuntur esse distincti per obiecta; non quidem formaliter, sed calefactiones diversorum secundum speciem non differunt nisi materialiter, et sic intellexit Aristoteles "actus distinguuntur per obiecta"».

come quella tra diversità formale e diversità materiale e rimandi polemici ad altre posizioni. Si tratta di un'aggiunta che, pur arricchendo il discorso, non ne modifica l'impianto logico. Anche senza di essa, infatti, l'andamento complessivo resta integro: l'autore osserva che, anche se gli oggetti riscaldati sono diversi secondo la loro natura, l'atto del riscaldamento resta sempre lo stesso nella specie. Il parallelo, evidentemente, è funzionale a discutere degli atti intellettivi.

Una cosa simile a quanto detto sinora succede in molti altri brani.

Mantova, Biblioteca Comunale Teresiana, 445, ff. 5^{ra}-6^{rb}.

f. 6^{rb}, 26-28: **Amplius. Sequeretur quod intellectus possibilis esset efficiens principalis in cognitione ex quo species faceret eius cognitionem in uirtute intellectus possibilis. Item, semper contingit querere de illo esse uirtualis quid sit.**

Bologna, Biblioteca Universitaria, 1625, q. 11.

q. 8, f. 154^{ra}, 29-33: **Amplius. Sequeretur quod intellectus possibilis esset efficiens principale in cognitione ex quo species faceret eius cognitionem in uirtute intellectus possibilis** met, quod est absurdum, quia illud respectu eiusdem esset in actu et in potentia. **Item, semper continget (add. etc. sed del.) querere de isto esse uirtuali quid sit**, ut querebatur superius.

Le lezioni *possibilis* e *virtualis* sono degli errori che non si trovano nel codice di Bologna, Biblioteca Universitaria, 1625. Nel complesso, le divergenze tra i due testi risultano poco significative e possono essere riconducibili, questa la nostra ipotesi, all'utilizzo di una versione delle *Questiones* di Maino diversa da quella trasmessa dal codice bolognese.

Vi sono alcune differenze che non sembrano imputabili a una scelta dell'estensore del testo. Nella sinossi che segue è evidente che il lemma *passio* costituisce una lezione corrotta e che l'omissione presente in Mantova inficia la comprensione della frase.

Mantova, Biblioteca Comunale Teresiana, 445, ff. 5^{ra}-6^{rb}.

f. 6^{ra}, 30: **Amplius, semper est idem efficiens actionem et passio et formam mediante qua <***>.**

Bologna, Biblioteca Universitaria, 1625, q. 11.

q. 11, f. 161^{ra}, 2-3: **Amplius, semper est idem efficiens actionem et passionem et formam mediante qua recipitur in materia actio uel passio.**

5.4.5. *Riflessioni conclusive*

Il materiale presentato sinora rende assai inverosimile che il testo mantovano costituisca effettivamente una disputa⁷⁷. L'insieme dei brani conservati ai ff. 5^{ra}-6^{rb} del codice di Mantova testimonia le fasi di un lavoro preparatorio di testi filosofici all'interno dello *studium* di Bologna di inizio XIV secolo. La redazione di questo materiale, dovuta a Matteo da Gubbio, mostra la compresenza di brani di diversa origine e natura – questioni preliminari per una redazione definitiva assieme a estratti testuali di Averroè e di autori come Maino de' Maineri. Le questioni contenute nella prima sezione del testo (I) tradiscono una provenienza orale, mentre l'antologia dei passi tratti dal *Commentarium* di Averroè appare come una raccolta ragionata di *loci* “pronti all'utilizzo”. Il terzo nucleo testuale (III), invece, esibisce un carattere ancora diverso e più complesso: il testo è di natura composta e accorpa brani di Maino de' Maineri, ancora di Averroè, e della questione anonima di Leipzig. Anche in questa parte, tuttavia, non sono assenti i paralleli con alcune questioni di Taddeo da Parma⁷⁸.

⁷⁷ Vi è un elemento ulteriore che porta ad escludere che si tratti di una disputa. A poche righe dall'inizio della colonna “b” del f. 6^{rb} si trova un altro testo (segnalato nel margine destro), il quale, se paragonato all'andamento generale, appare come un inserto spurio e di difficile comprensione. Il testo inizia con una lettera “d.” e si chiede «utrum priuatio sit aliquid» (cfr. Mantova, Biblioteca Comunale Teresiana, 445, f. 6^{rb}). Il senso di queste poche righe è piuttosto criptico e non sembra essere direttamente connesso né alle argomentazioni esposte in precedenza e tanto meno a quelle che seguono. All'interno di questa sezione (III.2), vi sono altri due estratti dai commenti 9 e 11 di Averroè, si veda *Super tertium De anima. Questiones et excerpta varia*, p. 403,7-23 e si confrontino i testi con AVERROES, CMDA, III, 9, p. 422,34-44 e con *ibidem*, III, 11, p. 424,23-29.

⁷⁸ Forniamo un ulteriore esempio del rapporto tra Mantova e Taddeo da Parma. Anche in questo caso, il testo trádito dal manoscritto della Teresiana, nel

È in quest'ultima sezione in particolare che risultano apprezzabili la rielaborazione e la ristrutturazione di altri testi. I segni marginali, le incongruenze strutturali, le corrispondenze con sezioni sparse di altre questioni e i cambi repentini di registro, sono tutti elementi che propendono a farci ritenere questo materiale come degli "appunti di lavoro". Del resto, una cosa simile accadeva, in periodo vicino, anche a Erfurt, come ha mostrato Łukasz Tomanek trattando del rapporto tra Jandun e Giovanni Aurifaber⁷⁹. Il lavoro di Ł. Tomanek mostra come un testo parigino poteva essere utilizzato all'infuori di Parigi. Per concludere, possiamo dire che l'insieme dei testi qui raccolti è in grado di documentare in modo tangibile il processo di costruzione e

complesso, risulta più schematico e meno approfondito. Nondimeno, si leggono delle convergenze sostanziali che permettono di rafforzare il nesso con le *Quaestiones De anima* di Taddeo da Parma. Cfr. Mantova, Biblioteca Comunale Teresiana, 445, ff. 5^{vb}, 83-6^{ra}, 3: «<***> species intelligibilis non differret ab actu intelligendi, tunc intellectus possibilis numquam posset exire ad actum, quia aut moueretur a se, aut ab agente tantum aut a phantasmata tantum aut ab utroque. Non ab intellectu agente tantum, quia tunc ad intelligere non requireretur phantasma. Et cum intellectus agens | sit motor uniuersalis indifferenter se habet ad omnem actum intelligendi, aut ergo simul causat omnem actum intelligendi aut nullum. Nec a phantasmate solum, quia oportet quod agens sit actu tale quale patiens in potentia, modo phantasma est solum potentia intellectum». Si confronti con THADEUS DE PARMA, *Quaestiones de anima*, III, q. 10, pp. 94-95: «si non realiter species differret ab intellectione tunc nihil esset immediatum motivum intellectionis, quod non conceditur. Patet consequentia: quia, praeter speciem, intellectionis principium immediate motivum non videtur esse nisi aut intellectus possibilis, quod est falsum, quia hoc est in potentia pura passiva, sed tale de se non deducit ad actum; aut intellectus agens, quod est falsum, quia hoc est agens universale, sed agens universale ad nullam actionem propriam se determinat quantum est de se, quia si ad hanc, eadem rationem et ad aliam, et sic ad omnes similiter, quod non conceditur; ergo relinquitur quod ad nullam; aut phantasma, quod non est possibile, quia movens intellectum immediate ad actum intelligendi in se debet habere talem actum, alioquin non moveretur; sed phantasma non est huiusmodi ut de se patet».

⁷⁹ Cfr. Ł. TOMANEK, *Necessity, Contingency, and Free Will in John of Jandun and John Aurifaber of Halberstadt. The Transmission of Ideas from Paris to Erfurt in the 14th Century*, in M. MICHAŁOWSKA, R. FEDRIGA (eds.), *Willing and Understanding: Late Medieval Debates on the Will, the Intellect, and Practical Knowledge*, Brill, Leiden - Boston 2023 (Investigating Medieval Philosophy, 19), pp. 320-391.

trasmissione del sapere filosofico a Bologna nel primo Trecento attraverso un materiale testuale che mostra la ricezione del pensiero di Averroè e dei filosofi parigini, assieme al processo di selezione, utilizzo e rielaborazione di questi testi, permettendoci di entrare, per qualche istante, nel lavoro quotidiano dei *magistri* dello *studium* di medicina e di arti.

5.5. Edizione dei testi

5.5.1. *Criteri di edizione*

Nel presentare i testi in edizione si è scelto di privilegiare un criterio conservativo. Tuttavia, si è deciso di normalizzare i/j, così come l'uso dei gruppi ti/ci e delle maiuscole. Nel rispetto del manoscritto, la grafia è stata uniformata evitando l'utilizzo dei dittonghi *ae* e *oe*. Inoltre, nel corpo del testo principale, si privilegia un'unica forma nella scelta grafica di lemmi scritti in modo differente all'interno dello stesso manoscritto. Anche l'interpunzione è stata modificata seguendo esigenze e convenzioni moderne.

Le aggiunte di mano dell'editore nel corpo del testo sono state inserite tra uncinate singole – sono state applicate anche ai titoli, agli elenchi, ai paragrafi e ai numeri non presenti nei codici. Le modifiche alla struttura del testo e la divisione in paragrafi seguono due criteri: da un lato, una maggiore agilità di lettura e comprensione dei brani; dall'altro, la volontà di mettere in risalto la natura dei testi. Viene seguita la convenzione moderna anche in merito alle citazioni, che compaiono tra doppie uncinate e i cui riferimenti sono riportati nell'*apparatus fontium* in nota a piè di pagina.

Nel caso dell'*expositio* del commento 36 del *Commentarium* di Averroè (ff. 3^{ra}-4^{ra}), le *lectiones* commentate dall'anonimo autore vengono scritte in corsivo. Nel testo *Super tertium De anima. Questiones et excerpta varia* (ff. 5^{ra}-6^{rb}), i *loci selecti* dal *Commentarium* sono stati evidenziati mediante l'utilizzo del corsivo. All'interno di questi passi, tuttavia, sono state lasciate in tondo le lezioni che non risultano essere presenti nell'edizione (tenuto conto anche dell'apparato delle varianti di quest'ultima). Nel margine di ogni

passo viene fornito il riferimento al luogo corrispondente nell'edizione Crawford.

Le citazioni di testi manoscritti all'interno dell'apparato delle fonti seguono le medesime norme editoriali qui riportate, con la differenza che l'apparato critico e le didascalie si trovano tra parentesi tonde nel corpo di testo principale. Anche nei casi di citazioni da prime stampe, cinquecentine e testi in edizione moderna, viene seguito un criterio conservativo e rispettoso della grafia dei testi.

Le correzioni, le congetture e le varianti sono riportate in tondo; le didascalie dell'editore compaiono in corsivo e in forma abbreviata. Per ogni unità presente nell'apparato critico vengono indicati, nell'ordine: (1) il numero della linea in cui compare la lezione; (2) la lezione accolta; (3) eventuale didascalia dell'editore; (4) i due punti; (5) le varianti del testimone; (6) eventuali ulteriori didascalie; (7) la sigla del codice a cui si riferisce quanto segue i due punti.

Nell'apparato critico della questione anonima del codice di Leipzig (Appendice II), alle lezioni del testimone che tramanda il testo si affiancano anche quelle della trascrizione di Kuksewicz (K). Per questo motivo, al posto dei due punti viene impiegata la parentesi quadra "] ", a segnalazione del *consensus*. Le abbreviazioni utilizzate sono elencate nel *conspectus* che segue.

5.5.2. Conspectus siglorum

Codices

M	Mantova, Biblioteca Comunale Teresiana, 445
B	Bologna, Biblioteca Universitaria, 1625
L	Leipzig, Universitätsbibliothek, 1444
K	Z. KUKSEWICZ, <i>Un texte intermédiaire entre Taddeo de Parme et Jean de Jandun? Taddeo de Parme - Jean de Jandun - l'anonyme de Leipzig</i> , «Mediaevalia Philosophica Polonorum» 27 (1984), pp. 25-63

Sigla

	<i>pagina vel columna versa</i>
(?)	<i>praecedentis vocis lectio incerta est</i>
<sermo>	<i>sermo inserendum censui</i>
<***>	<i>lacuna mihi subesse videtur</i>
<...>	<i>vacat locus</i>
[...]	<i>textus ab editore deletus</i>
<[...]>	<i>quaedam ex loco citato omissa sunt</i>
†sermo sit†	<i>locus deperditus (verba sermo sit corrupta esse puto)</i>
et – est	<i>a verbo et usque ad verbum est (inclusive)</i>
\sermo/	<i>sermo supra lineam vel in margine additum extat</i>
add.	<i>addidit</i>
add. sermo sed del.	<i>addidit sermo sed delevit</i>
al. man.	<i>alia manus</i>
cfr.	<i>confer (conferas, conferatur, etc.)</i>
con.	<i>conieci</i>
corr.	<i>corrigit</i>
del.	<i>delevit</i>
excl.	<i>exclisit</i>
ex sermo corr.	<i>ex sermo corrigit</i>
fort. sermo legend.	<i>fortasse sermo legendum est pro lectione codicis</i>
f.	<i>folium</i>
ff.	<i>folia</i>
illeg.	<i>illegibilis</i>
iter.	<i>iteravit</i>
mac.	<i>macula in codice est</i>
manic.	<i>manicula</i>
marg.	<i>in margine</i>
ms.	<i>manuscriptum</i>
praem.	<i>praemisit</i>
scripsi	<i>scripsi</i>
sermo bis	<i>verbum sermo bis scriptum</i>
(sic!)	<i>sic in codice</i>
suppl.	<i>supplevit</i>
vel sermo	<i>sermo lectio alternativa est</i>

< ANONYMUS >

< Questio disputata de cognitione
substantiarum separatarum >^{*}

f. 3^{ra} Fuit proposita questio: utrum intellectus coniunctus magnitudi-
dini possit intelligere separata a materia, ut Deum et alias intelli-
gentias, per intellectum agentem unitum sibi ut forma, et non in
ordine ad phantasmata¹.

< I >

< Contra >

1. Arguitur primo quod non, quoniam illa que cognoscuntur 5
solum per motum eternum non cognoscuntur per unionem intel-
lectus agentis cum possibili et non in ordine ad phantasmata; sed
separata a materia sunt huiusmodi, quare etc. Maior est evidens,
quia motus celi phantasiabilis est et distinctus ab intellectu agen-
te. Sed minor est Commentatoris Auerrois, 1 *Physicorum* 83^o com- 10
mento² et 11 *Physicorum* 22^o commento³, et iterum 11 *Physicorum*
72^o et 73^o commentis⁴ et 111 *Physicorum* primo commento⁵ et VIII
Physicorum 3^o commento⁶.

1 Fuit: uit M *add.* F *marg. sx*

* Mantova, Biblioteca Comunale Teresiana, 445, ff. 3^{ra}-4^{ra}.

1 Cfr. AVERROES, *CMDA*, III, 36, p. 480, 10-14; 17-20; 28-30.

2 Cfr. AVERROES, *In Physicam*, I, 83, ff. 47^v-48^r.

3 Cfr. *ibidem*, II, 22, ff. 56^v-57^r.

4 Cfr. *ibidem*, II, 72-73, ff. 74^v-75^r.

5 Cfr. *ibidem*, III, 1, ff. 85^v-86^r.

6 Cfr. *ibidem*, VIII, 3, f. 340^r.v.

2. Arguitur sic: illud quod comparatur ad separata a materia, sicut oculus cecus ad colores in primo et ultimo suo esse, nullo modo potest intelligere separata a materia, siue in ordine ad phantasmata siue non; sed intellectus possibilis est huiusmodi, quare etc. Maior est euidens de se; sed minor ponit Auerroes, ix *Metaphysice* 22^o commento, ubi sic dicit: «Et cum dicimus quod apud nos non est uerum de substantiis simplicibus, non intendimus quod accadat nobis error qui est ignorantia secundum habitum, sed accedit priuatio ueritatis que est ignorantia tantum»⁷.
- 10 Et subdit: «et hec est ignorantia in uirtute rationali, sicut cecitas in oculo»⁸. Et subdit: «et innuit per hoc, quod non intelligere res separatas per intellectum humanum est in intellectu nostro in primo simile cecitati in oculo antequam perficiatur intellectus»⁹. Et subdit: «hoc enim non solummodo reperitur in hac uirtute in suo
- 15 primo esse, sed in suo esse ultimo»¹⁰.

3. Arguitur sic: per illud intellectus possibilis non potest intelligere separata cuius operatio est solum abstrahere; sed intellectus agens est huiusmodi, quare etc. Maior est euidens, quia illud cuius operatio est solum abstrahere, solum se habet in ratione agentis et non informantis. Sed minor probatur per Auerroem iii *De Anima* digressionem prima 5^o commento, ubi sic dicit: «tunc intellectus agens existit in nobis cum uidemus denudare formas a materiis»¹¹. Iterum, in eodem commento dicit: «intentiones ymagnate non

4 possibilis: ante non intelligit illa *add.* M; *sequitur signum insertionis*
19 ratione: (?)

7 AVERROES, *In Metaphysicam*, XII, 22, f. 248^{vb}, K-L: «et cum dicimus quod apud nos non est uerum de substantiis simplicibus, non intendimus quod accedit nobis error, qui est ignorantia secundum habitum, sed accedit priuatio ueritatis quae est ignorantia tantum».

8 *Ibidem*, f. 248^{vb}, L: «Et hoc est in uirtute rationali sicut caecitas in oculo».

9 *Ibidem*, f. 248^{vb}, L: «Et innuit per hoc, quod non intelligere res separatas per intellectum humanum est in intellectu nostro in primo simile caecitati in oculo ante quam perficiatur intellectus».

10 *Ibidem*, f. 248^{vb}, L: «Hoc enim non solummodo reperitur in hac uirtute in suo primo esse, sed in suo esse ultimo».

11 AVERROES, *CMDA*, III, 5, p. 390,99-100.

mouent intellectum materiale nisi quando efficiuntur intellecte in actu postquam erant in potentia»¹² – et subdit – «et propter hoc fuit necesse ponere intellectum agentem»¹³. Iterum, hoc idem dicit Auerroes III *De Anima* 17° et 18° commentis. Nam dicit sic: «neque possumus dicere quod intentiones ymagine sunt sole 5 mouentes intellectum materiale et extrahentes eum de potentia ad actum, quoniam si ita esset, tunc nulla differentia esset inter uniuersalem et indiuiduum, et tunc intellectus esset de genere uirtutis ymaginatie rerum»¹⁴. In eodem dicit: «cum uidemus idem transferri in suo esse de ordine in ordinem, scilicet inten- 10 tionem ymaginatas, dicimus quod necesse est ut hoc sit a causa agente»¹⁵. Iterum, in eodem dicit quod si uniuersalia haberent esse extra animam, ut uoluit Plato, non oporteret ponere intellectum agentem¹⁶.

4. Arguitur sic: tunc a causa eterna immediate proueniret nouus effectus in passo eterno. Sed consequens est falsum, ergo <et> antecedens. Falsitas consequentis est euidens per Auerroem VIII *Physicorum* 4° et 3° commentis¹⁷. Consequentia probatur: nam intelligere separata est nouus effectus, et ille per te immediate proueniret ab intellectu agente, qui est causa eterna. 20

5. Arguitur sic: aut intellectus agens unitur possibili ut forma in principio uite speculatiue aut in fine uite speculatiue. Sed non primo <modo>, quia solum comparatur ad intellectum possibilem ut agens, quia dicit Philosophus III *De anima*, quod sicut in genere sensibilibium si est dare passium, est dare actium – et respondens 25 illi passiuo cum actium et passium sint per se relatiua –, sic in genere intelligibilium si est dare passium, ut intellectum possibilem,

19 proueniret: proueniet M

¹² *Ibidem*, p. 401,405-408.

¹³ *Ibidem*, p. 401,405-409.

¹⁴ *Ibidem*, III, 18, p. 438,46-51.

¹⁵ *Ibidem*, p. 439,79-81.

¹⁶ Cfr. *ibidem*, p. 440,96-98: «Et omnia dicta ab Aristotele in hoc sunt ita quod uniuersalia nullum habent esse extra animam, quod intendit Plato. Quoniam, si ita esset, non indigeret ponere intellectum agentem».

¹⁷ Cfr. AVERROES, *In Physicam*, VIII, 3-4, ff. 340^{rb}-341^{vb}.

est dare actuum, ut intellectum agentem¹⁸. Nec secundo modo, quia quod semel comparatur ad alterum ut agens numquam comparatur ad ipsum ut informans, cum agens et forma numquam coincident idem numero, II *Physicorum*¹⁹.

5 6. Arguitur sic: si intellectus possibilis informatus intellectu agente intelligeret separata aut intelligeret illa secundum totum aut secundum partem et partem. Non primo <modo>, quia tunc quod Auerroes dicit XII *Metaphysice* 44^o commento non esset ue-
 10 rum. Nam Auerroes dicit ibi: «illud enim quod intelligit motor celi de primo motore est aliud ab eo quod intelligit ex eo motor orbis Saturni, et similiter de unoquoque eorum»²⁰. Ergo multo fortius est hoc in intellectu possibili. Ergo, si aliquis intellectus intelligit Deum secundum se totum et alter intellectus iterum intelligat Deum secundum se totum, cum illud quod intelligunt sit aliud
 15 et aliud, ut dicit Auerroes, uel ergo Deus totus erit aliud a seipso toto uel dictum Auerrois non erit uerum uel intellectus possibilis unitus agenti non intelligeret Deum secundum totum. Sed non secundo modo, quia unaqueque intelligentiarum est simplex et indiuisibilis.

20 7. Si intellectus agens uniretur possibili aut uniretur possibili ut intellectus possibilis est corruptibilis aut ut est eternus. Et est ratio quam uideo facere Auerroem III *De anima* 36^o commento²¹. Non ut est corruptibilis, quia tunc natura possibilis uerteretur in neces-
 25 sariam, quod uidetur esse inconueniens ut apparet I *Celi et mundi*²². Quod probatur: in abstractis a materia intelligens et intellectum

18 Cfr. ARISTOTELES, *De anima*, III 5, 430a10-25.

19 *Locus nondum inventus*.

20 AVERROES, *In Metaphysicam*, XII, 44, f. 327^{vb}, K: «illud igitur quod intelligit motor corporis coeli de primo motore, et est causa in anima coeli, aliud est ab eo quod intelligit ex eo motor orbis Saturni. Et similiter de unoquoque eorum, scilicet quod perfectio uniuscuiusque eorum est intellectum intelligendo causam primam et propriam. Et secundum hoc omnes motus eorum idem intendunt, scilicet ordinem totius».

21 AVERROES, *CMDA*, III, 36, pp. 481-502.

22 Cfr. *Les Auctoritates Aristotelis*, §33, p. 162: «Impossibile est aliquid esse aeternum quod habeat potentiam, nisi sit aliquando»; *ibidem*, §34, p. 162: «Omne quod est generabile, id est novum a parte ante, non potest esse perpetuum a parte post»; cfr. ARISTOTELES, *De caelo et mundo*, I 10, 279b30-31, 33; 279b17-18.

sunt idem omnibus modis²³; si ergo intellectus possibilis intelligeret substantias separatas et intellectus agens copularetur cum eo tunc reuerteretur idem cum eis²⁴. Sed non secundo modo, quia tunc semper intelligeret eas in futuro et intellexisset in preterito, ut dicit Auerroes et inferius declarabitur.

5

8. Arguitur sic: aut illa copulatio erit de nouo aut non²⁵. Non est dicendum quod sit noua, quia tunc erit transmutatio aut in recipiente aut in recepto aut in utroque, quod uidetur esse inconueniens cum sint eterna. Consequentia: nam innouatio non poterit esse nisi uel propter innouationem recipientis uel recepti uel utriusque. Si autem dicas quod sit ab eterno, tunc non erit in nobis receptio propria, et si non erit receptio propria in nobis non erit differentia inter continuationem eius nobiscum et continuationem eius cum omnibus entibus, et inter continuationem eius nobiscum in hac hora et in alia hora. Et est ratio quam tangit Auerroes III *De anima* 36^o commento circa principium²⁶.

10

15

9. Tunc aliquod generabile et corruptibile esset materia eterni. Sed consequens est falsum et contra Auerroes III *De anima* 36^o commento, circa finem ubi tangit istam rationem²⁷. Sed consequentia

17 esset: essent M

23 Cfr. AVERROES, *CMDA*, III, 13, p. 427,6-11; *Les Auctoritates Aristotelis*, §148, p. 186: «In separatis a materia idem est intelligens et intellectum»; ARISTOTELES, *De anima*, III 3, 430a3-4.

24 Cfr. AVERROES, *CMDA*, III, 36, p. 481,51-57: «Intellectus enim debet esse intellectum omnibus modis, et maxime in rebus liberatis a materia. Si igitur possibile esset quod substantia generabilis et corruptibilis intelligeret formas abstractas et reverteretur idem cum eis, tunc possibile esset ut natura possibilis fieret necessaria, ut Alfarabius dixit in Nichomachia; et hoc necessarium est secundum fundamenta sapientum».

25 Cfr. *ibidem*, p. 485,170-179.

26 Cfr. *ibidem*, pp. 481,64-482,80; IOHANNES DE LANDUNO, *Quaestiones de anima*, III, q. 36, col. 410: «Tunc obiicit Commentator contra sententiam Alexandri. Nam quod intellectus agens nunc sit forma intellectus in habitu, cum prius non esset eius forma, prouenit ab aliqua dispositione facta de nouo in intellectu in habitu; et tunc quaeritur quae sit illa dispositio et qualiter contingat».

27 Cfr. AVERROES, *CMDA*, III, 36, p. 497,522-526: «Et hoc etiam magis continget si posuerimus eas propositiones quasi materiam; impossibile est enim ut aliquod generabile et corruptibile sit materia eterni. Quomodo igitur poterimus evadere ab hac questione?».

probatur: nam illa copulatio non erit nisi quia intellectus agens erit forma et intellectus in habitu erit materia, ut uult Auerroes commento preallegato²⁸; sed intellectus in habitu est generabilis et corruptibilis et intellectus agens eternus.

- 5 10. Nullum eternum indiget in sua actione generabili et corruptibili, sed intellectus agens est eternus, ergo etc. Maior est Auerrois iterum in commento preallegato, sed minor probatur. Nam intellectus agens est eternus, sed intellectus in habitu est generabilis et corruptibilis; et istam rationem tangit Auerroes commento preallegato²⁹.

- 10 11. Tunc in intellectu poneretur habitus aliquis, sed consequens est falsum ergo et antecedens. Falsitas consequentis probatur: nam in illo non debet poni habitus in quo non cadit difficultas et indispositio intelligendi. Sed in intellectu non cadit difficultas et indispositio intelligendi cum sit tamquam tabula rasa, ut uult Philosophus III *De anima*³⁰. Sed consequentia probatur: nam non potest poni illa copulatio nisi post actum intelligendi remaneat habitus intellectuius, ut uult Auerroes commento preallegato³¹.

- 20 12. Omnis cognitio respectu alicuius speculabilis siue intelligibilis est pars alicuius scientie speculatiue. Sed intelligere substantias separatas solum per intellectum agentem non est pars alicuius scientie speculatiue, ergo talis non potest esse cognitio alicuius

23 talis con.: tal M

28 Cfr. *Ibidem*, p. 497,512-517: «Intellectus igitur qui est in nobis componitur ex intellectu qui est in habitu et intellectu agentis, aut ita quod propositiones sunt quasi materia et intellectus agens est quasi forma, aut ita quod propositiones sunt quasi instrumentum et intellectus agens est quasi efficiens; dispositio enim in hoc est consimilis».

29 Cfr. *Ibidem*, p. 498, 546-549: «Quid igitur est iste respectus, et ex quo accedit intellectui agentis habere hunc respectum cum intellectu qui est in habitu, et unus est eternus et alius generabilis et corruptibilis?».

30 Cfr. ARISTOTELES, *De anima*, III 4, 429b29; cfr. THOMAS DE AQUINO, *Sententia libri De anima*, p. 215, n. 44-50; cfr. *Les Auctoritates Aristotelis*, §146, p. 186: «Intellectus possibilis est primo tamquam tabula rasa in qua nihil est depictum, possibilis tamen depingi».

31 Cfr. AVERROES, *CMDA*, III, p. 486,191-205.

speculabilis³². Maior probatur per Philosophum VI *Metaphysice*³³. Sed minor probatur: nam non est pars scientie naturalis cum non sancitur in relatione ad motum, nec mathematice, ut de se notum est, nec metaphysice, discurrendo per totam metaphysicam.

13. Intellectus agens unitur possibili semper, ergo non solum 5
in fine uite speculatiue. Antecedens probatur per Auerroem III *De anima* 5^o commento, ubi sic dicit – et in hoc cogita; in dictis commenti dicit circa ultra medium commenti: «debes scire quod respectus intellectus agentis ad istum intellectum est respectus lucis ad dyaphanum»³⁴ – et subdit – «ad quemadmodum lux est 10
perfectio dyaphani sic intellectus agens est perfectio materialis»³⁵. Et subdit: «et quemadmodum dyaphanum non mouetur a colore nec recipit eum nisi quando licet ibi, iste intellectus non recipit intel-
lecta que sunt hic nisi secundum quod perficitur per illud intel-
lectum et illuminatur per ipsum»³⁶. Sed consequentia est euidens 15
intelligentibus.

14. Sicut se habet sol ad aerem sic se habet intellectus agens ad possibilem; sed sicut se habet sol ad aerem quod *esto* quod in receptione similitudinis coloris in aere recipiatur lumen solis, non tamen recipitur sol in aere; ergo, sic se habebit intellectus agens ad 20
possibilem quod *esto* quod in receptione speciei in intellectu recipiatur lumen intellectus agentis, non tamen recipietur intellectus agens. Maior probatur: nam sicut sol est separatus a dyaphano sic et intellectus agens a possibili, cum Auerroes dicit III *De anima* 18^o commento, quod possibilis et agens sunt substantie eterne, et per 25
consequens separate³⁷. Sed minor est nota intelligentibus.

11 sic: sicut M

32 Cfr. *ibidem*, p. 494,420-425: «Et etiam, si posuerimus quod intelligere res abstractas est in substantia et in natura intellectus materialis, quare igitur ista intellectio non currit cursu intellectionum materialium nobis, ita quod hoc intelligere sit pars partium scientiarum speculatarum, et erit unum quesitorum in scientia speculativa?».

33 Cfr. ARISTOTELES, *Metaphysica*, VI 1-2, 1025b23-1026b27.

34 AVERROES, *CMDA*, III, 5, p. 410,688-690.

35 *Ibidem*, p. 411,691-693.

36 *Ibidem*, p. 411,693-697.

37 Cfr. *ibidem*, III, 19, p. 440,6-12.

15. Tunc in fine uite speculatiue intellectus possibilis non posset non intelligere substantias separatas. Sed consequens est falsum, ergo et antecedens. Falsitas consequentis est euidens. Nam tunc illo tempore dum homo dormiret intelligeret substantias separatas. Consequentia
5 probatur: nam ex quo non dependit ex phantasmatibus ibi semper est causa efficiens, sed manente causa efficiente semper manet effectus.

16. Tunc post mortem homo intelligeret uel intellectus et rememoraretur eorum que sciuit in uita, quod est contra Auerroem III
10 *De anima* 20^o commento³⁸. Consequentia: quia ex quo intellectus agens unitur possibili per habitum qui manet cessantibus actibus intelligendi et phantasmatibus a nullo uidetur posse corrumpi ille habitus, quia non ratione intellectus possibilis nec agentis, cum sint eterni, sed manente causa efficiente manet effectus.

17. Tunc sequeretur quod aliquis homo posset scire omnia.
15 Sed hoc est falsum, nam nedum quod alter sed Aristoteles nesciuit omnia. Nam ipse facietur, in prohemio *Metaphysice*, quod prima philosophia non est possessio omnino cum natura hominum multipliciter sit ancilla³⁹. Etiam in XII *Metaphysice* dicit «necessarium fortioribus relinquatur»⁴⁰. Nec contra ipsum <est> Auerroes, nam
20 ipse de se ipso dicit in XII *Metaphysice* 45^o commento: «a iuuentute mea speraui quod perscrutatio motuum corporum supercelestialium

6 effectus: semper *add.* M

38 Cfr. *ibidem*, III, 20, p. 449, 160-166; *ibidem*, pp. 451, 230-452, 245; *ibidem*, III, 33, pp. 476, 79-477, 85.

39 Cfr. ARISTOTELES, *Metaphysica*, I 1, 982b25-32, p. 16, 134-141: «Palam igitur quia propter nullam ipsam querimus aliam necessitatem, sed, ut dicimus, homo liber qui suimet et non alterius causa est, sic et hec sola libera est scientiarum; sola namque HEC suimet causa est. Propter quod et iuste non humana putetur eius possessio. MULTIPLICITER enim hominum natura SERUA EST, quare secundum Symonida "solus quidem Deus hunc habet honorem", uirum uero non * dignum non querere que secundum se est scientiam»; THOMAS DE AQUINO, *In Metaphysicam*, I, lect. 3, §60, p. 18: «Scientia, quae est maxime libera, non potest esse ut possessio naturae illius, quae multipliciter est ministra vel ancilla: humana autem natura "in multis", idest quantum ad multa est ministra: ergo praedicta scientia non est humana possessio».

40 Cfr. ARISTOTELES, *Metaphysica*, XII 8, 1074a15-17, p. 263, 384-386: «Pluralitas QUIDEM igitur sperarum tanta sit. Quare ET substantias et principia immobilia ET SENSIBILIA TOT RATIONABILE * EXISTIMARE; necessarium enim dimittatur fortioribus dicere».

f. 3^{ab} perficeretur per me, in senectute autem despero»⁴¹. Sed consequentia probatur: nam talis copulatio non fit nisi quando intellectus agens omnia abstrasserit⁴². |

18. Tunc quasi nullus haberet felicitatem, quod immo esse inconueniens et contra Philosophum I *Ethicorum*⁴³. Consequentia: quia 5
quasi nullus scit omnia, et si nesciret omnia non fit copulatio intellectus agentis cum possibili in qua quidem copulatione consistit felicitas⁴⁴.

19. Illud non est ponendum quod non posuit Aristoteles et de quo nullus experitur in se ipso et quod est modus ualde mirabilis 10
et extraneus. Sed istud est huiusmodi, quare etc. Maior propositio est euidens intelligentibus, sed minor apparet. Nam primo hoc non posuit Philosophus, ut notum est discurrendo per omnes suos libros; etiam nullus experitur in se <ipso> ut uideo; etiam est modus mirabilis et extraneus ut Auerroes fatetur digressionem nona III *De anima* 36^o commento circa finem commenti⁴⁵. 15

20. Illud intellectus possibilis non intelligit quod nullo modo abstrahitur per intellectum agentem, sed intellectus agens est huiusmodi, quare etc. Maior propositio est euidens per Philosophum III *De anima*, qui dicit quod nihil est in potentia passiuia intellectus 20
possibilis nisi fuit in potentia actiua intellectus agentis, cum dicit quod intellectus agens est in potentia omnia facere et intellectus possibilis est in potentia omnia fieri⁴⁶. Apparet etiam hoc per Auerroem XII *Metaphysice* 18^o commento, qui dicit quod omnes forme que sunt

41 AVERROES, *In Metaphysicam*, XII, 45, f. 329^{vb}, L: «In iuuentute autem mea speraui, ut hec perscrutatio completetur per me, in senectute iam despero».

42 Cfr. AVERROES, *CMDA*, III, 36, p. 489, 276-282; *ibidem*, p. 500, 607-613.

43 Cfr. ARISTOTELES, *Ethica Nicomachea*, X 7-8, 1077a11-1078a17.

44 Cfr. AVERROES, *CMDA*, III, 36, p. 484, 128-142; *ibidem*, p. 485, 163-169.

45 Cfr. *ibidem*, p. 501, 621-622: «Et quam mirabilis est iste ordo, et quam extraneus est iste modus essendi!».

46 Cfr. ARISTOTELES, *De anima*, III 5, 430a10-17; IOHANNES GRAMMATICUS PHILOPONUS, *In III De anima*, V, p. 50, 91-93: «Sic enim ait actu intellectum omnia facere, sicut ait potentia intellectum omnia fieri»; *Summa duacensis*, V, p. 44: «est quidam intellectus quo est omnia facere; et dicitur intellectus agens vel teoricus vel practicus; et iterum intellectus quo est omnia fieri, et dicitur ab Aristotele intellectus possibilis aut materialis».

in potentia passiuā materie sunt in potentia actiuā agentis⁴⁷. Sed minor probatur: nam si intellectus agens abstraheretur per agentem, idem abstraheretur per se ipsum. Sed tunc ultra: si intellectus possibilis non intelligit agentem, tunc agens non sibi copulabitur
 5 cum illa copulatio fit per cognitiones.

< II >

< II.1 >

< Expositio 36 commentii Commentarii Auerrois >

Ad istam questionem respondit Auerroes in hunc modum, sicut etiam respondebat respondens subtiliter et secundum principia Auerrois ad eam III *De anima* disgressionem tertia magna 36^o commento per totum. Et sic procedit⁴⁸.

< II.1.1 >

10 Nam primo ostenditur qualiter sit proponenda questio et sub quo titulo, et in secunda parte exequitur. Incipit secunda pars ibi: *dicamus quod qui*⁴⁹, parum post.

Prima in duas: nam premittit propter quid sit uidendum qualiter questio sit proponenda et exponenda quibusdam premissis; secundo
 15 exponit qualiter sit sumenda. Secunda ibi: *et si est uera, sic debet legi*⁵⁰.

In prima parte sicut dicit aliis *dimissis quod quia in scriptura*⁵¹, sic reperiatur scriptum *cum hoc quod est abstractum a magnitudine*⁵², per

3 abstraheretur: abstrarretur M 7 respondebat: *bis* M 8 magna: (?)
 13 uidendum: (?)

47 Cfr. *Les Auctoritates Aristotelis*, §283, p. 139: «Quicquid est in materia prima potentia passiva, in primo motore est potentia activa».

48 AVERROES, *CMDA*, III, 36, pp. 479-502.

49 *Ibidem*, p. 481, 48.

50 *Ibidem*, p. 480, 15-16.

51 *Ibidem*, p. 480, 20.

52 *Ibidem*, p. 480, 14-15; ARISTOTELES, *De anima*, III 7, 431b17-19.

consequens affirmatiue et non negatiue. Et sic insurgit dubitatio cui referretur 'abstractus', uel intelligentiis uel intellectui possibili.

Deinde cum dicit, *et si est uera sic debet legi*⁵³, hic exponit et duo facit: nam primo facit hoc, secundo ostendit unde potuit provenire hic error. Secunda ibi: *et ideo possibile*⁵⁴. Prima in tres: nam primo ponit 5 duas expositiones, secundo ponit differentiam inter illas, tertio eligit quod intendit. Secunda ibi: *et ista questio*⁵⁵; tertia ibi: *oportet igitur*⁵⁶.

Dicit primo quod potest exponi inferendo 'abstractus' ad intelligentias, ut sit sensus «utrum sit possibile ut intellectus qui est in nobis intelligat res abstractas secundum quod sunt abstracte a magnitudine, non secundum comparisonem ad aliud»⁵⁷ – idest non in ordine ad phantasmata. Secundo potest exponi sic, sicut in alia scriptura reperitur: «utrum intellectus in essendo in corpore, non separatus ab eo, possit comprehendere aliquod eorum que separantur a corporibus aut non»⁵⁸. 10

Deinde cum dicit *et ista questio*⁵⁹, ponit differentiam inter istas 15 questiones et dicit breuiter quod ista secunda questio unum supponit et alterum querit. Nam supponit quod «intellectus in potentia intelligit formas abstractas a materia simpliciter, tamen non secundum quod est copulatus nobiscum»⁶⁰, sed forte in alia uita et post mortem, sed querit utrum intelligat illas nobis coniunctus. Sed prima 20 questio querit hoc illud non supponendo⁶¹.

Deinde, cum dicit *oportet igitur*⁶², eligit combinando ibi questiones duas, et sic erit questio utrum sit possibile quod intellectus

20 illas: non *add.* M

53 AVERROES, *CMDA*, III, 36, p. 480,15-16.

54 *Ibidem*, p. 481,37.

55 *Ibidem*, p. 480,24.

56 *Ibidem*, p. 480,34.

57 *Ibidem*, p. 480,17-20.

58 *Ibidem*, p. 480,21-24.

59 *Ibidem*, p. 480,24.

60 *Ibidem*, p. 480,25-27: «intellectus qui est in potentia intelligit formas abstractas a materia simpliciter, non secundum quod est copulatus nobiscum».

61 *Ibidem*, p. 480,28-30: «secundum hanc intentionem erit perscrutatio utrum potest intelligere formas secundum quod est copulatus nobiscum, non utrum possit intelligere formas simpliciter».

62 *Ibidem*, p. 480,34.

materialis intelligat res abstractas aut non⁶³ et, si intelligat, utrum secundum quod est copulatus nobiscum, et adducendo primam expositionem, scilicet secundum quod sunt abstracte a magnitudine et non secundum comparisonem ad aliud⁶⁴.

- 5 Deinde cum dicit *et ideo possibile*⁶⁵ ostendit unde potuit provenire error in titulo questionis, et dicit quod forte in exemplari dum fuit scriptum remansit in penna, ut ita loquar, istud aduerbium negandi 'non'. Et tunc reassumit questionem asserendo questionem esse ualde profunda et nobis promictendo dicere de hoc secundum suum posse⁶⁶.

< II.1.2 >

- 10 Deinde cum dicit *dicamus*⁶⁷ exequitur et tria facit. Nam primo arguit ad questionem et hoc narrando opinionem Alexandri; secundo accedit ad ostendendum quid de hoc uoluerunt Themisius et Auempece; tertio descendit ad ostendendum quid de hoc ipse credebatur. Secunda ibi: *et oportet nos etiam narrare*⁶⁸, bene post per
15 quatuor columnpnas; tertia ibi: *dicamus igitur quoniam intellectus*⁶⁹, bene post. Prima in duas, nam primo facit hoc, secundo concludit. Secunda ibi: *et <...> igitur sunt*⁷⁰.

9 nobis: in *add.* M 11 et: (?) *vel cum* 17 <...> *foramen in cod.*

63 *Ibidem*, p. 480,34-35.

64 *Ibidem*, p. 480,34.

65 *Ibidem*, p. 481,37.

66 Cfr. *ibidem*, p. 481,37-48: «Et ideo possibile est quod in exemplari a quo transtulimus hunc sermonem ceciderit hec particula non ita quod sic debeat legi: et cogitatio nostra erit in postremo utrum possit intelligere aliquam rerum abstractarum, cum hoc quod est non abstractus a magnitudine, idest secundum quod est tangens magnitudinem et copulatus nobiscum, ita quod nos intelligamus illum intellectum quem ipse intelligit. Et ista perscrutatio quam intendit ualde est difficilis et ambigua, et oportet nos perscrutari de hoc secundum nostrum posse».

67 *Ibidem*, p. 481,48.

68 *Ibidem*, p. 487,214: «Et oportet nos etiam narrare sermones ex quibus existimatur consequi quod habemus natura intelligendi in ultimo res abstractas».

69 *Ibidem*, p. 495,462-471.

70 *Locus nondum inventus*; cfr. *ibidem*, III, 36, p. 486,188 *vel* p. 486,211 (?).

< Opinio Alexandri >

In prima tota parte intendit Auerroes unam talem rationem: si intellectus agens uniretur possibili aut uniretur possibili ut intellectus possibilis est generabilis et corruptibilis aut ut eternus. Sed nullo istorum modorum est possibile, quare etc. De ista ratione solum ponit probationem minoris, et duo facit. Nam primo 5 probat quod non uniatur intellectui corruptibili, secundo ostendit quod non uniatur intellectui eterno. Secunda ibi: *et uidemus quod sequitur*⁷¹. Prima in tres: nam primo ostendit quod non possit coniungi intellectui corruptibili; secundo subiungit unam rationem per quam probatur quod intellectus agens nullo modo coniungatur 10 possibili; et tertio ostendit quod Alexander qui posuit quod coniungeretur corruptibili nihil instabat errando et in hoc dubitando. Secunda ibi: *si igitur aliquis dixerit*⁷². Tertia ibi: *Et per latentiam istius modi*⁷³.

In prima parte arguitur sic: si intellectus agens coniungeretur 15 possibili, tunc natura possibilis uerteretur in necessariam, quod est contra Philosophum 1 *Celi et mundi*⁷⁴. Consequentia probatur: nam in abstractis a materia intelligens et intellectum sunt idem omnibus modis⁷⁵. Si ergo intellectus possibilis intelliget substantias separatas tunc uerteretur <in> idem cum eis⁷⁶. 20

4 modorum: (?) 12 nihil instabat: (?)

71 *Ibidem*, p. 484, 191: «Et videmus etiam quod sequuntur ponentibus ipsum virtutem abstractam questiones non minores istis».

72 *Ibidem*, p. 481, 58: «Nisi aliquis dixerit quod illa intentio quam intendit Alexander, scilicet de existentia intellectus adepti, non est eo informatio facta de novo in intellectu materiali, que ante non erat, sed ipse copulatur nobiscum copulatione adeo quod sit forma nobis per quam intelligimus alia entia, sicut apparet ex sermone Alexandri».

73 *Ibidem*, p. 482, 81: «Et propter latentiam istius modi secundum Alexandrum videmus ipsum ambigere in hoc».

74 Cfr. *supra*, p. 332, n. 22.

75 Cfr. *supra*, p. 333, n. 23; AVERROES, *CMDA*, III, 13, p. 427, 6-11; *Les Auctoritates Aristotelis*, §148, p. 186; ARISTOTELES, *De anima*, III 3, 430a3-4.

76 Cfr. AVERROES, *CMDA*, III, 36, p. 481, 53-57.

Et deinde cum dicit *si aliquis*, subiungit secundam rationem et arguit sic: aut illa copulatio erit de nouo aut non. Si dicatur quod sit noua, tunc erit transmutatio aut in recipiente aut in recepto aut in utroque, quod uidetur inconueniens cum sint eterna. Consequen-
 5 tia: nam innouatio non poterit esse nisi uel propter innouationem recipientis uel recepti uel utriusque. Si autem dicas quod sit ab eterno, tunc non erit in nobis receptio propria, et si non erit receptio propria in nobis, «non erit differentia inter continuationem eius nobiscum et continuationem eius cum omnibus entibus, et inter
 10 continuationem eius nobiscum in hac hora et in alia hora»⁷⁷.

Deinde cum dicit *Et per latentiam istius modi* ostendit quod Alexander ibi hoc dubitabat, et quatuor facit. Nam primo ostendit quomodo Alexander nunc dicebat unum nunc alterum; secundo ostendit quod ex dictis eius finaliter eliciebatur; tertio
 15 ostendit super quo Alexander substentabat se; et quarto ostendit quod inconueniens accidebat Alexandro. Secunda ibi: *sed cum quis intuebitur*⁷⁸; tertia ibi: *substentatio et igitur*⁷⁹; quarta ibi: *sed huic conuenit questio*⁸⁰. Sed ista sunt clara et parue utilitatis, ideo accedamus ad aliud, ne nostra tediosa prolixitas aliorum grauet
 20 auditum.

Deinde cum dicit *et uidemus quod sequitur*⁸¹, hic arguit quod intellectus agens non coniungitur possibili eterno, quia tunc sequeretur quod intellectus possibilis semper intelligeret eas in futuro et intellexisset in preterito, quod est falsum. Sed consequentia
 25 probatur: nam ergo ita est statim cum intellectus possibilis continuabitur nobis, continuabitur etiam intellectus agens possibili. Sed Auerroes statim subiungit solutionem istius rationis ibi: *sed ista questio*⁸². Et dicit quod sicut intellectus possibilis non copulatur

25 nam: ex *add.* M 28 ista: istam M

77 *Ibidem*, p. 482,75-78.

78 *Ibidem*, p. 484, 128.

79 *Ibidem*, p. 485,159.

80 *Ibidem*, p. 485,170.

81 *Ibidem*, p. 486,191.

82 *Ibidem*, p. 485,199.

nobis per se et primo, sed mediantibus formis ymaginatis, et sic intellectus agens non copulabitur possibili per se et primo, sed mediante habitu speculatio et sic non statim. Et tunc in fine concludit ibi: *iste igitur etc.*⁸³.

< Opiniones Themistii et Auempece >

Deinde cum dicit *et oportet nos etiam*⁸⁴, accedit et ostendit quid de hoc senserunt perypatetici, et maxime Themistius et Auempece, et duo facit: nam primo premitit quedam, secundo exequitur oppiniones. Secunda ibi: *dicamus igitur quod Themistius*⁸⁵.

Prima in tres: nam primo premitit quod intendit, secundo ostendit quare hec questio est difficilis, tertio descendit ad ostendendum quod Auempece longo tempore laborauit in inquirendo de hoc quesito. Secunda ibi: *causa autem ualde*⁸⁶; tertia ibi: *dicamus igitur quod Auempece*⁸⁷. Et hec patent.

Deinde cum dicit *dicamus igitur quod etc.*⁸⁸, exequitur oppiniones, et primam oppinionem est Themistii, secundam oppinionem Auempece. Secunda ibi: *Auempece autem multum loquebatur*⁸⁹. Prima in duas: nam primo adducit oppinionem Themistii, secundo ostendit quod illud quod dicebat Themistius secundum modum et unam uiam erat uerum, et secundum aliam uiam non erat uerum. Secunda ibi: *et iste sermo*⁹⁰. Dicebat Themistius quod intellectus possibilis poterat intelligere separata et substentabatur per locum a maiori⁹¹.

3 speculatio con.: speculat M

83 *Ibidem*, p. 493,398-399: «Iste igitur sunt vie magis firme per quas iuit iste homo in hac intentione».

84 *Ibidem*, p. 487,214.

85 *Ibidem*, p. 487,235-236.

86 *Ibidem*, p. 487.

87 *Ibidem*, p. 487.

88 *Ibidem*, p. 487.

89 *Ibidem*, p. 490,322-324.

90 *Ibidem*, p. 487,239.

91 *Ibidem*, p. 487,235-236.

Nam arguebit sic: si de quo minus non inesse et inest, et de quo magis; sed minus uidetur inesse quod intellectus possibilis possit intelligere coniuncta materie, et intelligit, ergo multo fortius intelliget separata a materia.

- 5 Deinde cum dicit *et iste sermo*⁹², ostendit quomodo erat uerum dictum Themistii et duo facit. Nam primo ostendit quomodo non erat uerum, secundo quomodo erat uerum. Secunda ibi: *si uero nos*⁹³. Dicit primo quod si intellectus esset generatus hoc dictum non est probabile, quia color est uisibilis propter solem, non tamen
10 uisus magis uidet solem, cum uisus sit permixtus materie⁹⁴.

- Deinde cum dicit *si uero*, ostendit quomodo illud dictum sit uerum et tria facit. Nam primo facit hoc, secundo instat contra hoc, tertio ostendit quomodo hoc soluebat Alexander. Secunda ibi: *sed si hoc*⁹⁵; tertia ibi: *Alexander autem*⁹⁶. Dicit primo quod si intellectus
15 possibilis est incorruptibilis est uerum, quia tunc quod est magis intelligibile magis comprehenditur. Et quod comprehendit minus perfectum comprehendit perfectius, licet non econuerso, si illud comprehendens est de numero non amixtorum materie.

- Deinde cum dicit *sed si hoc est necessarium*⁹⁷ etc., instat contra
20 hoc. Si intellectus possibilis est eternus et quare tunc intellectus agens non continuabitur nobis in principio quam actio continuatur nobis intellectus possibilis.

- Deinde cum dicit *Alexander*, ostendit quomodo hoc soluebat Alexander et duo facit. Nam primo facit hoc, secundo instat contra
25 solutionem Alexandri, non quod improbat, ut quidam uolunt hic et male. Secunda ibi: *et in hoc sunt questiones*⁹⁸. Dicit quod Alexander respondebat sic: omne generatum solum quando peruenit ad finem sue generationis uenit ad finem sue actionis, et non ante, siue fuerat de

19 necessarium con.: ne M 22 nobis: cum add. M 27 ad: bis M

92 *Ibidem*, p. 487,239.

93 *Ibidem*, p. 488,251-253.

94 *Ibidem*, pp. 487,239-488,250.

95 *Ibidem*, p. 488,257-258.

96 *Ibidem*, p. 488,263.

97 *Ibidem*, p. 488,257.

98 *Ibidem*, p. 488,283.

actiuis siue de passiuus, modo intellectus in habitu est quid generatum, et solum uenit ad finem sue generationis in fine uite speculatiue et non ante. Ergo solum in fine uite speculatiue ueniet ad finem sue operationis, qui quidem finis est intelligere perfecte abstracta et non abstracta.

Deinde cum dicit *et in hoc sunt questiones*, instat contra istam solutionem, et duo facit: primo mouet quatuor instantias, secundo ostendit a quo debeamus incipere in soluendo. Secunda ibi: *sed post loquemur*⁹⁹. Prima in quatuor sicut quatuor instantias ponit; secunda ibi: *etiam quomodo*¹⁰⁰; tertia ibi: *et sicut nos reputamus*¹⁰¹; quarta ibi: *et contingit*¹⁰².

Dicit ergo, legendo simul, quod dicam tibi quod finis intellectus in habitu non est intelligere res abstractas, nisi de abstractis et non abstractis aliquid ut 'imaginari' uel aliud dicitur uniuoce¹⁰³. Secundo, dicam quod hoc posito sequeretur quod operatio propria intellectus agentis attribueretur intellectui qui est in habitu, generabili et corruptibili. Tercio, dicam tibi quod finis intellectus <qui> est in habitu est solum intelligere non abstracta. Quarto, dicam tibi quod si tu ponis istam copulationem intellectus agentis cum intellectu in habitu, sequeretur quod eternum indigeretur in sua actione generabili et corruptibili¹⁰⁴.

Deinde cum dicit *sed post loquemur*, ostendit a quo debeamus incipere quia a quarto, cum sit fundamentum et principum totius quod uolumus dicere.

f. 3^{va} Deinde cum dicit *Auemepece autem* | *multum*¹⁰⁵, exequitur oppinionem Auemepece, et duo facit. Nam primo recitat oppinionem et motiua oppinionis, secundo accedit ad ostendendum quomodo habeat ueritatem et quomodo non. Secunda ibi: *nos autem dicamus*¹⁰⁶. Prima in duas, sicut duo ponit motiua. Secunda ibi: *et confirmauit*¹⁰⁷. Prima in duas: nam primo premitit necessaria ad rationem, secun-

99 *Ibidem*, p. 490,311-313.

100 *Ibidem*, p. 489,289-291.

101 *Ibidem*, p. 489,297-298.

102 *Ibidem*, p. 490,307-309.

103 *Ibidem*, p. 489.

104 *Ibidem*, p. 490,310.

105 *Ibidem*, p. 490,322.

106 *Ibidem*, p. 493,400.

107 *Ibidem*, p. 492,384.

do arguit. Secunda ibi: *in libro uero De anima*¹⁰⁸. Prima in duas, nam primo premitit tria necessaria, secundo subiungit duo. Secunda ibi: *et in libro De anima*¹⁰⁹. Prima in duas, nam primo ponit illa tria necessaria, secundo ostendit a quo habuit, quia ab Alpharabio. Secunda ibi: *et in hoc conuenit*¹¹⁰. Dicit primo quod «intellecta speculatiua sunt facta»; secundo dicit quod «omne factum habet quidditatem»; tertio quod «intellectus est aptus natus ab omni habente quidditatem abstrahere illam quidditatem»¹¹¹.

Deinde cum dicit *et in libro*¹¹², subiungit duo necessaria, et primo primum, secundo secundum. Secunda ibi: *deinde coniungit*¹¹³. Necessaria sunt ista: primum, quod intellectus non plurificatur nisi propter diuersitatem phantasmatum siue formarum indiuidualium¹¹⁴; secundum erat quod intellectus non erat forma indiuidualis sed abstracta¹¹⁵. Et ista necessaria duo posuit propter probandum tertium necessarium.

Deinde cum dicit *in libro uero De anima* arguit sic: intellecta speculatiua sunt facta et omne factum habet quidditatem. Sed licet ab omni habentem quidditatem intellectus abstrahit illam. Sed tunc ultra: aut illa quidditas quam abstrahit ab habente quidditatem esse simplex aut composita. Si composita illa, et alia, et alia, tunc erit processus in infinitum in abstrahendo, quod est falsum, «quia faceret quidditates et intellectus infinitos diuersos in specie, cum quedam eorum tunc conueniunt magis liberata a materia quam quedam alia»¹¹⁶. Si autem erit simplex tunc intellectus secabitur et non proceditur in infinitum: «et sic, aut perueniet ad aliquod

17 licet ab: *inv.* M 18 abstrahit: *bis* M 24 erit *con.*: e M

108 *Ibidem*, p. 491,354.

109 *Ibidem*, p. 491,337.

110 *Ibidem*, p. 490,331.

111 *Ibidem*, p. 490,325-326; 327-328; 328-329.

112 *Ibidem*, p. 491,337.

113 *Ibidem*, p. 491,354.

114 *Ibidem*, p. 491,337-342.

115 *Ibidem*, p. 491,342-353.

116 *Ibidem*, p. 492,368-370.

habens quidditatem qua intellectus non abstrahit quidditatem aut ad aliquod non habens aut ad quidditatem non habentem quidditatem»¹¹⁷. Sed non primo, ut iam suppositum est, nec secundo, quia est priuatio simplex. Relinquitur ergo quod tertio¹¹⁸.

Deinde cum dicit *et confirmauit*, ponit secundum motium et arguit sic: quotienscumque oportet abscindere infinitum, melius est abscindere statim et in principio¹¹⁹. Sed in talibus oportet abscindere infinitum, ergo. Et si uere loquamur ista non remouet quoddam dubium. Nam dicens: licet non proceditur in infinitum, tamen dabo multos intellectus inter intellectum agentem et inter intellectum qui est in habitu¹²⁰.

Deinde <cum dicit> *nos autem dicamus*, ostendit quomodo predicta habeant ueritatem et quomodo non et duo facit. Nam primo ponit duas instantias, secundo ostendit quomodo Auempece soluebat secundam et quomodo possum solui. Secunda ibi: *et Auempece autem*¹²¹. Prima in duas: nam primo ponit primam, secundo secundam. Secunda ibi: *et si posuerimus*¹²². In prima parte in summa dicit sic: quod illud tertium necessarium non est uerum nisi 'quidditas' dicit de quidditatibus materialium et immaterialium modo uniuoco. Quod non est uerum quia si sic tunc insurget questio predicta secundum opinionem Auempece: quomodo intellectus corruptibilis intelliget incorruptibile? Aut, secundum opinionem aliorum ponentium quod intellectus est incorruptibilis: quomodo eternum intelliget intellectione noua?

1 qua: quo *add.* M 15 possum: *fort. possumus legend.* 20 predicta: (?)

¹¹⁷ *Ibidem*, p. 492,371-374.

¹¹⁸ *Ibidem*, p. 492,382-384.

¹¹⁹ *Ibidem*, p. 492,386-387.

¹²⁰ *Ibidem*, p. 493, 388-394: «Erit igitur conclusio istius demonstrationis eadem cum conclusione predictae demonstrationis. Quoniam, si non addiderit hoc poterit aliquis dicere multos intellectus esse medios inter intellectum qui est in habitu et inter intellectum agentem: aut unum, ut intendit Alfarabius in suo tractatu de Intellectu et Intellecto, quem vocauit illic adeptum, aut plures uno».

¹²¹ *Ibidem*, p. 494,426.

¹²² *Ibidem*, p. 494,420.

Deinde cum dicit *et etiam si posuerimus*, ponit secundam instantiam, et dicit quod si intellectus intelligit separata ista intellectio non est pars scientie speculatiue.

Deinde cum dicit *Auempece*, ostendit quomodo Auempece soluebat secundam et duo facit. Nam primo facit hoc, secundo subdit Auerroes causam propter quam pauci homines habent istam cognitionem. Secunda ibi: *et cum ita sit*¹²³. Dicit primo quod Auempece de hoc ibat titubando, quia in *Epistola Expeditionis* dicebat quod erat de possibilitate diuina, et in *Epistula Continuationis* dixit
 10 oppositum, scilicet quod erat de possibilitate naturali¹²⁴.

Deinde cum dicit *et cum ita sit*, subdit causas propter quas pauci uel nulli habent istam cognitionem, et dicit quod hoc est uel quia adhuc «non scimus propositiones que inducunt nos ad hanc scientiam aut quia hoc intelligere acquiritur per exercitium
 15 et usum in rebus, et hoc nondum habemus, aut hoc erit propter diminutionem in natura»¹²⁵. Et subdit quedam que nota sunt et pulcra.

< Opinio Auerrois >

Deinde cum dicit *dicamus igitur*¹²⁶, respondit ad quesitum secundum quod sibi uidetur, quasi recitando. Sed tamen habetur portio
 20 ostendenda ad quid ualeant recitari et quomodo ex eis possit elici res congruas et modus, quem intendit. Diuiditur autem hec pars in duas: nam primo respondit quod credebatur de hoc, secundo excusat se ibi in fine: *hoc igitur apparuit in hoc quesito*¹²⁷. Prima in duas: nam primo premittebat necessaria quedam, secundo dat modum. Secunda
 25 ibi: *et per hunc modum poterimus*¹²⁸.

¹²³ *Ibidem*, p. 494,437.

¹²⁴ *Ibidem*, p. 494,426-436.

¹²⁵ *Ibidem*, pp. 494,437-495,449.

¹²⁶ *Ibidem*, p. 495,462-471.

¹²⁷ *Ibidem*, p. 502,664-666.

¹²⁸ *Ibidem*, p. 499,585-586.

Prima, ut in scientia loquar, nouem necessaria ponit specialiter loquendo¹²⁹. Ponit secundum ibi: *manifestum est quoniam in uoluntate*¹³⁰; tertium ibi: *et ista actio*¹³¹; quartum ibi: *et cum hec duo fundamenta*¹³², et dicit Auerroes duo quia loquitur in generali; quintum ibi: *et cum hoc declaratum*¹³³; sextum ibi: *et omnis actio facta*¹³⁴; septimum ibi: *intellectus igitur qui est nobis*¹³⁵; octauum ibi: *nos autem cum posuerimus*¹³⁶; nonum ibi: *omnia enim duo*¹³⁷. Et si uellemus breuiter loqui addiremus, et addimus, decimum necessarium; decimum ibi: *et causam quare*¹³⁸.

<1> Dicit sic primo: quod ad presens dicamus quod intellectus qui est in nobis duas habet operationes secundum quod attribuitur nobis, scilicet, abstrahere formas et denudare eas materiis, et intelligere eas¹³⁹. Et multa alia dicit, tamen dimitto propter prolixitatem.

<2> Deinde cum dicit *manifestum est quoniam*, ponit secundum. Et dicit quod hoc est notum quod in uoluntate nostra est cum habuerimus intellectum, qui est in habitu intelligere quodcumque intellectum uoluerimus et abstrahere quamcumque formam uoluerimus.

<3> Deinde cum dicit *et ista actio*, ponit tertium, quod posset comprehendere sub secundo, et est quod abstrahere est actio prior in nobis quam recipere, et hoc saltem secundum naturam.

2 loquendo scripsi: lo<...>quando M 5 declaratum con.: de (sic!) M

129 Cfr. IOHANNES DE LANDUNO, *Questiones super libros Aristotelis De anima*, III, q. 36, col. 415: «Et ad uidendum modum secundum quem contingit nobis ista intellectio nobilis, praemittit Commentator quaedam fundamenta quasi principia per se nota in ista scientia».

130 AVERROES, CMDA, III, 36, p. 495,468-469.

131 *Ibidem*, p. 495,472.

132 *Ibidem*, p. 496,488.

133 *Ibidem*, p. 496,496.

134 *Ibidem*, p. 497,509.

135 *Ibidem*, p. 497,512.

136 *Ibidem*, p. 499,559.

137 *Ibidem*, p. 499,571.

138 *Ibidem*, p. 499,580.

139 *Ibidem*, p. 495,463-468.

<4> Deinde cum dicit *et hec duo*, ponit quartum. \Et/ est quod intellecta que sunt in nobis sunt dupplicia: aut naturalia, ut prime dignitates, aut uoluntaria, ut intellecta que dependent ex primis maximis dignitatibus et intellectu agente.

5 <5> Deinde cum dicit *et cum hoc declaratum*, ponit quintum. Et est quod intellecta speculatiua sunt «quid factum congregatum ex propositionibus notis et ueris et intellectu agente»¹⁴⁰.

10 <6> Deinde cum dicit *et omnis actio*, ponit sextum. Et est quod «omnis actio facta ex congregato duorum diuersorum necesse est ut alterum illorum sit quasi materia et instrumentum et alterum quasi agens et forma»¹⁴¹.

<7> Deinde cum dicit *intellectus igitur qui est in nobis*, ponit septimum et duo facit: nam primo facit hoc, secundo mouet dubitationem et soluit. Secunda ibi: *sed si posuerimus*¹⁴². Dicit primo quod
15 «intellectus qui est in nobis componitur ex intellectu qui est in habitu et intellectu agente, ita quod propositiones sunt quasi materia et intellectus agens quasi forma»¹⁴³. Deinde cum dicit *sed si posuerimus* mouet dubium et soluit ibi: *dicamus igitur quod si hoc*¹⁴⁴. In prima dicit sic: quod si ponamus quod propositiones sunt quasi materia et
20 instrumentum continget uel quod actu eterna proueniat a duobus, quorum unum est eternum et aliud non eternum – aut si ponatur quod illud instrumentum sit eternum et tunc intellecta speculatiua erunt eterna –, uel quod generabile sit materia eterni. Deinde cum dicit *dicamus igitur quod si*, soluit et dicit breuiter quod propositiones
25 non sunt uera materia, sed adsimilantur materie et intellectus agens adsimilatur forme.

¹⁴⁰ *Ibidem*, p. 496,496-498.

¹⁴¹ *Ibidem*, p. 497,509-512.

¹⁴² *Ibidem*, p. 497,518.

¹⁴³ *Ibidem*, p. 497,512-515.

¹⁴⁴ *Ibidem*, p. 497,527-529: «Dicamus igitur quod, si hoc quod diximus, quod necesse est quod – propositiones sint de intellectu agentis aut quasi materia aut quasi instrumentum».

<8> Deinde cum dicit *nos autem*, ponit octauum necessarium, quod quasi in se continet quattuor. Et dicit quod intellectus materialis est eternus; secundo, quod intellecta speculatiua sunt generabilia et corruptibilia; tertio, quod intellectus materialis intelligit formas materiales et immateriales; quarto, quod subiectum intellectorum speculatiuorum et intellectus agentis est idem, quemadmodum dyaphanum simul recipit colorem et lucem. 5

<9> Deinde cum dicit *omnia enim duo*, ponit nonum necessarium. Et est quod omnia duo quorum subiectum est unum et quorum unum est perfectius altero necesse est ut respectus perfectioris ad imperfectius sit sicut respectus forme ad materiam etc¹⁴⁵. 10

<10> Deinde cum dicit *et causam*, quasi ponit decimum necessarium. Et est quod intellectus agens non copulatur nobis in principio quod oportet quod sit hoc mediante habitu speculatiuo. Deinde cum dicit *et per hunc modum* dat modum et tria facit: nam primo dat modum; secundo ostendit quod per talem modum, ut dicebat Themistius, homo assimiletur Deo; tertio ostendit quod per dicta apparent solutiones trium dubitationum. Secunda ibi: *homo igitur*¹⁴⁶. Tertia ibi: *et per hoc dissoluitur*¹⁴⁷. In prima parte iterum tria facit: nam primo dat modum, secundo ostendit quod non est possibile dare alium modum, tertio declarat istum modum aliququaliter. Secunda ibi: *et nullus mods est*¹⁴⁸; tertia ibi: *et manifestum est quod cum omnia*¹⁴⁹. 20

6 idem con.: id M 23-24 manifestum: magifestum M

145 THOMAS DE AQUINO, *In IV Sent.*, d. 49, q. 2, art. 1: «Quandocumque enim aliqua duo, quorum unum est perfectius altero, recipiuntur in eodem receptibili, proportio unius duorum ad alterum, scilicet magis perfecti ad minus perfectum, est sicut proportio forme ad materiam».

146 AVERROES, *CMDA*, III, 36, pp. 500,617-501,621: «Homo igitur secundum hunc modum, ut dicit Themistius, assimilatur Deo in hoc quod est omnia entia quoquo modo, et sciens ea quoquo modo; entia enim nichil aliud sunt nisi scientia eius, neque causa entium est aliud nisi scientia eius».

147 *Ibidem*, p. 501,630-631.

148 *Ibidem*, p. 500,591.

149 *Ibidem*, p. 500,599.

< II.2 >

< Solutio >

< Prima pars >

Sed omnibus hiis premissis, potest argui ex dictis Auerrois in hunc modum, et ostendi modum et quid per predicta uelit Auerroes. Et fundo me ad hoc declarandum super dicto Alexandri et super dicto Auerrois posito in fine istius commenti ibi: *et manifestum est quod cum omnia etc.*¹⁵⁰. Et dum subdit: *et manifestum est quod cum iste motus complebitur quod statim iste intellectus copulabitur nobiscum*¹⁵¹.

Arguo sic. Omnis generatio procedens de imperfecto ad perfectum uenit ad finem sue generationis, saltem secundum aliquod indiuiduum speciei; sed generatio habitus speculatiuus est huiusmodi, quare etc. Maior probatur, nam dicit Auerroes II *Metaphysice* 8^o commento «si non est finis nihil erit» – et subdit – «qui destruunt finem, destruunt omnem bonum»¹⁵². Et subdit: «nullus facit actionem aliquam nisi intendendo finem et ultimum»¹⁵³ – immo ut sic ad unum dicere totum erit frustra. Sed minor apparet: nam sicut se habet materia prima ad formas sensibiles, sic intellectus ad formas intelligibiles¹⁵⁴. Sed materia prima recipit primo formas imperfectas, secundo perfectiores, tertio perfectissimas, ergo sic intellectus. Ma-

150 *Ibidem*, p. 500,599.

151 *Ibidem*, p. 500,607-616: «Et manifestum est quod, cum iste motus complebitur, quod statim iste intellectus copulabitur nobiscum omnibus modis. Et tunc manifestum est quod proportio eius ad nos in illa dispositione est sicut proportio intellectus qui est in habitu ad nos. Et cum ita sit, necesse est ut homo intelligat per intellectum sibi proprium omnia entia, et ut agat actionem sibi propriam in omnibus entibus, sicut intelligit per intellectum qui est in habitu, quando fuerit continuatus cum formis ymaginabilibus, omnia entia intellectione propria».

152 AVERROES, *In Metaphysicam*, VIII, 8, f. 33^{ra},B.

153 *Ibidem*, f. 33^{ra},B.

154 Cfr. ARISTOTELES, *De anima*, III 4, 429a16-18; III 8, 432a1 ss.; *Les Auctoritates Aristotelis*, §137, p. 185: «Sicut se habet sensus ad sensibilia, sic se habet intellectus ad intelligibilia».

ior est Auerrois in *De anima* 5^o commento¹⁵⁵, sed minor est iterum Auerrois in erroribus *De anima* 26^o commento¹⁵⁶.

Sed tunc ultra. Omne illud quod uenit ad finem sue perfecte generationis uenit ad finem sue perfecte operationis. Sed intellectus speculatiuus uenit aliquando ad finem sue perfecte generationis, ergo aliquando uenit ad finem sue perfecte operationis¹⁵⁷. Maior probatur, quia scribitur vii *Physicorum*: «unumquodque est tale cum attingit <finem> proprie uirtutis»¹⁵⁸. Etiam in v *Metaphysice*, capitulo de perfecto, etiam in iv *Methaurorum*: «unumquodque in tantum est ens in quantum potest in propriam operationem», iterum auctoritate Aristotelis¹⁵⁹. Sed minor probata est prius.

Sed tunc ultra: finis intellectus in habitu est intelligere separata a materia. Sed intellectus in habitu aliquando uenit ad finem, ergo per intellectum in habitu aliquando intelligimus separata a materia. Maior probatur per illa tria necessaria. Prima que ponit Auerroes: nam intellectus in nobis duas habet operationes, scilicet, abstrahere et recipere, ut dicit suppositio prima. Et cum habuerimus intellectum qui est in habitu, supple perfecte, in potentia nostra est intelligere quemcumque intellectum uoluerimus et abstrahere quamcumque formam uoluerimus, ut dicit suppositio secunda, et in ordine quoddam, ut dicit suppositio tertia. Sed tunc ultra: maxime uolumus et desideramus intelligere separata a materia cum in cognitione ipsorum sit nostra felicitas. Sed illud in quo est nostra felicitas est finis intellectus in habitu, ergo. Maior est uera, sed minor est iam probata.

155 Cfr. AVERROES, *CMDA*, III, 5, p. 399,355-361.

156 Cfr. *ibidem*, III, 26, p. 464,32-41.

157 Cfr. MAYNUS DE MAYNERIIS, *Questiones in tertium De anima*, q. 15, *infra*, p. 451,4-10.

158 ARISTOTELES, *Physica*, VII 3, 426b27-30, p. 266.

159 Cfr. ARISTOTELES, *Meteorologica*, IV 12, 390a10-13, p. 133: «Que quidem enim possunt facere ipsorum opus, uere sunt unumquodque, puta oculus si uidet»; cfr. *Les Auctoritates Aristotelis*, §26, p. 173: «Unumquodque entium naturalium est determinatum ad quandam operationem et in quantum potest dicitur ens, in quantum uero non potest non dicitur ens, ut homo mortuus, non dicitur homo nisi aequivoce et oculus dum potest facere operationem quae est uidere dicitur oculus dummodo non potest non dicitur oculus nisi aequivoce, scilicet depictus vel lapideus».

Sed tunc ultra. Videndo modum intellectus intelligit illa aut intelligit illa separata ordine quodam aut circumscripto ordine. Non circumscripto ordine, quia oportet quod procedat de imperfecto ad perfectum, ergo ordine <quodam>, et si sic intelliget
 5 primo intellectum agentem. Sed tunc ultra: si primo intelliget intellectum agentem tunc intellectus agens uniretur possibili ut forma, quod probatur. Nam sicut dicit suppositio sexta «omnis actio facta ex congregato duorum diuersorum», sic se habet quod «necesse est ut alterum illorum sit quasi materia et instrumentum
 10 et alterum quasi agens et forma»¹⁶⁰. Sed ut dicit suppositio quinta, intellecta speculatiua sunt quid perfectum congregatum ex propositionibus primis et intellectu agente¹⁶¹. Ergo oportet quod
 15 unum illorum sit ibi ut forma et agens, et alterum ut materia et instrumentum. Sed probatur minor per quartam suppositionem, quia intellecta speculatiua in nobis sunt dupplicia, scilicet naturalia ut prime dignitates, alia uoluntaria ut intellecta que dependunt ex primis dignitatibus et intellectu agente¹⁶². Sed tunc ultra: non possunt dependere ab intellectu agente nisi ut a forma, quod probatur. Nam dicit suppositio nona «omnia duo» etc.¹⁶³, tunc argue: omnia duo quorum subiectum est unum et quorum unum
 20 est perfectius altero, sic se habent quod respectus perfectioris ad imperfectum est sicut respectus forme ad materiam. Sed sicut apparet per octauam suppositionem, intellectus in habitu et intellectus agentis est unum subiectum¹⁶⁴. Sed intellectus possibilis et intellectus agens est perfectius intellectui in habitu, ergo
 25 intellectus agens comparabitur ad intellectum in habitu sicut forma ad materiam, et sic fiet aliquid compositum, unde ex intellectu in habitu et intellectu agente, ut apparet per septimam

f. 3^{vb}

11 congregatum: contregatu M 27 aliquid con.: ad M 28 Septimam: ex octauam corr. M

160 Cfr. AVERROES, CMDA, III, 36, p. 497,509-512; *supra*, p. 350,8-11.

161 Cfr. *supra*, p. 350,5-7.

162 Cfr. *supra*, p. 350,1-4.

163 Cfr. *supra*, p. 351,8-12.

164 Cfr. *supra*, p. 351,1-7.

suppositionem¹⁶⁵. Sed non unietur intellectus agens possibili – ut apparet <per> decimam suppositionem – in principio, sed in fine¹⁶⁶.

Sed tunc ultra, dum dicit «et per hunc modum», iterum probatur quod intellectus agens sit forma saltem per uiam appropriationis arguendo illud est forma in nobis per quod agimus nostram actionem. Sed intellectus agens est huiusmodi, quare etc. 5

< Secunda pars >

Sed diceret aliquis Auerroii: ista tota necessaria nihil ualent, quia dicam quod finis intellectus in habitu non est intelligere separata sed coniuncta materie. Secundo dicam quod *esto* quod sit finis intelligere separata, hoc erit solum quantum ad ‘si est’, et non quantum ad ‘quid’. Tertio dicam *esto* quod sit finis quantum ad ‘quid est’, non tamen erit in hac uita sed in alia. Sed forte Auerroes formaret talem rationem ad remouendum ista et ad confirmandum suam conclusionem. 10 15

Felicitas est summum bonum possibile aduenire homini, ultimus finis humane uite, totaliter quietans humanum appetitum ratione et naturaliter dispositum bono per se sufficientissimum, proprium ipsius hominis, possessum et operatum ab homine¹⁶⁷. Ergo intellectus possibilis intelligit separata in hac uita et quantum ad ‘quid est’ non in ordine ad phantasmata. 20

Antecedens probatur.

<I> Primo, <felicitas> est summum bonum possibile aduenire homini quia si hoc non esset, tunc desiderium humanum esset otiosum et frustra secundum speciem, quod est falsum, cum a Deo et a materia nihil frustra¹⁶⁸. Et est ratio Auerrois II *Metaphysice* I^o 25

8 ualent: ualet M 19 et: bis M

165 Cfr. *supra*, p. 350, 12-26.

166 Cfr. *supra*, p. 351, 12-24.

167 Cfr. IACOBUS DE PISTORIO, *Quaestio de felicitate*, pp. 395, 15-396, 44.

168 Cfr. *ibidem*, p. 395, 15-16: «Prima est quod ipsa est summum bonum possibile homini aduenire. In hoc enim conveniunt omnes qui de felicitate locuti sunt».

commento¹⁶⁹. Nam dicit Aristoteles *Politicorum* VII tertio capitulo «totum humanum genus appetit felicitatem, sed hanc adipiscendi, hiis inest potestas hiis aut non propter quandam naturam siue fortunam»¹⁷⁰, modo si ille appetitus numquam perficiatur, frustrabitur.

<2> Sed probatur secunda condicio, scilicet quod sit ultimus finis humane uite, quia aut est ultimum aut altero est ulterior eo. Si primo habeo propositum, si secundo non habebit rationem summi boni, cum finis posterior et inferior fit gratia finis superioris, et ut rationi, nam finis habet rationem boni. Ergo finis ulterior habebit rationem finis magis boni¹⁷¹.

<3> Sed iterum probatur tertia condicio, scilicet quod totaliter quietet desiderium, quia da quod non, tunc aliud esset appetibilis <habita> felicitate, quod est falsum¹⁷².

<4> Sed probatur quarta condicio, quia si non esset bonum sufficientissimum tunc non quietaret humanum appetitum¹⁷³.

<5> Sed probatur quinta condicio, scilicet quod sit proprium hominis, quia si hoc <non> esset, tunc non esset bonum sufficientissimum homini, cum nullum bonum commune homini et aliis animalibus sit per se sufficientissimum homini¹⁷⁴.

<6> Sed probatur sexta condicio, scilicet quod sit possessum et operatum ab homine, quia da quod non, tunc non esset proprium hominis¹⁷⁵.

Et sic in istis condicionibus una sequitur ad aliam¹⁷⁶.

Sed consequentia probatur: nam felicitas est suppressum bonum possibile aduenire homini. Aut ergo est aliquid de numero

I commento: commenti (?) add. M

169 AVERROES, *In Metaphysicam*, II, I, f. 28^{vb}, K.

170 ARISTOTELES, *Politica*, VII 13, 1331b-1332a., pp. 296, 11-297, 2.

171 Cfr. IACOBUS DE PISTORIO, *Quaestio de felicitate*, p. 395, 17-24.

172 Cfr. *ibidem*, pp. 395, 24-396, 29.

173 Cfr. *ibidem*, p. 396, 30-34.

174 Cfr. *ibidem*, p. 396, 35-39.

175 Cfr. *ibidem*, p. 396, 40-49.

176 Cfr. *ibidem*, p. 396, 45-47.

bonorum exteriorum homini aut interiorum¹⁷⁷. Sed non exteriorum, quia talia exteriora queruntur propter bona interiora anime¹⁷⁸. Tunc ultra, si interiorum, aut de bonis anime aut corporis. Non corporis, quia sicut se habet corpus ad animam, sic se habent bona corporis ad bona anime. Sed corpus comparatur ad animam sicut materia ad formam, ergo bona corporis uiliora¹⁷⁹. Tunc ultra, si est de bonis anime aut uegetatiue aut sensitiue aut intellectiue. Non primo nec secundo, quia talia sunt propter animam intellectiuam et sunt bona communia homini et aliis¹⁸⁰. Sed tunc ultra. Si de bonis anime intellectiue aut ille bonum est substantia anime aut potentia eius aut habitus aut operatio eius. Non primo, quia cum homines omnes habeant essentiam anime omnes essent felices. Nec secundo propter eandem rationem; nec tertio, quia tunc dormientes essent felices. Relinquitur quarto, quod apparet¹⁸¹. Sed tunc ultra, aut consistet in operatione anime intellectiue que est uoluntas aut intellectus. Non primo, diceret Auerroes, quia nulla operatio uoluntatis est primum uoluitum, sed felicitas est primum uoluitum. Ergo felicitas non est operatio uoluntatis. Maior probatur, quia per omnem operationem uoluntatis uolumus aliquid prius ea cum ab ipso uolito ipsa operatio uoluntatis causetur¹⁸². Ergo consistit in operatione intellectus: aut ergo <intellectus> practici aut speculatiui. Non practici quia est propter aliud¹⁸³. Si in <operatione> speculatiui aut consistet in intelligendo quodcumque aut in intelligendo excellentissimum intelligibile. Non primo, quia tunc nefandi essent felices. Ergo in intelligendo excellentissimum intelligibile, scilicet Deum et angelos¹⁸⁴.

8 animam: anima M 14 apparet con.: quinto (sic!) M

177 Cfr. *ibidem*, p. 396,49-50.

178 Cfr. *ibidem*, p. 396,51-53.

179 Cfr. *ibidem*, p. 397,60-73.

180 Cfr. *ibidem*, p. 397,74-88.

181 Cfr. *ibidem*, p. 398,97-116.

182 Cfr. *ibidem*, pp. 399,117-400,154.

183 Cfr. *ibidem*, p. 400,155-165.

184 Cfr. *ibidem*, pp. 400,166-401,187.

Sed tunc ultra. Aut ergo intellectus habet hoc in hac uita aut in alia. Non in alia, ut probaret Auerroes sic: primo, quia tunc intellectus frustra uniretur corpori, cum nobiliori modo possit intelligere sine corpore; plus, si intelligeret omnia illa in alia uita, aut
 5 intelligeret illa per suam essentiam, aut per species abstractas aut per species innatas¹⁸⁵. Non primo, quia sic etiam posset intelligeret illa in hac uita, cum in hac uita habeat essentiam anime. Non per species abstractas a phantasmatibus cum uirtutes sensitiue sint corrupte. Non per species innatas, quia aut ille species sunt de substantia anime aut propria passio aut accidens commune. Non primo et
 10 nec secundo, quia in hac uita anima habet suam essentiam et suam passionem; non accidens commune, quia tale adest et abest, etiam quia per illud quod est commune alteri nihil potest inesse alteri animali tamquam proprium. Plus, queram de quo genere sit illud
 15 commune, et si dicas quod sit quid infusum ab intelligentia superiori non ualebit, quia influxus intelligentie secundum quod huiusmodi non respicit tempus nec locum, quia non habet respectum ad hoc. Si sic, ergo ut coniuncta intellexisset quia da quod non iam erit nouum intelligens. Igitur, dum homo fortiter et profunde dormit non intelligit, ergo multo fortius post mortem non intelligit.
 20

Sed tunc ultra. Si in hac uita aut ergo hoc erit quantum ad 'si' et 'quia' aut quantum ad 'quid'. Non primo modo, quia talis cognitio est diminuta, ut apparet per Aristotelem, Auerroem, Lincolniensem, II *Posteriorum*, ubi dicunt quod querendo non pausamus donec acquiramus 'propter quid'¹⁸⁶. Sed 'propter quid' et 'quid' sunt
 25 idem¹⁸⁷, saltem in illis in quibus est 'propter quid'. Ex quibus uerbis saltem habemus tantum quod non quiescamus in cognitione 'quia' et 'si est' cum sit diminuta, et si est diminuta in ea non consistit felicitas. Ergo quantum ad 'quid' non 'quia' in illis sit propter quid.

185 IOHANNES DE IANDUNO, *Quaestiones de anima*, III, q. 36, col. 413: «Anima humana aut est nata intelligere substantiam separatam per suam substantiam, aut per eius speciem formatam ab ea, aut per aliquam speciem causatam a phantasmate».

186 ARISTOTELES, *Analytica Posteriora*, II 1, 89b23-90a13.

187 Cfr. ROBERTUS GROSSETESTE, *Commentarius in Posteriorum Analyticorum Libros*, II, 1, p. 288,25-30: «Item cum scita sint quator sicut et quesita, et querendo non pausamus donec apprehenderimus quid est vel propter quid est, idem autem sit quid est et propter quid est, oportet cognoscere illud super quod pausamus in querendo [...]».

Confirmari posset ista consequentia per ea que Auerroes dicit in *De anima* 5^o commento digressionem primam, quasi circa finem commenti, ibi: *et ille intellectus recipiens necesse* etc.¹⁸⁸. Iterum confirmari posset per ea que dicit 20^o commento, unde respiciatis commenta per uos.

5

< III >

< Ad rationes principales >

Et tunc forte Auerroes responderet ad rationes sic breuiter.

<1> Ad primam, ad minorem, cum dicit «separata cognoscuntur per motum», dico quod uerum est quantum ad 'si est'.

<2> Ad secundam, ad minorem dicendum quod ibi sumitur 'cecitas' ut dicit priuationem actus solum et non actitudinis, ut sit sensus quod sicut oculus tenens clausos oculos non partim percipit de coloribus, et partim non percipit; sed nihil percipit tunc, sic et intellectus non intelligens separata. Et hoc est quod Philosophus dicit ibi: quod non est sic cecitas¹⁸⁹.

10

<3> Ad tertiam, ad minorem, «operatio intellectus possibilis est abstrahere»¹⁹⁰, dicendum quod uerum est usque ad finem uite speculative, sed in fine uite speculative non.

15

<4> Ad quartam, ad minorem dico quod non prouenit immediate, sed mediante habitu speculatiuo.

<5> Ad quintam dico quod unitur sibi in fine uite speculative et cum dicitur quod agens numquam efficitur forma, dicendum quod uerum est quod numquam efficitur formaeducta de potentia illius, sed non est inconueniens quod efficiatur forma per uiam appropriationis.

20

188 Cfr. AVERROES, *CMDA*, III, 36, p. 410, 678-683: «Et iste intellectus recipiens necesse est ut intelligat intellectum qui est in actu. Cum enim intellexerit formas materiales, dignior est ut intelligat formas non materiales; et illud quod intelligit ex formis abstractis, v. g. ex intelligentia agentis, non impedit ipsum intelligere formas materiales».

189 Cfr. *supra*, p. 330, n. 8.

190 Cfr. *supra*, p. 353, 15-25.

<6> Ad sextam dico quod secundum totum, et cum dicitur «tunc Deus erit aliud a se ipso toto»¹⁹¹, dicendum quod non sequitur. Et cum dicitur «illud quod intelligitur motor Saturni»¹⁹² etc., dicendum quod hoc provenit ex parte intelligentiarum et non Dei, sicut
 5 datur exemplum <de> duobus speculi quorum unum est tersum et politum clarum et peruium, et alterum est caliginosum. Modo si unum et idem nullo modo uariaturn debeat representari, in illis representabitur ualde modo uario, et hoc procedit ex parte speculorum et non ex parte representati.

10 <7> Ad septimam dico quod unietur sibi ut eternus, et nec ualet instantia, quia ista soluitur Auerroes 36^o commento, ubi dicit quod sicut intellectus possibilis non copulatur per se et primo, sed mediantibus intentionibus ex cogitatis, sic et intellectus agens mediante habitu speculatiuo.

15 <8> Ad octauam dico quod illa copulatio est de nouo, et cum dicitur «quia tunc erit transmutatio in recipiente uel in recepto»¹⁹³ etc., dico quod non est uerum, quia sicut dicit Auerroes III *De anima* 15^o commento, receptio alicuius in intellectu est sine transmutatione et ponit exemplum¹⁹⁴. Nam sicut receptio picture in tabula est
 20 sine transmutatione tabule, sic etc. Iterum hoc dicit Auerroes III *De anima* 2^o commento quod intellectus solum adsimilatur sensui in receptione et non in transmutatione¹⁹⁵.

<9> Ad nonam soluit Auerroes 36^o commento circa finem, ubi dicit quod non requiritur quod sit materia uere et organum uere,
 25 sed secundum quandam proportionem¹⁹⁶.

<10> Ad decimam dicendum quod intellectus agens sumi potest dupliciter: uno modo secundum se, alio modo secundum

18 15: fort. 14 legend.

191 Cfr. *supra*, p. 332, 15-16.

192 Cfr. *supra*, p. 332, 9-11.

193 Cfr. *supra*, p. 333, 7-8.

194 AVERROES, *CMDA*, III, 14, p. 430, 51-65.

195 Cfr. *Ibidem*, III, 2, p. 381, 28-32: «Idest, aut non patiaturn passione equali passioni sensus; scilicet, non accidit ei transmutatio similis transmutationi que accidit sensui, sed solum assimilatur sensui in receptione, quia non est virtus in corpore».

196 Cfr. *Ibidem*, III, 36, pp. 497-498, 530-536.

quod appropriatur huic modo. Tunc primo modo non indiget generabili, sed secundo modo.

<11> Ad undecimam dicendum dupliciter.

Primo sic: quod habitus non ponitur in intellectu propter disponendum sed propter agendum, ut uidetur uelle Auerroes III *De anima* 18^o commento, ubi ponit diffinitionem habitus¹⁹⁷. Iterum hoc uidetur uelle Auerroes III *De anima* 8^o commento.

Vel dicendum quod ponitur propter rectitudinem uel quod solum manet in actu uirtuali uel quod ponitur solum propter illam unionem faciendam, uel dicendum quod ponitur in organo cogitatio. Non tamen quod iste habitus sit creatus ex actibus intelligendi, quia talis nullo modo potest poni in sensu, sed ex actibus cogitandi. Sed dices: si ponatur in sensu ergo tunc in tali intellectione erit requisita phantasmata. Ad <hoc> dicendum quod hoc soluetur in decimaquinta ratione.

<12> Ad decimam secundam respondit Auerroes III *De anima* 36^o commento circa finem commenti, et dicit quod «non est aliquid scientiarum speculatiuarum, sed est aliquid currens cursu rei generate naturaliter | ad disciplinam»¹⁹⁸.

<13> Ad decimam tertiam, cum dicitur «agens unitur possibili semper»¹⁹⁹, per auctoritates commenti dicendum ad hoc dupliciter²⁰⁰.

Primo quod uerum est, tamen non eodem <modo> quia in principio imperfecte sed in fine uite speculatiue perfecte.

Vel aliter negando antecedens. Et cum dicitur quod Auerroes hoc dicit, dicendum quod hoc dicit referendo se ad separata et non dum intellectus recipit species materialium.

5 agendum: (?)

197 *Ibidem*, III, 18, p. 438,26-29: «Hec enim est diffinitio habitus, scilicet ut habens habitum intelligat per ipsum illud quod est sibi proprium ex se et quando uoluerit, absque eo quod indigeat in hoc aliquo extrinseco».

198 Cfr. *ibidem*, III, 36, pp. 501,640-502,642: «Et ex hoc apparet quod sua intellectio non est aliquid scientiarum speculatiuarum, sed est aliquid currens cursu rei generate naturaliter a disciplina scientiarum speculatiuarum».

199 Cfr. *supra*, p. 335,5-6.

200 Cfr. IOHANNES DE LANDUNO, *Quaestiones De anima*, III, q. 25, col. 369: «dico ad praesens quod intellectum agentem nobis uniri in principio ut formam potest dupliciter intelligi».

<14> Ad decimam quartam. Ad probationem maiorem, cum dicitur «sicut sol est separatus»²⁰¹ etc., dicendum quod non est simile, quia sol est separatus loco et subiecto, sed intellectus agens licet sit separatus secundum esse essentie, tamen non est separatus loco cum non occupat locum.

<15> Ad decimam quintam dicendum quod consequentia est neganda. Et cum probatur quod non dependet ex phantasmatis, posset dici quod licet non dependeat ex phantasmatis in actu, tamen dependit ex phantasmatis in habitu, quia habitus ille si sit in intellectu dependit ad cogitativam, et si sit in cogitativa dependit ad intellectum. Et ratio est: nam dicit Auerroes VII *Physicorum* 20^o commento, quod cognitio ipsius uidetur magis esse de genere relationis quam de genere qualitatis²⁰². Et subdit quod «esse comprehensionem in nobis non est aliquid factum in se sed in respectu ad nos, scilicet quando anima fuerit preparata ad recipiendum illas comprehensiones, ut ferrum preparatur per tirsitudinem ad recipiendum lucem et alios colores»²⁰³. Vel dicendum quod ad hoc non sequitur quod illud intelligere redactum est ad nostram uoluntatem que libera est. Sed dices: hoc non ualet, quia ita dicam de habitu respectu aliorum intelligibilium quod requirit phantasmata in habitu; etiam dicam quod cum hic dormit bene habet phantasmata in habitu.

<15.1> Ad primum posset dici quod aliter requiritur habitus phantasmatum in cognitione separatorum substantiarum quantum ad 'quid', et in cognitione aliorum phantasiabilium et sensibilium. Nam in cognitione separatorum requiritur solum propter unionem intellectus agentis cum possibili et appropriationem. Nam sicut intellectus possibilis non copulatur nobiscum nisi mediantibus intentionibus ex cogitatis, sic et intellectus agens non copulatur possibili nisi mediante habitu. Sed in cognitione phantasiatorum requiritur habitus propter phantasmata in habitu uel propter reflexionem

201 Cfr. *supra*, p. 335, 17-20.

202 AVERROES, *In Physicam*, VII, 20, f. 322^{rb}, F: «dicendum cognoscens enim dignius est, etc., idest et signum eius est quod generatio istorum uidetur esse de genere relationis, et maxime partis rationabilis».

203 AVERROES, *In Physicam*, VII, 20, f. 322^{rb-va}, F-G: «et intendit quod esse comprehensionem in nobis non est aliquid factum in se, sed in respectu ad nos, scilicet quando anima fuerit preparata ad recipiendum illas comprehensiones».

ad phantasmata in actu, ut se habeant sub ratione terminantis, uel mouentis respectu actus intelligendi.

<15.2> Ad secundum dicendum quod uigilans aliter habet in habitu phantasmata quam dormiens, tam respectu phantasiatorum quam etiam respectu separatorum. Et primo respectu phantasiatorum, nam uigilans bene dispositum sic habet phantasmata in habitu quod potest exire in actu dum uult. Sed dormiens non, propter uias clausas et meatos clausos per quas et per quos transeunt spiritus sensibiles. Amplius, respectu separatorum aliter se habet: nam licet in cognitione separatorum non oporteat exire et reflexionem fieri ad phantasmata in actu, ut se habeant sub ratione terminantis uel mouentis, tamen requiritur quod tunc possit exire in actu cognoscendi illa phantasiata, non propter cognitionem illorum separatorum, sed quia est tunc felix. Vel requiritur quod possit exire in actum et exiat non propter cognitionem illorum separatorum, sed propter ordinem cognitionum, quia una cognitio illarum presupponit aliam immediate. Et in ista ratione et solutione cogitetis, magistro Angele de Aretio, quia adhuc aliquid mihi remaserit in penna.

<16> Ad decimam sextam apparet solutio per iam dicta. Nam licet iste habitus maneat et reamaneat cessantibus phantasmatis in actu, tamen non remanet cessantibus phantasmatis in habitu, ut iam predictum est.

<17> Ad decimam septimam dicendum quod non oportet quod sciat omnia secundum indiuidua sed secundum speciem, et forte non omnia, sed nobiliores species uniuersi. Sed dices: quis fuit iste? Dicit Auerroes III *De anima* 15^o commento, quod fuit Aristoteles qui «fuit regula in natura et ipsum inuenit natura ad ostendendum ultimam perfectionem humanam in materiis»²⁰⁴.

<18> Ad decimam octauam dicendum quod sine dubio pauci habent felicitatem simpliciter, sed secundum quid multi.

28 ipsum: ad *add.* M

204 AVERROES, *CMDA*, III, 36, p. 433, 142-145: «Credo enim quod iste homo fuit regula in Natura, et exemplar quod Natura inuenit ad demonstrandum ultimam perfectionem humanam in materiis».

<19> Ad decimam nonam dicendum quod Aristoteles hoc non posuit nec negauit. Non posuit quia expirauit prius et mortem preuentus. Vel posuit in quibusdam libris *Metaphysice* qui nondum peruenerunt ad manum nostram. Vel non posuit in libro *De anima*
 5 quia non <...> <est pars> scientie speculatiue.

<20> Ad uigesimam negatur maior. Et tunc ad probationem «intellectus agens est in potentia omnia facere, et possibilis omnia fieri»²⁰⁵, dicendum quod hoc est uerum loquendo de potentia intellectis et coniunctis materie et non de aliis.

10 Sed salua reuerentia Commentatoris, ista sua oppinio uidetur mirabilis et extranea, ymmo quasi solum soniata et fatua et rationes solum uidentur solui apparenter. Et si essem aliquantum exercitatus in sacratissima theologia, que uere est scientia ueritatis, non dubito quod faciliter improbarem eam.

15 Amen. Explicit ista questio. Et sic de isto, amen etc.

15 Amen: *praem. quoddam signum illegibile* M

205 Cfr. *supra*, p. 337, 21-22.

< Super tertium De anima. Questiones et excerpta varia >*

< Magister Matheus de Eugubio recollegit >¹

< I >

< I.1 >

< Questio prima >

f. 5^{ra} Probo quod cognitio intellectus possibilis non sit necessaria ad cognoscendam multitudinem substantiarum separatarum, quia illud non est necessarium ad cognitionem alicuius, quod nec est causa nec effectus illius; <sed cognitio intellectus possibilis neutro modo se habet>². Minor: quia si cognitio intellectus possibilis esset causa multitudinis intelligentiarum, aut materialis aut formalis aut efficiens aut finalis³. Non materialis quia in illis non est materia; non formalis quia magis econuerso; nec efficiens quia sunt eterne; non finalis quia magis econuerso; nec effectus ut de se notum est⁴. 5

< In oppositum >

In oppositum est Commentator ibi, 5^o commento digressionis magne prime, <ubi> dicit: «nisi esset hoc genus entium in substantia anime non possemus intelligere multitudinem in abstractis»⁵. 10

2 cognoscendam: cognoscendum M

* Mantova, Biblioteca Comunale Teresiana, 445, ff. 5^{ra}-6^{rb}.

1 Cfr. f. 5^{ra} marg. inf. M; *supra*, pp. 285-292, 302-326.

2 <sed – habet> cfr. THADEUS DE PARMA, *Quaestiones de anima*, III, q. 7, pp. 73-74.

3 Cfr. IOHANNES DE IANDUNO, *Quaestiones de anima*, III, q. 9, col. 276.

4 Cfr. *ibidem*.

5 AVERROES, *CMDA*, III, 5, p. 410,668-670.

Et confirmatur ratione: sicut se habet cognitio materie ad cognitionem multitudinis formarum materialium, ita se habet cognitio intellectus possibilis ad cognitionem formarum separatarum.

Respondeo tibi duo. Primo, quod si non esset ista natura, puta
 5 intellectus possibilis, non esset multitudo in substantiis separatis. Secundo dico | quod nisi habeamus cognitionem illius nature pos-
 10 sibilis non possumus cognoscere multitudinem in substantiis separatis⁶.

f. 5th

<I.I> Ratio primi: in separatis non potest esse multitudo secun-
 10 dum numerum nisi sit diuersitas secundum rem et speciem. Et non potest esse diuersitas secundum rem nisi in eis sit aliquid perfectum magis et aliquid perfectum minus. Et non potest esse perfectum et imperfectum nisi in eis sit aliquid imperfectissimum. Imperfectissimum autem in substantiis separatis est intellectus possibilis; ergo,
 15 de primo ad ultimum, in separatis non potest esse multitudo nisi sit intellectus possibilis⁷.

<I.I.I> Primum est notum per Aristotelem in *De anima* uel vii <Metaphysice>, <ubi> dicit quod «in separatis a materia idem est quidditas et habens quidditatem»⁸, et <per> Auerroem ix *Metaphysice*⁹,

17 *De anima*: add. marg. dx. M

6 Cfr. IOHANNES DE IANDUNO, *Quaestiones de anima*, III, q. 9, col. 277: «His uisibilibus dico ad quaestionem duo: primo quod si non esset intellectus possibilis non esset multitudo in substantiis separatis; secundo quod huiusmodi multitudo non potest intelligi perfecte sine cognitione ipsius intellectus possibilis».

7 Cfr. *ibidem*, III, q. 9, col. 277: «Primum probatur ex praemissis, quia substantiae abstractae non possunt esse multae et diuersae secundum speciem nisi una earum posset esse perfectior alia, ut patet ex secunda suppositione; [...]. Et inter eas minime perfecta est intellectus possibilis, ut etiam supponebatur. Ergo intelligentiae non possunt esse multae et diuersae secundum speciem nisi esset intellectus possibilis, et non possunt aliter esse multae nisi secundum speciem, quare etc.».

8 Cfr. *Les Auctoritates Aristotelis*, §203, p. 132: «In separatis a materia idem est quidditas et quidditatem habens, sed in aliis non sunt idem, sed differunt»; ARISTOTELES, *De anima*, III 3, 430a3-4; *Id.*, *Metaphysica*, VII 6, *per totum*: 1031a15-19; *Id.*, *Metaphysica*, XII 9, 1075a1-5.

9 Cfr. AVERROES, *In Metaphysicam*, XII, 13, f. 240^{ra}; ARISTOTELES, *Metaphysica*, IX 8, 1050a3-b6.

causa multiplicationis indiuiduorum sub eadem specie sunt diuerse passionες materie in quas agens agit. Hoc etiam est de intuitionē Philosophi XII *Metaphysice*¹⁰, ubi probat unitatem primi principii, quia in eo non est materia.

<I.I.2> Secundum est euidens per Aristotelem III *Metaphysice*¹¹, 5
quia dicit licet in indiuiduis eiusdem speciei unum non sit prius et perfectius alio, et sic in eis non est ordo, tamen in speciebus una est perfectior alia.

<I.I.3> Tertium est notum per Aristotelem V *Metaphysice*. 10
Quia sicut ratione non possent esset aliqua priora, nisi in habitudine ad posterius, et aliqua posteriora nisi in habitudine ad prius, sic nec aliqua sunt perfectiora nisi in habitudine ad perfectum magis et aliqua non dicuntur imperfecta nisi in habitudine ad imperfectissimum¹².

<I.I.4> Quartum est notum per Auerroem II *Physicorum*¹³. 15

<I.2> Secundo dico quod multitudo in substantiis separatis non potest perfecte cognosci nisi habeatur cognitio intellectus possibilis. Et ratio est: nam multitudo in separatis non potest cognosci nisi cognoscatur diuersitas secundum rem; et diuersitas secundum rem cognosci non potest in substantiis separatis nisi 20
cognoscatur quod una sit magis et alia perfecta minus. Sed in intelligentiis non potest cognosci hoc nisi in habitudine ad minime perfectum et tale est intellectus possibilis. Tamen est intelligendum quod cognitio intellectus possibilis non est sufficiens ad

2 passionēs: fort. portiones legend. 2 quas scripsi.: quam M 19 cognoscatur: ex cognoscantur corr. M

10 Cfr. ARISTOTELES, *Metaphysica*, XII 8, 1074a31-b1.

11 Cfr. *ibidem*, III 3, 999a1-5.

12 Cfr. *ibidem*, V 16, 1021b11-1022a3, pp. 114-115; IOHANNES DE IANDUNO, *Quaestiones de anima*, III, q. 9, col. 277: «Vltius accipio quod sicut prius in aliquo genere non potest esse aliquo postremo, ut patet ex V *Metaphysicae*, sic perfectius in aliquo ordine non potest esse nisi in ordine ad aliquod perfectissimum. Et minus perfectum in ordine ad aliquid imperfectissimum uel minime perfectum, ita scilicet quod perfectius est illud quod est propinquius perfectissimo et remotius ab imperfectissimo; et minus perfectum econuerso».

13 AVERROES, *In Physicam*, II, 26, f. 28^{rb}.

perfectam cognitionem substantiarum separatarum, quia diuersitas separatarum cognoscitur ex diuersitate suarum actionum¹⁴.

<I.2>

< Questio secunda >

<2.1> Probatur quod intellectus possibilis non habeat esse in
 5 quacumque intelligentia intelligente aliquid extra se, quia tunc es-
 set in intellectu agente, quod est falsum¹⁵.

<2.2> Preterea, tunc sequitur quod intelligentia esset noua et
 transmutabilis. Minor per Commentatorem xii: omne compositum
 est aliquid nouum et transmutabile¹⁶.

<2.3> Preterea. Tunc intelligentia reciperet scientiam a phan-
 10 tasmatibus.

<2.4> Preterea. Si esset in intelligentia intelligente aliquid ex-
 tra se aut esset in ea propter mouere aut propter intelligere aliquid
 extra se aut propter multitudinem secundum speciem. Non prop-
 ter primam, quia non est causa talis motus; nec propter secundam,
 15 quia tunc hoc esset in qualibet intelligentia, sed hoc est falsum de
 intellectu agente; nec propter tertiam, quia dato quod aliqua non
 sit composita adhuc possunt differre specie. Preterea, aut ille in-
 tellectus possibilis qui est in unaquaque intelligentia est idem cum
 intellectu possibili qui est in nobis aut aliud.

14 Cfr. IOHANNES DE IANDUNO, *Quaestiones de anima*, III, q. 9, col. 277-278: «Et in hac declarationis ordinatione gaudebat animus meus cum laude dei, quia a nullo doctore extrinseco existente, nec sonante nec scriptura, eam suscepi, sed a uero doctore qui mentem illuminat et ueritatem ostendit. Quod si haec declaratio non est completa, erit aliis principium perscrutandi. Sed est aduertendum quod quamuis ad perfecte cognoscendum multitudinem esse de rebus abstractis necessaria sit cognitio intellectus possibilis, ut dictum est, tamen ad huius multitudinis cognitionem completam et prout est possibile homini, non sufficit cognitio intellectus possibilis, immo cum hoc necessarium est cognoscere multitudinem actionum earum, scilicet motuum coelestium quos producant»;

15 Cfr. AVERROES, *CMDA*, III, 5, p. 410, 663-672; *ibidem*, III, 25, pp. 461-463; IOHANNES DE IANDUNO, *Quaestiones de anima*, III, q. 26, col. 370.

16 Cfr. ARISTOTELES, *Metaphysica*, XII 9, 1075a5-1075a10, p. 266.

< In oppositum >

In oppositum est Commentator in isto III *De anima*, <ubi> dicit id ergo necesse est esse in qualibet intelligentia intelligente aliquid extra se¹⁷; et Commentator in alio loco et XII *Metaphysice*, ubi dicit quod nulla substantia liberata est ab illo principio puro preter primum, quod nihil intelligit extra se¹⁸.

5

Et confirmatur ratione: sicut se habent omnia materialia ad materiam primam, sic se habent omnia intellectualia ad intellectum possibilem. Sed omnia entia et omnes forme sensibiles includunt materiam preter primam formam sensibilem, puta celi; ergo omnes forme intellectuales includunt intellectum possibilem preter primam <formam>.

10

Preterea. Nisi ita esset quod in qualibet natura separata esset aliquid diminutionis et imperfectionis, sequeretur quod substantie separate non different secundum rem ad se inuicem et etiam non different a primo.

Preterea. Omne quod recedit a simplicitate primi oportet esse compositum; sed substantie separate sunt huiusmodi¹⁹, ergo etc. Et ultra, aut sunt composite ex materia et forma aut ex subiecto et accidente aut ex natura intellectuali possibili et natura intellectuali actualiter. Non primis duobus.

15

Preterea. Nulla intelligentia que intelligit aliquid extra se est omnino denudata a potentia; sed ibi non est potentia prime materie, ergo.

20

17 Cfr. AVERROES, *CMDA*, III, 5, pp. 409-410, 667-663.

18 Cfr. AVERROES, *In Metaphysicam*, XII, 51, ff. 335^{rb}-337^{ra}; ARISTOTELES, *Metaphysica*, XII 9, 1074b33-1074b35, p. 265: «Se ipsum ERGO intelligit, SIQUIDEM est * potentissimum *, et est intelligentia intelligentie intelligentia»; IOHANNES DE IAN-DUNO, *Quaestiones de anima*, III, q. 9, col. 276: «nulla enim intelligentia est liberata totaliter a materia nisi prima intelligentia, quae nihil intelligit extra se».

19 SIGERUS DE BRABANTIA, *Quaestiones in Metaphysicam*, rep. de Cambridge, III, q. 5, p. 87: «Unumquodque est perfectum secundum quod ens in actu. Ergo in entibus unum solum est actus purus, ita quod unumquodque ceterorum in quantum recedit ab actualitate eius, intantum accedit ad naturam potentiae. Nunc autem unumquodque agit secundum quod est in actu. Si igitur omnia entia deficient ab actualitate Primi Entis, quod est actus purus, et omnia deficient ab effectiva causalitate eius. Ex ista autem ratione apparet ratio duorum quae apparent in entibus. Primum est quod in substantiis separatis quae propinquissimae sunt natura Primo Enti quod est actus purus, invenitur potentia ad intelligere et ad esse, non praecedens actum, sine tamen transmutatione».

< Solutio utriusque questionis >

<1.1> Ad primam rationem prime questionis. Maior est falsa, quia non oportet quod si cognitio alicuius sit necessaria ad cognoscendum alterum, quod sit causa uel effectus eius, sed sufficit quod sit illud ad quod alterum habet habitudinem, sicut unum contrarium est principium cognoscendi alterius²⁰; uel dicendo in minorem quod est causa materialis intellectualis.

<2.1> Et tunc, ad primam secunde questionis, dico quod debet intelligi quod sit in qualibet intelligentia que quidem intelligentia est seorsum existens et intelligit aliquid extra se, et sic intelligit
10 Commentator. Modo intellectus agens non est seorsum extraneus, quia copulatur intellectui possibili sicut forma copulatur materie.

<2.2> Ad aliam. Commentator est sic exponendus loquens, XII *Metaphysice*, contra fidem christianorum qui posuerunt trinitatem personarum in diuinis. Dicit si in Deo esset multitudo personarum,
15 tunc in Deo esset compositio²¹. Et omne compositum est nouum nisi ibi esset compositio ex se ipsis sine transmutabili. Sed isti ponebant compositione de nouo.

<Ad 2.3> Ad aliam dico <quod> intellectus possibilis potest dupliciter considerari: uno modo secundum se et absolute, et sic habet
20 esse in quacumque intelligentia alia ab anima rationali, et sic intelligit substantias separatas et ut sic non appropriatur nobis nisi in fine uite speculatiue. Alio modo potest considerari ut est in potentia ad omnes formas sensibiles et materiales, et sic indiget phantasmatis²².

<Ad 2.4> Ad aliam dico quod requiritur propter illa tria, quia
25 intelligentiam non appetit intelligere aliquid extra se, nec perficitur ab eo; et non potest perfici ab eo nisi recipiat perfectionem; et non potest recipere perfectionem nisi habeat in se aliquam naturam possibilem.

20 Cfr. IOHANNES DE IANDUNO, *Quaestiones de anima*, III, q. 9, col. 279: «sufficit quod multitudo intelligentiarum et diuersitas habeat habitudinem ad ipsum intellectum possibilem».

21 Cfr. AVERROES, *In Metaphysicam*, XII, 323^{ra}, C: «Multiplicitas igitur in Deo non est nisi in intellectu differentia, non in esse».

22 Cfr. AVERROES, *CMDA*, III, 20, p. 450.

< Difficultates et responsiones >

Sed contra dicta.

<1> Si intelligentia habebit talem naturam habebit potentiam ad esse, et sic etiam habebit potentiam ad non esse.

<2> Preterea, tunc in uno et eodem ente in potentia, simul et semel essent plures forme substantiales.

5

<3> Preterea. Aristoteles XII *Metaphysice* illo capitulo «quoniam autem tres erunt substantie»²³ <dicunt> quod motor est eternus, et substantie cui nulla potentia admiscetur²⁴. Et Commentator, quod motor est actus purus cui nulla potentialitas est admixta²⁵.

<Ad 1> Ad primam dico quod uerum esset si haberet potentiam ad esse sensibile.

10

<Ad 2> Ad secundam dico quod in materia que est in potentia ad esse intelligibile non est inconueniens. Nam materia prima est causa receptionis non simpliciter, sed transmutabilis. Sed <potentia> intellectus est causa receptionis simpliciter – circumscriptis contrariis dispositionibus <***> et a<***>.

15

<Ad 3> Ad aliam dico quod intelligitur de potentia sensibili et corporali et non de spiritali, <sed> per uirtutem intellectiuam differt homo ab aliis animalibus²⁶.

14 sed scripsi: et M 16 contrariis: (?)

23 ARISTOTELES, *Metaphysica*, XII 6, 1071b3.

24 Cfr. ARISTOTELES, *Metaphysica*, XII 6, 1071b3-9; ARISTOTELES, *Metaphysica*, XII 6, 1071b12-23.

25 Cfr. AVERROES, *In Metaphysicam*, XII, 30, f. 315^{ra}, C: «et quia istae substantiae sunt mouentes sine aliqua potentia, necesse est ut sint sine omni materia, cum necesse est ut sint aeternae. Omne enim aeternum est actio pura et omne quod est actio pura non habet potentiam»; *ibidem*, f. 325^{ra}, A: «corpus coeleste quiescere impossibile est, quia propter aeternitatem motus eius est propter motorem, in quo nulla potentia existit ad aliquem modum transmutationis neque essentialiter, neque accidentaliter»; AVERROES, *CMDA*, III, 5, p. 410, 663-667: «Et iam declaratum est in Prima Philosophia quod nulla forma est liberata a potentia simpliciter, nisi prima forma, quae nichil intelligit extra se, sed essentia eius est quidditas eius; aliae autem forme diuersantur in quidditate et essentia quoquo modo».

26 Cfr. AVERROES, *CMDA*, III, 5, p. 379, 18-23; *ibidem*, III, 20, p. 454, 315-318.

< II >

< II. I >

< Excerpta Commentarii Auerrois >

\ I /

*Scire enim actiones anime prius est apud nos quam scire eius essentiam.*III, I,
p. 380,40-41

<4>

*Maximus sermo debet esse in principio.*III, 4
p. 384,31-32

Propositio enim dicens quod recipiens debet esse denudatum a natura recepti intelligitur a natura illius speciei recepti, non a natura sui generis, et maxime remoti et maxime eius quod dictum est per equiuocationem.

p. 386,92-96

\ 5 /

Intellectus materialis est in potentia omnes intentiones materialium uniuersalium.

III, 5
p. 387,23-25

Prima autem materia est in potentia omnes iste forme sensibiles non cognoscens.

p. 388,30-32

Denudare formas nihil aliud est nisi eas facere intellectas in actu postquam erant in potentia, sicut comprehendere nihil aliud est quam recipere eas.

p. 390,101-104

Proportio intellectus in actu ad intellectum naturalem est sicut proportio sensati ad sentiens.

p. 391,119-120

Si intentiones quas intellectus apprehendit ex uirtutibus ymaginatiuis essent eterne, tunc intentiones uirtutum ymaginatarum erant eterne. <[...]> Et tunc sensationes eterne. <[...]> Et tunc sensibilia eterna.

p. 391,132-138

1 scire: (?) 2 sermo: (?) 3 dicens: (?) vel dicendo 8 uniuersalium: (?)

14 intellectus: fort. intellecti legend. 14 naturalem: (sic!) fort. materialem legend.

- p. 392,152-154 Quando agens fuerit eternus et patiens fuerit eternum necesse est ut factum sit eternum.
- p. 396,268-276 Aliquid enim esse non corpus nec uirtutem in corpore dicitur quatuor modis diuersis; quorum unum est subiectum intellectorum. <[...]> Secundum est ipsa preparatio existens in materiis et est propinquum materie secundum quod dicitur quod priuatio simpliciter nec est corpus nec uirtus in corpore. <[...]> Tertium est prima materia. <[...]> Quartum est forme abstracte. 5
- p. 401,405-409 Intentiones ymagine non mouent intellectum materiale nisi quando efficiuntur in intellectione in actu, et propter hoc fuit necesse ponere intellectum agentem. 10
- p. 401,415-418 <[...]> Proportio intellectorum ad intellectum est sicut proportio intentionis coloris ad uirtutem uisibilem.
- p. 401,420-423 Speculatiua sunt generabilia et corruptibilia propter subiectum per quod sunt uera, et non propter subiectum per quod sunt unum eternum, scilicet intellectum materiale. 15
- pp. 401,424-402,431 Questio de multiplicatione intellectus est ualde difficilis et magnam habet ambiguitatem²⁷.
- p. 403,473-483 Oppinandum quod si sunt aliqua animata quorum prima perfectio est substantia separata, impossibile est quod inueniatur ex una specie plus unico indiuiduo <[...]> quia tunc esse eorum esset otiosum et superfluum, cum motus eorum esset propter eandem intentionem in numero, uerbi gratia, quod esset plus una naui in numero uni naute in eadem hora esset otiosum, et similiter plus uno instrumento in numero uni artifice <***>²⁸. 25
- p. 404,501-508 Manifestum quod homo non est intelligens in actu nisi propter continuationem intellectus cum eo in actu. Et manifestum est quod materia et forma copulantur adinuicem ita adeo quod aggregatum ex eis fit unicum et maxime intellectus materialis et intentio intellecta in actu. Quod enim componitur ex eis non est aliquod tertium ab eis ut est de aliis compositis ex materia et forma. 30

1 Quando: (?) 27 intellectus: fort. intellecti legend.

27 Cfr. AVERROES, CMDA, III, 5, p. 392,158-169.

28 Cfr. *ibidem*, III, 5, p. 403,483-484.

- Oppinandum quod in anima sunt tres partes intellectus, quarum una est intellectus recipiens, secunda est efficiens, tertia est factum. Et due istarum trium sunt eterne, scilicet agens et recipiens, tertia autem est generabilis et corruptibilis uno modo, eterna alio modo.* p. 406,569-576
- 5 *Oppinati sumus quod intellectus <materialis> est unius in omnibus hominibus.*
- Necesse est ut intellectus materialis non sit denudatus principiis naturalibus communibus toti speciei humane, scilicet propositionibus primis et formationibus singularibus communibus omnibus; hec enim* p. 407,578-585
- 10 *in intellectu sunt unica secundum recipiens et multa secundum intentionem receptam. Secundum igitur modum secundum quem sunt unica, necessario sunt eterna cum esse non fugiat a subiecto recepto.*
- Et ideo cum in respectu alicuius indiuidui fuerit corruptum aliquid intellectum intellectorum primorum per corruptionem sui subiecti per quod est copulatum cum nobis, necesse est ut illud intel-* p. 407,589-596
- 15 *lectum non sit corruptum simpliciter, sed corruptibile in respectu cuiuslibet indiuidui. Et ex hoc possemus dicere quod intellectus speculatiuus sit unus in omnibus.*
- <Extimatur> quod impossibile est ut tota habitatio fugiat a philosophia.* p. 408,613-614
- 20 *Quemadmodum intellectus agens numquam quiescit a comparando et creando simpliciter hoc ab hoc, scilicet generatione euacuat aliquod subiectum, ita est de intellectu distinguente.*
- Probabilia impossibile est esse falsa secundum totum.* p. 409,651-652
- 25 *Et iam declaratum est in prima philosophia quod nulla forma est liberata a potentia simpliciter, nisi prima forma; <[...]> alie autem forme diuersantur in quidditate et essentia quoquomodo.* p. 410,663-667
- Et scire de anima est necessarium <ad> scire primam philosophiam. Et iste intellectus recipiens necesse est ut intelligat intellectum quod est in actu; cum enim intellexerit formas materiales dignior est ut intelligat formas non materiales, et illud quod intelligit ex hiis formis abstractis, uerbi gratia ex intelligentia agente non impedit ipsum intelligere formas materiales.* p. 410,676-683
- 30 *Respectus intellectus agentis ad intellectum possibilem est respectus lucis ad dyaphanum.* p. 410,689-690
- 35

- p. 411,691-700 *Quemadmodum enim lux est perfectio dyaphani sic intellectus agens est perfectio materialis. Quemadmodum dyaphanum non mouetur a colore nisi quando lucet, ita iste intellectus non recipit intellecta que sunt hic nisi secundum quod perficitur per illum. Quemadmodum lux facit colores, ita intellectus agens facit potentia intellecta actu intellecta.* 5
- p. 411,703-706 *Et cum intellectus materialis fuerit copulatus nobiscum secundum quod perficitur per agentem, tunc nos sumus copulati cum intellectu agente, et ista dispositio uocatur intellectus |*
- f. 5^{va} *adeptus.* 10

Et ista sunt notabilia prime magne disgressionis.

\6/

- III, 6
p. 415,42-43 *Anima sensibilis non est attributa complexioni, quanto magis non erit intellectus.*
- p. 415,59-67 *Virtus cogitatiua apud Aristotelem est uirtus distinctiua indiuidualis, quia distinguit indiuidualiter <[...]> intentionem rei sensibilis a suo ydolo ymaginato. Et ista uirtus est illa cuius proportio est ad has duas intentiones, scilicet ad ydolum rei et ad intentionem sui ydoli, est sicut proportio sensus communis ad intentiones quinque sensuum.* 15
- pp. 415,67-416,74 *Virtus igitur cogitatiua est de genere uirtutum existentium in corpore. Et hoc apparet aperte dixit Aristoteles illo capitulo cum posuit uirtutes distinctiuas indiuiduales in quatuor ordinibus: in primo posuit sensum communem, deinde ymaginatiuam, deinde cogitatiuam et postea rememoratiuam. Et posuit rememoratiuam magis spiritualem, deinde cogitatiuam, deinde ymaginatiuam, deinde sensibilem.* 20
- p. 416,77-78 *Intellectiua autem distinguit uniuersales et non indiuiduales.*
- p. 417,102-104 *Locus nihil est eorum que sunt in eo, intellectus autem est forme existentes in eo non in actu sed in potentia.* 25

25 magis: spalem add. M

\7/

Apparentia sensu non differunt ab eo quod uidetur per rationem. Ymaginatiua, cogitatiua, rememoratiua non sunt nisi in loco uirtutis sensibilis. <[...]> Et omnes iuuant se ad presentandam ymaginem rei sensibilis ut aspiciat eam uirtus rationalis abstracta et ex hac intentione uniuersale postea recipiat eam ut comprehendat eam.

III, 7
p. 417,14-15
p. 419,57-64

5

\8/

Cum intellectus fuerit in hac dispositione tunc intelliget se secundum quod ipse non est aliud nisi forme rerum. Scilicet cum in eo fuerit unumquodque intellectorum in actu et sic intelliget se quasi modo accidentali.

III, 8
p. 420,19-22

10

Sed intellectus substantiarum separatarum non est aliud ab eis <in> intentione per quam sunt intellecta istius intellectus, ideo intelligunt se essentialiter et non accidentaliter. Et hoc perfectius intelligit in primo intelligente quod nihil intelligit extra se.

p. 420,25-29

\9/

Extimatur enim quod ymaginatio ipsa sit intellectus, et precipue cum dicimus quod proportio eius ad intellectum est sicut proportio sensibilis ad sensum, scilicet quia mouet ipsum et extimatur quod motor et motum debet esse eiusdem speciei. Et incipit dicere quod magnitudo est aliquid etc., et quia hoc indiuiduum est aliquid et intentio per quam hoc indiuiduum ens est, scilicet quidditas et forma eius, est aliud.

III, 9
p. 421,13-21

15

20

Et uniuersaliter res simplices non composite <[...]> non inueniuntur in omnibus entibus est quod quidditas et essentia <[...]> est idem.

pp. 421,26-422,32

25

Quod enim comprehendit alietatem inter duo necesse est ut sit unum uno modo et multa alio modo, et ista est dispositio intellectus in comprehendendo alietatem que est inter formam et indiuiduum.

p. 422,44-55

4-5 ex hac intentione uniuersale: *fort.* extrahat intentionem uniuersalem *legend.*

6 intelliget *scipsi*: *intellit* M 13 intelligit: *fort.* inuenitur *legend.* 21 non *con.*: ut M

Comprehendit enim formam per se et indiuiduum mediante sensu. Comprehendit igitur alietatatem inter ea per dispositionem que diuersatur quemadmodum sensus communis comprehendit alietatatem inter sensibilia per dispositionem diuersam, scilicet sensus plurales. Sed quia istas non comprehendit intellectus nisi cum materiis ideo comprehendit eas per dispositionem que diuersatur. Forma enim carnis numquam denudatur a materia, sed semper intelligitur cum materia sicut symitas cum naso.

p. 423,65-66

5

<10>

III, 10
p. 424,23-29

Et hoc erit ex hac uirtute intellectiua, aut per dispositionem similem lineae recte, cum intellexerit primam formam existentem in hac re singulari, aut secundum dispositionem similem lineae spirali, quando fuerit reuersa, querendo intelligere etiam quidditatem illius forme, deinde quidditatem illius quidditatis quousque perueniat ad simplicem quidditatem in illa re.

10

<11>

III, 11
p. 429,36-40

Sciendum enim est quod dispositio habita ab intellectu que diuersatur <in eo> quando comprehendit formas rerum primas sensibiles est ei per sensus; et dispositio que diuersatur in eo per comprehensionem quidditatis et forme est ei dispositio diuersa in se non per sensus. Et ideo assimilat Aristoteles ipse lineae spirali in hac dispositione, Plato autem lineae giratiue, et per hanc dispositionem intelligit formas rerum mathematicarum cum non accipit intelligendo eas magnitudinem sensibilem.

15

20

<14>

III, 14
p. 429,36-40

Et fuit possibile ut intelligentie abstracte perficerentur per se inuicem. <[...]> illud quod est deliberatum ab hac materia primum est intelligens.

25

Voco potentiam propinquam actui dispositionem mediam inter remotam potentiam et postremam perfectionem, et hoc est ut non sit in eo intentio que sit in potentia intellecta. Et hoc est soli intellectui proprium.

p. 430,65-69

5 *Quemadmodum tabula nullam habet picturam in actu nec in potentia proprinqua actui, ita in intellectu materiali <***>.*

p. 430,61-64

Credo enim quod iste homo, scilicet Aristoteles, fuit regula in natura et est exemplar quod natura inuenit ad demonstrandam ultimam perfectionem humanam in materiis.

p. 433,142-145

<16>

10 *Intellectum eius quod non habet materiam est semper in actu, intellectum eius quod materiam habet est in potentia.*

III, 16
p. 435,18-19

Intentio per quam intellectus materialis fit intellectus in actu est quia est intellectum in actu; intentio uero per quam res que sunt extra animam sunt entia est quia sunt intellecte in potentia, et si essent in actu tunc essent intelligentes.

p. 436,36-40

15

\ 18 /

Non enim possumus dicere quod proportio intellectus agentis in anima ad intellectum generatum est sicut propositio artificii ad artificiatum omnibus modis. Ars enim imponit formam in tota materia absque hoc in materia sit aliquid existens de intentione forme antequam artificium fecerit ipsam. Et non est ita in intellectu, quoniam si ita esset in intellectu, tunc homo non indigeret in comprehendendo intelligibilia sensu nec ymaginatione. Immo intellecta prouenirent ad intellectum materiale ab intellectu agente absque eo quod intellectus materialis indigeret respicere formas sensibiles. Nec etiam possumus <dicere> quod intentiones ymagnate sint solum mouentes intellectum materiale et extraentes eum de potentia in actu; quoniam, si ita esset, tunc nulla differentia esset inter uniuersale et indiuiduum, et tunc intellectus esset de genere uirtutis ymaginatiue.

III, 18
p. 438,36-51

20

25

p. 439,76-78 *Abstrahere enim nihil aliud est quam facere intentiones ymaginatas intellectas in actu postquam erant in potentia. Intelligere autem nihil aliud est quam recipere has intentiones.*

\ 19 /

- III, 19
p. 441,15-25 *Intelligentia enim agens nihil intelligit ex eis que sunt hic. Et fuit necesse ut intelligentia agens sit abstracta et non mixta neque passibilis, secundum quod est agens omnes formas intellectas. Si igitur esset mixta, non esset agens formas omnes, sicut fuit necesse ut intellectus materialis secundum quod est patiens omnes formas, <ut sit etiam abstractus et non mixtum>. Quoniam si non esset abstractus haberet hanc formam singularem et tunc necesse esset alterum duorum, scilicet aut reciperet se, et tunc motor in eo esset motum, aut non recipere omnes species formarum.* 5
- p. 441,25 *Et similiter de agente <[...]>.* 15
- p. 441,37-38 *Propter intellectum iudicamus res infinitas numero in propositione uniuersali <[...]>*
- pp. 441,44-443,46 *et quod non iudicat intentiones finitas, contingit ut sit uirtus non mixta.*
- p. 442,59-66 *Proportio intellectus agentis ad intellectum patientem est sicut proportio principii mouentis quoquomodo ad materiam motam. Agens autem est semper nobilius patiente et principium nobilius est materia. Et ideo oppinandum est secundum Aristotelem quod ultimus intellectorum abstractorum in ordine est iste intellectus materialis. Actio enim eius est diminuta ab actione illorum cum actio eius magis uidetur esse passio quam actio.* 20
- pp. 442,70-443,76 *Nos non scimus multitudinem intellectorum abstractorum nisi per diuersitatem actionum eorum. Et quemadmodum intellectui agenti accidit ut quandoque agat in rebus existentibus hic et quandoque non, ita isti accidit ut quandoque iudicet res existentes hic et quandoque non.* 25 30

\ 20 /

- Rememoratio fit per uirtutes comprehensiuas²⁹, quare non rememoramur post mortem cogitationum habitatum in hac uita?
- Intellectus dicitur de intellectu materiali et de intellectu qui est in habitu et de intellectu agente et de uirtute ymaginatiua.
- Intellectus quidem operatiuus differt a speculatiuo per diuersitatem preparationis existentis in hoc intellectu.

III, 20
p. 449,165
p. 449,163-164
p. 452,254-256
p. 454,318-320

\ 36 /

- Cum igitur intellectus materialis fuerit perfectus tunc agens fiet forma materialis et copulabitur nobiscum, et intelligamus per illud alias res abstractas; non ita quod intellectus qui est in habitu intelligat hunc intellectum cum sit generabilis et corruptibilis. Iste autem non est generabilis et corruptibilis.
- Intellectus materialis non copulatur nobiscum per se et primo, sed non copulatur nobiscum nisi per suam copulationem cum formis ymaginalibus. Et cum ita sit, possibile est dicere quod modus secundum quem copulatur nobiscum intellectus materialis est alius a modo secundum quem copulatur ipse cum intellectu agente.
- Omne ens generatum quando peruenerit ad finem in generatione et ad ultimam perfectionem, tunc ueniet ad complementum et finem in sua actione, si fuerit ex actiuiis aut in sua passione, si fuerit ex passiuiis, aut in utroque, si fuerit ex utriusque.
- Necesse igitur quod cum intellectus qui est in habitu uenerit ad complementum in sua generatione ut habeat has duas actiones, scilicet creare intellecta et intelligere ea. Complementum in intelligendo est intelligere omnia abstracta et non abstracta³⁰.

III, 36
p. 485,163-169
p. 486,200-205
p. 488,264-269
p. 489,280-282
p. 489,274-275
p. 489,279-280

1 20 con.: o M 2 comprehensiuas scripsi: compressiuas M 4 materiali scripsi: materialis M 8 36 con.: 6 M

29 Cfr. AVERROES, CMDA, III, 20, p. 449,165-166: «quia rememoratio fit per uirtutes comprehensivas passibiles, scilicet materiales».

30 Cfr. *ibidem*, III, 36, p. 489,274-282.

- p. 488,244-246 *Non enim sequitur ut illud quod est uisibile in se sit magis uisibile apud nos.*
- p. 488,249-257 *Et hoc accidit uisui propter materie mixtionem. Sed si intellectus materialis non est mixtus materie, tunc ille sermo erit uerus, scilicet quod illud quod magis est intelligibile magis comprehenditur, quoniam quod comprehendit minus perfectum, et dico «illud quod non est amixtum materie», necesse est quod comprehendat perfectius et non econtrario.* 5
- p. 493,400-411 *Si hoc nomen 'quidditas' dicitur de quibusdam rerum materialium et de quibusdam intellectuum abstractorum modo uniuoco, tunc propositio dicens quod intellectus innatus abstrahere quidditates in eo quod sunt quidditates est uera; et similiter si dicere intellecta esse composita et indiuidua esse composita fuerit uniuocum. Si autem equiuocum, tunc demonstratio non est uera. Questio est ualde difficilis. Manifestum enim est per se quod hoc nomen 'quidditas' non dicitur de eis pure uniuoce nec pure equiuoce; ut dicatur multipliciter, quod est medium, indiget consideratione.* 10
- pp. 494,437-495,449 *Quod accidit nobis de ignorantia istius scientie, aut erit quia adhuc non scimus propositiones que inducunt nos ad hanc scientiam, aut hoc intelligere acquiritur per exercitium et usum in rebus naturalibus – sed nondum habemus tantum de exercitio et usu –. Aut erit hoc propter diminutionem in natura et tunc homines qui innati sunt acquirere hanc intellectionem dicimur homines equiuoce.* 15
- p. 496,490-502 *Intellecta enim duobus modis fiunt in nobis: aut naturaliter – et sunt prime propositiones quas nescimus quando extiterunt et unde et quomodo – aut uoluntarie – et sunt intellecta acquisita ex primis propositionibus. Et fuit declaratum quod necesse est ut intellecta habita naturaliter sint <ab> aliquo quod est in se intellectus liberatus a materia, et est intellectus agens, et necesse est quod intellecta habita a nobis ex primis propositionibus sint aliquod factum congregatum ex propositionibus notis et intellectu agente. Non enim possumus dicere quod propositiones non habent introitum in esse intellectorum acquisitorum, nec etiam possumus dicere quod ipse sole sint agentes eas. Iam enim de|claratum est agens esse unum et eternum.* 25 30
- f. 5^{vb}

1 enim: add. semper sed del. M 7 est: a add. M 17 ut: fort. utrum legend.

25 prime scripsi: proprie M 30 ex scripsi: et M

Necesse est ut intellectum speculatiuum sit aliquod generatum ab intellectu agente et a primis propositionibus. Et contingit quod iste modus intellectorum sit uoluntarie econtrario intellectis primis naturalibus. Et omnis actio facta ex congregato duorum diuersorum

5 *necesse est ut alterum illorum duorum sit quasi materia et instrumentum et aliud sit quasi forma ut agens. Intellectus igitur qui est in nobis componitur ex intellectu qui est in habitu et intellectu agente, aut ita \quod/ propositiones sunt quasi materia et intellectus agens quasi forma, aut ita quod propositiones sint quasi instrumentum et*

10 *intellectus agens sit quasi efficiens. Sed si posuerimus quod propositiones sint quasi instrumentum, continget ut actio proueniat a duobus, quorum unum est eternum et aliud non eternum, aut ponatur quod instrumentum sit eternum, et sic intellecta speculatiua sunt eterna. Et hoc magis contingit si propositiones erunt quasi materia;*

15 *impossibile enim est ut generabile et corruptibile sit materia eterni. Dicamus quod propositiones sint de intellectu agente aut quasi materia aut quasi instrumentum – si habent ingressum esse intellectorum speculatiuorum –, et necesse est hic esse proportionem inter intellectum agentem et propositiones que assimilantur materie et instrumento aliquo modo, non quia sit materia uera, aut instrumentum uerum, tunc uidetur nobis quod possumus scire modum secundum quem est intellectus qui est in habitu quasi materia et subiectum agentis.*

20 *Illud per quod aliquid agit suam propriam actionem est forma illius. Nos autem agimus per intellectum agentem nostram actionem propriam et necesse est ut intellectus agens sit forma in nobis.*

25 *Quando omnia intellecta speculatiua fiunt existentia in nobis in actu, tunc intellectus agens est copulatus nobis actu. Et quando in potentia tunc in potentia, et quando partim in potentia et partim in actu, tunc copulatur nobis partim in potentia et partim in actu.*

30 *Homo secundum hunc modum, sicut dicit Themistius, assimilatur Deo in hoc quod est omnia entia quoquomodo et sciens ea quoquomodo. Entia enim nihil aliud sunt quam scientia eius, nec causa entium est aliud quam scientia eius. Et quam mirabilis est ordo iste et*

35 *extraneus modus essendi est iste!*

pp. 496,505-497,525

pp. 497,527-498,536

pp. 499,587-500,590

p. 500,599-605

p. 500,617-622

< II.2 >

< Excerpta q. 15 Maynii de Mayneriis >

Commentator³¹ supponit tria³².

<1> Primum est quod intellectus existens in nobis habet duas operationes: unam que est abstrahere et aliam que est recipere, et iste sunt ordinate quia abstrahere precedit recipere, et sunt ambe reducte ad uoluntatem. Et ideo habens habitum potest abstrahere et recipere abstracta dum uult³³. 5

<2> Secundum supponit quod intellecta speculatiua in nobis sunt dupplicia, quoniam quedam sunt quasi naturalia ut prime dignitates, et alia sunt acquisita ut illa que sunt causata ex primis propositionibus. Prima fiunt et dependunt ab aliquo quod est intellectum in actu, scilicet ab intellectu agente. Intellecta autem posteriora dependent a primis <propositionibus> et ab intellectu agente et sunt uoluntaria³⁴. Prima autem econuerso. 10

<3> Tertium supponit quod omnis actio facta ex congregato duorum diuersorum, alterum illorum est ut materia et instrumentum et alterum illorum est ut forma et ut principale agens. Intellecta igitur <speculatiua> posteriora dependent ab intellectu agente ut a forma et principali agente et a propositionibus primis ut a materia et ab instrumento³⁵. 15

Ex dictis potest haberi modus istius continuationis, nam intellecta speculatiua sunt unum subiecto cum intellectu agente et intellecta speculatiua nobis continuantur per ymagines rerum, ergo et intellectus agens poterit nobis continuari mediantibus 20

12 et scripsi: quod M 22 continuantur: continuatur M

31 manic. in marg.

32 Cfr. MAYNUS DE MAYNERIIS, *Questiones super tertium De anima*, q. 15, *infra*, p. 458,21.

33 Cfr. *ibidem*, p. 458,21-26.

34 Cfr. *ibidem*, p. 459,3-14.

35 Cfr. *ibidem*, p. 459,15-20.

intellectibus speculatiuis. Respectus enim eorum ad agentem intellectum est respectus materie ad formam³⁶.

Ymaginatur igitur Commentator quod cum intellectus agens abstraxerit omnia intellecta speculatiua materialium rerum in ratione agentis, tunc mediantibus <intellectibus> speculatiuis copulatur nobis ut forma, cum tamen primo copularetur nobis solum ut agens³⁷. Et ex hoc patet quare nobis continuatur ut forma in fine uite speculatiue; ita quod per Commentatorem nos operamus suam propriam operationem que est intelligere abstracta sine phantasmate. Et tunc quasi adsimilamur Deo nisi quod illa dispositio inest nobis modico tempore³⁸. Sed si intellectus accipitur ut copulatur homini in ordine ad phantasmata potest cognoscere primum principium et alia abstracta non solum quantum ad 'si est', sed etiam quantum ad 'quod quid est' imperfecte, quia dicitur VI *Metaphysice*: eadem uia inuestigatur si est et quod quid est³⁹. Scio enim quod in eis non differt quidditas ab habente quidditatem, et scio quod carent materia et sunt actus puri per priuationem materie sensibilis, et quod sunt ingenerabiles et incorruptibiles.

Et habet uiam intellectus noster ad hec scienda ex eternitate motus⁴⁰. Ex hoc statim concludit quod sunt eterne substantie separate; ulterius concludit quod carent materia. Amplius. Ex hoc quod carent

4 speculatiua: *add. eorum sed excl. M*

36 Cfr. AVERROES, *CMDA*, III, 36, p. 498,543-546: «sed tantum necesse est illic esse respectum secundum quem intellectus qui est in habitu assimiletur materie et intellectus agens assimiletur forme».

37 Cfr. *ibidem*, pp. 499,581-500,592.

38 Cfr. MAYNUS DE MAYNERIIS, *Questiones super tertium De anima*, q. 15, *infra*, p. 460,24-25: «Et tunc quasi assimilamur Deo in hoc nisi quod illa dispositio inest nobis modico tempore».

39 Cfr. ARISTOTELES, *Metaphysica*, VI 1, 1026a27-33, p. 127; RADULFUS BRITO, *Quaestiones in Aristotelis librum tertium De anima*, q. 24, p. 387,18-21: «Quia secundum Philosophum VI *Metaphysicae* eadem via cognoscitur si est et quid est. Sed de substantiis separatis possumus perfecte cognoscere quia sunt sive si sunt. Ergo de eis poterimus perfecte cognoscere quid sunt».

40 Cfr. MAYNUS DE MAYNERIIS, *Questiones super tertium De anima*, q. 15, *infra*, p. 460,13-25.

materia concluditur quod sunt puri actus per priuationem illius materie. Et ex hoc ulterius concluditur quod semper sunt intelligentes et intellecte et quod in eis est idem intelligens et quod intelligitur⁴¹. Et iste est modus hominis in cognoscendo⁴².

Modus autem quem posuit Commentator est mirabilis ut ipsemet fatetur, nec est humanus quia non procedit ex sensatis, et propterea solum narrat et non adducit rationem; etiam si Aristoteles sensisset istum modum continuationis non dubitasset, et si Aristoteles non percepit, quanto minus alter⁴³. 5

< III >

< Excerpta varia >

< III. I >

Quidam sic deducunt rationem Auerrois: si <intellectus materialis> plurificaretur tunc species intelligibilis eiusdem in duobus esset non eidem numero. Et isto modo credunt quod Auerroes <probat intellectum esse unum numero>⁴⁴, respice Auerroem commento 5^o circa finem ibi: «et si posuerimus eum esse»⁴⁵. 10

Probatur quod intellectiones quibus diuersi intelligunt unum intelligibile sint plures⁴⁶. 15

< I > Nullus effectus unus in numero potest simul causari et dependere a pluribus causis < in > eodem genere et eodem modo

41 Cfr. ARISTOTELES, *De anima*, III 5, 430a1-5, p. 214: «Et ipse autem intelligibilis est sicut intelligibilia. In hiis quidem enim que sunt sine materia, idem est intelligens et quod intelligitur; sciencia namque speculatiua et sic scibile idem est»; ARISTOTELES, *Metaphysica*, XII 9, 1074b39-1075a5, p. 266.

42 Cfr. MAYNUS DE MAYNERIIS, *Questiones super tertium De anima*, q. 15, *infra*, p. 463, 11-22.

43 Cfr. *ibidem*, p. 463, 23-24; *ibidem*, p. 462, 1-4.

44 Cfr. THADEUS DE PARMA, *Quaestiones De anima*, III, q. 6, p. 65; *supra*, pp. 315-316, n. 65.

45 Cfr. AVERROES, *CMDA*, III, 5, p. 411, 713-717; IOHANNES DE IANDUNO, *Quaestiones De anima*, III, q. 10, col. 279.

46 \Q/ in marg. dx.

causalitatis quarum causarum unaqueque sufficiens est per se
 producere effectum istum sine alia⁴⁷. Sed intellectiones diuerso-
 rum sunt huiusmodi, quare etc. Maior est Commentatoris VII *Me-*
*taphysice*⁴⁸, ubi arguit contra Platonem, qui dicebat quod unius
 5 effectus generabilis erant due efficientes: una materialis ut gene-
 rans particulare, et alia immaterialis ut ydea⁴⁹. Minor: nam duo
 homines non dicuntur intelligentes nisi in quantum producant
 actu intellectiones; ergo intellectiones dependunt a phantasma-
 tibus hominum. Et certum est quod phantasma unius hominis
 10 cum intellectu agente potest producere intellectionem dato quod
 phantasma alterius non producat, quia est sufficiens per se cum
 ergo iste intellectiones dependant ex diuersis phantasmatibus⁵⁰.
 Presuppono quod duo intelligant idem intelligibile, ut lapidem,
 modo quero aut illa intellectio lapidis est eterna aut inceptit.
 15 Non eterna ut notum est; ergo inceptit ab aliquo phantasmate;
 aut uel ergo fuit producta a phantasmate unius tantum uel ab
 utrisque uel a nullo. Non a nullo nec etiam ab aliquo tantum,
 quia cum illi simul intelligant tunc ista intellectio eandem habi-
 tudinem quam habet ad phantasma unius habet ad phantasma
 20 alterius. Ergo ab utroque et cum phantasmata sint duo et sunt
 sufficientia, ergo⁵¹. Preterea. Aut conformitas duarum intellectio-
 num ad phantasmata est una et eadem aut alia. Non una quia tunc

2 alia scripsi: alio M 5 generabilis con.: generalis M 19 phantasma: add. u
 sed del. M 19 ad scripsi: a M

47 Cfr. ANONYMUS, *Questio de unitate uel pluralitate intellectionum*, *infra*, p. 484, I-4; IOHANNES DE IANDUNO, *Quaestiones de anima*, III, q. 10, col. 281: «Effectus unus numero simpliciter non dependet a causis in eodem genere causae, et eodem modo causalitatis se habentibus ad ipsum, quarum quaelibet sufficit sine alia ad causandum illum effectum cum quadam alia causa».

48 Cfr. AVERROES, *In Metaphysicam*, VII, 31, f. 180^{rb}-181^{vb}; ARISTOTELES, *Metaphysica*, I 9, 991a8-b9, pp. 134-135; *Ibidem*, VII 16-17, 1040b5-1041a33, pp. 163-166; THOMAS DE AQUINO, *Sentencia libri De anima*, III, 2, p. 209, 63-74.

49 Cfr. ANONYMUS, *Questio de unitate uel pluralitate intellectionum*, *infra*, p. 484, 4-13.

50 Cfr. *ibidem*, p. 484, 17-27.

51 Cfr. *ibidem*, pp. 484, 28-485, 18.

cessante una conformitate ad phantasma unius cessaret conformitas ad phantasma alterius⁵².

<2> Secundo formatur sic: si <intellectiones> plurificaretur, tunc intellectiones quibus diuersi intelligant idem intelligibile essent eedem specie et plures numero. Et tunc improbant Auerroem, 5 quia non est inconueniens quod sint plures ratione phantasmatum et tunc aliter debet formari sic tunc intellectiones essent eedem specie et plures numero numerositate materie subiectiue.

< III.2 >

< Excerpta uaria >

< Species non differt ab actu intelligendi >

Probatur quod species intelligibilis non differat realiter ab actu intelligendi, quia tunc aut esset actiuum aut passiuum intelleccio- 10 nis. Non actiuum quia est intellectus agens, non passiuum quia est intellectus possibilis.

Preterea. Effectus agentis cognoscitiui est cognitio; sed species est effectus intellectus agentis. Preterea, nihil recipitur in potentia passiuia nisi illud ad quod est in potentia, sed intellectus solus est in 15 potentia ad intelligere.

Preterea. Si differat ab actu intelligendi tunc prius intelligeretur <species intelligibilis> quam quod quid est rei cum sit principium cognoscendi⁵³.

Preterea. Tunc intelligere esset agere et non pati cum procedat 20 a forma intelligibili.

Preterea. Tunc poneretur ut intelligibilia fierent presentia intellectui. Sed hoc est falsum quia phantasmata comparantur intellectui

5 eedem scripsi: hee M

52 Cfr. IOHANNES DE IANDUNO, *Quaestiones de anima*, III, q. 10, col. 282. «Item potest probari conclusio principalis, quia constat quod intellectio qua aliquis homo intelligit lapidem debet esse conformis phantasmati illius hominis»; ANONYMUS, *Questio de unitate uel pluralitate intellectionum*, p. 485, 19-29.

53 Cfr. *Les Auctoritates Aristotelis*, §144, p. 186: «Entia sive quidditas rei est proprium obiectum intellectus».

ut sensibilia sensui, III *De anima*⁵⁴; phantasmata uero semper sunt presentia intellectui in quibus potest speculari suum obiectum. Preterea. Sicut se habet materia ad formas sensibiles, sic intellectus ad intelligibiles; sed primum quod recipit materia est forma sensibilis.

5 Probatur quod actus primus intellectus possibilis non sit intellectus agens. Nam actus secundus determinatus non est nisi mediante actu predeterminato. Sed intellectus agens est uniuersalis motor. Preterea, tunc intelligere esset eternum, quia operatio ymanens procedit a forma eterna <***> que non recipit impedi-
10 mentum est eterna.

Preterea. Illud quod est actu per se subsistens nulli potest esse forma. Preterea. Unum et idem non potest esse forma et efficiens respectu eiusdem⁵⁵. Sed intellectus agens est efficiens respectu intellectus possibilis, Auerroes III <*De anima*>, 19^o commento⁵⁶.

15 Preterea. Materia prima non habet quod actu in primo agente, sic ergo etc.⁵⁷. Preterea. Tunc intellectus habens agentem tamquam proprium actum posset intelligere sine phantasmate. Nec potest dici quod intellectus agens, phantasma et quod quid est simul sint actus. Primo, quia ex pluribus actibus non fit unus actus.
20 Preterea, phantasma non potest esse actus intellectus cum sibi non proportionetur⁵⁸. Preterea. Unius actus secundi debet esse principium unus actus primus, aliter non esset proportio.

9 ymanens: (?) 9 procedit *scripsi*: procedunt M 15 agente *scripsi*: agens M

54 Cfr. ARISTOTELES, *De anima*, III 7, 431a14-15; AVERROES, *CMDA*, III, 18, pp. 438,51-439,54; *ibidem*, III, 30, p. 469; THOMAS DE AQUINO, *Sentencia libri De anima*, I, 2, pp. 9-10: «sicut enim Philosophus dicit in III huius, hoc modo phantasmata se habent ad intellectum sicut colores ad uisum, colores autem se habent ad uisum sicut obiecta, fantasmata ergo se habent ad intellectum sicut obiecta».

55 Cfr. ARISTOTELES, *Physica*, VIII 5, 257a, pp. 299-301; ARISTOTELES, *Metaphysica*, IV 3, 1005b19-20, p. 73.

56 Cfr. ARISTOTELES, *De anima*, III 5, 430a17-20; cfr. AVERROES, *CMDA*, III, 19, pp. 441,5-443,91.

57 Cfr. AVERROES, *CMDA*, I, 2, p. 130,25-26: «materia prima, que per se non est formata neque aliquid per se in actu, ut dictum est in primo *Phisicorum*».

58 Cfr. MAYNUS DE MAYNERIIS, *Questiones super tertium De anima*, q. 11, *infra*, p. 425,12-14.

Preterea. Quod agens agit hoc patiens recipit et non aliud, ut scribitur III *Physicorum* et I *De generatione*⁵⁹. Sed intellectus agens se ipsum non agit in intellectu possibili. Preterea, tunc unus esset actus per plures.

< Species differt ab actu intelligendi >

Modo hoc probato, probatur quod species intelligibilis differat realiter ab actu intelligendi, quia si hoc non esset, tunc actus secundus reciperetur in pura potentia passiva immediate, quod est falsum, quia non est exitus de extremo ad extremum nisi per medium. 5

Probatio consequentie: quia intelligere est actus secundus, quod probatur. Nam Aristoteles dicit I et III *De Anima*⁶⁰ quod intelligere est sicut sentire, sentire autem est actus secundus. Iterum, per Philosophum, I et X *Ethicorum*, felicitas hominis consistit in actu secundo. Sed felicitas consistit in intelligere⁶¹. Preterea. Operatio alicuius entis in pura potentia est respectu eius actus secundus, ut apparet ex II *De anima*⁶². Sed intelligere est operatio intellectus, 10 15

5 Modo: (?) 11 Nam: (?)

59 Cfr. ARISTOTELES, *Physica*, III 5, 202b19-22, p. 108: «Omnino autem dicere est neque doctio cum doctrina neque actio cum passione idem proprie est, sed cui insunt hec, motus est; hoc enim huius in hoc et huius actum esse alterum ratione est»; ARISTOTELES, *De generatione et corruptione*, 324a 1-7, p. 37: «Huius autem causa, quoniam contraria in eodem genere omnia, faciunt eutem et patiuntur contraria ab invicem. Quapropter necesse qualiter quidem esse eadem et faciens et patiens, qualiter autem altera et dissimilia ab invicem. Quoniam autem et patiens et faciens genere quidem eadem et similia, specie autem dissimilia, talia autem contraria, manifestum quoniam passiva et activa in invicem sunt et contraria et media»; ARISTOTELES, *De anima*, III 2, 426a2-3, p. 177: «Si igitur est motus et actio et passio in eo quod agitur, | necesse est et sonum et auditum qui secundum actum | in eo quod est secundum potentiam esse: actui enim et motui actus in paciente fit; unde non necesse est | mouens moueri».

60 Cfr. ARISTOTELES, *De anima*, III, 429a13-15.

61 Cfr. ARISTOTELES, *Ethica Nicomachea*, X, 1077a11-1078a17.

62 Cfr. ARISTOTELES, *De anima*, II 1, 412a6-11, p. 67; *ibidem*, II 5, 417a9-14, p. 108.

II *De anima*⁶³. Preterea. Si esset actus primus intelligere, tunc intellectus semper intelligeret actu, cum forma numquam separaretur a pura potentia, I *De generatione*⁶⁴.

Preterea. <Si> species intelligibilis non differret ab actu intelligendi, tunc intellectus possibilis numquam posset exire ad actum, quia aut moueretur a se, aut ab agente tantum aut a phantasmata tantum aut ab utroque. Non ab intellectu agente tantum, quia tunc ad intelligere non requireretur phantasma. Et cum intellectus agens | sit motor uniuersalis indifferenter se habet ad omnem f. 6^{ra}
 10 actum intelligendi, aut ergo simul causat omnem actum intelligendi aut nullum. Nec a phantasmate solum, quia oportet quod agens sit actu tale quale patiens in potentia, modo phantasma est solum potentia intellectum. Nec est simile de actu sentiendi siue de specie sensibili, quia non recipitur in pura potentia passiuia sed
 15 amixta organo. Nec ab utroque quia aut equaliter aut ordine. Non primo nec secundo, quia aut per primum a phantasmate, quod est falsum, quia tunc esset nobilius quam intellectus agens; aut per primum ab agente intellectu et immediate a phantasmate, quod est falsum, quia quod mouet immediate intellectum debet esse intel-
 20 lectum in actu.

Preterea. Illa que sic se habent quod uno multiplicato realiter alterum non multiplicatur non sunt idem realiter. Sed multiplicato actu intelligendi species non multiplicatur. Quod probatur, quia eadem species re est affirmationis et negationis, et etiam habitus et priuationis, et etiam uniuersalis et particularis, et etiam materie et forme, quia species non est nisi entis positiui et entis in actu; nihil enim agit nisi est actu. Quod autem actus intelligendi contradictoriorum

2 semper: *add. s sed del. M* 4 differret *scripsi: differt M*

63 Cfr. *ibidem*, I 1, 403a10-11, p. 8; *ibidem*, II 2, 413b35-27; MAYNUS DE MAYNERIIS, *Questiones super tertium De anima*, q. 11, *infra*, pp. 426,25-427,3; THOMAS DE AQUINO, *Sentencia libri De anima*, I, 2, p. 10,70-74: «Vnum est quod intelligere est propria operatio anime et non indiget corpore nisi ut obiecto tantum, ut dictum est; uidere autem et alie operationes et passionis non sunt anime tantum, set coniuncti»; THOMAS DE AQUINO, *De unitate intellectus*, 3, p. 305,202-203: «Propria autem operatio ipsius intellectus est intelligere».

64 ARISTOTELES, *De generatione et corruptione*, I 1, 317b19-29, p. 17.

sunt diuersi realiter probatur⁶⁵. Nam actus distinguitur per obiecta. Preterea, si essent idem tunc quotiensque intellectus intelligeret ens intelligeret non ens, et sic super duo simul.

Amplius. Que sic se habent quod unum est prius natura altero et tempore non sunt idem; sed actus intelligendi entis est huiusmodi. 5
Preterea, que habent unum et eundem conceptum primum substantialiter, habent unam et eandem diffinitionem; sed affirmatio et negatio non habent unam et eandem diffinitionem, quare etc. Preterea, que differunt secundum speciem non sunt idem; sed intellectiones contradictorie sunt huiusmodi, quia II *Peryermeneias* et IV *Metaphy-* 10
sice, oppiniones et intellectiones contradictoriorum sunt contrarie, contraria autem differunt specie⁶⁶. Preterea. Si cognitio affirmationis et negationis solum differrent ratione et cognitione, oporteret illam rationem et cognitionem prius intelligi quam quod quid est, etiam cognoscetur per aliam cognitionem et sic processus in infinitum. 15

Preterea. Eadem \est/ species uniuersalis et particularis, tamen non est idem actus intelligendi quia tunc intellectus in eodem instanti intelligeret utrumque in propria forma.

Quidam⁶⁷ ponunt quod ponatur species ut representet unum obiectum intellectus est quidditas que existat signata et indiuidua- 20
ta. Vnde non potest representari nisi per speciem abstractam, nam phantasma non representat uniuersaliter⁶⁸.

Sed contra. Sicut quidditas sufficienter presentatur intellectui per phantasma ad hoc ut possit generare suam similitudinem in intellectu, sic poterit sufficienter presentari per phantasma; unde possit 25
generare actum intelligendi et sic non oportet ponere speciem⁶⁹.

Sed contra. Quod non possit fieri a phantasmate immediate actus intelligendi, quia tunc haberetur actum intelligendi in actu

15 cognitionem scripsi: cognitione M

65 Cfr. MAYNUS DE MAYNERIIS, *Questiones super tertium De anima*, q. II, *infra*, p. 427, 15-21.

66 ARISTOTELES, *De interpretatione*. Translatio Guillelmi, I 4, 23a27-37, p. 59; ARISTOTELES, *Metaphysica*, IV 3, 1005b28-29; IX 2, 1046b15-16.

67 manic. marg. dx.

68 Cfr. MAYNUS DE MAYNERIIS, *Questiones super tertium De anima*, q. II, *infra*, p. 441, 8-14.

69 Cfr. *ibidem*, p. 443, 7-10.

formali, quod est falsum, quia tunc phantasma intelligeret formaliter; nec in actu uirtuali, quia tunc esset nobilioris ordinis quam intellectus possibilis⁷⁰. Modo istud non ualet quia ita ego arguam de specie intelligibili, scilicet quod actus intelligendi non possit fieri
 5 a specie intelligibili⁷¹.

Quidam probabat quod intellectus agens immediate efficit intellectionem et species requiratur dispositiue⁷². Nunc actio uel passio de necessitate recipiuntur in subiecto mediante forma realiter differente ab actione uel passione; sed intelligere est actio uel passio,
 10 ergo etc⁷³. Sed hoc non est aliud nisi species intelligibilis. Maior III *Physicorum*⁷⁴: nam actio et passio de necessitate fundantur in forma que per motum acquiritur⁷⁵.

Sed hoc non ualet, quia cum phantasma causat speciem in intellectu aliquid agit. Illa autem actio non est intellectio sed alia actio,
 15 et sic recipitur in intellectu mediante alia specie, quia eadem forma non potest esse medium recipiendi diuersas actiones secundum speciem⁷⁶. Amplius, actio \et/ passio et forma simul fiunt, sed species ut sic primo fieret⁷⁷. Amplius, semper est idem efficiens actionem et passionem et formam mediante qua <recipitur in materia
 20 actio uel passio>⁷⁸.

< Species non differt ab actu intelligendi >

Probatur quod species non differat, quia aggregatum ex agente et possibili intelligit circumscripto quocumque alio agente, ergo etc.

7 Nunc: (?) 19 passionem scripsi: passio M

70 Cfr. *ibidem*, p. 444, 13-18.

71 Cfr. *ibidem*, p. 434, 23-26.

72 Cfr. *ibidem*, pp. 435, 28-436, 2.

73 Cfr. *ibidem*, p. 426, 4-11.

74 Cfr. ARISTOTELES, *Physica*, III 3, 202a26 ss.

75 Cfr. MAYNUS DE MAYNERIIS, *Questiones super tertium De anima*, q. 11, *infra*, p. 426, 4-11.

76 Cfr. *ibidem*, p. 436, 20-23.

77 Cfr. *ibidem*, p. 437, 3-4.

78 Cfr. *ibidem*, p. 437, 10-11.

Tunc ad rationes⁷⁹. Dicis: simile iudicium est de intellectionibus et de speciebus intelligibilibus. Concedo. Et tu dicis quod sunt eadem, dico quod falsum est. Et tu probas per rationem Commentatoris, dico quod tu non bene intelligis Commentatorem, quia ratio Commentatoris fundatur super hoc: si ille species essent in diuersis subiectis distinctis secundum locum et subiectum, tunc ab illis extraheretur una intentio communis⁸⁰.

Ad aliam. Dicis: tunc unus eorum non intelligeret, quia omne recipiens debet esse denudatum a natura recepti – cum ergo sit unus intellectus recipiens unam intellectionem, non recipiet aliam cum differat ab illa solo numero. Dico quod licet intellectus non sit denudatus ab intellectione secundum existentiam, est tamen <denudatus> secundum essentiam. Et ille sunt diuerse non secundum se, sed per aliud accidens non sibi inherens sed per tale phantasma ad quod habet habitudinem⁸¹.

Ad alias. Tunc accidentia non distinguantur distinctione subiectorum et duo accidentia solum numero differentia essent in eodem subiecto. Dico quod sunt accidentia que dependent ex obiectis in esse et in fieri⁸².

Probat quod species non differat, nam omne id quod est summe dispositum, cum non habeat dispositionem contrariam, immediate recipit suum actum. Preterea. Non potest dici quod sit principium intellectionis quia esset nobilioris ordinis quam intellectus. Preterea, tunc species intelligibilis esset intelligens, quia ipsa est subiectiue in intellectu et mediante ipsa recipietur actus intelligendi; modo esse id in quo terminatiue est cognitio est intelligens sicut in quo est illuminatio. Preterea. Propria forma non agit in suum subiectum discurrendo <***>.

Preterea. Si esset ibi species alia aut esset prius cognita quam obiectum aut econuerso aut simul. Non simul, iv *Metaphysice*⁸³: qui non intelligit unum nihil intelligit; nec posterius, quia non posset ducere

25 terminatiue: (?)

79 *oculus marg. dx.*

80 Cfr. ANONYMUS, *Questio de unitate uel pluralitate intellectionum*, *infra*, pp. 487,21-488,2.

81 Cfr. *ibidem*, pp. 488,30-489,14.

82 Cfr. *ibidem*, pp. 491,23-492,13.

83 Cfr. ARISTOTELES, *Metaphysica*, IV 3, 1005b19-34.

in cognitionem obiecti; nec prius, quia non cognoscitur nisi actu reflexo – Auerroes, III *De anima*, etiam quidditas primo intelligitur⁸⁴.

Preterea. Prima receptio speciei non est cognitio, ergo nec secunda, quia propter quid magis prima quam secunda. Preterea, tunc
5 receptio speciei non cognoscitur et tunc non differret a materia.

Respondeo tibi Mathee de Vgubio ualde male libenter⁸⁵.

<Ad 1> Ad primum. Ad hoc quod intellectiones differant specie sufficit quod phantasmata terminantia sint diuersa secundum speciem. Et si quis diceret quod intellectiones non differrent specie non
10 esset magnum peccatum. Sed de intellectionibus contradictoriorum non essemus securi, quia IV *Metaphysice* dicitur quod sunt contrarie: hic oporteret exponere. Nam sicut uidemus quod calefactiones diuersorum secundum speciem non differunt specie, sic in proposito. Et quando Aristoteles dixit quod intellectiones contradictoriorum
15 sunt contrarie nolebat aliud nisi nobis insinuare quod quelibet illarum cognitionum est aliquid positium, et tamen non est de obiectis⁸⁶.

<Ad 2> Ad secundum dico quod Commentator uoluit dicere quod intellectus agens non est ratio recipiendi passiuia et sic non est inconueniens quod intellectus agens intelligat secundum quod
20 est pars illius aggregati. Et dixit Aristoteles quod in agente est idem scientia rei scite⁸⁷, quia cognitio <qua intellectus> scit se secundum sui naturam et non per aliquod superadditum, cum in sui natura sit de genere actus, quod non contingit de possibili <intellectu>⁸⁸.

<Ad 3> Ad tertium dupliciter. Primo quod non est inconueniens
25 respectu diuersorum, sicut patet de graui respectu motus deorsum. Secundo, quod aliquod esse in actu et in potentia essentiali est impossibile forsitan, sed accidentali non oportet. Sed tu dices: nulla potentia receptiua est accidentalis, licet aliqua actiua sit accidentalis

8 sint *scripsi*: sit M 24 dupliciter *scripsi*: t' M

84 Cfr. AVERROES, *CMDA*, III, 9, p. 424,23-36.

85 *marg. facies picta apparet*.

86 Cfr. MAYNUS DE MAYNERIIS, *Questiones super tertium De anima*, q. 9, pp. 308,28-309,48.

87 Cfr. ARISTOTELES, *De anima*, III 7, 431a1-4, p. 224.

88 Cfr. MAYNUS DE MAYNERIIS, *Questiones super tertium De anima*, q. 9, pp. 309,53-310,63.

sicut in igne potentia calefaciendi; nam illa est essentialis que indiget extrinseco transmutante. Dico quod potentia receptiua in operationibus transeuntibus est essentialis, sed in immanentibus non, sed accidentalis⁸⁹.

<Ad 4> Ad quantum, dicitur sic exponi «intellectus agens facit potentia intellecta actu intellecta»⁹⁰, quod est ratio cognoscendi actiue secundum actum potentia cognita; et eodem modo dicam de abstractione⁹¹. 5

< Opinio cuiusdam >

Ymaginabatur magister quod intellectus agens nihil agat in phantasmata⁹² quia omnis actio fundatur in motu, in *Physicorum*⁹³, et omnis motus terminatur ad aliquid: aut ergo ad aliquid rationis aut reale. Non rationis quia hoc habet esse circa cognitum obiectiue non reale, quia aut de genere sensus aut intellectus. Non sensus quia nihil sensibile causat intellectus agens; non de genere intellectus quia nihil de genere intellectus uidetur esse in phantasmatibus⁹⁴. Et detur quid sit, nam hoc erit eis multum difficile. 10 15

Amplius. Nulla substantiarum separatarum est principum immediatum alicuius alterationis; non ergo <intellectus agens> preparabit phantasmata ad talem preparationem⁹⁵.

Amplius. Queram utrum preparatio sit eadem uel diuersa in diuersis phantasmatibus⁹⁶. Non eadem, quia in diuersis phantasmatibus debent esse diuerse rationes mouendi ad diuersas intellecti- 20
ones, modo tales preparationes sunt ratio mouendi immediate⁹⁷.

6 intellecta con.: i M

89 Cfr. *ibidem*, p. 310,68-79.

90 Cfr. AVERROES, *CMDA*, III, 5, p. 411,699-700.

91 Cfr. MAYNUS DE MAYNERIIS, *Questiones super tertium De anima*, q. 9, p. 311,1-6.

92 Cfr. *ibidem*, p. 291,31-32.

93 Cfr. ARISTOTELES, *Physica*, III 3, 202a26ss.

94 Cfr. MAYNUS DE MAYNERIIS, *Questiones super tertium De anima*, q. 9, p. 302,9-15.

95 Cfr. *ibidem*, p. 289,44-46.

96 Cfr. *ibidem*, p. 289,47-48.

97 Cfr. *ibidem*, p. 289,48-50.

Non diuersa, quia ab eodem secundum speciem non procedunt preparationes distincte secundum speciem. Et hoc dico immediate: nam dicit Commentator II *De anima* ubi loquitur de sensu agente dubitative: «melius est existimari diuersitatem in materiis propter
5 formas quam econuerso»⁹⁸, et Aristoteles VIII *Metaphysice*⁹⁹. Et nec ualerunt de sole, nam ille preparationes sunt principaliter intente.

Preterea. Intellectus agens agit in possibilem quia propria forma siue propria perfectio alicuius numquam agit in materiam, sed sicut
<***>, quare etc.

10 Et tunc quesui: quomodo fiat intelligere? Dixit ecce nouum modum ymaginationis. Nam intelligere fit per hunc modum. Quoniam¹⁰⁰ in presentia phantasmatum compositum ex intellectu agente et possibili exit in actu intelligendi, sicut actus primus in secundum non indiget phantasmate tamquam per se transmutante eum ad intelligere, sed
15 indiget eo tamquam sine quo non posset exire in actum intelligendi¹⁰¹. Vnde phantasma ibi requiritur solum in ratione terminantis actum intelligendi; et est simile sicut graue ad hoc ut moueatur deorsum, non indiget intrinseco per se transmutante, sed remoto prohibente mouet se ipsum. Et forsitan sicut forma in motu grauis est ratio agendi et ma-
20 teria est ratio recipiendi et totum graue mouetur, sic est in proposito¹⁰².

Et tunc arguo. Actus primus non indiget transmutante extrinseco per se ut exeat in actum suum, ut apparet VIII *Physicorum* et IV *Celi et mundi*¹⁰³. Sed anima intellectiua est actus primus, II *De anima*,

98 AVERROES, *CMDA*, II, 60, p. 221,47-50.

99 Cfr. ARISTOTELES, *Metaphysica*, VIII 4, 1044a25-27, p. 174.

100 *manic. marg. dx.*

101 Cfr. MAYNUS DE MAYNERIIS, *Questiones super tertium De anima*, q. 11, *infra*, pp. 444,28-445,3; q. 8, *infra*, p. 423,21-26 (?); q. 9, p. 304,64-66; IOHANNES DE IAN-
DUNO, *Quaestiones de anima*, III, q. 36, col. 424: «Et per hoc satis conuincitur error
aliquorum qui ponunt quod phantasma per se nullam causalitatem habet super
actum intellectus, sed solum est illud sine quo non».

102 Cfr. MAYNUS DE MAYNERIIS, *Questiones super tertium De anima*, q. 9, p. 304,55-64.

103 Cfr. ARISTOTELES, *Physica*, VIII 4, 255a5; VIII 5, 257b6-259a9; ARISTOTELES, *De coelo*, IV 1, 307b31; IV 4, 311a22ss.; AVERROES, *In De celo*, IV, 2, p. 655,24-31:
«Virtutes autem active et passive differunt in hoc quod active non indigent cum
exiverint de potentia in actum in motore extrinseco: | passivis autem est necessarius,
verbi gratia quod Geometer habet potentiam geometrandi dum non geometrat,
sed cum geometraverit in actu, idest fecerit actionem geometrie, non indiget mo-

nam hec est diffinitio communis omni anime quod est actus corporis, etc.¹⁰⁴. Et nolo dicere quod sit actus purus sicut Deus¹⁰⁵.

Amplius. Si species intelligibilis siue phantasma facit ipsum intelligere immediate ex quo non sunt agentia pure instrumentalia, oportebit solum quod non sint ignobiliora intellectu possibili¹⁰⁶. 5
Nec posset aliquis dicere quod intellectus agens est agens immediatum ad quamlibet intellectionem, quia propria forma non agit in propriam materiam¹⁰⁷.

Amplius. Si phantasma uel intellectus agens facerent intellectionem tunc intelligere non esset actio immanens, nec etiam esset a principio uitae¹⁰⁸. 10

Amplius, sicut se habet sensus ad sensibilia sic se habet intellectus ad intelligibilia¹⁰⁹, sed sensus non indiget per se transmutari a sensibilibus ad hoc ut exeat in actum¹¹⁰.

< Contra magistrum >

Sed contra dicta ego arguebam magistrum. Si ista uestra noua ymaginatio esset uera, tunc omnes intellectiones sic contradictorie 15

2 nolo con.: uolo M

tore extrinseco; addiscens uero geometriam habet potentiam geometrandi etiam, sed indiget motore extrinseco scilicet doctore».

104 Cfr. ARISTOTELES, *De anima*, II 1, 412a26-27, p. 67: «Vnde anima est primus actus corporis phisici potencia uitam habentis».

105 Cfr. MAYNUS DE MAYNERIIS, *Questiones super tertium De anima*, q. 9, p. 304,66-72; AVERROES, *In Metaphysicam*, XII, 30, f. 315^{ra}, C: «et quia istae substantiae sunt mouentes sine aliqua potentia, necesse est ut sint sine omni materia, cum necesse est ut sint aeternae. Omne enim aeternum est actio pura et omne quod est actio pura non habet potentiam»; AVERROES, *CMDA*, III, 5, pp. 410,663-667.

106 Cfr. MAYNUS DE MAYNERIIS, *Questiones super tertium De anima*, q. 9, p. 305,88-91.

107 Cfr. *ibidem*, p. 305,94-99.

108 Cfr. *ibidem*, p. 305,1-2.

109 Cfr. ARISTOTELES, *De anima*, III 4, 429a16-18; III 8, 432a1ss.; *Les Auctoritates Aristotelis*, §137, p. 185.

110 Cfr. MAYNUS DE MAYNERIIS, *Questiones super tertium De anima*, q. 9, pp. 305,15-306,17.

essent idem specie, ex quo ratio agendi intellectiones est eadem specie, scilicet intellectus agens¹¹¹.

Amplius, tunc intellectus agens cognoscet quidditates et tunc in eo non esset idem scientia et res scita, quod est contra Aristotelem
5 III *De anima*¹¹².

Amplius. Tunc unum et idem erit in actu et in potentia respectu eiusdem, quia ab illo composito procedit actiue | intellectio et etiam in eo recipitur passiue¹¹³. f. 6th

Amplius. Tunc intellectus agens non faciet phantasmata poten-
10 tia intellecta actu intellecta ex quo non habet actionem supra illa, quod est contra Auerroem¹¹⁴.

Amplius. Tunc peribit abstractio a phantasmatibus, quod est contra Auerroem qui dicit III *De anima*¹¹⁵, capitulo de intellectu agente, quod quia nos uidemus easdem intentiones transferri de
15 ordine in ordinem oportet quod hoc esset a causa agente¹¹⁶.

Amplius. Aristoteles dicit sicut se habet ars ad materiam sic se habet agens ad possibilem, sed ars habet rationem agentis respectu materie¹¹⁷.

Amplius. Sicut lumen facit colores sic intellectus agens facit po-
20 tentia intellecta actu intellecta¹¹⁸.

10 intellecta¹: *add.* potentia *sed del.* M 19 agens: *add.* f *sed del.* M

111 Cfr. *ibidem*, p. 306,44-47.

112 Cfr. ARISTOTELES, *De anima*, III 7, 431a1 ss.; MAYNUS DE MAYNERIIS, *Questiones super tertium De anima*, q. 9, pp. 306,51-307,53.

113 Cfr. *ibidem*, p. 307,65-68.

114 Cfr. *ibidem*, p. 307,80-82.

115 Cfr. AVERROES, *CMDA*, III, 18, p. 439,76-81.

116 Cfr. MAYNUS DE MAYNERIIS, *Questiones super tertium De anima*, q. 9, p. 307,83-88.

117 Cfr. ARISTOTELES, *De anima*, III 5, 430a10-17, p. 218: «Quoniam autem sicut in omni natura est aliquid hoc quidem materia | in unoquoque genere (hoc autem est potencia omnia illa), alterum autem | causa et factiuum, quod in faciendo omnia ut ars | ad materiam sustinuit, necesse et in anima esse | has diferencias, et est huiusmodi quidem intellectus in quo omnia ¹⁵fiunt, ille uero quo omnia est facere, sicut habitus quidam, ut lumen: | quodam enim modo et lumen facit potencia existentes colores | actu colores»; MAYNUS DE MAYNERIIS, *Questiones super tertium De anima*, q. 9, p. 308,1-4.

118 Cfr. ARISTOTELES, *De anima*, III 5, 430a15-17; AVERROES, *CMDA*, III, 5, p. 411,696-702; MAYNUS DE MAYNERIIS, *Questiones super tertium De anima*, q. 9, p. 308,4-6.

[D. Vtrum priuatio sit aliquid. Et uidetur quod sic. Primo, quia illud quod differt ab aliquo differt per aliquam entitatem, sed priuatio differt ab habitu. Item priuatio differt a priuatione. Preterea, aut priuatio est ens additum rei uel subiecto aut non. Si sic, ergo. Si non, ergo non erit in fundamento quia omne illud quod est in alio prius fuit in se. Preterea. Illud quod sibi determinat aliquod fundamentum aliquid est. Preterea. Aristoteles, 1 *Physicorum*, priuatio quodammodo species est¹¹⁹].

<I> Ymaginor¹²⁰ quod quidditas rei mediante specie existente in intellectu possit causare intellectionem alicuius singularis quidditatis, supposito quod intellectus respiciat ad aliquod singulare phantasma quod se habeat in ratione terminantis actum illum, et quando uult intelligere uniuersale reflectitur ad aliquod phantasma particulare, et tunc non requiritur phantasma in ratione terminantis actum, sed in ratione producentis intellectionem¹²¹.

Dubito: cum intellectus intelligit obiectum et operationem suam et suam substantiam, utrum hoc sit in eodem instanti aut in diuersis. Et uidetur quod non in eodem, quia tunc simul plura intelligeret immo quasi infinita, quia eadem ratione intelliget simul intellectionem et intellectionem illius intellectionis, et sic in infinitum¹²².

1 D. (sic!) M 1 uidetur: (?) M 1-8 D. – species est: *textus spurius mihi uidetur*

119 Cfr. ARISTOTELES, *Physica*, I 9, 195a3-5: «Nos quidem enim materiam et privationem alterum esse dicimus, sed horum hanc quidem non esse secundum accidens, materiam, privationem autem per se esse»; MAYNUS DE MAYNERIIS, *Questiones super tertium De anima*, q. 9, p. 308,17-20 (?); *marg. facies picta apparet*.

120 manic. *marg. dx*.

121 Cfr. MAYNUS DE MAYNERIIS, *Questiones super tertium De anima*, q. 7, f. 153^{ra-rb},58-5: «Vnde ymaginor quod rei quidditas intellecta specie existente in intellectu possit causare intellectionem alicuius singularis quidditatis, suppositio quod intellectus res|piciat ad aliquod singulare fantasma quod se habeat in ratione terminantis actum illum. Et tu dices: eodem modo reflectitur quando uult intelligere uniuersale. Dico quod bene reflectitur ad aliquod fantasma particulare, sed dico quod tunc non requiritur fantasma in ratione terminantis actum, sed in ratione producentis speciem uel intellectionem».

122 Cfr. MAYNUS DE MAYNERIIS, *Questiones super tertium De anima*, q. 8, *infra*, pp. 417,22-418,1.

Preterea, tunc non intelligeret se et suam operationem actu reflexo cuius oppositum dicitur communiter¹²³.

<2> Amplius. Cum deficit cognitio obiecti non remanet in intellectu aliquid per quod possit deuenire in cognitionem sui ipsius, quia nihil ibidem remanet nisi in habitu <et in potentia>. Et hoc non sufficit, quia tunc multo magis sufficeret ad cognitionem obiecti¹²⁴. Nam species rei magis est nata ducere in cognitionem obiecti <quam ipsius intellectus, cum ad hoc ordinetur primo ex sui notitia>. Nec in alio instanti, quia cum inter quelibet duo instantia sit tempus medium, VI *Physicorum*¹²⁵, in illo tempore intermedio intellectus nihil intelligit et tunc non est aliqua ratio, ut uidetur, quare magis in uno instanti incipit cognoscere se ipsum quam in alio¹²⁶.

Amplius, quomodo talis species remanens in intellectu post actualem cognitionem obiecti determinetur ad cognitionem producendam ipsius intellectus possibilis, cum ex sui natura sit nata primo ducere in cognitionem obiecti; et ideo nisi determinetur per alterum semper hoc faciet, detur quid determinat talem speciem¹²⁷.

<3> Amplius. Accipiam instans in quo intellectus intelligit se et queram: quid est immediatum productiuum illius intellectionis? Non intellectus possibilis, quia tunc unum et idem respectu eiusdem <esset> in actu et in potentia; nec species quia est apta nata efficere cognitionem obiecti; modo unum et idem non potest esse efficiens immediatum diuersorum secundum speciem, <nam ab eodem secundum idem non potest immediate procedere nisi idem>¹²⁸.

Amplius, aut hoc faciet illa species uirtute propria aut uirtute alterius. Non propria quia tunc ageret ultra suam speciem; nec uirtute rei, quia uirtute rei generat cognitionem rei; nec uirtute intellectus,

2 dicitur *scripsi*: dicit M 2 communiter *con.*: conclusio (?) M 3 deficit: (?)
13 talis: (?)

123 Cfr. *ibidem*, p. 418,1-2.

124 Cfr. *ibidem*, p. 418,7-12.

125 Cfr. ARISTOTELES, *Physica*, VI 1, 231b6-10, p. 217.

126 Cfr. MAYNUS DE MAYNERIIS, *Questiones super tertium De anima*, q. 8, *infra*, p. 418,13-19.

127 Cfr. *ibidem*, p. 418,20-25.

128 Cfr. *ibidem*, pp. 418,26-419,8.

quia nihil unum et idem habet uirtutem diuersorum secundum speciem¹²⁹. Amplius, talis species non est effectus intellectus <possibilis>, ergo non habet uirtutem intellectus <possibilis>¹³⁰.

Amplius. Sequeretur quod intellectus possibilis esset efficiens principale in cognitione, ex quo species faceret eius cognitionem in uirtute intellectus possibilis. Item, semper contingit querere de illo esse uirtuali quid sit¹³¹. Amplius. Si dicis quod cognitio obiecti efficit immediate cognitionem intellectus possibilis oporteret quod talis cognitio esset in actu, quia semper efficiens est in actu¹³². Amplius. Nec res <potest esse efficiens immediatum>, quia cum sit immediatum efficiens sue cognitionis, non poterit esse efficiens immediatum alterius, quia ab eodem in quantum idem, etc¹³³. Amplius. Si intellectus cognosceret se per intentionem superadditam sicut cognoscit alia, tunc intellectus in sui natura non erit cognoscens uel quod res extra cognoscit¹³⁴.

<4> Preterea, tunc intellectus esset potentia cognitus¹³⁵.

<5> Preterea. Per illud cognoscitur intellectus possibilis per quod est primo actu cognitum, sed hoc est per intellectum agentem¹³⁶. Amplius, nec intellectus agens quia non est immediatum efficiens alicuius intellectionis.

< Ad rationes >

<1> Ad primum. Ymaginor quod quamuis intellectus in principio non possit comprehendere se ipsum nisi simul cum obiecto, – et forte non est inconueniens plura simul intelligere si sint adinuicem ordinata – tamen post primam cognitionem bene potest imperio

2 Amplius scripsi.: plus M 5 principale: principaliter (?) M

129 Cfr. *ibidem*, p. 419,9-17.

130 Cfr. *ibidem*, p. 419,17-19.

131 Cfr. *ibidem*, p. 419,20-24.

132 Cfr. *ibidem*, p. 420,2-6.

133 Cfr. *ibidem*, p. 420,9-11.

134 Cfr. *ibidem*, p. 420,21-28.

135 Cfr. *ibidem*, p. 420,29-30.

136 Cfr. *ibidem*, p. 421,4-9; *add.* \forte ista ratio/ *marg. dx.* M.

uoluntatis, cum talis cognitio remaneat ibi in habitu¹³⁷. Vel aliter ymaginabatur magister quod intellectus noster quantum ad primam cognitionem sui non cognoscitur in eodem instanti cum obiecto, nec in alio et alio, sed iste cognitiones se habent similiter ut motus et terminus motus¹³⁸. Ymaginatur quod cognitio obiecti continuabitur per aliquod tempus et directe in termino illius temporis incipiet cognitio ipsius intellectus possibilis, et hoc est necessarium ex sui natura. Quando igitur intellectus imperio uoluntatis desinet cognitione obiecti statim ex necessitate nature ad primariam cognitionem obiecti sequitur cognitio ipsius intellectus, quia tunc habebit speciem in actu; et sic erit actu cognitus et nihilominus oportet quod concurrat phantasma; et quantumcumque post desinat cognitio ipsius intellectus nihilominus \re/manet ibidem in habitu. Vnde intellectus post illud tempus poterit ad eam determinari cum uolet. Et tu dices: post actua-

10 ad primariam cognitionem obiecti sequitur cognitio ipsius intellectus, quia tunc habebit speciem in actu; et sic erit actu cognitus et nihilominus oportet quod concurrat phantasma; et quantumcumque post desinat cognitio ipsius intellectus nihilominus \re/manet ibidem in habitu. Vnde intellectus post illud tempus poterit ad eam determinari cum uolet. Et tu dices: post actua-

15 lem cognitionem obiecti nihil remanet in intellectu nec in habitu. Dico quod illud esse in habitu conformatur a phantasmate. Et tu dices: unde est ergo quod non cognoscitur obiectum. Dico quod hoc prouenit ex imperio uoluntatis que imperat illam cognitionem non plus continuari et sic ex necessitate nature sequitur co-

20 gnitio ipsius intellectus¹³⁹.

<2> Ad secundum dicendum quod idem est efficiens cognitionem obiecti in intellectu possibili, nec est inconueniens cum iste cognitiones sint ordinate¹⁴⁰.

25 <3> Ad tertium. Non sequitur quod res extra sint intelligentes, quia illud superadditum per quod intelliguntur non est in eis intellectum in actu, sed in intellectu possibili¹⁴¹.

<4> Ad quartum. Dico quod intellectus possibilis bene est potentia cognitus in sui natura, non quia habet materiam nec materie

4 habent *scripsi*: habet M 16 nec *scripsi*: nisi (?) M 17 conformatur *con.*: confortatur M 25 intelligentes *con.*: intelligens M

137 Cfr. *ibidem*, p. 422, 11-15.

138 Cfr. *ibidem*, p. 422, 16-20.

139 Cfr. *ibidem*, pp. 422, 21-423, 3.

140 Cfr. *ibidem* p. 423, 4-8.

141 Cfr. *ibidem*, p. 423, 9-11.

condiciones, sed quia sua natura est pura potentia in genere intelligibilem¹⁴².

<5> Ad quintum. Dico quod quamuis intellectus noster possibilis sit actu intelligibile per intellectum agentem secundum se, tamen hoc non est secundum quod nobis coniugatur, immo oportet quod sit per speciem rei¹⁴³. 5

Fortasse quod intellectus se ipsum intelligit arguitur, Auerroes III De anima 9^o commento¹⁴⁴.

III, 9
p. 422,34-44

*Et cum fuerit declaratum quod entia sensibilia diuiduntur in duplex esse, scilicet in hoc singulare et suam formam, necesse est ut uirtus comprehensiuu comprehendat ea aut per duas uirtutes aut per unam, sed duabus dispositionibus diuersis. Duabus autem uirtutibus erit quando comprehenderit utrumque istorum per se, scilicet formam singulariter et indiuiduum singulariter. Per unam uero uirtutem et dispositionem diuersam erit quando comprehenderit alietatem que est inter has duas intentiones*¹⁴⁵. 10 15

Item. Auerroes I I^o commento:

III, 11
p. 425,23-29

*Sciendum est quod dispositio habita ab intellectu que diuersatur in eo quando comprehendit primas rerum formas sensibiles est ei per sensus. Et dispositio que diuersatur in eo per comprehensionem quidditatis et forme est ei dispositio diuersa in se, non per sensus. Et ideo assimilatur Aristoteles ipsum linee spirali in hac dispositione illud autem linee giratiue*¹⁴⁶. 20

8 9^o: fort. 8^o legend. 16 est: add. quando sed del. M 20 diuersatur: add. enim sed del. M

142 Cfr. *ibidem*, p. 423,13-16.

143 Cfr. *ibidem*, p. 423,17-26.

144 Locus nondum inventus; cfr. AVERROES, CMDA, III, 8, p. 420,32-35: «cum intellectus fuerit in actu, erit unum entium, et poterit intelligere seipsum per intentionem quam abstrahet a se, secundum quod abstrahit intentiones rerum que sunt extra animam».

145 AVERROES, CMDA, III, 9, p. 422,34-44.

146 Cfr. *ibidem*, III, 11, p. 424,23-29; ARISTOTELES, De anima, I 1, 402b16-403a2.

< Species intelligibilis differt ab actu intelligendi >

Probo quod species intelligibilis differat ab actu intelligendi. Nam sicut nullus actus in genere entium potest egredi a materia ante quam formetur aliqua forma sensibili, sic nullus actus in genere intelligibilium potest egredi ab intellectu prius quam informetur
 5 aliqua specie intelligibili; intellectus ergo non potest intelligere per se ipsum sicut nec materia agere.

Preterea, tunc careret se ipso.

Preterea. Nam intelligere non esset a phantasmatis; si cognosceret se per actum superadditum, tunc accidens primo intelligere-
 10 tur quam subiectum, et non esset pura potentia in genere intelligibilium.

Preterea. Non intelligeret se actu reflexo.

Probabatur quod intellectus non intelligeret se per suam essentiam, quia tunc semper se intelligeret.

15 \Preterea, alia intelligeret/: etiam plus distat extremum ab extremo quam medium. Preterea, alia intelligerent. Et dicebatur quod per eandem speciem diuersificatam, sicut una ut est inherens intellectui est principium intellectionis intellectus, sed ut ad quidditatem deciditur est principium intellectionis quidditatis. Et non per aliam
 20 speciem, quia a quo decideretur etiam esset processus in infinitum.

Contra. Si species esset principium intellectionis, tunc uel ageret in intellectu uel in se ipsam uel in aliud. Preterea, tunc accidens immediate inherens non immediate inhereret. Preterea, in speciebus esset processus in infinitum.

25 Amen dei gratias agamus semper.

7 careret: (?) 8 nam *scripsi*: num (?) M 8 phantasmatis *scripsi*: phantas M
 15 alia intelligerent: *add.* alia intellige<...> *marg. dx.* M 21 intellectionis *con.*:
 intel M 23 immediate: (?)

APPENDICE I

BOLOGNA,
BIBLIOTECA UNIVERSITARIA, 1625

Tre questioni di Maino de' Maineri sul terzo libro del *De anima*

Nella presente Appendice vengono proposte in edizione critica tre questioni di Maino de' Maineri sul terzo libro del *De anima*. Delle sedici questioni di cui si compone il commento conservato nel codice di Bologna, Biblioteca Universitaria 1625, ff. 144^{ra}-167^{vb}, ne sono state selezionate solo alcune (qq. 8, 11, 15). Come si è già avuto modo di dire nel corso di questo studio¹, le questioni sono state scelte a partire dall'importanza che rivestono nel testo del codice mantovano da noi chiamato *Super tertium De anima. Questiones et excerpta varia* (Mantova, Biblioteca Comunale Teresiana, 445, ff. 5^{ra}-6^{rb}), del quale costituiscono una fonte. In diverse parti di quest'ultimo testo le questioni di Maino de' Maineri sono qualche cosa di più che una semplice fonte: sezioni cospicue di esse, infatti, risultano riportate dal codice mantovano in modo pressoché letterale e, nell'insieme, ricoprono una porzione significativa del testo. Tuttavia, in quest'ultimo non vengono date indicazioni né relative all'autore né al testo da cui i passi copiati provengono. Questo, peraltro, non deve stupire, visto che gli argomenti copiati dalle *Questiones* di Maino de' Maineri si trovano in una forma "ristrutturata" (non tanto nel contenuto quanto, piuttosto, nella fisionomia e, soprattutto, a partire dal loro sparso e rapsodico utilizzo), tanto che lo scopo del loro impiego sembra essere quello di costruire una raccolta personale di un *magister* di brani da utilizzare in un contesto universitario². Per non appesantire eccessivamente l'apparato delle fonti delle *Questiones et excerpta varia* con lunghe trascrizioni,

¹ Cfr. *supra*, pp. 302-327.

² Per gli argomenti specifici, cfr. *ibidem*.

dunque, si è deciso di riportare qui, separatamente, le tre questioni di Maino maggiormente utilizzate dal testo bolognese. In questo modo, il lettore potrà verificare i paralleli testuali³.

Avendo la pubblicazione delle tre questioni lo scopo di permettere tale verifica (e per ragioni di spazio), ci limiteremo qui a fornire alcune brevi indicazioni relativamente al codice, alla sua composizione e ai molti problemi che interessano il testo del *magister* milanese. Inoltre, segnaliamo che l'edizione critica dell'intero commento è in fase di preparazione avanzata a cura di Iacopo Costa⁴ e Jean-Baptiste Brenet, edizione a cui rimandiamo per tutti gli aspetti che non vengono presi qui in considerazione e per avere una panoramica complessiva sia del commento che della dottrina di Maino.

L'unico testimone a noi noto che trasmette le questioni di Maino al *De anima* (fatta eccezione per il prologo) è il manoscritto di Bologna, Biblioteca Universitaria 1625. Del codice esistono solamente descrizioni parziali. All'interno dell'*Iter italicum*, pur essendo etichettata come inadeguata la descrizione fatta da Lodovico Frati per gli «Studi italiani di filologia classica», non ne viene offerta una in forma completa⁵. Altre informazioni parziali le forniscono lo studio di Bartomeu F.M. Xiberta sul carmelitano Gui Terrena (poiché il codice di Bologna contiene il suo commento all'*Ethica Nicomachea*)⁶ e l'edizione di Marco Toste del commento di Pietro d'Alvernia alla *Politica* di Aristotele⁷. Le indicazioni più esaustive

3 Questi, in ogni caso, sono stati analizzati nel dettaglio *supra*, pp. 309-327.

4 Ringrazio di cuore Iacopo Costa per la disponibilità a discutere del mio lavoro, per il confronto e per i preziosi e sapienti consigli circa il testo di Maino. Relativamente all'edizione che segue mi assumo ogni responsabilità legata a imperfezioni, errori e scelte editoriali.

5 L. FRATI, *Indice dei codici latini conservati nella R. Biblioteca Universitaria di Bologna*, «Studi italiani di filologia classica» 16 (1968), pp. 103-432: 368. Rispetto all'*Iter italicum*, cfr. P.O. KRISTELLER, *Iter Italicum. A finding list of uncatalogued or incompletely catalogued humanistic manuscripts of the Renaissance in Italian and other libraries. Italy, Agrigento to Novara*, The Warburg Institute - Brill, London - Leiden 1965, 6 voll., I, p. 18.

6 B.F.M. XIBERTA, *Guiu Terrena. Carmelita de Perpinyà*, «Estudis universitaris catalans» serie monografica 2, Barcelona 1932, pp. 48-49.

7 M. TOSTE, *Introduction*, in PETRUS DE ALVERNIA, *Questiones super I-VII libros Politicorum*, M. Toste (ed.), Leuven University Press, Leuven 2022, pp. 3-193.

provengono dal volume di Christoph Flüeler sulla ricezione della *Politica* aristotelica⁸. In questo studio, in effetti, l'Autore rileva che il manoscritto bolognese «wurde hingegen noch nie vollständig beschrieben»⁹.

Al contrario di quanto si legge nell'*Iter Italicum* e nella descrizione di Lodovico Frati, il codice non è del XV secolo, ma, piuttosto, del XIV. Si tratta di un codice miscellaneo membranaceo di 189 folia, 35 × 24 cm, scritto su due colonne. I testi qui conservati sono di carattere filosofico e appartengono al milieu culturale parigino di primo XIV secolo. Tralasciando le questioni di Maino de' Maineri al *De anima*, di cui parleremo a breve, il codice contiene: 1) ff. 1^{ra}-59^{va}: *Questiones in libros Ethicorum* (I-VI) di Gui Terrena (1280 ca.-21 agosto 1342)¹⁰; 2) ff. 60^{ra}-79^{vb}: *Questiones supra libros Politicorum* di Pietro d'Alvernia¹¹; 3) ff. 80^{ra}-96^{ra}: *Scriptum Yconomice* di Bartolomeo di Bruges («Explicit scriptum supra librum yconomice aristotelis editum a magistro Bartholomeo de Brugis anno domini M^oCCC^o nono»)¹²; 4) ff. 96^{rb}-113^{ra}: *Questiones supra libros Yconomice* dello stesso autore («Expliciunt questiones supra yconomicam aristotelis editae a magistro Bartholomeo de Brugis. Anno domini M^oCCC^o nono»)¹³; 5) ff. 114^{ra}-142^{vb}: *Questiones super libri Rhetoricorum* di Giovanni di Jandun¹⁴; 6) ff. 168^{ra}-189^{vb}: *Commentarius super De substantia orbis Averrois* di Ferrando di Spagna¹⁵.

8 C. FLÜELER, *Rezeption und Interpretation der Aristotelischen Politica im späten Mittelalter*, Grüner, Amsterdam - Philadelphia 1992, 2 voll., I, (Bochumer studien zur philosophie), pp. 102-107; Id., *Rezeption und Interpretation*, 2 voll., II, pp. 5, 6, 43, 56.

9 *Ibidem*, I, p. 102.

10 Iacopo Costa sta preparando l'edizione critica del testo.

11 Il testo è edito da Marco Toste, cfr. PETRUS DE ALVERNIA, *Questiones super I-VII libros Politicorum*, M. Toste (ed.), Leuven University Press, Leuven 2022.

12 Cfr. C. FLÜELER, *Rezeption und Interpretation der Aristotelischen Politica*, I, p. 105.

13 Cfr. *ibidem* p. 105.

14 Iacopo Costa sta attualmente curando l'edizione delle questioni di Jandun alla *Rhetorica* aristotelica.

15 Per un inquadramento sulla figura di Ferrandus Hispanus, cfr. A. ZIMMERMANN, *Ein Averroist des späten 13. Jahrhunderts*: Ferrandus de Hispania, «Archiv für Geschichte der Philosophie» 50/1-2 (1968), pp. 145-164. Una sua questione sulla specie intelligibile si trova edita in Z. KUKSEWICZ, Ferrandus Hyspanus 'De specie intelligibili', «Medioevo» 3 (1977) pp. 187-235.

Nonostante il resoconto piuttosto completo del contenuto del codice di Bologna, Flüeler attribuisce le questioni sul terzo libro del *De anima*, erroneamente, a Radulfo Brito, dicendo che il testo è «identisch mit dem *De anima*-Kommentar von Radulphus Brito» e lamentando il mancato utilizzo di questo testimone nell'edizione critica del commento del Breitone¹⁶. Eppure, nella nota 87 di p. 106, lo stesso Flüeler riporta l'*explicit* del commento al *De anima* (f. 167^{vb}) in cui, seppur in modo un po' criptico, l'opera viene esplicitamente attribuita a «m. de m.», chiaramente incompatibile con Radulfo Brito. L'attribuzione del commento a Maino de' Maineri, peraltro, era già stata messa in luce da Charles J. Ermatinger in uno studio degli anni Settanta¹⁷. Le *Questiones super tertium De anima* di Maino de' Maineri occupano i ff. 144^{ra}-167^{vb} del codice e, come è stato già segnalato nel corso del volume¹⁸, si compongono di un *Principium* (f. 144^{ra})¹⁹, cui seguono sedici questioni:

- q. 1: Vtrum de anima possit esse scientia (f. 144^{vb});
- q. 2: Vtrum anima intellectiua sit corruptibilis (f. 145^{ra});
- q. 3: Vtrum ad hoc quod intellectus omnia intelligat oportet eum immixtum esse (f. 146^{vb});
- q. 4: Vtrum anima intellectiua sit forma substantialis corporis humani (f. 148^{va});

¹⁶ *Ibidem*, p. 106. Inoltre, *ibidem*, p. 106: «Der Prolog zum *De anima*-Kommentar gehört offensichtlich auch zum Kommentar des Radulphus, da in der Vatikanischen Bibliothek der gleiche Prolog auch zu Beginn einer anderen Kopie desselben Kommentars steht (Vat. lat. 845, f. 309vb-). Leider hat W. Fauser in seiner Edition des *De anima*-Kommentars weder diese Handschrift noch die Existenz eines Prologs berücksichtigt».

¹⁷ Cfr. C.J. ERMATINGER, *Maino de' Maineri in His Still Unstudied Role ad Philosophus in Early 14th Century Paris. The Second Saint Louis Conference on Manuscript Studies*, «Manuscripta» 20 (1976), p. 9.

¹⁸ Cfr. *supra*, p. 106, n. 196.

¹⁹ Il *principium* è l'unico testo di cui si ha un secondo testimone (Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. lat. 845, ff. 309^{vb}-311^{ra}). Questo è edito da G. FIORAVANTI, *Due Principia di Maino de' Maineri*, in G. ZUCCOLIN (a cura di), *Summa doctrina et certa experientia: studi su medicina e filosofia per Chiara Crisciani*, Sismel - Edizioni del Galluzzo, Firenze 2017, pp. 99-137.

- q. 5: Vtrum intellectus sit unus numero in hominibus omnibus (f. 149^{vb});
- q. 6: Vtrum rei quidditas existens in re extra sit primum obiectum intellectus (f. 151^{ra});
- q. 7: Vtrum singulare intelligitur (f. 152^{vb});
- q. 8: Vtrum intellectus possibilis sit intelligibilis (f. 153^{va});
- q. 9: Vtrum sit necesse ponere intellectum agentem (f. 154^{va})²⁰;
- q. 10: Vtrum intellectus agens sit pars anime nostre (f. 159^{tb});
- q. 11: Vtrum species intelligibilis differat realiter ab actu intelligendi (f. 159^{vb});
- q. 12: Vtrum anima intellectiva post separationem a materia possit intelligere (f. 161^{vb});
- q. 13: Vtrum uerum et falsum sint in anima et in re (f. 162^{va});
- q. 14: Vtrum priuatio vel non ens intelligantur et quomodo intelligantur (f. 163^{ra});
- q. 15: Vtrum noster intellectus coniunctus magnitudini intelligat separata a materia (f. 164^{va});
- q. 16: Vtrum potentia appetitiua sit ab aliis distincta (f. 166^{vb}).

Ad oggi, lo studio più completo che riguarda il commento di Maino è quello di Kuksewicz²¹, che ne colloca la composizione tra il 1315 e il 1320²². Ora, visto che il testo delle *Questiones et excerpta varia* (che utilizza abbondantemente il testo di Maino) è databile attorno al 1318/1320²³, pare verosimile retrodatare il *terminus ante quem* della composizione delle *Questiones super tertium De anima* almeno al 1318. Nelle questioni qui edite, inoltre, sembra che Maino non prenda mai come riferimento le posizioni di Giovanni di Jandun. Ciò è evidente confrontando, ad esempio, la sua questione sulla conoscibilità delle sostanze separate con quella di Jandun. Questo fatto potrebbe suggerire che il commento sia, in effetti, precedente alle *Quaestiones de anima* di Jandun e, quindi, portare ad

20 Assieme al *principium*, questo è l'unico altro testo edito del commento, cfr. A. CÔTÉ, *Maino of Milan's Durandian Theory of the Intellect*, «Bulletin de Philosophie Médiévale» 64 (2022), pp. 243-311.

21 Si veda Z. KUKSEWICZ, *Maino of Milan, a Fourteenth Century Parisian Averroist*, «Medioevo» 31 (2006), pp. 337-375.

22 Cfr. KUKSEWICZ, *Maino of Milan*, p. 338, p. 339, n. 7: «Therefore, Book III of De anima by Maino can be dated to late 1315 at the earliest and 1320 at the latest».

23 Cfr. *supra*, pp. 285-292.

anticipare ulteriormente il *terminus ante quem* della composizione dell'opera²⁴.

Si aggiunga ora un dettaglio. Nella q. 15 – che Kuksewicz indica erroneamente come q. 14 – Maino si profonde nella discussione circa l'infinità del *vigor Dei* e fa riferimento ad una disputa accesa circa questo problema: «Quomodo autem exponemus dictum Commentatoris in XII Metaphysice, quod quilibet substantiarum abstractarum est principium substantie sensibilis et secundum motorem et secundum finem? Quidam sunt litigati per istam auctoritatem»²⁵. Si potrebbe ipotizzare che i *litigantes* a cui fa riferimento siano Thomas Wylton e Giovanni di Jandun, la cui disputa su questo problema è collocabile attorno al 1315²⁶. Ora, il testo di Maino pare successivo a questa disputa, come si evince dalla seguente affermazione: «sic potest exponi illa auctoritas quam numquam audiui exponi Parisius»²⁷. Questa dichiarazione non solo potrebbe indicare la posteriorità delle *Questiones super tertium De anima* di Maino de' Maineri rispetto alla disputa, ma potrebbe inoltre suggerire che le *Questiones* siano state scritte in un periodo molto vicino a questo dibattito. A suggerire ciò è la natura stessa della sezione (della q. 15 di Maino) che discute il problema l'infinità del *vigor Dei*, che si presenta come una lunga digressione estranea ai temi affrontati da Aristotele nel *De anima* e, nel caso specifico, solo tangenziale al problema della conoscibilità degli enti immateriali. Se l'inserimento di tale discussione sembra programmatico e intenzionale, ciò non

24 Z. Kuksewicz sottolinea che il commento di Maino viene citato nel terzo libro delle questioni di Jandun, cfr. KUKSEWICZ, *Maino of Milan*, p. 338, p. 339, n. 7. Tuttavia, non fornisce i riferimenti di questa menzione che, per parte nostra, non siamo riusciti a controllare. Per quanto riguarda il *terminus post quem*, le prove addotte sembrano sufficientemente convincenti (cfr. *ibidem*).

25 Cfr. MAYNUS DE MAYNERIIS, *Questiones super tertium De anima*, q. 15, *infra*, p. 467, 15-19.

26 Per l'edizione della questione di Thomas Wylton cfr. E. JUNG-PALCZEWSKA (ed.), *La Question quodlibétique De infinitate vigoris Dei de Thomas de Wylton*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge» 64 (1997), pp. 335-401; l'edizione della questione di Jandun in Z. KUKSEWICZ, *Johannis de Janduno "De infinitate vigoris Dei"*, *Edition critique*, «Studia Mediewistyczne» 24 (1985), pp. 77-152.

27 Cfr. MAYNUS DE MAYNERIIS, *Questiones super tertium De anima*, q. 15, *infra*, p. 467, 24-25.

esclude che Maino de' Maineri possa aver deciso in un secondo momento, forse di una soluzione al problema che *numquam audiui(t) exponi Parisius*, di includere tale discussione nella questione 15.

Per una datazione più precisa del testo e per una comprensione generale dell'opera, in ogni caso, resta indispensabile attendere l'edizione critica e un'analisi complessiva dell'intero commento. Infine, rileviamo la possibile incompletezza del testo contenuto nel codice di Bologna. Nella q. 11 si legge il rimando ad una questione che, tuttavia, è assente nel codice di Bologna: «Et cum hoc intellectus habet ex sui natura quod primo concipiat quidditatem fantasiatam, et de hoc dictum fuit in illa questione “utrum species intelligibilis sit primum apprehensum ab anima”»²⁸. Certo, non è escluso che il riferimento sia ad una *quaestio* non appartenente alle *Questiones super tertium de anima*.

Relativamente ai criteri editoriali utilizzati nei testi che seguono, ci limitiamo a rimandare alle indicazioni fornite in precedenza²⁹.

²⁸ MAYNUS DE MAYNERIIS, *Questiones super tertium De anima*, q. 11, *infra*, p. 446,24-27.

²⁹ Cfr. *supra*, pp. 326-328.

<Questiones super tertium de anima>^{*}

< Questio 8 >

< Vtrum intellectus possibilis sit intelligibilis >

f. 153^{va} Consequens questio sit utrum intellectus possibilis sit intelligibilis.

< Quod non >

Videtur quod non.

<1> Quia omne quod intellectu intelligitur, <intelligitur> secundum quod in actu. Nam illud quod intelligitur mouet intellectum et tale in actu, semper enim existimabitur species aliqua mouens, III *Physicorum*¹. Sed intellectus noster possibilis non habet naturam | nisi quod possibilis sit, ut dicit Aristoteles in principio istius III² – et uisum est superius propter rationes, ideo etc.

<2> Amplius. Sequeretur quod idem respectu eiusdem esset mouens et motum, quod est contra Aristotelem in VII *Physicorum*³. Etiam quia tunc unum et idem esset in actu et in potentia, quod est impossibile, quia potentia et actus non congregantur in simplici quidditate. Quod sequeretur patet: nam quod intelligitur mouet intellectum et quod intelligitur mouetur. Si igitur intellectus intel- ligeret se, idem esset mouens et motum, ideo etc.

<3> Amplius. Quod nullo modo est sensibile nec secundum se nec secundum accidens non uidetur esse intelligibile. Sed intel-

^{*} Bologna, Biblioteca Universitaria, 1625, ff. 144^{ra}-167^{vb}.

¹ ARISTOTELES, *Physica*, III 2, 202a6-9.

² ARISTOTELES, *De anima*, III 4, 329a18-b25.

³ ARISTOTELES, *Physica*, VII 1, 241b24-242a15.

lectus possibilis est huiusmodi, ideo etc. Maior uidetur nota: saltem quod de esse intelligibile oportet quod sit sensibile secundum accidens sicut uidemus quod primum principium est sensibile per motum, et per motum intelligitur et inuestigatur, et omnes alie
 5 <uie> transgrediuntur uiam probabilitatis, ut dicit Commentator in fine I *Physicorum* et in multis aliis locis⁴. Et minor nota: nam intellectus non est sensibilis nec per se nec per accidens. Quia non per se planum est; nec per accidens, quia non habet operationem que cadat sub sensu, ut patet.

10 <4> Amplius. Si intellectus intelligeret se, iam esset denudatus se ipso, quia «recipiens debet esse denudatum a natura recepti» – Commentator in isto III et Aristoteles⁵.

<5> Amplius. Probatio: quod non possit intelligere propriam operationem suam, quia sicut se habet sensus ad sentire sic intellectus <ad> intelligere⁶. Sed sensus non potest hoc, ergo nec intellectus, ideo etc.

<6> Amplius. Operatio non est quidditas rei materialis, ergo non potest intelligi. Et patet consequentia, quia rei quidditas est primum obiectum ut uisum fuit superius⁷.

< In oppositum >

20 Oppositum breuiter uult Phylosophus in isto III in illa parte: «cum autem singula fiat»⁸, ubi uult expresse quod cum intellectus noster sit informatus rei cognitione potest se ipsum intelligere et suam operationem. Hoc autem non conuenit sensui cum sit uirtus in organo.

6 minor *scripsi*: minorem B 22 intelligere: se *add.* B

4 AVERROES, *In Physicam*, I, 83, f. 47^{rb-vb}.

5 AVERROES, *CMDA*, III, 4, p. 386,93.

6 Cfr. ARISTOTELES, *De anima*, III 4, 429a16-18; III 8, 432a1 ss.; *Les Auctoritates Aristotelis*, §137, p. 185.

7 Cfr. MAYNUS DE MAYNERIIS, *Questiones super tertium de anima*, q. 6, ff. 151^{ra-152vb}: «Vtrum rei quidditas existens in re extra sit primum obiectum intellectus».

8 ARISTOTELES, *De anima*, III 4, 429b9-10.

Amplius. Quod participat ratione primi intelligibilis est intelligibile, sed intellectus noster est huiusmodi, ideo etc. Participat enim rationem entis, quod est primum intelligibile, etc.

Amplius. Illud intelligimus de quo aliquid enuntiamus; de intellectu nostro aliquid enuntiamus, ideo etc. Maior et minor patent. Modus autem secundum quem intellectus iste cognoscitur a se ipso est iste: intellectus autem, cum sit pura potentia in genere intelligibilium, oportet quod cognoscatur in analogia ad actum aliquem secundum etiam quod Aristoteles in 1 *Physicorum*⁹ uult quod materia que est pura potentia in genere sensibilibus cognoscitur tantum in analogia ad formam. Et est ratio, quia pura potentia quamuis habeat essentiam distinctam non potest mouere quia semper existimatur species mouens. Sicut igitur materia sensibilis cognoscitur in ordine ad formas <***> intelligibiles¹⁰. Et erit modus iste, quoniam intellectus, cum sit uirtus reflexiua, potest reflecti supra suam operationem. Videt autem quod sua operatio est de genere accidentis, et uidet quod non potest habere aliud subiectum quam intellectum possibilem. Concipit igitur aliquid quod est subiectum talis intellectionis et hoc est intellectus possibilis. Et iste modus est secundum quem intellectus possibilis intelligit se.

< Contra >

Sed circa dicta sunt quam plurime ambiguitates.

<1> Primum dubium erit: cum intellectus intelligat obiectum et operationem et suam substantiam, utrum hoc sit in eodem instanti aut in diuersis. Si in eodem iam sequeretur quod intellectus simul plura intelligeret; immo, quod plus est, iam sequeretur quod intellectus intelligeret simul infinita, quia qua ratione intelligit simul obiectum et intellectionem obiecti eadem ratione intelliget simul intellectionem et intellectionem illius intellectionis, et sic in

11 tantum *scripsi*: tamen B 16 Videt *scripsi*: uidetur B 18 possibilem *scripsi*: possibile B 24 Si *scripsi*: sed B

9 ARISTOTELES, *Physica*, I 7, 190b23-191a11; *Les Auctoritates Aristotelis*, §29, p. 142.

10 Cfr. *supra*, p. 352, n. 154.

infinitum. Amplius. Tunc non intelligeret se et suam operationem actu reflexo, cuius oppositum dicitur communiter. Et si in eodem instanti in quo aliquid est actu cognitum, in eodem instanti cognoscatur secundum actum; si in eodem instanti in quo intellectus incipit cognoscere in eodem instanti est actus cognitus, cum habeat cognitionem in actu, ergo tunc cognoscitur et sic cognoscetur simul cum obiecto. Amplius. Cum deficit cognitio obiecti non remanet in intellectu aliquid per quod possit devenire in cognitionem sui ipsius, quia nihil ibidem remanet nisi in habitu et in potentia, ut uidetur. Et hoc non uidetur sufficiens ad hoc ut intellectus se ipsum cognoscat. Immo si illud sufficeret ad hoc ut intellectus possibilis cognosceretur, multo magis sufficeret ad cognitionem obiecti.

f. 154^{ra}

| Nam species rei siue cognitio magis est nata ducere in notitiam obiecti quam ipsius intellectus, cum ad hoc ordinetur primo ex sui natura. Et confirmatur hoc, quia si hoc esset in alio instanti, cum inter quolibet duo instantia sit tempus medium, VI *Physicorum*¹¹, in isto tempore inter media intellectus nihil intelligit. Tunc igitur non est aliqua ratio, ut uidetur, quare magis in uno instanti incipit cognoscere se ipsum quam in alio.

<2> Item uidetur dubitatio quomodo talis species remanens in intellectu post actualem cognitionem obiecti determinetur ad cognitionem producendam ipsius intellectus possibilis, cum ex sui natura sit nata primo ducere in cognitionem obiecti, et ideo nisi determinetur per alterum, semper hoc faciet, detur quid determinat talem speciem etc.

Amplius. Est dubitatio in alio, quoniam accipiam instans in quo intellectus intelligit se et queram: quid est immediatum productivum ipsius intellectionis? Quoniam uel intellectus possibilis met uel species rei existens in anima siue cognitio aut res extra aut intellectus agens – non sunt plura nisi quis fingeret. Non potest dici quod intellectus possibilis met sit efficiens immediatum, quia tunc unum et idem esset efficiens immediatum et receptivum immediatum

2 si scripsi: fuit B 5 actus: add. s(?) sed del. B. 8 quod scripsi: quem B
16 duo: sit add. B 21 actualem con.: auctoritatem B 23 nisi con.: non B

11 Cfr. ARISTOTELES, *Physica*, VI 1, 231b6-10, p. 217; *supra*, p. 400, 8-10.

respectu eiusdem, et per consequens in actu et in potentia respectu eiusdem, quod reputo pro impossibili, et consequentia nota est. Nec potest dici quod species, nam supposito quod realiter <differrat> a cognitione, quoniam species est nata efficere cognitionem obiecti secundum quod dicitur communiter. Modo unum et idem non potest esse efficiens immediatum diuersorum secundum speciem, nam ab eodem secundum idem non potest immediate procedere nisi idem, II *De generatione*¹².

Amplius. Si illa species efficiat cognitionem in intellectu aut faciet hoc uirtute propria aut uirtute alicuius alterius. Non uirtute propria, quia nihil uirtute propria agit ultra suam speciem, ut communiter dicitur. Nec in uirtute rei, quia uirtute rei generat cognitionem rei, ut communiter dicitur. Nec uirtute intellectus, quia nihil unum et idem habet uirtutem diuersorum secundum speciem modo res extra et intellectus differunt specie. Ergo impossibile est quod uirtus rei et intellectus sint in eodem simplici, scilicet in specie. Amplius, species non est effectus ipsius intellectus possibilis sed est rei extra, et ideo non oportebit quod habeat uirtutem intellectus possibilis.

<3> Amplius. Sequeretur quod intellectus possibilis esset efficiens principale in cognitione ex quo species faceret eius cognitionem in uirtute intellectus possibilis met, quod est absurdum, quia illud respectu eiusdem esset in actu et in potentia. Item, semper continget querere de isto esse uirtuali 'quid sit?', ut querebatur superius¹³. Si autem dicatur quod cognitio manet – supposito quod realiter differat a specie – est effectuum immediatum talis cognitionis, scilicet ipsius intellectus possibilis.

2 Nec scripsi: ut B 11 uirtute: add. rei generat cognitionem rei ut communiter dicitur sed del. B 24 continget: add. etc. sed del. B

12 Cfr. *Les Auctoritates Aristotelis*, §43, p. 170.

13 Cfr. MAYNUS DE MAYNERIIS, *Questiones super tertium de anima*, q. 6, f. 151^{rb}, 43-45: «nam queram de isto esse uirtuali quod attribuitur speciei utrum sit aliquid aut nihil. Si nichil dimittatur; si est aliquid aut idem quod species aut aliquid superadditum»; *ibidem*, f. 152^{va}, 58-59: «Sed argumentum quod querit de isto esse uirtuali est ualde difficile et fantasticum».

Potest contra hoc argui eodem modo sicut arguebatur de specie et alio modo etiam. Nam si cognitio sic efficeret cognitionem intellectus possibilis immediate, oporteret quod talis cognitio esset in actu, quia semper efficiens est in actu, ut pluries dixi. Cognitio ergo
 5 obiecti erit secundum actum in intellectu possibili, ergo obiectum actu cognosceretur. Nam cuius cognitio est actu in intellectu, illud actu cognoscitur; etiam tunc cognoscitur intellectus, per positum, igitur cognoscentur etiam plura simul. Potest et eodem modo argui sicut de specie. Nec res potest esse efficiens immediatum quia hoc
 10 est contra Aristotelem in illa parte: «cum sit singula fiat ut scient qui secundum actum» etc. Etiam multo magis uideretur quod res <sit> efficiens proprie cognitionis, et tamen non est, ut dicitur communiter. Vel si dicatur quod sit efficiens immediatum sue cognitionis non poterit esse efficiens immediatum cognitionis ipsius,
 15 quia ab eodem immediate secundum quod idem est semper natum est procedere idem, 11 *De generatione*¹⁴, ideo etc. Nec intellectus agens quia intellectus agens non est immediatum efficiens respectu alicuius intellectionis, etiam operatio intellectus agentis non se extendit ad intellectum possibilem nec ad illa que sunt in intellectu
 20 possibili, sed solum ad fantasmata, ut dicunt plurimi modernorum.

Videtur igitur ualde difficile dare efficiens immediatum cognitionis intellectus possibilis. Amplius, si intellectus possibilis cognoscat se per intentionem superadditam sicut cognoscit alia, sequeretur utique uel quod intellectus in sui natura non erit cognoscens uel quod
 25 <res> extra cognoscant. Si autem dicatur quod intellectus possibilis per istas <intentiones> superadditas intelligit, cum res extra habeant istas intentiones superadditas, ipse res extra conoscent. Et si dicatur quod non cognoscant res ipse, ergo nec intellectus eodem <modo>.

<4> Amplius. Si intellectus cognosceretur per intentionem
 30 superadditam tunc intellectus noster esset potentia cognitus cum unumquodque sit in potentia ad sibi <per aliquod> superadditum. Hoc autem uidetur impossibile, scilicet quod intellectus mihi sit

6 cognosceretur *scripsi*: cognoscetur B 23 sequeretur *scripsi*: sequitur B
 31 <per aliquod>: *con.* I. Costa 32 impossibile *con.*: unde B

14 Cfr. *supra*, p. 419, n. 12.

f. 154^{rb} potentia cognitus; est autem actu abstractus, quia non habet materiam nec conditiones materie. Non | erat igitur potentia intellectum.

<5> Amplius. Videtur quod intellectus noster possibilis per quod est primo actu cognitum, sed hoc est per intellectum agentem secundum intensionem Auerrois, qui uult manifeste, in isto III, quod intellectus agens est actio et perfectio intellectus possibilis. Ergo manifestum est quod intellectus possibilis per agentem intelligentiam primo est actu cognitum quam per speciem rei, ideo etc. 5
Sic et similiter posset quis contra predictum dubitare. 10

< Ad dubia >

<Ad 1> Ad primum dubium potest dici quod non esset magnum peccatum si intellectus noster simul tempore cognosceret obiectum et cognitionem obiecti et intellectum possibilem. Et tu dices: ergo intellectus simul plura intelliget. Dico quod non est impossibile plura simul intelligere et de hoc superius fuit dictum 15
sufficenter in questione de obiecto intellectus et specialiter possumus simul cognosci si sint adinuicem ordinata¹⁵. Et ita est in propositio quod etiam non sequitur quod intelligat infinita, ut ostensum fuit superius – quomodo etiam potest saluari actus reflexus in intellectum dictum fuit superius in questione de obiecto 20
<intellectus>¹⁶.

15 Cfr. MAYNUS DE MAYNERIIS, *Questiones super tertium de anima*, q. 6, f. 152^{va}, 46: «uel potest dici quod intellectus potest plura simul intelligere habencia ordinem».

16 Cfr. *ibidem*, q. 6, f. 152^{rb}, 51-152^{va}, 1: «Et tu dices: eadem ratione intelliget simul cognitionem illius cognitionis et eodem modo cognitionem (cognitionem scripsi: cognito B) illius alterius, et sic intellectus simul intelligeret infinita, quod est impossibile. Dico hic quod illa ratio ymaginatur falsum: ymaginatur enim quod cognitio obiecti cognoscatur per cognitionem superadditam, que tamen est falsum; uel autem pluribus, ut credo, et ideo perit illa ratio deducens ad infinitum. Et tu dices: ergo non oportebit quod intellectus reflectatur (reflectatur scripsi: inflectatur B) ad hoc ut intelligat ea que sunt in se cuius est oppositum famosum. Et ego dico quod immo oportebit ad hoc ut intelligat ea distincte et in propria forma. Vnde uerum est quod indistincte et simul cum obiecto possunt | intelligi tales cognitiones sine reflexione aliqua».

Ad maiorem autem euidentiam solutionis istius dubii est notandum quod de modo cognoscendi intellectum nostrum et operationem eius ymaginor sic: quod cum intellectus noster cognoscit aliquod obiectum simul cognoscit suam intellectionem, et etiam se ipsum. Utrum autem experiamur omnes istas cognitiones uel non, considera. Et ymaginor, cum iste cognitiones deficiunt esse nihilominus remanent in intellectu in habitu, sicut intellectus potest imperio uoluntatis in predictas cognitiones cum uult. Cum igitur intellectus post per tempus determinatur ad cognitionem cognitionis uel ad cognitionem intellectus possibilis, que cognitiones omnes sunt ibidem in habitu, hoc est imperio uoluntatis. Sed obiectum cognoscet directe et alia, scilicet se et suum opus reflexiue. Vnde quamuis intellectus noster in principio non possit comprehendere se ipsum, nisi simul cum obiecto, tamen post primam cognitionem bene potest imperio uoluntatis, cum talis cognitio remanet ibi in habitu.

Aliter possemus ymaginari secundum quod dictum fuit in questione de obiecto: intellectus noster quantum ad primariam cognitionem sui, idest quando secundum se cognoscit, non cognoscitur in eodem instanti cum obiecto nec in alio et in alio instanti. Sed iste cognitiones se habent similiter ut motus et terminus motus. Ymaginatur igitur quod cognitio obiecti continuabitur per aliquod tempus et directe in termino illius temporis incipiet cognitio ipsius intellectus possibilis, et hoc est necessarium ex sui natura. Quando igitur intellectus imperio uoluntatis deficiet a cognitione obiecti statim ex necessitate nature ad primariam cognitionem, sequitur cognitio ipsius intellectus possibilis, quia tunc habebit cognitionem in actu siue speciem; et sic erit actu cognitus et nihilominus oportet quod concurrat fantasma. Et quantumcumque post desinat cognitio ipsius intellectus nihilominus remanet in intellectu ut in habitu. Vnde intellectus post id tempus poterit ad eam determinari cum uolet. Et tu dices: post actualet cognitionem obiecti nihil remanet in intellectu nec in habitu. Dico quod illud esse in habitu conformatur a fantasmate. Et tu dices: unde est ergo quod tunc non

13 reflexiue *scripsi*: reflexere B 14 nisi *scripsi*: non (?) B 21 habent *scripsi*: habet B 32 nihil *con.*: nature (?) B

cognoscitur obiectum. Et ego dico quod prouenit ex imperio uoluntatis que imperat illam cognitionem non plus continuari et sic ex necessitate nature sequitur cognitio ipsius intellectus et speciei etiam. Sic dictum sit de primo dubio.

<Ad 2> Ad secundum dubium principale, «quid efficiat immediate cognitionem intellectus possibilis», dico breuiter quod inde occurrit et alii cogitent quod idem est efficiens cognitionem obiecti et intellectus possibilis. Nec est inconueniens cum iste cognitiones sint ordinate. Solutio est breuis et argumentum est longum: considera ibi et applica.

<Ad 3> Ad tertium dubium principale dicam quod non sequitur quod res extra sint intelligentes, quia illud superadditum per quod intelliguntur non est in eis intellectum in actu, sed in intellectu possibili.

<Ad 4> Sic ad quartum dubium dico quod intellectus noster bene est potentia cognitus in sui natura, non quia habet materiam nec materie condiciones, sed quia sua natura est pura potentia in genere intelligibilem.

<Ad 5> Ad ultimum dubium dico quod quamuis intellectus noster possibilis sit actu intelligibile per intellectum agentem secundum se. Hoc non est secundum quod nobis coniungitur, immo oportet quod hoc sit per speciem rei secundum quod uult Aristoteles in isto. Vnde credo secundum intentionem Auerrois compositum ex intellectu agente et possibili est intelligens et intellectum; et ista solutio data, supposito secundum intentionem Commentatoris quod intellectus agens sit perfectio intellectus possibilis, tunc argumentum accipit minorem falsam. Sic dictum sit ad illa dubia in quibus debet considerare.

< Ad rationes >

Ad rationes.

<Ad 1> Ad primam, dico quod bene concluderet si intellectus intelligeret se per speciem propriam, sed non est ita.

<Ad 2> Ad aliam dico eodem modo supponit enim quod intellectus intelligit se per speciem propriam, ideo etc.

6 dico: quod *add.* B 28 dico: *add.* quod quamuis natura sit sensibilis *sed del.*
29 propriam *scripsi:* propriata B 29 *sed scripsi:* et B

<Ad 3> Ad tertiam rationem dico quod quamuis non sit sensibilis, tamen intelligitur per speciem rerum que res sunt sensibiles.

<Ad 4> Ad quartam rationem dico quod non oportet quod sit denudatus se ipso, quia non intelligit se per speciem propriam, ideo
5 etc.

<Ad 5> Ad alias rationes que probant quod intellectus non possit intelligere suam operationem | dico quod non est simile de sensu et intellectu, quoniam sensus est uirtus in organo, ideo non potest reflecti supra se, sed intellectus est separatus ab organo, ideo
10 potest reflecti supra suam operationem. f. 154^{va}

<Ad 6> Ad aliam dico quod bene concludit quod operatio eius non sit primum obiectum intellectus, quia illud est rei quidditas.

Et hec dicta sufficiant de ista questione.

2 que *scripsi*: quod B

< Questio 11 >

< Vtrum species intelligibilis differat realiter ab actu intelligendi >

f. 159^{vb} Consequenter queratur utrum species intelligibilis differat realiter
ab actu intelligendi.

< Quod sic >

Et arguitur quod sic.

<1> Quia principium actuum alicuius operationis differt reali-
ter ab illa operatione, sed species <est> principium actuum actus 5
intelligendi, ideo etc. Maior est nota, quia nihil facit se ipsum, ge-
nerat enim se ipsum nihil. Sed soluat Aristoteles 11 *De anima* et in 11
Physicorum: habemus quod causa efficiens est de causis extrinsecis,
et patet per inductionem. Vnde etiam habetur 12 quod cause effi-
cientes uel de prius facte sunt, et nihil prius est se ipso et ideo nihil 10
facit se ipsum. Species igitur si erit effectuum intellectionis differ-
ret ab actu intelligendi. Et minorem ego ostendo: quia fantasma
non est sufficiens agens immediatum ad intellectionem. Nam fan-
tasma est improporcionatum quia est signatum. Et confirmo: quia
si fantasma efficeret immediate intellectionem, oporteret quod ha- 15
beret intellectionem in actu, quia omne quod fit fit ab actu ente,
11 *Physicorum* et in isto 11 *De anima*¹. Et specialiter, si non sit agens
purum instrumentum, quod non est fantasma, cum sibi assimilatur
effectum. Si igitur fantasma efficeret actum intelligendi immidia-
te, oporteret quod haberet ipsum in actu: aut ergo in actu formali, 20

8 causis: *ex corr.* B 11 Species: *ex corr.* B

1 ARISTOTELES, *Physica*, III 1, 201a9-31; ARISTOTELES, *De anima*, III 5, 430a10-17.

quod absurdum est, quia fantasma cognosceret. Nam quod habet cognitionem formaliter cognoscit, sicut quod habet formaliter albedinem est album, non ergo fantasma habet speciem in actu formali. Nec in actu uirtuali, quia tunc esset nobilior intellectu possibili et haberet intellectionem nobiliori modo. Nam habere aliquid in actu uirtuali est habere nobiliori modo quam in actu formali, sicut dicimus quod celum habet caliditatem nobiliori modo quam materia istorum inferiorum. Non ergo fantasma potest esse agens immediatum ad intellectionem. Nec et agens intellectus, quomodo istud est agens uniuersale ad omnem intellectionem rei materialis. Et ideo non potest esse appropriatum agens ad hunc actum uel istum. Nec posset quis fingere quod intellectus possibilis se ipsum moueret | ad intelligere: quia pura potentia non mouet se ad actum. Intellectus autem noster est pura potentia in genere intelligibilium, ut patuit supra. Etiam si moueret se, tunc idem esset in actu et in potentia respectu eiusdem. Nam ipse est in potentia receptiua intellectionem et etiam esset in potentia actiua, ut dicis, respectu intellectionis, ideo etc. Non igitur est hic aliquid quod possit immediate facere intellectionem in intellectu nisi speciem intelligibilis. Et sic oportet quod differat ab intellectione quia nihil efficit se ipsum. Et ista ratio est quasi fundamentum illius positionis, et fundatur ista ratio super quatuor suppositiones.

f. 160^{ra}

<a> Quarum prima est quod intellectus possibilis est pura potentia in sui natura, et hoc fuit superius ostensum. Et ideo dimittatur modo. Secunda suppositio est quod intelligere est actus ipsius intellectus et <est> actus secundus. Et patet satis x *Ethicorum*, nam operatio rei est actus secundus eius, ut manifestum est ut patet inducendo. Intelligere autem est operatio intellectus nostri. Nam in ista operatione consistit hominis finis uel felicitas². Amplius, sicut se habet sentire ad sensum sic ad intelligere

3 est scripsi: et B 6 est scripsi: et B 21 ista con.: illa B 25 est² scripsi: et B
27 secundus scripsi: secundum B 30 intelligere: add. ad sed del. B

2 Cfr. ARISTOTELES, *Ethica Nicomachea*, X 6-8, 1176a30-1179a33; *Les Auctoritates Aristotelis*, §207, p. 247: «Ultima felicitas hominis consistit in optima operatione».

intellectus³. Sed sentire est actus secundus ipsius sensus, ut manifestum est ex predictis in questione de intellectu agente⁴. Ideo et intelligere erit actus secundus ipsius intellectus. <c> Tertia suppositio: quod nihil ens in pura potentia non educit se ad actum nec ad primum nec ad secundum. <d> Quarta suppositio: quod id quod producit aliquid oportet quod habeat id in actu, quia omne quod fit ab actu ente fit, ut est manifestum ex III isto et III *Physicorum*⁵. Semper existimabitur species aliqua mouens.

Et ex istis suppositionibus potest formari ratio secunda quod formata fuit.

<2> Amplius. Illa que se habent sicut actus primus et secundus, <***> ideo etc. Maior est nota, minorem ego ostendo: quia actus secundus non recipitur in aliquo nisi mediante actu primo, et talis actus primus uidetur esse species, ideo etc.

<***> Maior est nota, minor ostenditur: nam intellectiones contradictoriorum sunt diuerse et tunc species monstrans utrumque est eadem, et idem de priuatione et habitu, ut patet in III *De anima*, eadem est species monstrans priuationem et habitum in erroribus *De anima*: «rectum est iudex sui et obliqui»⁶; et in VII *Metaphysice* habetur idem. Cum igitur intellectiones sunt diuerse et species, sic eadem species utique differret ab intelligere, quod erat probandum.

Amplius. Species remanet <in> intellectu et intellectio non remanet, immo corrumpitur in absentia fantasmatis. Ergo non sunt idem. Et patet consequentia: quia que sunt idem, eadem generatione

1 intellectus scripsi: intellectum B 3 ipsius: add. finis(?) sed del. B 19 est scripsi: et B 24 generatione scripsi: generare B

3 Cfr. ARISTOTELES, *De anima*, III, 429a16-18; III 8, 432a1 ss.; *Les Auctoritates Aristotelis*, §137, p. 185.

4 Cfr. MAYNUS DE MAYNERIIS, *Questiones super tertium de anima*, q. 9, §86, p. 298,62-65: «Fantasma ergo cum intellectu agente sunt sicut actus primus a quibus procedit actus secundus, qui est intelligere, et non indigent aliquo extrinseco ad hoc ut procedant ad istum actum».

5 Cfr. *supra*, p. 425, n. 1.

6 ARISTOTELES, *De anima*, I 5, 411a5-7, p. 58: «Recto enim et ipsum et obliquum cognoscimus; | iudex enim utrorumque canon est [recto], obliquum autem neque sui ipsius | neque recti»; ALBERTUS MAGNUS, *Metaphysica*, p. 413,29-31: «Sicut etiam dicitur "rectum esse iudex sui et obliqui, quia recto et ipsum cognoscimus et obliquum"».

generantur et eadem corruptione corrumpuntur, ut dicit Aristoteles
iv *Metaphysice*⁷. Et ego ostendam antecedens: quoniam si non remane-
ret species post actualement cognitionem intellectus esset eodem modo
in potentia sicut primo ante addiscere intelligere, quod est contra
5 Aristotelem in isto III, in illa parte «cum autem sic singula fiat»⁸ etc.

Amplius. Illa sunt diuersa que sunt in diuersis predicamentis;
sed species intelligibilis et intellectio sunt huiusmodi, ideo etc.
Maior nota est, quomodo essentie predicamentorum sunt imper-
mixte, I *Posteriorum* et v *Metaphysice*⁹. Et minor est nota, quoniam
10 species intelligibilis est de prima specie qualitatis et intelligere est
de genere passionis uel actionis, ideo etc.

Amplius, «sicut se habet sensus ad sensibilia sic et intellectus ad
intelligibilia»¹⁰. Sed sensus recipit species sensibilibum que species
differunt realiter ad sentire et quasi confitentur omnes. Et in libro
15 *De sensu* manifestum est: nam in abstentia sensibilibum immanent
species sensibilibum et tamen non immanent sensationes. Ymmo
aliter non possent fieri sompnia in hominibus nisi remanerent yma-
gines rerum, ut patet in libro *De sompno et uigilia*. Amplius, non
contingeret nos memorari: nam memoria est que similitudines re-
20 rum conseruat. Sic igitur se habebit in intellectu.

Amplius. Hoc uidetur <uelle> Aristoteles in isto III ibi: «cum
autem sic singula fiat ut sciens, qui secundum actum»¹¹ etc., ubi uult
quod post actualement cognitionem non est intellectus noster eodem
modo in potentia ut primo. Et hoc non est nisi quia post actualement
25 cognitionem aliquid remanet in intellectu, et hoc non uidetur nisi

1 corruptione *scripsi*: corr^ons B 5 autem *con.*: aut B 8 essentie *con.*: existencie B
22 fiat *scripsi*: fiant B 23-25 non est intellectus – cognitionem: *bis* B

7 Cfr. ARISTOTELES, *Metaphysica*, IV 2, 1004a26-30.

8 Cfr. ARISTOTELES, *De anima*, III 4, 429b4-5, p. 208: «Cum | autem sic singula
fiat ut sciens, dicitur qui secundum actum».

9 Cfr. *Les Auctoritates Aristotelis*, §68, p. 317: «Coordinationes praedicamen-
torum non communicantur, unde quod est in una coordinatione non est in alia,
unde habemus quod essentiae praedicamentorum sunt impermixtae»; ARISTOTELES,
Analytica Posteriora, I 15, 79b8-11.

10 ARISTOTELES, *De anima*, III, 429a16-18; III 8, 432a1 ss.; *Les Auctoritates Aristote-
lis*, §137, p. 185.

11 ARISTOTELES, *De anima*, III 4, 429b4-5.

species. Et hoc idem uidetur uelle inferius cum dicit quod «anima est locus specierum»¹², et non dixit intellectionum, etiam quasi cum dicit quod «lapis non est in anima, sed species lapidis»¹³. Ecce quod dicit species et non intellectio, etiam ipse dicit quod «anima est quodammodo omnia, quoniam est intelligibilia per intellectum et sensibilia per sensum»¹⁴. Sic ergo antiqui intelligebant quod anima erat omnia, quia erat composita ex omnibus rebus. Ita Aristoteles intellexit quod erat omnia, quia habebat species omnium rerum ad hoc ut posset omnia cognoscere.

Ex hiis igitur credet quis quod species intelligibilis et cognitio differant realiter.

< In Oppositum >

f. 160^b <I> Oppositum tamen nichilominus arguitur | quia quidquid recipitur in pura potentia cognoscitiua id de necessitate est cognitio. Sed species intelligibilis recipitur in pura potentia cognoscitiua, scilicet in intellectu possibili, ideo etc. Maior uidetur nota, quia «omne quod recipitur in aliquo recipitur per modum recipientis»¹⁵. Et ideo si illud sit pura potentia cognoscitiua quod ibidem recipitur erit actu cognitum, et actu cognitio – et dico ‘in pura potentia cognoscitiua’ propter sensum quomodo sensus non est pura potentia cognoscitiua, immo est mixtus materie, et ideo bene poterit sensus recipere aliquid quod non erit sensatio in actu, nec sensatum. Minor rationis est nota, quomodo intellectus noster non recipit

16 aliquo: *add. r'p sed del. B*

12 ARISTOTELES, *De anima*, III 4, 429a27-28; *Les Auctoritates Aristotelis*, §140, p. 186: «Anima intellectiva est specierum intelligibilium locus».

13 ARISTOTELES, *De anima*, III 8, 431b29-432a1, p. 235: «non enim lapis in anima est, set species»; *Les Auctoritates Aristotelis*, §163, p. 188: «Lapis non est in anima sed species ejus».

14 *Les Auctoritates Aristotelis*, §161, p. 188: «Anima est quoddammodo omnia»; ARISTOTELES, *De anima*, III 5, 431b21-22, p. 235: «dicamus iterum quod omnia ea que sunt quodam modo est anima: | aut enim sensibilia que sunt aut intelligibilia, est autem sciencia quidem | scibilia quodam modo, sensus autem sensibilia».

15 Cfr. THOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 75, art. 5, p. 202: «Manifestum est enim quod omne quod recipitur in aliquo, recipitur in eo per modum recipientis».

mediante organo, quia est separatus et immixtus, et ideo est pura potentia cognoscitiua. Ideo ergo quod immediate recipiet erit cognitio secundum actum; species igitur non differt a cognitione. Et confirmo quomodo intellectus est summe dispositus ad actum intelligendi, tamen non habet contrariam dispositionem et per consequens recipiet talem actum immediate et non mediante specie.

<2> Amplius, aut illa species esset prius cognita aut posterius aut simul cum obiecto. Non prius quia <quod> primo cognoscitur est rei quidditas, immo species non comprehenditur actu reflexo. Nec simul <cum obiecto>, quia intellectus simul non potest plura intelligere, ut patet iv *Metaphysice*¹⁶, que unum non intelligit nihil intelligit. Nec posterius, quia tunc non posset ducere in cognitionem obiecti, ideo etc.

<3> Amplius. Si species ponatur differre ab intellectione hoc non uidetur nisi uel quia agens uel quia disponens ad intellectum. Sed neutro modo debet poni species differre ab actu intelligendi, ideo etc. Maior uidetur uera per sufficientem diuisionem. Minor probatur sic: quia quocumque istorum dato, sequitur quod opposita relatiue simul in eodem erunt, quod uidetur impossibile. Numquam enim uidemus quod relatiua sunt simul in eodem supposito. Et quod sequatur hoc ostendo: quoniam agens et factum et disponens respectu cuius dispositio etiam adinuicem referuntur. Est enim agens alicuius agens et actum ab aliquo actum; si igitur species esset agens respectu intellectionis, cum illa sint simul in intellectu, relatiua essent simul in eodem et eodem modo si esset disponens. Et confirmo quod species non sit agens respectu intellectionis quomodo propria forma non agit in suum subiectum, ut patet inducendo. Caliditas enim que est in igne non agit in ignem quod est eius proprium subiectum; et saltem non agit per se, et eodem modo frigiditas aque non agit in aquam, que est eius proprium subiectum, et sic de aliis. Species autem intelligibilis est in

9 reflexo *scripsi*: reflectio B 20 eodem: sed *add.* B 20-21 supposito *scripsi*: suppositum B 25 eodem²: quod *add.* B 25 esset *scripsi*: essent B 30 aquam *scripsi*: aqua B

intellectu sicut in suo proprio subiecto, unde species intelligibilis in nullo alio reperiri potest nisi in intellectu. Species igitur non erit agens intellectionem in intellectum possibilem. Amplius. Esset nobilioris ordinis si poneretur ut agens respectu intellectionis quam intellectus possibilis, quia agens est prestantius patiente et principium materia. 5

< Ad questionem >

Et ex hiis posset quis moueri ad credendum quod species non realiter differat ab actu intelligendi. Ista questio difficilis est multum, et signum huius est discordantia sapientium et precipue modernorum qui sunt diuisi in tres partes, ut apparebit in sequentibus. De ista questione recitabo tres opiniones et dicam quid mihi uideatur probabile in illis opinionibus et improbabile, et alii dicent quid sibi uidebitur. 10

< Opinio prima >

Prima opinio est quod species realiter non differat ab actu intelligendi. Et sic dicentes innituntur rationibus primo factis quas non repeto propter breuitatem. Quod autem in ista positione apparet improbabile est quomodo fantasma non potest immediate facere actum intelligendi nec agens intellectus nec possibilis met intellectus, ut patuit superius. Relinquitur ergo quod species intelligibilis sit efficiens; realiter igitur differt ab intellectione quia nihil efficit se ipsum. Et hoc est unum de maioribus improbabilibus que possent adduci contra istam positionem, ut apparet modernis. Sed tamen ego non multum considerem in hoc nec in similibus, quoniam hec argumenta non supponunt quod intellectus noster per se mouetur ad intelligere ab aliquo alio, cuius suppositum forsitan est uerum, ut uisum fuit supra. Esset enim tunc intellectus in potentia essentiali ad intelligere, cum indigeret extrinseco motore per se. Vnde supposito quod dictum fuit in questione de agente intellectu, posset probabiliter sustineri quod species intelligibilis et actus 15 20 25

1 sicut: pro *add.* B 10 dicam: quod *add.* B 11 quid *scripsi*: quod B
15 repeto *con.*: reputo B 16 quomodo: *add.* in *sed del.* B

intelligendi non differrent. Quomodo non debemus ymaginari quod
 pura potentia moueat se ad actum, sicut intellectus possibilis nec qui-
 dem intellectus agens nec fantasma, sed totum aggregatum ex possibili
 et agente, educit de potentia ad actum se ipsum. Sed intellectus agens est
 5 ratio agendi et possibilis est ratio recipiendi, et forsan hoc fundamento
 bene intellecto, omnes rationes que sunt adducte quod species intelligibi-
 les differant ab actu | intelligendi possent dissolui sicut forsan apparebit. f. 160^{va}

Sed quod mihi apparet improbabilius de ista positione est istud:
 quoniam secundum istam positionem oportet negare omnem ha-
 10 bitum in intellectu, et loquor de habitu scientifico. Quoniam si
 species non remaneret in anima post actum intelligendi sequeretur
 eodem modo quod nec scientia remaneret, quod tamen est mani-
 festum falsum. Vnde omnes confitentur quod post actum intelli-
 gendi remanet scientia in anima per quam potest faciliter operari
 15 cum uult, immo aliter intellectus esset eodem modo in potentia ut
 primo, quod est contra Aristotelem in III *De anima*, et in illa parte:
 «cum autem sic singula fiat»¹⁷. Scientia autem est species rei exi-
 stens in anima, ut patet in IX *Metaphysice*¹⁸, et sic si non remanebit
 species nec scientia; et si scientia remanebit, et species. Et hoc uide-
 20 tur mihi difficilius contra illam positionem secundum communia
 dicta. Si quis autem uellet sustinere predictam positionem potest
 dicere ad hoc quod sic dicens non negat habitum scientificum in
 intellectu quamuis non ponat speciem realiter differre ab actu intel-
 ligendi. Ponit tamen quod talis cognitio ibidem remanet in habitu,
 25 quod non esse in pura potentia ut primo. Vnde ex pluribus actibus
 cognoscendi habilitatur noster intellectus habitu qui meretur dici
 scientia, sicut uidemus quod quis ex pluribus actibus cytharizandi
 efficitur cytharista¹⁹. Et tamen ibidem nihil remanet post actum
 cytharizandi de illo actu, immo solum remanet talis habitatio
 30 ad actum illum. Non queratur de exemplo nisi manifesto. Et isto

2 sicut *con.*: sed B 4 educit *con.*: et ducit B 12 nec: *add. substantia sed del.* B

17 ARISTOTELES, *De anima*, III 4, 429b4-5.

18 ARISTOTELES, *Metaphysica*, IX 10, 1051b17-1052a3.

19 Cfr. ARISTOTELES, *Ethica Nicomachea*, II 1, 1103a15 ss.; THEMISTIUS, *De anima*, II, 4, pp. 68-69.

modo ymaginati fuerunt multi antiquorum habitum in intellectu, scilicet quandam habilitationem, et precipue Auicenna, quia ipse credebat quod nulla uirtus separata ab organo esset retentiua.

Et si quis quereret: unde prouenit talis habilitatio in intellectu? Dicerent credo quod talis habilitatio prouenit ex ordine intellectus 5 ad fantasiam et uirtutes sensitivas quarum quedam sunt retentive. Vnde quia nostrum intelligere ex fantasia dependet, unde non est mirum si prouenit in intellectu quedam habilitatio ex habilitatione fantasie. Sed sic dicentes uidetur procul dubio, quod nullo modo possint sentire quomodo ego queram de illa habilitatione: aut est 10 aliquid aut nihil. Si nihil, ergo ibi quod remanet post nihil, et sic non ponunt habitum in intellectu quem tamen uolunt saluare per talem habilitationem. Si talis habilitatio sit aliquid, aut substantia aut accidens. Non substantia: hoc enim esset inconuenientius quam inconuenientia quesita de eo. Si dicatur quod sit accidens, 15 manifestum est quod non est sensibile, ut suppono, cum est in intellectu ergo intelligibile; aut igitur est potentia intellectiua, quod statim est absurdum, quia quasi omnes homines haberent habitum cum omnes habent potentiam intellectiuam; aut actus intelligendi, quod est falsum, quia tunc non intelligentes secundum 20 actum non haberent habitum, sicut patet in dormientibus. Etiam habitus est quo quis faciliter operatur, ut dicit Commentator in III *De anima*²⁰. Habitus igitur seu talis habilitatio non est potentia intellectiua, nec actus intelligendi <sed> est principium operationis et ideo non est operatio quia nihil est principium sui ipsius. 25 Cum igitur talis habilitatio non est potentia intellectiua nec actus intelligendi, relinquitur quod sit species intelligibilis, quomodo ideo sunt plura accidentia intelligibilia anime intellectiue, secundum quod uidetur, sub quibus, reponi talis habilitatio. Stabit igitur

2 et: (?) 4 quereret *scripsi*: queret B 16 est' *scripsi*: et B 19 actus *scripsi*: alicuius B 24 intelligendi *scripsi*: itendi^{cat} B 28 ideo: (?)

20 Cfr. AVERROES, *CMDA*, III, 18, p. 438,26-29; *Les Auctoritates Aristotelis*, §190, p. 190: «Habitus est secundum quem habens ipsum potest agere quando vult»; MATTHAEUS AB AQUASPARTA, *Quaestiones de anima beata*, q. 6, p. 319,10: «Habitus enim, ut dicit Augustinus, De bono coniugali, est quo quis faciliter operatur, cum vult».

semper, si uelimus saluare habitum in intellectu quod species differret realiter a cognitione.

Vtrum sit ponere habitum in intellectu uel non, magnum est tamen dubium, sed suppono modo quod sic per communia dicta.

- 5 Quo supposito non uideo quomodo species et actus intelligendi non differant.

< Opinio secunda >

Consequenter recitabo aliam positionem circa hoc, que ponit quod species intelligibilis differt realiter ab intellectione. Et est fundamentum istorum, quoniam illa species est effectiuum immediatum
 10 intellectionis, quia <nec> fantasia nec intellectus agenes nec intellectus possibilis met possunt efficere immediate actum intelligendi – ut ostensum fuit supra diffuse. Vnde ymaginantur isti quod species intelligibilis est effectiuum immediatum actus intelligendi, et ista fuit maxima necessitas ponendi speciem differentem ab actu intelligendi. Et alie rationes istorum in arguendo
 15 fuerunt adducte.

Sed contra hoc sunt multe dubitationes. Immo illa positio uidetur negare speciem intelligibilem in actu <intelligendi> quoniam illa species non <potest> fieri immediate ab intellectu agente, cum
 20 sit agens uniuersale. Nec a fantasmate, quia tunc fantasma haberet speciem intelligibilem in actu formali, quod est manifestum impossibile; aut in | actu uirtuali, et tunc esset nobilioris ordinis quam intellectus possibilis et haberet etiam speciem intelligibilem nobiliori modo – et hec uidentur absurda. Vnde quod ipsi arguebant de
 25 intellectu agenti respectu fantasmatis, ego arguam de specie intelligibili respectu fantasmatis. Et etiam non posset quis dicere quod nihil species fieret ab intellectu possibili per eandem rationem per quam arguebatur de actu intelligendi. Vnde ista positio cum suo fundamento uidetur se ipsam interimere.

30 Amplius. Quod arguunt de intentione respectu fantasmatis, quod non possit <fieri> a fantasmate, illud idem ego dicam de intellectu

f. 160^{vb}

15 actu *scripsi*: intellectu B 17 Immo: namque *add.* B 17 illa: *add.* suppositio *sed del.* B 25 agenti *scripsi*: agendi B 28 ista *scripsi*: illa B

respectu speciei intelligibilis, scilicet quod intellectio non possit fieri a specie intelligibili, quoniam tunc species intelligibilis haberet actum intelligendi in actu formali aut uirtuali. Sed nullo modo, ut probatur. Nam non habet species intelligibilis actum intelligendi in actu formali, quia tunc species intelligibilis intelligeret formaliter, quod est absurdum. Et consequentia est nota, quoniam quod habet albedinem est album formaliter, et ideo quod habet intellectionem est intellectus formaliter. Non igitur species intelligibilis habet actum intelligendi formaliter; nec actu uirtuali, quia tunc species esset nobilioris ordinis intellectu possibili, quia agens immediatum quod non est purum instrumentum semper est nobilius suo respectiuo, uel saltem non est minus nobile. Species autem est ignobilior intellectu possibili, ut suppono, ideo etc.

Amplius. Saltem oporteret quod species intelligibilis haberet actum intelligibilem nobiliori modo quam possibilis intellectus, quoniam haberet in uirtute actiua, et illud aliud, scilicet possibilis intellectus, in uirtute receptiua, modo nobilius est habere aliquid in uirtute actiua quam receptiua. Species igitur intelligibilis nobiliori modo habebit intellectionem quam possibilis intellectus et erit nobilior intellectu possibili, que tamen uidentur mihi absurda intellectui hominis.

Etiam rationes quas adducit iste magister per se bene possent dissolui, forsán saltem pro maiori parte. Sufficit tamen sentire quod illa positio interimit se ipsam, quomodo negatur speciem in intellectu ex suis dictis etiam negatur quod species non possit efficere actum intelligendi immediate per sua dicta, quod tamen confitentur. Et hoc est declaratum.

< Opinio tertia >

Tertia opinio confitetur eandem conclusionem sed alio modo. Dicit enim iste magister quod species intelligibilis differt realiter ab actu intelligendi, sed non ponit speciem efficere intellectionem

2 specie *scripsi*: speciei B 4 actum *scripsi*: actu B 19 et *scripsi*: etiam B 20-21 intellectui *con.*: intellectu B 22 adducit *scripsi*: adducunt B 24 negatur *scripsi*: regatur B

immediate, sed magis disposituum, sed primi ponebant quod erat effectuum. Vnde ymaginantur isti quod efficiens intellectionem immediate est intellectus agens et modus secundum quem dictus fuit in questione de intellectu agente²¹. Et iste magister sic ratiocinatur
 5 ad hanc conclusionem: quoniam actio uel passio de necessitate recipiuntur in subiecto mediante forma realiter differente ab actione uel passione; sed intelligere est actio uel passio; ergo recipietur in intellectu mediante forma realiter differente; sed hoc non est aliud nisi species intelligibilis, ideo etc. Maior est nota ex III *Physicorum*: nam
 10 actio uel passio de necessitate fundantur in forma que per motum acquiritur, unde actio et passio non sunt unum, sed motus cui hoc insunt²², ut dicitur ibi. Etiam hoc est manifestum per inductionem in omni actione uel passione si non sit instantanea siue in tempore quomodo semper fundatur in aliqua forma que per motum siue mutationem acquiritur; sed non potest dari alia forma mediante qua recipitur intelligere in intellectu nisi species intelligibilis. Quod autem intelligere sit actio uel passio manifestum est ex isto III et ex auctore *Sex principiorum*²³. Et ista ratio apparet ualde probabilis mihi.

Sed sine dubio contra sic dicentes contingit dubitare.

20 <I> Primo sic: quia cum fantasma causat speciem in intellectu, agit aliquid. Ista autem actio non est intellectio quomodo intellectio non fit a fantasmate secundum eum; est igitur alia actio et ista actio est illa que recipitur in intellectu mediante specie intelligibili, non ergo illa actio que est intellectio. Vel oportebit dicere quod
 25 intellectio et agere speciem in intellectu sunt idem, quod est contra istum magistrum. Et confirmo: quomodo eadem forma non esse medium recipiendi diuersas actiones secundum speciem, sicut patet inducendo in hiis que apparent, modo actio speciei et intellectio sunt diuerse actiones secundum speciem. Ergo species non potest

3 dictus: ex dictum corr. B 4 sic: sicut B 9 ex scripsi: et B 13 instantanea: (sic!) B fort. instantiata legend. 17 auctore scripsi: actore B 21 Ista: illa B 23 mediante con.: immediate B 27 recipiendi con.: accipiendi B

21 Cfr. MAYNUS DE MAYNERIIS, *Questiones super tertium de anima*, q. 9, §68, p. 292.

22 Cfr. ARISTOTELES, *Physica*, III 3, 202a26 ss.

23 Cfr. AVERROES, *CMDA*, III, 12, p. 427,22-23; *Les Auctoritates Aristotelis*, §244, p. 194: «Intelligere est passio et non actio».

esse medium recipiendi istas duas actiones, quod tamen oportet istum magistrum confiteri.

<2> Amplius. Actio et passio et forma mediante qua recipitur actio uel passio simul fiunt, ut <patet> inducendo in omnibus. Sed hic non est huiusmodi. Immo species intelligibilis primo fieret et deinde intellectio, et intellectio post renouabitur et tamen species non, quod est contra sensata, unde uidemus quod simul fit calefactio in materia et caliditas. Et si renouatur | caleferi siue calefactio, renouabitur etiam caliditas, ut patet ad sensum.

f. 161^{ra}

<3> Amplius, semper est idem efficiens actionem et passionem et formam mediante qua recipitur in materia actio uel passio, et hoc etiam patet in sensibilibus, cuius oppositum dicit iste magister. Vnde ipse dicit quod fantasma agit speciem et intellectus agens intellectionem. Et contra hoc sunt etiam plures difficultates que fuerunt adducte in capitulo de intellectu agente. Et ideo quamuis illa ratio sit ualde subtilis, uidetur tamen implicare difficultatem secundum modum quem accipit ille magister.

<4> Amplius. Adducunt alii contra istum magistrum quod species intelligibilis erit motus, quomodo motus est mediante quo recipitur actio uel passio ut patet in *Physicorum*²⁴. Tamen sine dubio non oportet propter hoc quod species sit motus, sed sufficit quod sit acquisita per motum siue mutationem. Species igitur etsi non sit motus, tamen est acquisita per mutationem, et hoc oportet ad hoc ut sit medium recipiendi actionem uel passionem. Et hoc intendebat Aristoteles in *Physicorum* cum dicit quod actio et passio non sunt idem, sed motus cui²⁵, etc., idest forma acquisita per motum uel mutationem. Vnde forsitan non esset inconueniens quod species intelligibiles differenter mutatio secundum quod est aliquod medium inter agens et recipiens mediante ista specie reciperetur in intellectu intellectio, que est actio uel passio, sicut lumen quod est in medio mediante quod recipitur illuminatio in medio potest

16 subtilis con.: sensibilis B 22 siue scripsi: suum B

24 Cfr. *supra*, p. 426, n. 22.

25 Cfr. ARISTOTELES, *Physica*, III 3, 202b5-22; *Les Auctoritates Aristotelis*, §101, p. 148: «Actio et passio sunt unus motus et in passio sicut in subjecto».

dici mutatio, secundum quod est aliquod medium inter agens et recipiens. Et tamen lumen numquam potest dici motus diuisibilis, quia luminatio nec lumen in medio acquiruntur diuisibiliter et in tempore, sed in instanti. Et simile est de specie intelligibili. Nec est
 5 necessarium ad hoc quod forma sit medium recipiendi actionem uel passionem quod ipsa sit motus uel acquisita per motum, sed sufficit quod sit mutatio uel acquisita per mutationem – sicut patet de lumine in medio quod acquiritur in instanti et tamen est medium accipiendi illuminationem, que est actio.

10 <5> Amplius. Contingit aliter dubitare contra hoc sic dicentem. Dicit enim quod species intelligibilis est illud mediante quo recipitur intellectio. Hinc contingit dubitare quoniam medium et causa idem, 11 *Posteriorum*. Si igitur species intelligibilis sit medium recipiendi intellectionem, erit igitur causa respectu intel-
 15 lectionis. Et tunc queram: in quo genere cause? Quoniam aut in genere cause formalis, quod est absurdum, quoniam intellectio est quoddam accidens et per consequens forma et forme non est alia forma, quia procederemus in infinitum; etiam esset composita ex materia et forma, quod esset falsum.

20 Nec potest dici quod sit efficiens intellectionis, quoniam hoc esset contra positionem suam. Dicit enim quod agens intelligentia est effectuum omnium intellectionum immediate. Non ergo species, etiam quia forma mediante qua recipitur actio in subiecto que forma aquiritur per motum uel mutationem uel forsitan motus
 25 met uel mutatio, numquam sunt effectiua actionis uel passionis, ut uidetur, sicut caliditas que est in materia non calefacit materiam actiue sed formaliter. Vel oporteret dicere quod unum et idem esset agens et efficiens et forma respectu eiusdem. Et dico idem secundum naturam, quod uidetur contra Aristotelem in 11
 30 *Physicorum*²⁶. Nam etsi efficiens et forma coincident in idem specie, non tamen in ratione numero. Et confirmo, quia agens et passum

5 necessarium *scripsi*: necessitati B 21 esset: *add.* falsum nec potest dici *sed del.* B 24 forsitan: est *add.* B 30 coincident *scripsi*: coincident B

26 Cfr. ARISTOTELES, *Physica*, II 3-4, 196a10-197a20.

debent esse distincta loco et subiecto – sicut igitur uidemus quod lumen \quod/ est immediatus forma, non est effectiuum illuminationis que recipitur in medio, immo corpus illuminans quod etiam generat lumen sicut patet in aliis omnibus. Sic etiam debemus dicere quod talis species intelligibilis non sit effectiuum intellectionis que recipitur in intellectu mediante specie intelligibili, sed magis fantasma quod facit speciem in intellectu agente secundum uiam communem. Et hoc apparet in omnibus actionibus naturalibus, quod numquam forma uel motus sunt effectiua actionis que recipitur in subiecto mediante forma uel motu, et idem est de mutatione. Nec potest dici quod species intelligibilis sit medium formale respectu intellectionis, quia magis uidetur econuerso, quod intellectio sit finis speciei intelligibilis. Est enim posterius uia generationis quamuis sit prius uia perfectionis, non ergo est finis. Nec potest dici quod sit materia respectu intellectionis. Probo: quoniam si esset isto modo medium, tunc intellectio immediatius reciperetur in specie tamquam in subiecto, quoniam in intellectu. Et per consequens sequeretur quod species intelligibilis intelligeret, quoniam id in quo immediate recipitur formaliter cognitio id cognoscit – sicut id calefacit primo in quo primo <recipitur> calefactio. Sequeretur utique quod species intelligibilis primo intelligebat, quod dimitto pro impossibili. Non igitur est medium | receptiuum.

Videtur ergo dubium quomodo sit medium siue causa respectu intellectionis. Etiam forsan ratio poterit sic dissolui. Quando dicitur «actio et passio recipitur»²⁷ etc., dicam quod uerum est de actionibus transeuntibus, sed non de actionibus immanentibus. Nam actio transiens fundatur in motu, quia motus habet subiectum, uerum est igitur dicere quod illud subiectum mouetur et transmutatur, sed omnis motus aut mutatio teminatur ad aliquid absolutum ita quod in fine actionis uel motus aliquid ibidem inuenitur quod non fuit ante notum, et in principio motus. Et hoc non est aliud nisi forma acquisita per motum in quo motu fundabatur actio uel

6 mediante *con.*: immediate B 20 calefactio *con.*: illuminatio B 20 Sequeretur *con.*: se^{ur} B 23 siue *scripsi*: sine B

27 Cfr. *supra*, p. 436,9-11.

passio secundum Aristotelem in *Physicorum*²⁸. Sed non est ita de actionibus immanentibus, quomodo talis actio non fundatur in motu qui fit in aliquo subiecto in quo acquiratur aliqua forma absoluta per motum uel mutationem. Intelligere enim est actus secundus ipsius intellectus nostri et non indiget aliquo ipsum transmutante ad istum actum, et ideo non oportet quod talis actio que est intelligere fundetur in motu nec in mutatione nec in aliqua forma acquisita per motum uel mutationem, sed solum fundatur in natura nostri intellectus. Et declaro hoc in exemplo: quoniam si poneremus quod calefacere esset actio immanens calefacienti, tunc calefactio reciperetur in igne calefaciente, et non reciperetur ibidem per motum uel mutationem proprie loquendo. Non enim bene se habet, diceret, transmutari qui exit de otio in actum, sed dignum est habere aliam denominationem calefacere; ergo id non reciperetur per motum et transmutationem.

15 Sic igitur est actio immanens intellectui et est actus secundus, ut suppono ex dictis in questione de intellectu <agente>²⁹, ita quod non indiget per se transmutante ad illum actum. Non ergo oportebit quod intelligere recipiatur in intellectu mediante forma absoluta alia a natura intellectus, immo intellectus in presentia obiecti poterit exire de otio in actum. Et ideo illa ratio non posset dissolui suppositis hiis que dicta fuerunt in questione de agente intellectu.

Si tamen nos dicamus quod intellectus moueatur ad intelligere ab aliquo alio, tunc ista ratio non esset bona. Nam si intellectus noster transmutaretur, cum omnis transmutatio terminetur ad aliquid absolutum quod est in subiecto post transmutationem, sequeretur quod aliquid absolutum acquireretur in intellectu nostro. Et non est aliud quam species intelligibilis, et dignum esset quod idem esset efficiens intellectionem et specie ipsam et sit fantasma simul cum intellectu agente. Sed quomodo requiretur tunc species ut medium? Quidam dicunt quod effectuum et quidam dicunt quod

12 habet diceret (*sic!*) B 28 et sit fantasma: *bis* B

28 Cfr. *supra*, p. 436, n. 22.

29 Cfr. MAYNUS DE MAYNERIIS, *Questiones super tertium de anima*, q. 9, §90, p. 300; §99, §100, p. 305.

dispositiuum et receptiuum. Dubitabam tamen superius quod nullo modo, et erant rationes probabiles.

Sic igitur patet quomodo potest dubitari contra predictas rationes probabiliter. De conclusione istius questionis concedo quod species intelligibilis differat realiter ab actu intelligendi, ut credo, 5
propter rationem superius adductam, quecumque sit, quoniam non apparet mihi demonstratiue.

< Solutio >

Ad quod probandum suppono quod oportet ponere speciem in intellectu. Nam illa fuit necessitas ponendi speciem in intellectu, quoniam obiectum intellectus est quidditas rei que existit signata 10
et indiuiduata. Vnde non potest representari intellectui nostro abstracte nisi per speciem abstractam. Nam fantasmata non possunt uniuersaliter presentari quidditas rei. Ista igitur fuit necessitas ponendi <speciem> in intellectu, ut representaret rem uniuersaliter. Non enim aliter intellectus noster posset cognoscere uniuersalem 15
nisi esset sibi representatum, quod fit per speciem. Non igitur pono speciem ut efficiat nec ut disponat, ut dicitur ab aliis, sed solum ut representet uniuersaliter.

Hoc uiso, facile est probare propositum quod species intelligibilis et intellectio differunt, quomodo intellectio est actus secundus ipsius 20
intellectus, immo solum est aliquid necessario requisitum ad actum secundum, ut ostensum est.

Amplius. Noster intellectus, ad hoc ut uadat ad intelligere, non indiget per se motore extrinseco, ut ostensum fuit, sed indiget motore ad speciem, ideo etc. 25

Amplius. Intelligere est de genere actionis uel passionis, sed species non, immo in genere qualitatatis.

Amplius, species est prius ipsa intellectione, ideo etc.

Vnde credo quod si quidditas rei posset sufficienter presentari in fantasmatibus intellectui nostro, non indigeremus specie et sic non 30
realiter differret a cognitione intelligibili.

7 apparet: apparent B 11 intellectui: intellectu B 24 motore: per *add.* B

27 genere: specie B 30 intellectui: intellectu B

Primam ergo positionem reputo improbabilem; secundam et tertiam puto probabiles. Sed rationes et dubia que adduxi contra illas positiones eas recitando non dissoluam, quia forte non est mihi possibile. Etiam nimis prolongaretur sermo.

< Dubitationes >

- 5 <I> Sed uidetur unum dubium commune contra omnes illas
positiones, scilicet quid sit effectuum immediatum ipsius | intel- f. 161^{va}
lectionis? Vel fantasma, ut dicunt aliqui negantes speciem intelli-
gibilem, uel intellectus agens, ut quidam dicunt alii. Quibus omni-
bus sequitur improbabile – ut uisum fuit in questione de intellectu
10 agente. Dicam tunc contra positioni mee: quod intellectus infor-
matus specie intelligibili exit ad intelligere sicut actus primus ad
secundum; et sicut calidum in calefacere, nec indiget motore per
se – quomodo autem indigeat sepe dictum est supra (et iste modus
dictus fuit superius diffuse in questione de intellectu agente)³⁰.
15 Sed tunc restat dubium de specie intelligibili: quomodo possit
causari in intellectu nostro? Vtrum scilicet a fantasmate uel ab in-
tellectu agente uel intellectus met mouet se ipsum ad speciem si-
cut ad intelligere. Breuiter dicam quod intellectus non mouet se
ad speciem secundum illum modum per quem mouebat se ad in-
20 telligere, quia species non est actus secundus ipsius intellectus, sed
est quoddam accidens absolutum necessario requisitum ad actum
secundum intellectus. Et quia nihil mouet se ipsum ad aliquid ab-
solutum, ideo intellectus noster non mouet se ipsum ad speciem,
nec etiam talis species fit immediate, quoniam talis species non re-
25 presentat intellectum agentem, nec sibi assimilatur, sed magis as-
similatur fantasmati. Vnde credo esse dicendum quod talis species
causetur immediate quidditas rei fantasiata; que quidem quidditas
secundum se abstrahit a conditionibus indiuiduantibus. Et quia ta-
lis quidditas non <potest> presentari intellectui ad hoc ut generet
30 suam similitudinem nisi per fantasma, ideo consueuit dici quod

6 quid sit *scripsi*: quod sic B 13 sepe: *ex spe corr.* B 15 quomodo *con.*: quo B

30 Cfr. MAYNUS DE MAYNERIIS, *Questiones super tertium de anima*, q. 9, §68, p. 292.

fantasma generet speciem intelligibilem, quod tamen non credo
uerum nisi sic exponatur, ut dixi, quod fantasma, idest quidditas rei
fantasiata, secundum sui naturam abstrahit. Vnde fantasma non pos-
set hoc facere uirtute propria sed uirtute quidditatis, ut communiter
dicitur. Sed si quis querat de isto esse uirtuali, uidebit quod non aliud
quam rei quidditas, ut ostensum fuit in questionibus precedentibus
cum arguebatur de isto esse uirtuali³¹. Et du dices ibi: si quidditas suf-
ficienter presentatur intellectui per fantasma ad hoc ut possit genera-
re suam similitudinem in intellectu, eodem modo poterit sufficienter
presentari ad hoc ut possit generare cognitionem et intellectionem. 10

Possem ibi dicere secundum uias communes quod uerum est
mediante specie, tamen sufficienter. Ergo quidditas in fantasmate
presentatur ad causandum cognitionem, sed hoc est mediante spe-
cie quam primo causat, quia isti effectus sunt sic ordinati (species
intelligibilis et intellectiua) quod unus recipitur mediante alio. Vel
potest dici quod sic arguens supponit falsum: supponit enim quod
intellectus noster moueatur \ad/ intelligere ab alio et non est ita,
quamuis moueatur ad speciem. Vnde ergo dicam quod fantasma
sufficit ad hoc ut quidditas possit suam speciem in intellectu gene-
rare. Sed non sufficit ad hoc quod ipsa quidditas possit uniuersali-
ter intellectui presentari, quia hoc non potest fieri nisi per speciem
abstractam. 15 20

<2> Et semper remanet una dubitatio, scilicet: quomodo est
possibile quod fantasma generet speciem in intellectu, quia tunc
esset nobilius intellectu, cum agens sit nobilius recipiente? 25

Hoc potest dici multipliciter.

<2.1> Uno modo potest dici quod illa ratio non concludit, quia
fantasma non agit nisi in uirtute intellectus agentis. Vnde est tan-
tum agens instrumentale, quia tale agens non oportet quod sit no-
bilius, et tamen hoc non uidetur sufficiens quia intellectus agens
bene est principale agens forte. Sed tamen fantasma non est purum
instrumentum, quia puro instrumento non assimilatur effectus, ut
patet, fantasmati autem assimilatur species. 30

4 uirtute *scripsi*: uirtus B 24 quia *scripsi*: quomodo B 26 dici: quod *add.* B

31 Cfr. *supra*, p. 419,20-26.

<2.2> Aliter potest dici quod fantasma est nobilius in quan-
 tum agit speciem. Sed non est simpliciter nobilius. Sed tu dices:
 quod est nobilius quantum ad operationem est nobilius simplici-
 ter, quoniam operatio arguit formam. Hic potest dici quod reci-
 5 pere speciem intelligibilem non est propria operatio intellectus
 possibilis, sed cognoscere. Et ideo quamuis intellectus noster sit
 minus nobilis quo ad istam operationem que est recipere speciem
 intelligibilem, non tamen est simpliciter ignobilior propter hoc. Et
 adhuc tu dubitabis: saltem oportebit quod fantasma habeat spe-
 10 ciem intelligibilem in actu ex quo est efficiens immediatum et non
 est purum instrumentum, quia quod fit, fit ab actu ente. Fantasma
 igitur habebit speciem intelligibilem in actu, aut ergo in actu uir-
 tuali <aut in actu formali>. Nam quod est actu in genere absolu-
 torum numquam est formaliter in fantasmate, quod est signatum
 15 et indiuiduatum. Sed species intelligibilis est huiusmodi, ideo etc.
 Nec etiam fantasmata habet speciem actu uirtuali, quia tunc spe-
 cies haberet esse nobiliori modo in fantasmate quam in possibi-
 li intellectu, quia habere aliquid actu uirtuali est nobilius quam
 actu formali. Et ideo dicimus quod celum motus et lumen habent
 20 nobiliori modo calorem quam materia istorum inferiorum, quia
 habent calorem uirtualiter, materia autem istorum inferiorum
 formaliter. Si igitur fantasma habet speciem intelligibilem uirtua-
 liter sequitur utique quod species habeat esse | nobilius in fantasia f. 161^{vb}
 quam in intellectu, quod uidetur falsum, quia species in intellectu
 25 habet esse magis abstractum et magis immateriale quam fantasia.
 Etiam quia est ibidem principium nobilioris operationis, scilicet
 ipsius intelligere, ut communiter dicitur.

Ista ratio mihi uidetur difficilis multum. Dico tamen ad presens
 secundum quod possum: quod fantasma solum non habet speciem
 30 intelligibilem in actu uirtuali sed componitur ex intellectu agente et
 fantasmate. Vnde intellectus agens est tanquam forma fantasmatum
 appropriata et indiuisa loco et subiecto ab eis, sicut intelligentia est
 forma orbis indiuisa loco et subiecto ab orbe. Et ista duo supple-
 nt intellectum unius agentis, et ista duo habent speciem intelligibilem

5 intelligibilem: intelligibile B 7 minus con.: maius B 19 habent: ex habet
 corr. sup. lin. B

nobiliori modo quam possibilis intellectus, et hoc bene concludit ratio. Vel dicatur quod fantasma est agens instrumentale et ideo potest habere effectum ignobiliori modo.

Sed sic soluendo non bene quiescit meus intellectus. Et ideo aliter dicam ut alias dixi: quedam uero agentium et patientium 5 sunt quorum utraque est coniunctum materie, et in istis semper est uerum quod agens est nobilius et prestantius materia; et ideo effectus est nobiliori modo in agente quam in materia recipiente; alia sunt agentia et patientia quorum utrumque est separatum a materia, et in istis etiam ego concedam. Sed si agens sit coniun- 10 ctum materie uel conditionibus materie et passum sit separatum a materia, tunc dicam quod non est necessarium quod agens sit nobilius nec quod habeat effectum nobiliori modo; unde dicam quod esse formale quod habet species in intellectu est multo no- 15 bilius quam esse uirtuale quod habet in fantasmate. Sed si utrumque esset separatum a materia uel utrumque esset coniunctum materie, oporteret tunc quod agens esset nobilius et quod haberet effectum nobiliori modo, sed non est ita. Vel potest dici quod species intelligibilis habet esse nobiliori modo in fantasmate quam 20 in intellectu possibili. Et quando arguitur contra, quia species intelligibilis habet in intellectu esse magis abstractum, uerum est formaliter. Sed in fantasmate est illud esse formaliter in uirtute actiua, et hoc est nobilius esse.

Sic dicatur ad illud dubium quod est multum difficile meo iudicio. 25

< Ad rationes principales >

Ad rationes principales.

<Ad 1> Ego concedo primas rationes, quia probant conclusionem quam teneo. Sed tamen quam plurime earum producuntur ex falso fundamento, secundum quod potest fieri manifestum intellectum <per ea> que dixi in questione ista et in aliis. 30

5 quedam uero *scripsi*: quidam numero B 5 patientium *con.*: passionum B
6 sunt: quidam *praem.* B 17 oporteret *scripsi*: oportet B 22 fantasmate:
[fan]fantasmate B

< Ad rationes in oppositum >

Ad alias rationes ego respondeo.

<Ad 1> Ad primam rationem: quod maior est uera, ut bene concedatur quod species intelligibilis in sui natura est quedam cognitio. Sed dicam quod non est cognitio obiecti, immo naturaliter
 5 precedit species ipsam cognitionem obiecti. Non est bene intelligibile cum species sit actu de genere abstractorum quod ipsa non sit actu intellecta et non intellecta intentionem superadditam, quia non coniuncta materie nec conditionibus materie. Et ideo ipsa erat cognita secundum suam naturam, sed esse tale est cognitio in actu
 10 ex quo est actu cognitum secundum suam naturam. Sed de hoc satis fuit dictum in questione illa «utrum species intelligibilis sit primum obiectum intellectus»³². Et ideo qui dubitat in hoc dicto respiciat illam questionem et forsitan contentabitur eius intellectus sicut et meus. Species igitur quamuis differat realiter a cognitione
 15 obiecti, non tamen differt realiter a cognitione simpliciter, quoniam est quedam cognitio in sui natura et est cognitio sui ipsius. Et quando additur quod «intellectus est summe dispositus ad actum intelligendi»³³ etc., dico quod non requiritur species ad disponendum intellectum, sed ad presentandum obiectum ut dixi superius.

20 <Ad 2> Ad aliam potest dici quod illa species intelligibilis est posterius cognita. Et tu dices: ergo non potest duci in cognitionem obiecti, sicut similitudo ducit in cognitionem isto modo, quia est id mediante quo rei quidditas presentatur intellectui nostro per modum dictum. Et cum hoc intellectus habet ex sui natura quod primo concipiat quidditatem fantasiatam, et de hoc dictum fuit in illa
 25 questione «utrum species intelligibilis sit primum apprehensum ab anima»³⁴, et ideo non plus.

9-10 sed – cognitum: *bis B sed suppl. cognitum cum cognoscat*

³² Cfr. MAYNUS DE MAYNERIIS, *Questiones super tertium De anima*, q. 6, ff. 151^{ra}-152^{vb}.

³³ Cfr. *supra*, p. 430,3-6.

³⁴ Cfr. *Quaestio vacat in codice*, cfr. Bologna, Biblioteca Universitaria 1625, ff. 144^{ra}-167^{vb}.

<Ad 3> Ad tertiam rationem potest dici quod talis species intelligibilis ponitur ab aliquibus ut agens et ab aliquibus ut disponens, sed ego ponam eam ut presentans quidditatem rei.

Rationes que probant quod species non requiratur ut agens nec ut disponens sunt probabiles.

5

Tu qui uis tenere illam uiam, cogita solutionem, quoniam non sunt contra me, etc.

1 tertiam *con.*: quartam B 3 eam: eum B

< Questio 15 >

< Vtrum noster intellectus coniunctus magnitudini intelligat separata a materia >

f. 164^{va} Consequenter queram utrum noster intellectus coniunctus magnitudini intelligat separata a materia. Quam questionem Aristoteles in isto III sub dubio relinquit¹ et Commentator de ea facit longum sermonem in suo commento².

< Quod sic >

Primo probo quod sic.

5

<I> Quoniam intellectus non debet impediri a sua propria operatione per id quod est sibi naturale. Sed cognoscere separata est naturale intellectui nostro, ideo etc³. Maior est nota: nam illa sunt magis contra naturam per que aliquid impeditur a sua propria <operatione>, secundum <quod> est quasi manifestum in omnibus inducendo. Et est manifestum ex alio, quia propria operatio sequitur propriam formam, et ideo quod est impediens propriam operationem est impediens propriam formam. Talia autem sine dubio sunt contra naturam, quia forma est rei natura. Minor est nota: nam operatio propria hominis est in qua consistit nostra felicitas, et est euidentis secundum naturam felicitas consistit in cognitione separatorum, ut patet in x *Ethicorum* et in XII *Metaphysice*⁴. Ista enim

10
15

10 secundum *con.*: sed B 11 propria operatio: *ex* operatio propria *corr.* B
16 naturam: natura B

1 ARISTOTELES, *De anima*, III 7, 431b14-19.

2 Cfr. AVERROES, *CMDA*, III, 36, pp. 479-502.

3 Cfr. AVERROES, *In Physicam*, f. 11rb,H.

4 ARISTOTELES, *Ethica Nicomachea*, X, 1077a11-1078a17.

est perfectissima operatio, quia procedit a perfectissima potentia respectu perfectissimi obiecti, ideo etc.

<2> Amplius. In id potest noster intellectus in quo consistit sua ultima prosperitas et felicitas. Nam propria felicitas et prosperitas non debet esse homini impossibilis; sed ultima prosperitas et felicitas ipsius hominis consistit in cognitione separatorum, sicut capitur ex x *Ethicorum* et xii *Metaphysice*. Et Commentator uult expresse in isto iii et idem uolebat Alexander et quasi omnes antiqui philosophantes, ideo etc.

<3> Amplius. Quod est actu absolutum est actu intellectum; sed intelligentie sunt actu absolute, ideo etc.

<4> Amplius. Si noster intellectus non intelligeret abstracta a materia aliquid esset otiosum in natura tempore infinito. Hoc est falsum, ergo etc. Falsitas consequentis nota est i *Celi* et in isto iii⁵. Consequentia est euidens: quoniam intelligentie sunt maxime intelligibiles et noster intellectus est in potentia ad omnia intelligibilia, ut patet in isto iii. Ergo si non intelligantur ab intellectu nostro, frustra erunt maxime intelligibiles. Etiam potentia nostri intellectus frustra erit ad tale intelligibile.

<5> Amplius. Dicit Philosophus in isto iii quod noster intellectus cum intellexit maxime intelligibilia non minus infima cognoscit. Et huius signum est quod non sit uirtus in organo, cuius oppositum est de sensu. Nam cum cognouerit maxime sensibile, minus potest infima cognoscere, ut ait Aristoteles, et hoc est quia uirtus est in organo. Ecce quomodo Aristoteles uult quod noster intellectus cognoscit maxime intelligibile.

<6> Amplius. Hoc est maxime a nobis intelligibile quod est maxime nostro intellectu simile. Sed substantie separate sunt huiusmodi, ideo etc. Maior est nota, quia intelligere est per assimilationem⁶. Vnde aliqui ponebant animam compositam ex omnibus,

29 quia: quod B

5 Cfr. *Les Auctoritates Aristotelis*, §62-63, p. 120; ARISTOTELES, *De anima*, III 5, 430a10-17.

6 ALBERTUS MAGNUS, *Commentarii in primum librum Sententiarum*, d. 28, art. 10, p. 71B,7-9: «quod intelligere non dicit nisi assimilationem intelligibilis ad intelligentem»; SIGERUS DE BRABANTIA, *Quaestiones super Librum de causis*, q. 39, p. 149,4-5: «Intelligere est per assimilationem intellectus ad intelligibile».

ut ipsa cognosceret omnia, ut patet in erroribus *De anima*. Sed minor est nota: nam intellectus noster magis assimiletur abstracta a materia cum sit immixtus quam entibus materialibus.

<7> Amplius. Unumquodque ens generatum cum uenit ad finem sue generationis deuenit ad finem sue perfectionis. Sed intellectus noster speculatiuus est ens generatum, ergo cum deuenit ad finem sue perfecte | generationis deueniet ad finem sue operationis. Et sua propria operatio est cognoscere separata a materia, ideo etc. Propositiones sunt euidentis et deducuntur inferius in recitatione opinionum.

<8> Amplius. Intellectus noster est natus abstrahere quidditatem a quidditate⁷ et in tali abstractione non procedit in infinitum. Id autem ad quod deuenit uidetur substantia abstracta a materia.

< In oppositum >

<1> <In> Oppositum breuiter est Aristoteles in II *Metaphysice*, ubi dicit quod intellectus noster se habet ad manifestissima in natura qualia sunt abstracta a materia, sicut oculus nicticoracis ad lumen diei⁸. Et in prohemio huius dicit quod nostrum intelligere aut est fantasia aut non est sine fantasia, et substantie abstracte a materia non sunt fantasiate, ideo etc. Et idem dicit ipse in isto III quod nostrum intelligere semper est speculando fantasmata. Et ex hoc potest elici talis ratio: illud quod non est sensibile, nec secundum propriam operationem, non est intelligibile, ut patet ex dictis. Sed intelligentie sunt huiusmodi, ideo etc.

<2> Amplius. Quod est principium immediatum omnis intellectionis est species intelligibilis siue sit principium effectiuum siue dispositiuum siue receptiuum obiecti; sed intelligentie carent specie, ideo etc.

11 quidditatem: quidditate B 21 illud – sensibile *con.*: idem est quod non sensibile B

7 AVERROES, *CMDA*, III, 36, p. 493,400-404.

8 ARISTOTELES, *Metaphysica*, II 1, 993b7-12: «Forsan autem et difficultate secundum duos existente modos, non in rebus sed in nobis est eius causa. Sicut enim nicticoracum oculi ad lucem diei se habent, sic et anime nostre intellectus ad ea que SUNT omnium nature manifestissima».

<3> Amplius. Quod non est proportionatum intellectui nostro non potest comprehendi ab intellectu nostro⁹. Sed Deus et intelligentie sunt omnino improportionata intellectui nostro, ideo etc. Maior est nota et minorem ostendo: quoniam Deus uidetur
 5 infinitus in qualitate actionis cum moueat per tempus infinitum, et eodem modo substantie abstracte a materia mouerent per tempus infinitum. Sed forsitan ratio non concluderet sic de aliis, quomodo non uirtute propria, sed primum principium, scilicet Deus gloriosus, mouet uirtute propria et mouet per tempus infinitum,
 10 et ideo uidetur quod sit infinitus in qualitate actionis. Videmus enim in istis inferioribus quod si aliqua uirtus mouet per maius tempus idem mobile, uel magis mobile, motu eque forti, quod illa uirtus excederet primam in uigorem. Et ideo sic procedendo inueniremus unam uirtutem que moueret per tempus infinitum ipsa
 15 excederet primam uirtutem in infinitum, et id quod excedit ista inferiora in infinitum, et ideo est infinitus et noster intellectus est finitus, et ideo sibi proportionatus: nam «finiti ad infinitum nulla est proportio», etc¹⁰.

< Expositio questionis >

Ista questio, meo iudicio, multum est difficilis et causa est quia
 20 non habemus in ea determinationem primi magistri ueridici, scilicet Aristoteles. Et ideo uidemus quod omnes posteriores propter ea discordauerunt <et> diuersas uias adinuenerunt. Est enim notandum, antequam reliqua recitem, <quod> credo istam questionem sic

5 cum: tamen B 6 mouerent: moueret B 23 reliqua *scripsi*: reliquid B

9 Cfr. THOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 88, art. 1, p. 366,a-b: «Ad TERTIUM DICENDUM quod requiritur aliqua proportio obiecti ad potentiam cognoscitivam, ut actiui ad passivum, et perfectionis ad perfectibile. Unde quod excellentia sensibilia non capiuntur a | sensu, non sola ratio est quia corrumpunt organa sensibilia; sed etiam quia sunt improportionata potentiis sensitivis. Et hoc modo substantiae immateriales sunt improportionatae intellectui nostro, secundum praesentem statum, ut non possint ab eo intelligi».

10 *Les Auctoritates Aristotelis*, §22, p. 161: «Finiti ad infinitum nulla est proportio»; *ibidem*, §204, p. 156: «Finiti et infiniti nulla est proportio».

esse intelligendam: utrum noster intellectus coniunctus magnitudi-
ni possit intelligere separata non habendo respectum ad aliquid fan-
tasmatum. Et isto modo omnes antiqui conati fuerunt adinuenire
modum. Non enim est dubium, nec fuit dubium apud Aristotelem,
quod per motum corporum celestium possent inuestigari motores 5
eorum et cognosci. Et hoc fuit declaratum in viii *Physicorum* et in
xii *Metaphysice*¹¹; unde et Commentator met, qui conatur plus inue-
nire alium modum, dicit in fine i *Physicorum* quod omnes uie preter
uiam motus non transgrediuntur uiam probabilitatis inuestigando
primum. Vnde hoc pertinet ad Philosophum naturalem et ex hoc im- 10
probat Auicennam, qui in *Metaphysica* sua adinuenit alium modum.

Sic igitur puto esse intelligendum questionem: utrum noster intel-
lectus copulatus magnitudini possit intelligere separata non in ordine
ad fantasiata. Et isto modo intelligendo questionem questio est mul-
tum difficilis, et ab Aristotele indeterminata; et isto modo intelligendi 15
abstracta conati fuerunt adinuenire omnes antiqui commentatores. Et
si intelligatur alio modo, questio non est dubia et est ab Aristotele
et Commentatore determinata.

f. 165^{ra} Commentator Auerroes, supra illam partem ubi Aristoteles
mouet predictam questionem facit | longum sermonem recitando 20
diuersas opiniones. Omnes tamen conueniunt in hoc quod intel-
lectus noster copulatus intelligeret separata.

< Opinio Alexandri >

Prima est opinio Alexandri, qui opinatus fuit intellectum mate-
rialem esse generabilem et corruptibilem et agentem intellectum
eternum. Dicebat enim quod noster intellectus copulatus potest 25
conoscere separata et dabat rationem super hoc, quoniam omne
ens generatum cum uenit ad finem sue generationis deuenit ad
finem sue perfecte operationis¹². Sed intellectus speculatiuus est

11 adinuenit: aduenit B 17 intelligatur: intelligantur B 25 Dicebat: dicebam B

11 Cfr. ARISTOTELES, *Physica*, VIII 6, 259a20-260a26; ARISTOTELES, *Metaphysica*, XII 6-7, 1071b3-1072b23.

12 Cfr. AVERROES, *CMDA*, III, 36, p. 488,263-269.

ens generatum. Ergo cum deuenit ad finem sue generationis deueniet ad finem sue perfecte operationis. Sed perfecta sua operatio est cognoscere separata a materia, ideo etc. Maior est nota et patet de puero: qui dum deuenit ad perfectum complementum sue generationis deuenit etiam ad hoc quod perfecte ambulare potest¹³, et sic patet in aliis generatis. Et minor est nota: nam intellectus speculatiuus est generatus, ut est de se notum, et sua perfectissima operatio est intelligere separata¹⁴.

Erat igitur iste modus quem ponebat Alexander, quoniam si quis intueatur omnes sermones istius uiri et congregabit eos, uidebit ipsum opinari quod quando intellectus qui est in potentia – et est intellectus materialis quem ipse posuit generabilem et corruptibilem – fuerit perfectius intellectibus speculatiuis, tunc intellectus agens – quem ponebat formam abstractam – copulabitur nobis per quem intelligemus alias res abstractas et per quem faciemus res sensibiles esse intellectas in actu, secundum quod talis intellectus efficitur forma in nobis.

Quod autem ipse Alexander dicit, quod intelligentia agens nobis continuatur etc., non est intelligendum ex uerbis eius quod intellectus materialis, quem ponebat generabilem et corruptibilem, cum foret perfectus intelligeret intellectum agentem et propter hoc intellectus agens continuaretur nobiscum, sed continuatio nobiscum est causa eius quod intelligit ipsum et quod per ipsum alias res intelligimus, scilicet res abstractas.

Et tu potes scire quod ista fuit opinio eius per hoc quod dixit in quodam tractatu ubi sic ait: illud igitur intellectum, per sui naturam quod est intellectui in actu, et est agens intellectus, cum fuerit tam intellectus materialis in abstrahendo et informando unamquamque formarum materialium attendendo apud illam formam, diceretur tunc quod est adeptus agens, et non est pars anime, nec uirtus anime, si fit in nobis extrinseco quando intellexerimus per ipsum¹⁵.

Sustentatio igitur istius opinionis est quod intellectus agens primo est causa intellectus materialis, idest agens respectu materialis,

13 Cfr. *ibidem*, pp. 488,269-489,271: «v.g., non venit ad finem in actione eius que est ambulare nisi quando uenerit ad finem in generatione».

14 Cfr. *ibidem*, p. 489,271-80.

15 Cfr. *ibidem*, p. 484,143-150.

et est agens intellectum in habitu. Et ideo primo non copulatur nobis ut forma ita quod per eum intelligamus, sed post intelligimus per ipsum substantias abstractas. Cum igitur intellectus materialis fuerit perfectus per intellectum in habitu, tunc intellectus agens fiet ei forma. Non quod intellectus materialis intelligat intellectum agentem, quoniam intellectus qui est in habitu est corruptibilis et generabilis, sed intellectus agens non. Ista sicut opinio Alexandri ut recitat nobis Auerroes in suo commento¹⁶.

Sed Commentator dicit, loquens contra Alexandrum, quod ille qui ponit intellectum generabilem et corruptibilem non potest saluare continuationem cum substantiis abstractis secundum modum naturalem, et subdit causam huius. Quoniam in liberatis a materia maxime intelligens est intellectum omnibus modis, et hoc est dictum quod sicut intellectum est separatum a materia, sic et intelligens debet esse liberatum. Non intellectum in abstractis est perfectio intelligentis, ut dicit Commentator in XII. Si igitur esset possibile quod substantia generabilis et corruptibilis, sicut erat intellectus secundum dicta ab Alexandro, continuaretur cum abstractis intelligendo ea et recipiendo ea, tunc reuerteretur idem cum eis, et natura possibilis reuerteretur et fieret necessaria, quod est absurdum¹⁷.

Si autem quis dicat, iuuando Alexandrum, quod intellectus materialis non est ille qui intelligit abstracta a materia nec intellectus in habitu, sed magis intellectus agens cum nobis continuatur ut forma, et hoc apparet ex sermone Alexandri, contra hoc arguit Auerroes. Quoniam | dicendo sic contradicit sibi met, quoniam in quodam tractatu de anima quem fecit secundum opinionem Aristotelis uidetur contradicere ei quod dixit alibi¹⁸. Dicebat enim quod intellectus qui est in potentia fuerit perfectus per intellectum in habitu, et fuerit augmentatus; tunc cognoscit intellectum agentem etc. Ecce quomodo expresse uult quod intellectus materialis cognoscat abstracta, et alibi dixit oppositum¹⁹.

27 quod scripsi: quidem B

16 Cfr. *ibidem*, p. 485, 159-169.

17 Cfr. *ibidem*, p. 481, 53-57.

18 Cfr. *ibidem*, pp. 483, 124-484, 27.

19 Cfr. *ibidem*, p. 483, 100-113; *ibidem*, p. 484, 128-134.

Amplius. Quamuis ipse diceret quod intellectus agens nobis continuabitur ut forma et per ipsum intelligebamus abstracta²⁰. Tamen iste non dedit modum istius continuationis, nec poterat dare²¹. Nam ista continuatio facta est postquam non erat, ergo in illa hora
 5 in qua ponitur talis continuatio erit transmutatio in recipiente aut in recepto aut in utroque. Cum igitur impossibile sit transmutationem esse in recepto, scilicet, in intellectu agente, relinquitur quod sit in recipiente, et cum transmutatio sit in recipiente erit ibi receptio facta ex nouo et substantia recipiens de nouo, et tunc continget
 10 predicta questio, scilicet quomodo corruptibile recipiet eternum?²².

Amplius. Si illa continuatio fit per modum receptionis, ita quod intellectus agens recipiatur in materiali, et non detur proprius modus receptionis nobis, tunc non erit diuersitas inter continuationem eius nobiscum in una hora et in alia, et continuationem eius
 15 cum aliis entibus, nisi nos ponamus continuationem aliam a modo receptionis. Et istum modum non dedit Alexander nec potuit dare ex suis uerbis. Et ideo Alexander ambigebat et semper loquebatur sermones dubios, ut patet intuenti uerba eius que nobis recitat Commentator. Ista et plura alia que Commentator loquitur de
 20 Alexandro²³.

< Opinio Themistii >

Consequenter recitabo opinionem Themistii. In hoc sustentatur igitur Themistius – ut hoc per locum a maiori. Dicit enim quod intellectus habet potentiam abstrahendi formas a materiis et intelligendi eas quanto magis habet naturam ea que sunt denudata
 25 intelligere qualia sunt liberata a materia²⁴.

6 utroque *con.*: uiro que B 6 impossibile *con.*: possibile B 10 quomodo *scripsi*: quod B

20 Cfr. *ibidem*, p. 484, 135-142.

21 Cfr. *ibidem*, p. 481, 63-64: «Licet non appareat ex eo modus ex quo ista continuatio sit possibilis».

22 Cfr. *ibidem*, pp. 481, 64-482, 73.

23 Cfr. *ibidem*, p. 482, 74-85.

24 Cfr. *ibidem*, p. 487, 235-239.

Commentator autem arguit contra hoc: quoniam autem Themistius intendebat quod intellectus noster esset generabilis et corruptibilis, et tunc ratio non est probabilis sed quoquomodo sufficiens, quia non oportet 'quod est maxime in se uisibile sit maxime uisibile ab oculo nostro'. Et eodem modo non oportet 'quod est maxime intelligibile <sit maxime intelligibile> ab intellectu nostro'²⁵. Si autem intellectus sit ingenerabilis et incorruptibilis tunc ratio Themistii fuit probabilis, tamen non dedit modum secundum quem hec intelligere, scilicet abstracta, nobis copularetur, et quare magis in fine quam in principio²⁶. 10

< Opinio Auempeche >

Auempeche autem multum loquebatur de illa questione, in tantum quod questio illa non recessit ab intellectu eius nec per tempus nutus unius oculi, ut dicit Commentator²⁷. Et suum uerbum est firmiter in hoc secundum quod dicit Commentator. Sustentatur igitur Auempeche in hoc quod intellecta speculatiua sunt facta, et omne factum habet quidditatem, et quod intellectus est natus abstrahere quidditatem a quidditate in habentibus quidditatem. Et omnes iste propositiones sunt necessarie, et apud ipsum manifeste sunt. Et ex hiis concludit Auempeche quod intellectus est natus abstrahere formas intellectuum et quidditates eorum²⁸. In abstrahendo igitur quidditatem a quidditate aut perueniet ad simplicem quidditatem aut ad habens quidditatem aut ad priuationem puram. Non est dicere quod perueniat ad priuationem in abstrahendo quidditatem a quidditate, nec ad habens quidditatem, quoniam a tali semper contingit abstrahere quidditatem; perueniet igitur intellectus ad 25

2 quod intellectus: *bis* B 4 sit: sed B 21 perueniet *scripsi*: proueniet B
23 perueniat *scripsi*: proueniat B 25 perueniet *scripsi*: proueniet B

25 Cfr. *ibidem*, 36, pp. 487,239-488,250.

26 Cfr. *ibidem*, p. 488,251-262.

27 Cfr. *ibidem*, p. 490,322-324: «Auempeche autem multum loquebatur in hoc, et maxime in epistola quam appellavit Continuationis Intellectus cum Homine».

28 Cfr. *ibidem*, p. 490,324-331.

simplicem quidditatem; sed tale est forma abstracta, ideo etc. Sic igitur concludebat quod noster intellectus cognosceret abstracta a materia et iuuabat se per hoc quod consuetum est dici quod processum in infinitum melius est abscindere in principio²⁹. Ne igitur
 5 procedatur in infinitum in tali abstractione, oportet deuenire ad simplicem quidditatem, et hec est forma abstracta³⁰.

Sed illa ratio bene concluderet, quod dicit Commentator, si quidditas diceretur uniuoce de quidditatibus | abstractis a mate- f. 165^{va}
 10 ria et de quidditatibus materialibus. Et tamen non est ita, ut dicit Commentator. Vtrum autem quidditas dicatur equiuoce pure uel modo medio inter equiuocum et uniuocum est dubium magnum. Quidditas igitur ad quem deuenietur abstrahendo quidditatem a quidditate non erit quidditas abstracta, sed quidditas generalismo-
 15 rum. Et est eadem causa quidditate inferiorum differens ratione, et illa ratio est simplicissima, et isto modo deuenitur abstrahendo ad simplicem quidditatem, idest ad rationem simplicem ipsius, qua ratione non est ratio simpliciter³¹.

Multa alia scribit Commentator de opinionibus istorum, que tamen non scribo timens prolixitatem.

< Opinio Commentatoris >

20 Consequenter recitabo opinionem boni Commentatoris.

Et primo supponit Commentator quod intellectus existens in nobis habet duas operationes, unam que est abstrahere et aliam que est recipere. Et iste sunt ordinate quomodo abstrahere precedit recipere, et sunt ambe redacte ad uoluntatem. Et ideo habens
 25 habitum potest abstrahere et recipere abstracta cum uult, etiam cum abstrahere precedat recipere. Volebat Alexander quod dignius describeretur animam intellectiuam per agere quam per pati uel recipere; nam per pati conuenit cum materia, sed hoc non est de

12 Quidditas igitur: *bis B* 27 describeretur *scripsi*: *describere B*

29 Cfr. *ibidem*, pp. 491,354-492,367.

30 Cfr. *ibidem*, p. 492,367-387.

31 Cfr. *ibidem*, p. 492,400-411.

opinione dicentium quod passio in eis non dicitur equiuoce, cuius tamen oppositum est uerum³².

Amplius. Supponit Commentator quod intellecta speculatiua in nobis sunt dupplicia, quoniam quedam sunt quasi naturalia, ut prime dignitates quas nescimus quando existunt et unde etc., et alia sunt acquisita, uelud illa que sunt causata a primis propositionibus. Intellecta aut prima uelud prime propositiones fiunt et dependent ab aliquo quod est intellectum in actu, scilicet ab intellectu agente. Intellecta autem posteriora dependent a primis propositionibus et ab intellectu agente, et neutrum istorum sufficit. Nam intellectus agens necessarius, ut declaratum est, nec tamen sufficit, immo etiam necessarie sunt prime propositiones. Illa igitur intellecta speculatiua sunt uoluntaria, scilicet posteriora, econtrario primis intellectis.

Et supponit ulterius Commentator quod omnis actio facta ex congregato duorum diuersorum alterum illorum est ut materia e instrumentum, et alterum illorum est ut forma et ut principale agens. Intellecta igitur speculatiua posteriora dependent ab intellectu agente ut a forma et principali agente et a propositionibus primis ut a materia et ab instrumento. Propositiones igitur sunt similes instrumento et materie et intellectus agens forme magis et agente principali. Non tamen propositiones sunt uera materia, ut uerum instrumentum, sed habent proportionem cum materia et instrumento. Nam quandocumque aliqua duo habent idem subiectum et concurrunt ad eandem actionem, unam et unum est perfectius alio, semper imperfectius habet locum materie et aliud locum forme. Intellectus autem agens et intellecta speculatiua sunt unum subiecto et intellecta speculatiua sunt imperfectiora intellectu agente; habent ergo locum materie uel instrumenti. Et istum respectum forme ad materiam non poterit saluare Alexander, qui ponebat possibilem intellectum generabilem et corruptibilem, non poterat ponere quomodo intellectus agens et intellecta speculatiua

3 speculatiua: speculata (sic!) B 13 speculatiua sunt uoluntaria: bis B
20 ut: *add. accidentia sed del.* B 27 et: (?) *mac.* B 29 uel *scripsi*: in B

32 Cfr. *ibidem*, pp. 495,460-496,478; III, 18, p. 439,71-78.

sunt una subiecto, nisi generabile et corruptibile reciperet eternum. Et quia non potest saluare istum respectum forme et agentis ad materiam et instrumentum, non potuit saluare quomodo continuabatur ut agens. Illum autem qui dicit quod compositum ex agente et
 5 possibili est operans, contingit dicere quod intellecta speculatiua sunt eterna, quia tunc agens et recipiens erit eternum et sequuntur multa alia impossibilia.

Et ex dictis potest haberi modus istius continuationis: nam intellecta speculatiua sunt unum subiecto cum intellectu agente, et intel-
 10 lecta speculatiua nobis continuantur per ymagines rerum, ergo et intellectus agens poterit nobis continuari mediantibus intellectibus speculatiuis; respectus enim eorum ad agentem intellectum est respectus materie ad formam. Ymaginatur igitur Commentator quod cum intellectus agens abstraxerit omnia intellecta speculatiua re-
 15 rum materialium in ratione agentis, tunc mediantibus intellectibus speculatiuis copulatur nobis ut | forma, cum tamen primo copula- retur nobis solum ut agens. Et ex hoc patet quare nobis continuatur ut forma in fine uite speculatiue et non in principio, quoniam intel-
 20 lecta speculatiua in fine <uite> omnia sunt abstracta et ideo materia sufficienter est disposita ut nobis continuetur. In principio autem nobis incipit continuari sicut etiam incipit abstrahere, et in medio modo continuatur et in fine continuatur nobis perfecte ut forma, ita quod per ipsum nos operamur suam propriam operationem que est
 25 intelligere abstracta sine fantasmate. Et tunc quasi assimilamur deo in hoc nisi quod illa dispositio inest nobis modico tempore.

f. 165^{vb}

Illam autem continuationem non poterit dare Alexander secundum opinionem quam tamen ipse conatus est, et istam scientiam et cognitionem quam habebit quis per talem dispositionem ad optima non currit cursu scientiarum speculatiuarum³³. Sed scientie

1 una: *fort.* unum *legend.* 15 intellectibus: intentionibus B

33 Cfr. *ibidem*, III, 36, p. 494, 420-425: «Et etiam, si posuerimus quod intelligere res abstractas est in substantia et in natura intellectus materialis, quare igitur ista intellectio non currit cursu intellectionum materialium nobis, ita quod hoc intelligere sit pars partium scientiarum speculatiuarum, et erit unum quesitorum in scientia speculatiua?».

speculatiue et intellecta speculatiua sunt disponentia ad hanc continuationem. Et ideo unus homo potest iuuare alium in hoc, sicut igitur nos uidemus quod cum ignis sufficienter disponit materiam aque per dispositiones quarum sunt ignis causa efficiens, post in fine alterationis coniungitur forma ignis materie ut forma inhaerens mediantibus dispositionibus. 5

Sic dico in proposito quod cum intellectus agens abstraxerit omnia intellecta speculatiua sufficienter disponit materiam ad hoc ut impedit nobis compleatur ut forma, cum tamen primo solum nobis continuaretur ut agens. 10

Istum modum adinuenit Commentator subtilitate sui ingenii. Quoniam autem alio modo possint intelligi abstracta a materia et hoc secundum ordinem ad fantasmata, non negaret Commentator, nec in hoc dubitauit Aristoteles, hoc est enim manifestum ex VIII *Physicorum* et VII, ubi per motum inuestigatur et cognoscitur primus motor – sic diceret Auerroes de ista continuatione. 15

< Contra Auerroem >

Sed bene uerum est quod quidam dicunt quod est fantasia solum et nihil est dicere, nec Commentator met ad hoc rationem adducit, scilicet solum narrat. Vnde ipse uidetur supponere quod continuatio sit possibilis hoc quod non possumus cognoscere abstracta non in ordine ad fantasma, sed et ipse ad se inuicem cognoscunt et ipse solum conatur dare modum ad hoc, non tunc probat hoc esse. Et mirum est quod Aristoteles non fecit mentionem de isto modo continuationis in XII *Metaphysice*. Etiam nullus dicit se experi-ri istum modum continuationis, nec istum modum cognoscendi in uita ista. Et si Aristoteles, quem asserit Commentator fuisse regulam in natura, percepisset istum modum continuationis in se ipso non dubitasset immo simpliciter asseruisset³⁴. 20 25

1 et: est B 5 alterationis: *add. cong sed del.* B 11 adinuenit *scripsi*: aduenit B

34 Cfr. *ibidem*, III, 14, p. 433, 142-145: «Credo enim quod iste homo fuit regula in Natura, et exemplar quod Natura inuenit ad demonstrandum ultimam perfectionem humanam in materiis».

Amplius. Iste non est modus cognoscendi humanus quoniam iste semper est ex sensatis et ymaginatis et est semper speculando aliquod fantasma³⁵. Si igitur Aristoteles in se non percepit istum modum continuationis, quanto magis unus alius. Et ideo communiter dicitur ad
 5 istam questionem quod substantie separate et maxime primum principium possunt cognosci quantum ad 'si est' sed non ad 'quid est'.

Primum patet per Aristotelem, VIII *Physicorum*, ubi inuestigat primum motorem esse. Dico etiam quod possunt cognosci quantum ad suum quid est imperfecte, quia nos habemus aliquos effectus imperfectos per quos nos possumus deuenire in cognitionem quidditatis eorum, imperfecte saltem. Vnde sicut possunt cognosci quantum ad suum 'si est' imperfecte saltem; ut dicit Aristoteles in VI *Metaphysice* quod eadem uia inuestigatur 'si est' et 'quid est'³⁶, non tamen possumus illa cognoscere quantum ad suum 'quid est'
 15 perfecte, quia non cognoscimus ea nisi a posteriori; nec etiam suum esse cadit sub aliquo sensuum, talia autem non possunt perfecte cognosci quantum ad suum 'quid est' nec quantum ad suum 'si est' determinatum; unde per motum per quem ista separata inuestigantur non plus possumus scire. Vnde dicit communis uia. Vnde
 20 propter hoc dicebat in II *Metaphysice* quod sicut se habet oculus nicticoracis ad lumen diei, quod perfecte non potest cognoscere, sic se habet noster intellectus ad manifestissima in natura qualia sunt abstracta, quod ea non potest perfecte cognoscere. Vnde de eis non possumus scire 'quid' sunt, sed bene | possumus scire quid f. 166^{ra}

9 imperfecte: tamen *add.* B 24 quid² *con.*: quod B

35 Cfr. RADULFUS BRITO, *Quaestiones in Aristotelis librum tertium De anima*, q. 24, p. 289,381-383: «non tamen a nobis possunt intelligi perfecte propter impotentiam intellectus nostri, qui non est natus cognoscere nisi ex sensatis».

36 Cfr. ARISTOTELES, *Metaphysica*, VI 1, 1026a27-33, p. 127: «Si QUIDEM igitur non est aliqua ALTERA substantia preter NATURA CONSISTENTES, phisica UTIQUE erit prima scientia. Sed si est aliqua substantia immobilis, HEC prior et philosophia prima, et UNIVERSALIS SIC quia prima; et de ente in quantum ens HUIUS UTIQUE ERIT speculari, et QUE est et que insunt in quantum ens»; RADULFUS BRITO, *Quaestiones in Aristotelis librum tertium De anima*, q. 24, p. 387,18-21: «Quia secundum Philosophum VI Metaphysicae eadem via cognoscitur si est et quid est. Sed de substantiis separatis possumus perfecte cognoscere quia sunt sive si sunt. Ergo de eis poterimus perfecte cognoscere quid sunt».

non sunt – et specialiter dicendo secundum quod dicit Thomas doctor egregius supra XIII *Metaphysice*.

< Dubia >

<1> Sed contra hoc est difficultas: nam essentia <primi> principii est omnino simplex et indiuisibilis. Quod autem est simplex indiuisibile aut omnino cognoscitur aut nihil de ipso cognoscitur. Noster igitur intellectus aut cognoscet perfecte quidditatem <primi> principii aut nullo modo cognoscet <illam quidditatem>. 5

<2> Amplius. Eadem uia scitur 'quid est' et 'si est' quando ipsum est dubitatum. Sed de primo principio potest sciri 'si est', ergo et 'quid est'. Deus ergo poterit cognosci quantum <ad> 'quid est'. 10

< Solutio >

Credo esse dicendum, quod intellectus copulatur homini in ordine ad fantasmata potest cognoscere primum principium et alia abstracta, non solum quantum ad 'si est' sed etiam quantum ad 'quid est'. Scio enim quod in eis non differt quidditas ab habente quidditatem et scio quod carent materia et sunt actus puri per priuationem materie sensibilis et quod sunt ingenerabiles et incorruptibiles. Et habet uiam intellectus noster ad hec scienda ex eternitate motus. Ex hoc statim concludit quod sunt eterne substantie separate, et ex hoc ulterius concludit quod carent materia. Amplius, ex hoc quod carent materia concluditur quod semper sunt intelligentes et intellecte, et quod in eis est idem intelligens et quod intelligitur. Et iste est modus hominis in cognoscendo quem quilibet philosophorum poterit experiri. Modus autem quem scripsit Commentator est mirabilis, ut ipsemet confitetur: non est enim dubium quod perfectiorem cognitionem de abstractis a materia habet philosophus quam rusticus, et certum est quod rusticus ea cognoscit esse. Scit enim Deum et angelos esse nec dubitat, sed de quidditate eorum nihil cognoscit nec aliqua per se predicata de eis probare sciret. Sed philosophus, secundum philosophiam Aristotelis – 15 20 25

circumscripta adeptione, quoniam conatus fuit declarare Com-
 mentator – potest multa predicata per se de eis scire ratiocinando
 et quidditatem eorum aliquid notificare. Et quam meruit natura
 intellectus nostri ut nobis unitur! Bene enim scio quod intellectus
 5 noster <de> quidditate eorum non tam perfectam cognitionem ha-
 bet, sicut ipsemet habent de se inuicem: hoc enim repugnat nature
 sue propter suam perfectionem modicam respectu aliarum intelli-
 gentiarum. Dico tamen quod perfecte cognoscit quantum est sibi
 possibile, sicut enim uidemus quod intelligentia mouens Saturnum
 10 perfectiori modo cognoscit primum principium quam aliqua inferio-
 rum, et tamen quilibet primum Deum cognoscit quantum ad suum
 ‘quid est’, sic dicam de nostro intellectu et eodem modo dicam quod
 unus homo perfectiori modo cognoscit quam alter. Sic diceremus de
 cognitione separatorum, unde non quod dicit doctor Thomas quod
 15 de eis solum cognoscamus quid non sunt, immo credo etiam quod
 cognoscamus quid sunt ita perfecte ut est nobis licitum.

<Ad 1> Ad primum dubium, dicam quod quamuis Deus simplex
 et indiuisibilis potest tamen cognosci magis perfecte et minus per-
 fecte, sicut intelligentia Saturni perfectius cognoscit primum quam
 20 inferior ad eam et sic consequenter, unde hoc non prouenit ex debili-
 tate primi, sed magis ex debilitate cognoscentium eum³⁷, sicut patet
 de duobus speculis quorum unum suscipit perfectius, similitudinem
 alterius speculi tertii, quam aliud. Et hoc non propter aliud nisi quod
 unum est magis politum et tersum quam aliud. Bene est ergo uerum
 25 quod ista que cognoscunt primum cognoscunt totam quidditatem
 secundum quod est ibi totum, hoc est quod non cognoscunt partem
 sine parte, sed nihilominus unum cognoscit perfectius, aliud imper-
 fectius – sicut positum est exemplum de duobus speculis respectu
 tertii, quorum duorum quodlibet recipit totam similitudinem tertii
 30 speculi, tamen secundum magis perfectum et minus perfectum. Et
 illa diuersitas solum prouenit ex speculis recipientibus.

1 adeptione *con.*: ad emptione B 3 notificare *scripsi*: notificare B 5-6 habet:
 habent B 15 quid *con.*: quod B 17 quod: quid B 29 quodlibet: diuisum *add.* B

37 Cfr. RADULFUS BRITO, *Quaestiones in Aristotelis librum tertium De anima*, q.
 24, p. 279,83-84.

<Ad 2> Ad secundum patet quid est dicendum, quoniam non solum pono quod cognoscatur quantum ad 'si est', sed etiam quantum ad 'quid est' saltem imperfecte secundum exigentiam intellectus nostri.

< Ad rationes principales >

Ad rationes principales patet. Nam prime rationes bene probant 5
quod intellectus potest cognoscere separata quantum ad 'si est' et
quantum ad 'quid est' imperfecte saltem secundum exigentiam nostri intellectus, et hoc ultimo modo dico. Vtrum autem concludant secundum modum quem dixit Commentator, resigno considerare subtilibus. Discurras per eas si placet. 10

< Ad rationes in oppositum >

Ad rationes in oppositum.

f. 166^b <Ad 1> Ad auctoritatem Aristotelis II *Metaphysice* dicam quod illud notat difficultatem sed <non> | impossibilitate, ut dicit Commentator³⁸. Quod autem additur quod abstracta non sunt fantasiata³⁹ etc., dicam quod non oportet quia non sunt primo intellecta, etiam 15
sunt fantasiata per motum eternum. Et hoc sufficit.

<Ad 2> Ad aliam dico: quod non habet speciem nec secundum se nec secundum sua accidentia non potest causare cognitionem in intellectu. Separata autem habent speciem saltem secundum suum accidens, scilicet motum, ideo etc. Vel potest dici quod sunt 20
secundario intellecta, ideo non oportet quod habeant speciem. Ista
tamen ratio tangeret difficultatem si quis deduceret eam.

7 imperfecte: imperfectum B 21 oportet con.: debet B 21 habeant: habent B
22 ratio: add. non sed del. B

38 THOMAS DE AQUINO, *Summa Contra Gentiles*, III, 45, 2223, p. 58: «Quamuis AVERROES hoc exemplum depravare nitatur, dicens quod simile non est de intellectu nostro ad substantias separatas, et oculo vesperilionis ad lucem solis, quantum ad impossibilitatem, sed solum quantum ad difficultatem».

39 Cfr. *supra*, p. 451, 14-23.

<Ad 3> Ad aliam rationem dicam quod primum principium non est infinitum in qualitate actionis secundum Aristotelem. Et si esset infinitum in qualitate actionis difficilis esset ratio. Posset dici quod quamuis sit infinitus in qualitate actionis, adhuc poterit cognosci saltem imperfecte non quantum ad cognitionem perfectam, <quia> 5 esset improporcionatus, sed quantum ad imperfectam erit proportio.

< De infinitate uigoris Dei >

Vtrum autem Deus sit infinitus in qualitate actionis uel non, relinquo sub dubio nisi quod dicam quod probabile mihi apparet ex utraque parte. Diceret enim Aristoteles et sui sequaces quod pri- 10 mum principium non est infinitus in qualitate actionis sed solum in duratione, quod probaret forsitan duplici modo.

Breuiter.

<1> Primo, quia non moueret in non tempore ex quo sua uirtus excederet uirtutem mobilis in infinitum secundum uigorem. 15 Videmus quod si uirtus tanti uigoris mouet in tanto tempore, quod uirtus maioris uigoris idem mobile mouebit in minori tempore. Si igitur excederet uirtutem mobilis in infinitum moueret in non tempore; non enim mobile posset resistere motori; motus ergo primus esset in non tempore. Et supponit ista ratio quod motus primus sit 20 effectiue a primo principio, quod uidetur etiam dicere Commentator in XII *Metaphysice*⁴⁰. Vnde dicit quod quolibet substantia abstracta est causa subiecti sensibilis secundum motorem et secundum finem, unde non est alia uia ad inuestigandum primum principium nisi per motum primum. Si autem non procederet ab eo effectiue, 25 ille motus non plus inuestigaretur per motum primum quam per alios; motus enim est finis omnium motuum. Quod autem iste motus sit in non tempore est falsum expresse.

<2> Amplius. Si esset infinitus in qualitate actionis omnia agentia particularia essent frustra, frustra enim fit per plura, quod habet 30 fieri per pauciora. Cum autem Deus sit omnia potens et adhuc plus

6 improporcionatus: improporcionatas B

40 AVERROES, *In Metaphysicam*, XII, 41, ff. 323^{vb}-325^{vb}.

poterit facere actiones agentium secundariorum, ponatur igitur in
esse quod faciat et non debebit sequi aliquid impossibile, quia pos-
sibili posito non sequitur impossibile, 1 *Priorum* et 1 *Celi et mundi*⁴¹.
Si poneretur in esse omnia agentia particularia essent frustra, quia
non haberent proprias operationes; et qui tollit ab entibus propri-
as operationes, tollit ab eis proprias formas, Aristoteles commento
Metheorum et Commentator viii uel ix *Metaphysice*⁴².

<3> Amplius. Philosophus nihil debet ponere quod ex sensibus
non potest deducere. Sed nullus effectus nobis iudicet primum esse
infinite uirtutis in uigore, nisi quod tu dices producere aliquid ex in-
finita distantia. Istud tamen non est philosophicum. Istis rationibus
maxime credo moueretur Aristoteles et Commentator eius <ad di-
cendum> quod primum non sit infinitum in qualitate actionis.

<Ad 1> Via soluendi ad primam rationem est ista: quod primum
non mouet effectiue, sed solum mouet in ratione finis. Quomodo
autem exponemus dictum Commentatoris in xii *Metaphysice*⁴³, quod
quelibet substantiarum abstractarum est principium substantie
sensibilis et secundum motorem et secundum finem? Quidam sunt
litigati per istam auctoritatem. Sic tamen expono quod primum
principium est causa substantie sensibilis secundum motorem, quia
mouet in ratione finis. Vnde est finis motus, unde non intendit 'se-
cundum motorem' quia moueat effectiue et 'secundum finem',
quia est finis substantie mobilis. Non enim solum est finis motus
sed etiam substantie mobilis. Sic potest exponi illa auctoritas quam
numquam audiui exponi Parisius.

Etiam dico quod sufficit quod sit finis motus primi immidia-
tus ad hoc ut possit inuestigari per primum motum. Vnde quamuis
sit finis aliorum motuum, est finis ualde remotus respectu eorum.
Ideo non sic inuestigatur per illos motus | sicut per primum mo-
tum qui est totius corporis celestis. Et ideo quia iste motus diurnus

2 sequi *con.*: si quid B 6 proprias: propria B 6 commento: (?) 9 effectus:
ex effectus corr. B 10 nisi quod tu dices: *bis* B 19 litigati: ligati B

41 Cfr. *Les Auctoritates Aristotelis*, §213, p. 157; §24, p. 308; §12, p. 309.

42 Cfr. *ibidem*, §236, p. 135.

43 Cfr. AVERROES, *In Metaphysicam*, XII, 44, f. 327^{vb}, K.

est quasi proprius toti aggregato ex omnibus speris, quamuis primo debeatur primo celo, ideo uolo quod per istum motum magis inuestigetur primus motor in ratione finis. Est enim finis istius magis appropriatus quam alicuius alterius propter causam dictam.

- 5 <Ad 2> Ad aliam dicerent quod quamuis Deus potuisset omnia fecisse sine adiutorio entium particularium, tamen uoluit, quia uoluit communicare entibus bonitates suas. Et forsitan si poneretur in esse quod faceret sine agentibus particularibus, non propter hoc essent frustra, quia quod non facerent suas operationes non esset
10 propter defectus eorum, sed uoluntate primi principii. Et ideo, uoluntate primi <principii> possent suas operationes rehabere.

- <Ad 3> Ad aliam posset dici quod hoc potest argui: quia produxit aliquid ex infinita distantia. Vel potest dici quod Philosophus bene potest aliqua ponere quamuis non possit demonstrare. Quia
15 forte si repugnat demonstrari ab homine, sed sufficit quod possit aliquid probari probabiliter.

Et possunt solui rationes ad oppositum.

< Opiniones aliqui et responsiones >

- <1> Sed aliqui credunt hoc probare per principia Aristotelis, quod primum sit infinitum in qualitate actionis. Quidam autem
20 credunt ex principiis Aristotelis saluare et probare quod primum principium sit uigoris infiniti. Hec enim uidetur intentio Aristotelis in VIII *Physicorum*: probat enim ibidem Aristoteles quod primum principium non sit uirtus in magnitudine. Et est sua ratio quia in magnitudine finita non est uirtus infinita, etc.; aut igitur intellexit
25 de infinitate durationis aut de infinitate uigoris. Non potest dici quod intellexerit de infinitate durationis: nam uirtus infinita infinite durationis <***>. Non ergo intellexit Aristoteles de infinitate <nisi> uigoris. Primum igitur principium est infiniti uigoris secundum Aristotelem.

- 30 <2> Amplius. Si tanta uirtus potest mouere per tantum tempus aliquod mobile, illa que potest mouere per maius tempus est maioris uigoris. Illa ergo que per infinitum tempus mouebit erit

infiniti uigoris; unde uidemus in istis inferioribus quod <si> una uirtus plus duret quam alia, est propter maiorem uigorem. Et ideo si qua uirtus esset hic inferius que duraret per infinitum tempus, esset uigoris infiniti. Deus ergo cum duret per tempus infinitum, erit uigoris infiniti.

5

<Ad 1> Ad primum credo quod posset sic solui: quod Aristoteles in VIII *Physicorum* intellexerit de infinitate durationis. Vnde bene sequitur quod si primum sit infinitum in duratione, quod non sit uirtus in magnitudine finita etc. Dicam quod instantia non <est> ad propositum, quoniam uirtus celi non est prima uirtus sed uirtus primi est prima uirtus. De uirtutibus igitur, que non sunt prima uirtus, dicam quod quamuis sint infinite durationis possunt esse nihilominus in magnitudine finita, quia istam infinitatem durationis non habent totaliter ex se, nec habent nisi uirtute primi principii. Vnde sicut celum de se est finitarum dimensionum, sic etiam de se est finite durationis sed eternatur uirtute primi, et hoc dicit Commentator in *De substantia orbis*. Primum igitur principium, cum sit prima uirtus non dependens ab alio, non posset eternari si esset uirtus in magnitudine. Consequentia igitur Aristotelis fuit constans in materia obiecta. Quomodo autem celum et alia que sunt citra primum de se non sint eterna immo sint equaliter corruptibilia, sufficienter dictum fuit in prima questione istius III.

10

15

20

<Ad 2> Ad aliam dicendum quod ille proportionales, si tanta uirtus mouet in tanto tempore etc. non habent ueritatem nisi in hiis quorum utrumque est materiale et generabile et corruptibile, uel etiam in hiis quorum utrumque est immateriale et ingenerabile. Vnde dicam quod aliquid finiti uigoris, si sit carens materia, per suum uigorem finitum durabit per tempus infinitum; sed si esset aliqua uirtus materialis que moueret per tempus infinitum, tunc forsitan concluderetur quod illa uirtus esset infinita in uigore.

25

30

Et sic de ista questione dicta sufficient.

11 que: quod B 11 sunt: sit B 14 nisi: *add. in sed del.* B 21 sint' *scripsi:* fuit B 21 sint': *add. etiam primi(?) sed del.* B 21 eterna: eternam B 22 sufficienter: *ante* ²¹immo *trans.* B 24 etc. *scripsi:* et cum B

APPENDICE II

LEIPZIG,
UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK, I 444

La questione anonima di Leipzig

La pubblicazione in Appendice di questo testo si è resa necessaria per le medesime ragioni che hanno portato a pubblicare le tre questioni di Maino de' Maineri, vale a dire per via del rapporto che il testo anonimo di Leipzig intrattiene con parte del contenuto delle *Questiones et excerpta varia* (Mantova, Biblioteca Comunale Teresiana, 445, ff. 5^{ra}-6^{rb})¹. Il codice in cui è conservata la questione anonima edita in questa appendice (Leipzig, Universitätsbibliothek, 1444, ff. 152^{va}-153^{rb}) è digitalizzato ed è stato più volte descritto². La descrizione più completa è quella fornita da Adriaan Pattin³.

Si tratta di un codice membranaceo della prima metà del XIV secolo di 33,7 × 24,4 cm, scritto da mani differenti su doppia colonna e composto da quattro unità codicologiche: 1) ff. 1^r-83^v; 2) ff. 84^r-111^v; 3) ff. 112^r-133^v; 4) ff. 134^r-157^v. Il codice è decorato

1 Cfr. *supra*, pp. 314-320.

2 Cfr. <<https://handschriftenportal.de/workspace?type=iiif/%3Amanifest&id=https%3A%2F%2Fiiif.ub.uni-leipzig.de%2F0000035846%2Fmanifest.json&page=306>> (ultima consultazione: 23 novembre 2025). Le descrizioni a cui facciamo riferimento sono le seguenti: *Codices manuscripti operum Thomae de Aquino. Bibliothecae Gdańsk - Münster*, H.V. SHOONER cooperantibus sociis Commissionis Leoninae (edd.), Editori di San Tommaso, Roma 1973, 4 voll., II, p. 202; A. PATTIN, *Pour l'histoire du sens agent au moyen âge*, «Bulletin de philosophie médiévale» 16-17 (1974), pp. 100-113; Z. KUKSEWICZ, *Un texte intermédiaire entre Taddeo de Parme et Jean de Jandun? Taddeo de Parme - Jean de Jandun - l'anonyme de Leipzig*, «Mediaevalia Philosophica Polonorum» 27 (1984), pp. 25-63.

3 Cfr. A. PATTIN, *Pour l'histoire du sens agent. La controverse entre Barthélemy de Bruges et Jean de Jandun: ses antécédents et son évolution. Études et textes inédits*, Leuven University Press, Leuven 1988 (Ancient and Medieval Philosophy. Series 1, 16). Per l'edizione si vedano pp. 46-94.

sino al f. 117^{vb}, dopo il quale le decorazioni si interrompono. Sul retro del piatto anteriore si trova la nota di possesso: «liber magistri Iohannis Iunge de Wal<kensten>». Inoltre, nello stesso luogo si legge che il codice è appartenuto alla facoltà delle arti di Lipsia: «liber facultatis artium uniuersitatis studii Lipsiensis»⁴.

Le unità del codice contengono, nell'ordine: 1) ff. 1^{ra}-82^{rb}: «Lectura beati Thomae super decem libros *Ethicorum*»; 2) ff. 84^{ra}-111^{rb}: *De natura animalium* di Avicenna⁵; 3) ff. 112^{ra}-133^{va}: alcune «Questiones disputate a magistro Alexandro»⁶; 4.1) ff. 134^{ra}-149^{rb}: trentasette questioni appartenenti ad un commento anonimo alla *Metafisica* (post. 1323)⁷; 4.2) ff. 146^{va}-149^{rb}: *Questio de infinitate vigoris Dei* di Giovanni di Jandun⁸; 4.3) ff. 149^{va}-152^{va}: *Questio de dimensionibus* di Giovanni Aurifaber⁹; 4.4) ff. 152^{va}-153^{rb}: «Vtrum intellectionis quibus diuersi homines intelligunt unum et idem intelligibilis siue obiectum sint diuerse intellectiones numero uel

4 Per la storia dello *studium* di Lipsia, cfr. H.-U. WÖHLER, *Die erste philosophische Fakultät in Sachsen bis zum Beginn der Reformation im lokalen, regionalen und über-regionalen Kontext*, «Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter» 13/1 (2008), pp. 217-240.

5 Per una descrizione dettagliata, cfr. PATTIN, *Pour l'histoire du sens agent*, pp. 35-36.

6 Si tratta di sedici questioni disputate di varia natura. Per una descrizione dettagliata, cfr. PATTIN, *Pour l'histoire du sens agent*, pp. 36-38.

7 Cfr. *supra*, p. 204, n. 116; inoltre, si veda M. GRABMANN, *Circa historiam distinctionis essentiae et existentiae. Quomodo philosophi artistae et averroistae saeculi XIII et saeculi XIV ineuntis doctrinam S. Thomae de distinctione essentiae et existentiae intellexerint*, «Acta pont. Academiae romanae s. Thomae Aq. et religionis catholicae» 1 (1934), pp. 61-76. In questo studio M. Grabmann si occupa di alcune parti del commento anonimo alla *Metafisica* contenuto nel codice.

8 La questione è stata edita da Z. KUKSEWICZ, *Johannis de Janduno "De infinitate vigoris Dei"*, *Edition critique*, «Studia Mediewistyczne» 24 (1985), pp. 77-152. Nella sua dettagliata descrizione, Pattin non distingue il testo di Jandun dal commento anonimo alla *Metafisica*. In effetti, la questione non è distinta dal commento all'interno del codice.

9 Cfr. Leipzig, Universitätsbibliothek, 1444, ff. 152^{va}: «Explicit questio de dimensionibus determinata a reverendo magistro Johanne Aurifabro in artibus licentiato». La questione di Aurifaber viene in parte discussa da Ł. TOMANEK, *Natural Reason and God's Infinite Power. Diversity of Approaches in the Late 13th and 14th Century Commentaries on Averroes's De substantia orbis*, «Analiza i Egzystencja» 52 (2021), pp. 184-185, n. 6.

una intellectio numero»; 4.5) ff. 153^{rb}-154^{rb}: «Vtrum intellectus sit forma substantialis corporis dans sibi esse intrinsece uel dans operari tantum»; 4.6) ff. 154^{rb}-157^{ra}: questione *De sensu agente* di Bartolomeo di Bruges¹⁰.

Il testo qui edito (4.4 nell'elenco precedente) si trova ai ff. 152^{va}-153^{rb} e non presenta alcuna attribuzione. Al suo interno, come già metteva in evidenza Kuksewicz, vi sono alcuni riferimenti che fanno pensare si tratti di una questione appartenente a un commento al *De anima*¹¹. Inoltre, Kuksewicz ha ipotizzato che la questione potesse costituire una versione preliminare della medesima questione di pugno di Taddeo da Parma. Da parte nostra, riteniamo insufficienti gli elementi addotti dallo studioso in favore di questa ipotesi: oltre a quanto detto nel capitolo quinto del presente volume, rimarchiamo ora che nella questione anonima non sembrano esservi elementi soddisfacenti per poterne stabilire la provenienza bolognese¹².

L'argomentazione di Kuksewicz presenta degli scenari alternativi che si escludono a vicenda:

La première hypothèse admettant un texte intermédiaire entre Jean de Jandun et les deux *quaestiones* me tente bien, puisqu'elle permet à éliminer un procédé supplémentaire – l'emploi du texte de Jean de Jandun en plus de cet "intermédiaire". Cependant, elle présente des difficultés. Il faudrait notamment admettre un texte "hypothétique" que l'on ne connaît pas. Or, on connaît l'analyse de Mme Vanni Rovighi qui a prouvé d'une manière bien convaincante le degré de dépendance des *Quaestiones de anima* de Taddeo envers l'œuvre de Jean de Jandun. L'admission de cette première hypothèse signifierait alors la négation des résultats de l'analyse de Mme Vanni Rovighi – et pour cela il faudrait avoir plus des raisons que la supposition de l'existence d'un texte dont on ne connaît au-

¹⁰ Come è stato detto, la questione è edita da A. Pattin. L'incipit, al f. 154^{rb}, è il seguente: «<L>oyci loquuntur de omnibus».

¹¹ Cfr. KUKSEWICZ, *Un texte intermédiaire entre Taddeo de Parme et Jean de Jandun?*, pp. 23-30. Oltre allo stile e alla forma, vengono impiegate espressioni come «in ii huius» e «in alia questione», le quali, riferendosi ad un luogo e ad un libro specifico, sembrano rimandare al genere di commento per questioni.

¹² Cfr. *supra*, pp. 317-319.

cun fragment! En plus, compte tenu des contacts assez fréquents entre les milieux scolaires de l'Italie et de Paris (étudiants, manuscrits, même maîtres), il paraît peu probable que Taddeo aurait pris comme source un "secundum Johannem de Janduno" au lieu du texte du maître lui-même¹³.

A nostro avviso, è invece altrettanto plausibile che Taddeo da Parma possa aver utilizzato, al tempo stesso, sia la questione anonima sia il testo di Giovanni di Jandun. Come ha mostrato Antoine Côté, infatti, una delle fonti privilegiate di Taddeo, relativamente alla questione sull'intelletto agente, è Maino de' Maineri, benché anche Jandun avesse discusso ampiamente il problema e delle tracce della sua influenza si possano leggere nell'elaborazione di Taddeo¹⁴. Inoltre, non capiamo in che modo l'esistenza di un intermedio andrebbe a negare l'analisi di Sofia Vanni Rovighi. Per di più, l'ipotesi dell'esistenza di un testo che non conosciamo, seppur meno economica, non per questo deve essere errata. Infine, sembra che Kuksewicz assuma, senza alcuna base testuale, che la questione del codice di Lipsia sia posteriore alle *Quaestiones* di Jandun sul *De anima*. Tuttavia, allo stato attuale della ricerca si potrebbe sostenere anche il contrario.

Quanto alla questione anonima, ci limitiamo a quanto si è detto. Riteniamo, tuttavia, sia da rimettere in discussione anche il rapporto che quest'ultima intrattiene con il testo di Jandun allo scopo di verificare la presenza di aspetti significativi.

Anche per l'edizione della presente questione, ci si attiene ai criteri editoriali enunciati in precedenza¹⁵.

13 Cfr. KUKSEWICZ, *Un texte intermédiaire entre Taddeo de Parme et Jean de Jandun?*, p. 29.

14 Cfr. A. CÔTÉ, *Maino of Milan's Durandian Theory of the Intellect*, «Bulletin de Philosophie Médiévale» 64 (2022), pp. 243-311.

15 Cfr. *supra*, pp. 326-328.

< ANONYMUS >

< Questio de unitate uel pluralitate
numero intellectionum >^{*}

< Vtrum intellectiones quibus diuersi homines intelligunt
unum et idem intelligibile siue obiectum sint diuerse
intellectiones numero uel una intellectio numero >

f. 152^{va}

Queritur utrum intellectiones quibus diuersi homines intelli-
gunt unum et idem intelligibile siue obiectum sint diuerse intel-
lectiones numero uel una intellectio numero.

<1> Et arguitur primo quod non diuerse, sed sunt una nume-
ro, quia accidentia quorum subiectum est unum numero uidetur
esse unum numero. Sed subiectum illarum intellectionum
est unum numero et intellectiones sunt accidentia, ergo ille in-
tellectiones sunt unum numero. Maior est nota 1 *Posteriorum* et v
Metaphysice: accidentia numerantur numeratione subiecti¹. Minor
est nota: quia nullus dubitat quin iste intellectiones sunt accidentia; 10
etiam iste intellectiones habent esse in subiecto, quod est unum
numero quia est in intellectu qui est unus numero in hominibus.
Preterea. Si sic, sequeretur quod duo accidentia eadem secundum
speciem, solo numero differentia, essent in uno et in eodem su-
biecto. Sed hoc est falsum, quia non est possibile quod duo acci- 15
dentia secundum speciem sint in uno et in eodem subiecto, quia
multitudo plurium sub una specie est propter materiam, sed ma-
teria accidentis est subiectum. Ergo in uno subiecto secundum

12 intellectu] intellectum L 13 sequeretur] se^r L sequitur K 14 solo] solum K
14 in] om. K 17 una] add. sb sed excl. L 18 accidentis] non add. K

^{*} Leipzig, Universitätsbibliothek, 1444, ff. 152^{va}-153^{rb}.

1 ARISTOTELES, *Analytica Posteriora*, II 13, 96a20-25; ARISTOTELES, *Metaphysica*,
V 13, 1019a15-20; *Les Auctoritates Aristotelis*, §8, p. 322: «Accidens facit unum nu-
mero cum suo subiecto, unde accidentia numerantur numeratione subiectorum».

numerum <non> possunt esse duo accidentia solo numero differentia. Consequentia nota est: nam diuerse intellectiones quibus intelligunt diuersi homines unum intelligibile non sunt diuerse secundum speciem quia intelligibile est unum secundum speciem; et
 5 tamen iste intellectiones sunt <in> intellectu qui est unus numero, iam diuersa accidentia numero essent in uno subiecto.

<2> Neque ualet si dicatur ad istam rationem quod duplicia sint accidentia, quedam absoluta et quedam respectiua. Modo bene uerum est quod duo accidentia absoluta eadem solo specie numero
 10 differentia non possunt esse in uno et eodem subiecto. Et hoc ideo quia talia accidentia numerositatem suam accipiunt a subiecto. Sed in accidentibus respectiuis non est inconueniens, scilicet quod duo accidentia respectiua solo numero differentia sint in uno et eodem subiecto. Et causa huius est quia accidentia respectiua non uidentur
 15 habere numerositatem suam a subiecto.

Sed ista solutio non ualet nec est ad propositum, quia iste intellectiones non sunt accidentia relatiua, ymmo absoluta. Ratio: illa accidentia que sunt de genere passionis non sunt entia respectiua; sed intellectiones sunt de genere passionis, ergo etc. Maior nota:
 20 quia conceptus passionis realiter differt a genere relationis. Minor est nota: intellectiones enim sunt passionis quia intelligere est pati, ut dicit Aristoteles in hoc III², ergo etc.

< In oppositum >

In oppositum arguitur sic: sicut se habet sensus ad sensibile ita se habet intellectus ad intelligibile. Sed sensationes quibus diuersi
 25 sentiunt unum sensibile sunt diuerse secundum numero, ergo etc. Maior patet III *De anima*. Minor nota est: quia una potest multiplicare alia stante, ergo sunt diuerse et ideo etiam intellectiones diuersorum sunt diuerse.

1 solo] solum L K 5 tamen] cum K 5 <in>] con. K 8 respectiua] r^{ia} L relatiua K
 9 solo] sola K 14 huius] huiusmodi K 16 ista] illa K 16 nec] neque K

< Opiniones >

De ista questione aliqui sunt ymaginati quod iste intellectiones quibus diuersi intelligunt unum intelligibile non sunt diuerse sed sunt una et eadem intellectio secundum numero. Et moti sunt per rationes plures.

<1> Quorum prima est: idem est iudicium de intellectionibus 5 quibus diuersi intelligibilium unum et idem intelligibile quale iudicium est specierum intelligibilium in intellectu. Sed species eiusdem intelligibilis quibus diuersi intelligunt est una et eadem species secundum numerum, ergo etc. Maior est nota: quia simile est iudicium utrobique. Minor nota est per Commentatorem in hoc III, nam conclusio uolens probare quod unus sit intellectus in me et in te arguit 10 sic: species est una ergo intellectus est unus. Quod autem species intelligibilis sit una ipse probat per talem rationem: uel species intelligibilis in me et in te est una et eadem secundum numerum uel alia. Si eadem habeo propositum, si alia est secundum numerum in me 15 et in te ergo contingit ab istis abstrahere unam speciem communem et sic species communis ista <est> in intellectu meo et in tuo. Ergo aut illa species communis est eadem numero in me et in te aut alia. Si eadem habeo propositum quod intellectus est unus; si alia ab illis iterum contingit abstrahere speciem communem et sic fit processus 20 in infinitum, qui est prohibitus II *Metaphysice* et in multis aliis³. Ergo species intelligibilis est una. Relinquitur ergo quod intellectiones quibus diuersi intelligunt unum intelligibile erit una intellectio.

<2> Preterea. Probatur hoc idem alia ratione. Si sic aut sunt diuerse secundum se aut per subiectum aut per aliquod accidens. 25 Non possunt esse diuerse secundum se, quia tunc essent diuerse secundum speciem, quod falsum est quia intelligibile est unum secundum speciem. Nec etiam possunt esse diuerse secundum subiectum siue per subiectum quia subiectum est unum secundum

6 quale] *ex* quare *corr.* L. que K 9 iudicium] de *add.* K 15 in me] immo L
18 est] sit K 21 II] 7° K

3 ARISTOTELES, *Metaphysica*, II 2, 994b1-11; ARISTOTELES, *Analytica Posteriora*, I 3, 72b5-25; I 22, 83a22-b6.

Commentatorem, quia intellectus est unus. Nec etiam possunt esse diuerse per aliquod accidens quia illud accidens nihil aliud uidetur nisi habitudo et respectus ad fantasmata et obiectum; sed isti respectus non diuersificant intellectiones, quia quilibet istarum intellectionum habet esse prior tali respectu, quia iste respectus fundatur in istis intellectionibus sicut accidens in subiecto, et accidens posterius est subiecto, ergo intellectiones non possunt diuersificari per illud accidens.

Item quero de illo respectu: aut est idem secundum numero in te et in me aut alius et alius. Si idem tunc habeo propositum quod intellectio erit idem. Si alius et alius quero: per quid diuersificatur? Aut diuersificatur per subiectum aut per se aut per accidens. Non per subiectum quia illud est unum et idem secundum numerum; nec etiam secundum se, quia tunc differret secundum speciem; non etiam secundum aliquod accidens, quia tunc queratur iterum de illo accidente: aut est unum numero aut aliquid aliud, et sic in infinitum, ergo etc., scilicet quod erit una secundum numerum.

<3> Amplius alia ratione. Possibile est quod Plato intelligat unum intelligibile sicut lapidem et non cesset a sua intellectione; et etiam possibile est quod Sortes etiam intelligat eundem lapidem. Modo quero utrum intellectio qua Plato intelligat lapidem et qua Sortes intelligat lapidem sit una numero aut alia. Si eadem habetur propositum, si alia hoc est impossibile, quia tunc Sortes non intelligeret. Probatio: quia intellectio recipitur in intellectu, tunc proba quod intellectio lapidis non potest recipi in intellectu Sortis. Recipiens enim debet esse denudatum a recepto secundum speciem, ut dicit | Aristoteles et Commentator III *De anima*⁴; modo intellectus non est denudatus ab ista specie, quia tu supponis quod Plato intelligat et non cesset; ergo cum intellectus habeat intellectionem in Platone, Sortes numquam potest intelligere idem intelligibile quod Plato, quod est falsum. Videtur ergo propositum quod sit idem intelligibile. Et est ratio subtilis.

f. 152^{vb}

2 per] secundum K 12 aut diuersificatur] om. K 19 cesset] cessat K
29 cesset] cessat K

4 Cfr. ARISTOTELES, *De anima*, III 4, 429a15-18; AVERROES, *CMDA*, III, 4, p. 386,93.

< Opinio quorundam >

Ex hiis rationibus aliqui sunt moti ad ponendum quod intellectiones quibus etc., et dicunt tamen quantumcumque intellectio-
 nes diuersorum sint una et eadem intellectio, nichilominus tamen
 oportet quod si duo intelligant unum intelligibile diu, quod cessante
 intellectione unius, cessat intellectio alterius. Quia ista intellectio 5
 non denominat formaliter utrumque sed unum, ut istum tamen
 quo diu manet. Ut Sortes et Plato intelligunt lapidem, tamen ista
 intellectio non denominat formaliter utrumque sed tantum illud
 cum quo copulatur, et hoc mediante cognitione et fantasmate.
 Item si cogitat unus et alter non, tunc actualiter denominat ipsum 10
 intelligentem intellectio et non alterum, quia actualiter cogitat.

< Ad questionem >

Ista positio est magnorum, et licet sit ardua pluchra et subtilis, non tamen uideo aliquas rationes demonstrativas pro ea, ideo
 magis credo partem aliam. Dico ergo ad questionem quod intellectiones quibus diuersi intelligunt unum intelligibile sunt diuerse 15
 intellectiones secundum numero.

Ad cuius positionis probationem premitto aliqua.

<1> Quod intellectus alicuius rei generabilis et corruptibilis una
 et eadem existens non potest esse eterna, ut dicit Commentator in
 hoc III digressionem tertia. Et declaratur: si intellectiones eedem in 20
 numero rerum generabilium et corruptibilium essent eterne tunc
 sequeretur quod forme materiales sensibiles in materia existentes
 essent actu intellecte. Sed hoc est falsum, quia forme materiales
 sunt tantum intellecte in potentia. Vnde Aristoteles in III huius dicit
 unumquodque materialium potentia est intelligibile. Consequen- 25
 tia probatur: quia si iste intellectiones essent eterne tunc et ille in-
 tentiones ymagnate essent eterne. Hoc declaro: ista enim species
 intelligibiles et intellectiones dependunt in suo esse et conseruari

2 quantumcumque] tamen *add.* L K 11 quia] que L *con.* K 12 magnorum]
 ex. -arum *corr.* L magnarum K 18 intellectus] intellectio K 22 sequeretur]
 sequitur K 28 dependunt] dependet K

ab istis intentionibus ymaginatis, manifestum est quod etiam intentiones ymaginate erunt eterne. Et si intentiones ymaginate sunt eterne tunc etiam sensationes erunt eterne, quia dicit Commentator quod sicut sensationes dependent ex motionibus ymaginatis sic
 5 intentiones ymaginate dependent a sensationibus; et propter hoc quia fantasia est motus factus a sensu secundum actum ut dicit Aristoteles in II huius⁵. Ergo si intentiones ymaginate sunt eterne sensationes sunt eterne; et si sensationes sunt eterne, tunc etiam forme materiales sensibiles erunt eterne, quia sensationes causantur
 10 ab istis formis sensibilibus. Ideo si sensationes sunt eterne et sensata erunt eterna. Forme autem sensitive sunt forme materiales et sic forme materiales generabiles essent eterne; et si essent eterne, tunc essent a materia separata et actu abstracte, quia nulla forma in materia est eterna quia materia est per quam res potest esse et non
 15 esse, ut dicitur VII *Metaphysice*⁶; modo omnis forma abstracta est actu intellecta, ideo forme materiales essent actu intellecte. Et sic suppositio prima, quia nulla intellectio numero potest esse eterna.

<2> Secunda suppositio sit ista: quod homo non dicitur actu intelligens nisi actu producat actum intellectus. Et enim homo non dicitur de nouo intelligens nisi de nouo actum intelligendi producat. Et declaratur: sicut enim aliquid non dicitur ignitum secundum actum nisi actu producat ignitionem et combustionem, etiam nihil dicitur ignitum de nouo nisi de nouo producat combustionem; sic etiam nihil actu intelligens nisi etc., ut patet per Commentatorem in tertia digres-
 20 sione: homo non dicitur actu intelligens nisi per continuationem intellecti cum ipso secundum actum. Modo per istam continuationem aut ibi Commentator intelligit quod ista duo – scilicet homo et ipsum intellectum – continuentur ad unum terminum communem; <aut> ibi per ‘continuationem’ intelligit contiguationem ita quod sint contigua;
 25 aut per ‘continuationem’ intelligit dependentiam speciei intelligibilis ad hominem uel ad aliquid in homine. Modo per ‘continuationem’

6 ut] *add. dictum sed excl. L* 17 quia] *om. K* 19 Et enim] *inv. L K* 24 in tertia] *in t^a iuxta K* 25 digressionem] *digressionem L K* 29 intelligit] *per add. L K*

5 Cfr. ARISTOTELES, *De anima*, III 3, 428b10-17.

6 Cfr. ARISTOTELES, *Metaphysica*, VII 7, 1032a1-b10.

non potest intelligere quod ipsorum sit aliquid terminus communis, quia intellectus non est continuus, ut dicit Commentator II huius. Nec etiam per 'continuationem' intelligit contiguationem quia contiguationis solum est ipsorum corporum, ut dicitur in libro *Physicorum*⁷. Sed manifestum est quod intellectus non est corpus, 5 quia «non est corpus ipse intellectus nec uirtus in corpore», ut dicit Aristoteles in hoc III⁸. Relinquitur ergo quod Commentator per 'continuationem' intelligat continuationem intellecti cum ipse intelligat dependentiam speciei intelligibilis ad hominem uel ad aliquid existens in homine ut ad ipsum fantasma tamquam ad causam. 10

Modo dependentia speciei ab homine uel a fantasmate uel est ab eo tamquam a causa finali uel tamquam a causa formali uel materiali. Non tamquam a causa finali, quia homo est finis intellectus; nec etiam tamquam a causa materiali, quia tunc oportet quod intellectum ut species intelligibilis subiectiue esset in homine, quod falsum est, quia 15 est subiectiue in intellectu; nec etiam tamquam a causa formali, quia homo non est forma intellecti, immo magis econuerso. Relinquitur ergo quod talis intellectio est dependentia uel dependens ab homine tamquam a causa effectiua et sic homo non dicitur intelligens nisi actu producat actum intelligendi. Et ideo sicut dictum est in alia questione, 20 totum aggregatum ex homine et fantasmate et intellectu est id quod est principaliter intelligens, quia in se habet principia sufficientia intellectionis, nam in se habet duas partes: unam per quam intellectionem producit, ut ipsum fantasma cum intellectu agente; habet etiam aliam partem que intellectionem recipit, ut intellectum possibilem. 25

< Solutio >

Hiis uisis possumus probare quod intellectiones diuersorum hominum quibus intelligunt unum et idem intelligibile sint diuerse in numero et non una.

16 in intellectu] intellectionem L K

7 Cfr. ARISTOTELES, *Physica*, IV 2, 212b10-15.

8 Cfr. AVERROES, *De anima*, III 4, 429a24-b5; AVERROES, *CMDA*, III, 6, p. 416,75-89; *ibidem*, III, 6, p. 416,75-89; SIGERUS DE BRABANTIA, *Quaestiones in tertium de anima*, III, q. 9, p. 26,11: «Intellectus non est uirtus in corpore».

Ratio: nullus effectus <unus in> numero potest simul causari et dependere a pluribus causis in eodem genere et eodem modo causalitatis, quarum quidem causarum unaqueque est sufficiens per se producere effectum istum sine alia. Sed intellectiones
 5 diuersorum hominum dependunt et causantur a pluribus causis eodem modo causalitatis quarum unaqueque est sufficiens per se producere effectum istum sine alia. Ergo intellectiones diuersorum quibus diuersi intelligunt unum et idem intelligibile non potest esse una intellectio numero. Maior est Commentatoris VII
 10 *Metaphysice*⁹, ubi arguit contra Platonem quod unius effectus generabilis essent tunc due cause efficientes: una materialis ut generans particulare, alia immaterialis ut ipsa ydea; et materiale agens <est> disponens materiam, et introducens formam est immateriale.

Commentator arguit contra ipsum: si sic, tunc ipsum generatum non esset unum numero quia dependeret ex duobus; modo causalitatis et eodem genere causalitatis, quorum unumquodque esset sufficiens per se illum effectum producere¹⁰. Minor declaratur: manifestum enim est quod plures non dicuntur actu intelligentes nisi inquantum actu producant actum intellectus. Ergo intellectiones dependent a fantasmatibus hominum. Et certum est quod
 20 fantasma unius hominis cum intellectu agente possunt producere intellectionem dato quod fantasma alterius intellectionem non producant. Ergo est sufficiens per se. Ideo cum intellectio duorum dependeat ex duobus quorum unumquodque esset sufficiens per se
 25 ad causare, circumscripto ergo fantasmate, manifestum est quod intellectiones diuersorum hominum sunt | plures naturaliter, et per consequens non una. f. 153^{ra}

Et confirmatur supponendo quod duo homines intelligunt unum et idem intelligibile ut lapidem, modo queritur aut ista

1 nullus] n° L. unus K 1 numero] non add. K 13 immateriale] materiale K
 15 duobus] eodem add. K 18-19 intelligentes] intelligibiles K 22 intellectionem] intellectionis K 23 ergo] alio K 25 ad] om. K

9 Cfr. AVERROES, *In Metaphysicam*, VII, 31, f. 180^{rb}-181^{vb}; ARISTOTELES, *Metaphysica*, I 9, 991a8-b9, pp. 134-135; *Ibidem*, VII 16-17, 1040b5-1041a33, pp. 163-166; THOMAS DE AQUINO, *Sentencia libri De anima*, III, 2, p. 209,63-74.

10 Vide praecedentem notam.

intellectio lapidis est eterna aut incepit esse. Non potest esse eterna per primam suppositionem, quia intellectio una numero rei generabilis et corruptibilis non potest esse eterna. Si dices quod incepit esse, tunc fuit causatum ab aliquo fantasmate – per secundam suppositionem – intellectio enim secundum actum est producta et ab homine et a fantasmate. Ergo si incepit esse, tunc fuit producta a fantasmate unius quod non a fantasmate alterius uel fantasmate utriusque uel a nullo; non a nullo quia tunc impossibile esset quod produceretur aliquid de nouo; non ab agente aliquo, ideo cum intellectio incepit esse oportet quod producat ab aliquo fantasmate. Ergo non a nullo. Neque etiam ab uno et ab alio non tamen quia ille simul et semel intelligit, tunc ista intellectio eandem habitudinem quam habet ad fantasma unius eandem habitudinem etiam habet ad fantasma alterius. Ergo ista intellectio causata est ab utroque et cum fantasmata sunt duo quorum unumquodque est sufficiens ipsam causare circumscripto alio; hoc autem est impossibile. Ergo manifestum est quod ista intellectio qua diuersi intelligunt unum intelligibile non est una numero, sed plures.

Preterea. Intellectiones quibus plures intelligunt unum et idem intelligibile, tales habent conformitatem ad fantasma, ut dicit Commentator, quia ista fantasmata habent esse alia, quia per talia entia speculatiua habent esse uera¹¹. Ergo oportet quod intellectiones fantasmatis conformentur. Modo ponamus quod duo homines simul et semel intelligant unum intelligibile. Tunc quero: aut conformitate illorum ad fantasmata habet esse una et eadem conformitas uel alia et alia. Si una hoc uidetur esse impossibile, quia tunc cessante una conformitate ad fantasma unius cessaret et conformitas alia ad fantasma alterius; sed hoc est inconueniens quia tunc cessante Sorte ab intellectione sua oportet quod etiam Plato cessaret a sua; sed hoc est falsum, quia uidemus quod duo

11 non tamen] *om.* K 12 ista] i^a L illa K 15 fantasmata] *ex* fantasma *corr.* L
 20 tales] *talem* K 20 fantasma] fantasmata K 21 quia¹] *per add.* K
 21 fantasmata] *fan^{ma}* L 23 conformentur] *conformantur* K 23 ponamus]
 ponemus K 24 intelligant] intelligunt K

11 Cfr. AVERROES, *CMDA*, III, 5, p. 400,376-394 (?).

homines intelligentes idem intelligibile, unus potest cessare alio non cessante. Ergo oportet quod iste conformitates sint due, et si sint due, tunc etiam oportet quod sint in duabus intellectionibus distinctis aut ergo iste conformitates sunt idem totaliter cum illis
 5 intellectionibus aut ad minus sunt aliquid immediate et inseparabiliter consequens intellectiones; si sint idem essentialiter, cum tales conformitates sint diuerse etiam intellectiones erunt diuerse; si autem sint tamquam accidens inseparabile consequens eas tunc iterum, si iste conformitates sunt diuerse, etiam intellectiones erunt
 10 diuerse. Cum ergo impossibile sit dare quod iste conformitates sint diuerse, manifestum est quod intellectiones diuersorum non erunt una numero sed diuerse.

Intelligendum tamen, licet iste intellectiones quibus diuersi intelligunt unum intelligibile non habet esse una intellectio secundum numerum simpliciter et per se, sunt tamen per accidens una
 15 secundum numerum, quia per priuationem pluralitatis subiecti in quo sunt. Vnde iste intellectiones quia in subiecto uno sunt secundum numerum, ut in intellectu possibili, ideo etiam sunt una secundum numerum, sed hoc est per accidens, quia distinctionem
 20 suam non recipiant a subiecto sed a quodam alio ut ab obiecto.

Vlterius est intelligendum, quod licet una intellectio secundum numerum secundum se in intellectu non poterit esse eterna, nichilominus tamen intellectio unius et eiusdem intelligibilis secundum speciem est eterna per comparisonem ad totam speciem humanam. Vnde licet una intellectio unum intellectum una species intelligibilis non sunt eterna per comparisonem ad unum indiuiduum,
 25 sunt tamen eterna per comparisonem ad totam speciem humanam. Et hoc dicit Commentator quod philosophia requiritur perfecta in maiori parte sui subiecti¹².

30 Et illud solet reprehendi ab aliquibus, quia dicunt aliqui quod illud dictum est falsum: nam ad sensum uidemus si est unus homo habens

7 etiam] *om.* K 7-9 si autem – diuerse] *bis* L 27 sunt] *est* L K 31 *est]* *sit* L K

12 Cfr. AVERROES, *CMDA*, III, 5, p. 408,620-622: «Forte igitur Philosophia invenitur in maiori parte subiecti in omni tempore, sicut homo invenitur ab homine et equus ab equo».

scientiam et philosophiam uel duo uel tres, tunc sunt pro uno, quia scientiam et philosophiam non habet. Isti male intelligunt Commentatorem, quia credo quod sic intelligat Commentator, quod semper inuenitur maior pars, quod maior pars hominum est in quibus acceptis coniunctim non diuisim, recipitur philosophia perfecta sic quod quilibet habet partem, et tales plures sunt quam illi in quibus non reperitur unum. Vnde in simili homines sunt plures qui habent quinque digitos quam illi qui non habent quinque, sic etiam sunt plures homines in quibus reperitur philosophia perfecta quam illi in quibus non. Non quod quilibet habeat totam philosophiam perfecte secundum partem et iste partem, et iste, ita quod tota perficitur; et illud manifestum est, quia non est aliquis homo qui non habeat cognitionem principiorum et communium logice, ille diuine scientie, ille naturales, ille geometrice, ille arismetice, et sic de omnibus aliis scientiis. Vnde nullus est ita uilis quod denudetur a cognitione primorum principiorum et aliquarum conclusionum, ideo illud dictum est uerissimum. Etiam licet non sit in parte septentrionali, uerumtamen <in> illis qui sunt in parte meridionali habet ueritatem.

< Ad rationes >

Ad rationes et primo ad rationes alterius partis deinde ad rationes principales.

<1> Ad primam, quando dicitur «intellectiones quibus diuersi intelligunt unum et idem intelligibile sint unum secundum numerum aut diuerse», dico quod sunt diuerse simpliciter secundum numerum. Tu probas quod non: quia est simile iudicium de rebus intelligibilibus etc. Concedo. Tu dicis: iste species aut sunt eadem aut diuerse. Dico quod diuerse. Tu probas quod non per rationem Commentatoris. Dico quod non bene inspicias mentem Commentatoris, quia ratio Commentatoris fundatur supra hoc: si iste species essent in diuersis subiectis distinctis secundum locum et subiectum, tunc abstrahitur

8 sic] sicut K 10 quilibet] quidem K 10 totam] communem K 14 naturales] naturalis K 14 geometrice] geometrie K 16 conclusionum] communium K 18 illis] illi K 18 habet] habent K 25 tu] ex. tui corr. L tui K 27 non] om. K 28 diuersis] add. locis sed excl. L om. K

una species communis sicut esset si intellectus esset plurificatus plurificatione corporum. Si enim intellectus esset plurificatus secundum numerum, tunc species in ipso essent in diuersis subiectis distinctis secundum numerum secundum locum et subiectum, et per consequens ab ista posset abstrahi una species communis et ab una alia, et sic in infinitum. Sed quia intellectus non est plurificatus in pluribus secundum numerum, ideo species in ipso existentes non sunt in diuersis subiectis distinctis loco et subiecto, et per consequens ab ipsis non contingit abstrahere speciem aliam usque in infinitum.

Vnde non est inconueniens in illis entibus procedere in infinitum pro tanto, quia secunda non est essentialiter ordinata ad primam. Vnde possem me intelligere in infinitum, ideo etc.; etiam uult Commentator in fine iv Metaphysice¹³, quia talia sunt accidentaliter ordinata, ideo in ipsis procedatur in infinitum. Tamen hoc non credo.

Alii dicunt quod ab ipsis speciebus contingit abstrahere aliam speciem et ista in intellectu ita erit una numero et singularis eadem singularitate quam prime, et non erit uniuersalis per predicationem sed solum per representationem, et sic erit singularis, non tamen singularitate alia a primis speciebus sed eadem, et per consequens ulterius ab ista contingeret uel non contingeret abstrahere aliam speciem.

Credo quod ista solutio non ualeat, sicut enim intellectus et species qua lapis intelligitur est singularis et alia singularitate numero a singularitate numero, sic etiam species qua intelliguntur due species singulares, si est singularis, et est singularis singularitate alia numero a primis. Vnde firmiter credo quod iste species existentes in intellectu non intelliguntur per species abstractas ab illis, sed intelliguntur per reflexionem quemadmodum intellectus intelligit se per reflexionem ad species. Et pro tanto quia iste species actualiter sunt abstracte.

<2> Ad aliam rationem istius partis, cum dicitur «ponamus quod duo intelligant unum et idem intelligibile» etc., bene uolo intellectiones istorum aut est eadem aut diuersa. Tu probas quod non,

f. 153^{rb}

9 ipsis] ipso K 17 prime] prima K 19 ulterius] om. K 25 primis] prima K
27 reflexionem] receptionem K

13 Cfr. *Les Auctoritates Aristotelis*, §236, p. 159.

quia tunc unus illorum non intelliget quia omne recipiens debet esse denudatum etc. Aliqui dicunt: uerum est omne recipiens debet esse denudatum a recepto uel secundum genus uel secundum speciem, non autem secundum numerum; modo dicunt licet non sit denudatus intellectus ab ista intellectione secundum speciem, 5 tamen est denudatus ab ea secundum numerum.

Sed non credo quod ualeat ista solutio; quia dicit conclusio quod recipiens debet esse denudatum secundum speciem et secundum genus propinquum. Et ideo dico alio modo cum dicitur «omne recipiens» etc., uerum est uel secundum essentiam uel secundum existentiam. Secundum essentiam uerum est, secundum existentiam non oportet. Sic dico: licet intellectus non sit denudatus ab intellectione secundum existentiam, est tamen denudatus ab ea secundum essentiam, ideo potest recipere aliam. 10

<3> Ad tertiam huius partis, cum dicitur «si sunt diuerse aut secundum se aut secundum accidens», dico quod sunt diuerse per accidens et per aliquod accidens sibi inherens et per accidens extrinsecum; sed per tale ad quod habet habitudinem tamquam ad generans et conseruans. Vnde intellectiones Sortis et Platonis non sunt diuerse per se, sed inest eis diuersitas a fantasmatibus diuersis solummodo. 15 20

Contra hoc aliquis posset arguere: nihil potest esse diuersum per aliquod extrinsecum; sed fantasmata sunt extrinseca ab intellectionibus; ergo etc. Et confirmatur: nihil potest esse diuersum ab alio nisi per diuersitatem formaliter inherentem, quia nihil est album per albedinem separatam. Sed cum fantasmata sint separata ab intellectionibus, ergo intellectiones non possunt diuersificari penes fantasmata. 25

Ad ista duo.

<3.1> Ad primum cum dicitur «nihil potest esse diuersum ab alio per aliquid extrinsecum», uerum est non potest esse formaliter diuersum. Et sic dico: licet iste intellectiones sint diuerse per fantasmata, non tamen per fantasmata sunt diuersa formaliter, sed bene effectiue. Et hoc sufficit in istis quod una intellectio sit diuersa ab alia per aliquod ad quod habet habitudinem et a quo dependet tamquam a causa generante et conseruante. 30

2 etc.] et sic K 2 omne] unum K 10 etc.] et sic K 17 sibi] subiecti K
21 posset] potest K 32 diuersa] diuerse K

<3.2> Ad confirmationem cum dicitur «nihil potest esse diuersum nisi per aliquod intrinsecum» etc., bene uolo. Vnde dico quod diuersitas que est in illis intellectionibus inest eis per intrinsecum ut per sui naturam. Non tamen oportet quod ista diuersitas insit eis
 5 per suam naturam effectiue, sed inest eis per aliquod extrinsecum ut per fantasmata. Quemadmodum enim homo generat albedinem et albedo generat speciem in uirtutibus sensitiuis, que species in diuersis hominibus sunt diuerse secundum sui naturam, non tamen ista diuersitas inest eis ab extrinseco, sed ab extrinseco ut a rebus causantibus eas, quia albedo in corpore una numero non generat
 10 plures species in intellectu uel in sensu immediate, sed generat tantum unam et ista aliam. Et ista iterum aliam sic multiplicando per totum medium, et sic diuersitas specierum in pluribus sensibus inest eis ab extrinseco. Quia a diuersis rebus uel existentibus
 15 in medio, sic etiam quia fantasmata diuersa numero generant istas diuersas intellectiones numero. Ideo licet iste intellectiones sint diuerse per sui naturam formaliter, tamen ista diuersitas non inest eis nisi per aliquod extrinsecum quia per ista fantasmata. Vnde licet albedo sit diuersa a magnitudine uel ab alia albedine numero per
 20 sui naturam, non tamen oportet quod habeant istam diuersitatem a se ipsa, sed sufficit quod habeant istam ab extrinseco ut a subiecto uel a generante. Et sic etiam est in proposito.

Et sic ad illa argumenta.

< Ad rationes principales >

Ad rationes principales.

25 <1> Ad primam cum dicitur accidentia quorum subiectum est unum numero sunt unum numero, dico quod non oportet. Tu probas ex libro *Topicorum* et ex libro vii *Metaphysice*: accidentia numerantur etc. Dico quod Philosophus intelligit illam propositionem sic: accidentia numerantur numeratione subiecti; ita si subiecta
 30 fuerint numerata et plura numero, impossibile est quin accidentia

5 extrinsecum] ex intrinsecum corr. L 9 eis] om. K 19 sit] <sit> add. K
 frustra quia sermo iam in codice 19 a] ab L K 21 istam] om. K 22 est] om. K
 27 vii] (?) om. K 30 fuerint] fuerunt K

etiam sint numerata et numero plura; non autem econuerso, si
 accidentia sint plura numero quod etiam subiecta sint plura, quia
 albedo et dulcedo sunt accidentia diuersa numero et manifestum
 est quod sunt in uno et eodem subiecto numero ut in lacte. Sic
 etiam licet iste intellectiones sint in uno et eodem subiecto numero
 ut in intellectu possibili, tamen non oportet quod ista sit una intel-
 lectio numero, quia iste intellectiones distinctionem non recipiunt
 a subiecto, sed ab obiecto. Ideo non sequitur si subiectum istarum
 intellectionum sit unum numero, quod ergo intellectiones sint una
 nisi priuatiue, tamen simpliciter non oportet. Vel aliter possumus
 dicere, quod ista propositio «accidentia numerantur» etc. habet ue-
 ritatem de accidentibus uel que insunt naturaliter et inseparabiliter
 suis subiectis; sed de his que non insunt ab extrinseco non oportet,
 quia enim albedo naturaliter esset ab extrinseco sequitur corpus
 mixtum. Ideo impossibile est quod due similitudines sint in uno
 corpore mixto. Sic autem non est de intellectionibus, quia intel-
 lectiones insunt intellectui possibili naturaliter ita quod a principio
 sui originis etiam non insunt sibi ab intrinseco, sed ab extrinseco,
 quia per fantasmata. Etiam non insunt ei inseparabiliter, quia in-
 tellectus non semper intelligit unam intellectionem numero. Ergo
 non oportet si intellectus est unus numero quod etiam intellectiones
 sint una numero.

<2> Ad aliud cum dicitur tunc sequitur quod duo accidentia
 solo numero differentia essent in uno et eodem subiecto, dico quod
 accidentia sunt duplicia: quedam sunt accidentia absoluta, quedam
 respectiua. Modo bene uerum est quod impossibile est quod duo
 accidentia absoluta solo numero differentia sint in uno et eodem
 subiecto, sed de accidentibus respectiuis que sunt intellecta in ha-
 bitudine ad aliquid non est inconueniens hoc quod duo accidentia
 respectiua solo numero differentia sint in uno et eodem subiecto.
 Sed tu diceres: illud non est ad propositum quia ista accidentia non
 sunt entia respectiua sed absoluta. Dico quod absolutum dicitur
 dupliciter: uno modo aliquid dicitur esse absolutum quod est ab-
 solutum ab alio simpliciter et tamquam a termino et tamquam a

1 sint] <non> add. K 3 sunt] sint K 12 insunt] insint K 15 uno] om. K
 24 solo] om. K 32 entia] om. K 34 alio] eo K

conseruante – et talia accidentia absoluta impossibile est esse duo
eadem specie differentia numero esse in eodem subiecto; alio modo
dicitur absolutum aliquid quod est absolutum a termino, non ta-
men est absolutum a generante et a conseruante in esse – talia acci-
5 dentia absoluta numero differentia esse in eodem subiecto non est
inconueniens. Videmus enim quod due calefactiones esse possunt
in uno et eodem calefactibili, que quales calefactiones dependent
in esse a duobus ignibus. Et sic est in proposito. Intellectiones enim
licet sint absolute ab aliquo tamquam a termino, non tamen sunt
10 absolute ab aliquo tamquam a generante et conseruante in esse,
quia dependent in esse et conseruari ab ipsis fantasmatis. Et ideo
duas intellectiones easdem secundum rem, solo numero differen-
tes, esse simul et semel in intellectu possibili non est inconueniens.

1 duo] *excl.* K

Bibliografia

Fonti

- ALBERTUS MAGNUS, *Commentarii in I Sententiarum* (dist. XXVI-XLVIII), cura ac labore S.C.A. Borgnet, Vivès, Parisiis 1893 (Opera Omnia, XXVI).
- , *De anima*, C.I. Stroick (ed.), Aschendorff, Monasterii Westfolorum 1968 (Alberti Magni Opera Omnia, VII.1).
- , *Super Dionysium De divinis nominibus*, P. Simon (ed.), Aschendorff, Monasterii Westfolorum 1972 (Alberti Magni Opera Omnia, XXXVII.1).
- , *De intellectu et intelligibili*, S. Donati (ed.), Aschendorff, Monasterii Westfolorum 2025 (Alberti Magni Opera Omnia, VII.2B).
- AL-FĀRĀBĪ, *De intellectu*, in É. GILSON (ed.), *Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge» 4 (1929-1930), pp. 108-149.
- ALGAZEL, *Methaphysica*, in J.T. MUCKLE (ed.), *Algazel's Metaphysics*, The Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1933.
- ANGELUS DE ARETIO, *Queritur utrum scientia sit substantia vel accidens*, in A. ROBERT (éd), *Noétique et théorie de la connaissance chez Angelo d'Arezzo. Edition de deux questions du ms. Vat. lat. 6768*, «Mediaevalia Philosophica Polonorum» 28/3 (2008), pp. 139-144.
- , *Queritur utrum species qua cognoscitur substantia et quod quid est rei sit substantia vel accidens*, in A. ROBERT (éd), *Noétique et théorie de la connaissance chez Angelo d'Arezzo*, pp. 145-167.
- ANSELMUS DE CUMIS, *Quid sit principium individuationis in rebus compositis ex materia et forma*, in Z. KUKSEWICZ (ed.), *Averroïsme bolonais au XIVe siècle. Edition des textes*, Ossolineum, Wrocław - Varsovie - Cracovie 1965, pp. 46-61.
- ANTONIUS DE PARMA, *Quaestio de unitate intellectus*, in D. CALMA (ed.), *L'homme sans pensée*, in L. BIANCHI, L. CAMPI (a cura di), *Filosofia e medicina in Italia fra medioevo e prima età moderna*, Brepols, Turnhout 2025

- (*Studia Artistarum. Études sur la Faculté des arts dans l'universités médiévales*, 54), pp. 176-199.
- ARISTOTELES, *Analytica Priora. Translatio Boethii (recensiones duae), Translatio Anonyma, Pseudo-Philoponi Aliorumque Scholia, Specimina Translationum Recentiorum*, L. Minio-Paluello (ed.), Desclée De Brouwer, Bruges - Paris 1962 (Aristoteles Latinus, III.1-4).
- , *Analytica Posteriora. Translationes Iacobi, Anonymi sive 'Ioannis', Gerardi et Recensio Guillelmi de Moerbeka*, L. Minio-Paluello - B.G. Dod (edd.), Desclée De Brouwer, Bruges - Paris 1968 (Aristoteles Latinus, IV.1-4).
- , *Analytica Posteriora. Translationis Iacobi textus deterior, translationis Iacobi retractatio Moerbecana*, in THOMAS DE AQUINO, *Expositio libri Posteriorum. Editio altera retractata*, R.-A. Gauthier (ed.), cura et studio fratrum praedicatorum, Commissio Leonina - Vrin, Roma - Paris 1989 (Opera Omnia, iussu Leonis XIII P.M. Edita, I* 2).
- , *De anima. Recensio Guillelmi de Moerbeka*, in THOMAS DE AQUINO, *Sententia libri De anima*, R.-A. Gauthier (ed.), cura et studio fratrum praedicatorum, Commissio Leonina - Vrin, Roma - Paris 1984 (Opera Omnia, iussu Leonis XIII P.M. Edita, XLV.1).
- , *De anima. Iacobus Veneticus translator, textus editionis quae paratur a † Jos Decorte et Jozef Brams* (Aristoteles Latinus XII.1), consultabile sul database dell'Aristoteles Latinus.
- , *De coelo et mundo*, in AVERROES CORDUBENSIS, *Commentum Magnum super librum De celo et mundo Aristotelis* (= *In De celo*), F.J. Carmody - R. Arnzen (edd.), G. Endress (prae), Peeters, Leuven 2003 (Recherches de théologie et philosophie médiévales: Bibliotheca, IV).
- , *De interpretatione vel Periermenias. Translatio Boethii, specimina translationum recentiorum; Translatio Guillelmi de Moerbeka*, L. Minio-Paluello - G. Verbeke (edd.), Desclée De Brouwer, Bruges - Paris 1965 (AL, II.1-2).
- , *De generatione et corruptione. Translatio Vetus*, Brill, Leiden - New York - Köln 1986 (AL, IX.1).
- , *Ethica Nicomachea. Translatio Roberti Grosseteste Lincolniensis sive «Liber Ethicorum» (Recensio Pura)*, R.-A. Gauthier (ed.), Brill - Desclée De Brouwer, Leiden - Bruxelles 1972, 5 voll., III, (AL, XXVI.1-3).
- , *Metaphysica, lib. I-XIV. Recensio et translatio Guillelmi de Moerbeka*, G. Guillemin-Diem (ed.), Brill, Leiden - New York - Köln 1995 (AL, XXV.3,2).
- , *Meteorologica. Translatio Guillelmi de Moerbeka*, G. Vuillemin-Diem (ed.), Brepols, Turnhout 2008 (AL, X 2).

- , *Physica. Translatio Vetus et Translatio Vaticana*, F. Bossier - Josef Brams - A. Mansion (edd.), Brill, Leiden - New York - Köln 1990 (AL, VII.1-2).
- , *Politicorum libri octo cum vetusta translatione Guilelmi de Moerbeka*, F. Susemihl, (ed.), in *Aedibus B.G. Teubneri*, Lipsiae 1872.
- AVERROES CORDUBENSIS, *Aristotelis De Physico auditu libri octo cum Averrois Cordubensis variis in eosdem commentariis*, apud Iunctas, Venetiis 1562.
- , *Aristotelis Metaphysicorum libri XIV cum Averrois Cordubensis in eosdem Commentariis*, apud Iunctas, Venetiis 1562.
- , *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros*, F.S. Crawford (ed.), The Mediaeval Academy of America, Cambridge, Mass. 1953 (Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem, VI.1).
- , *Commentum Magnum super librum De celo et mundo Aristotelis (= In De celo)*, F.J. Carmody - R. Arnzen (edd.), G. Endress (praef.), Peeters, Leuven 2003 (*Recherches de théologie et philosophie médiévales: Bibliotheca*, IV).
- AVICENNA, *Liber de anima seu sextus de naturalibus*, IV-V, S. van Riet (ed.), G. Verbeke (int.), Éditions Orientalistes - Brill, Louvain - Leiden 1968.
- , *Liber de anima seu sextus de naturalibus*, I-II-III, S. van Riet (ed.), G. Verbeke (int.), Peeters - Brill, Louvain - Leiden 1972.
- BOETHIUS DE DACIA, *De aeternitate mundi, De summo bono, De somniis*, N.G. Green-Pedersen (ed.), II, Gad, Hauniae 1976 (*Corpus Philosophorum Danicorum Medii Aevi*, VI.2).
- , *Quaestiones super librum de anima I-II*, R. Wielockx (ed.), apud Librarum Universitatis Austro-Danicae, Hauniae 2009 (*Corpus Philosophorum Danicorum Medii Aevi*, XIV), pp. 117-147.
- BONAVENTURA DE BALNEOREGIO, *In II Sententiarum*, in PP. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas (edd.), Typographia Collegii S. Bonaventurae, Firenze 1885 (*Opera Omnia*, II).
- DURANDUS DE SANCTO PORCIANO, *Scriptum super IV libros Sententiarum. Redactio B, Prologi et Distinctionum 1-3 libri Primi*, G. Guldentops (ed.), Peeters, Leuven - Paris - Bristol CT 2019.
- GUALTERUS BURLAEUS, *Quaestiones super tertium De anima*, in E.A. SYNAN (ed.), *Questions on the De anima of Aristotle by Magister Adam Burley and Dominus Walter Burley*, Brill, Leiden - New York - Köln 1997 (*Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters*, LV).
- IACOBUS DE PISTORIO, *Quaestio de felicitate*, in I. ZAVATTERO (ed.), *La «Quaestio de felicitate» di Giacomo da Pistoia. Un tentativo di interpretazione alla luce di una nuova edizione critica del testo*, in M. BETTETINI, F.D. PAPARELLA (a cura di), *Le felicità nel Medioevo*. Atti del convegno della società

- italiana per lo studio del pensiero medievale (SISPM), Milano, 12-13 settembre 2003, Brepols, Louvain-la-Neuve 2005 (Textes et Études du Moyen Âge, 31), pp. 394-409.
- IACOBUS DE PLACENTIA, *Lectura cum quaestionibus super tertium De anima*, Z. Kuksewicz (éd.), Ossolineum, Wrocław - Varsovie - Cracovie 1967 (Éditions de l'Académie Polonaise des Sciences).
- IOHANNES DE IANDUNO, *super libros Aristotelis De anima Subtilissimae Quaestiones*, apud Haeredem Hieronymi Scoti, Venetiis 1587.
- IOHANNES DUNS SCOTUS, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis, libri I-V*, R. Andrews et al. (edd.), The Franciscan Institute St. Bonaventure University, New York 1997 (Beati Iohannis Duns Scoti Opera Philosophica, III).
- , *Quaestiones super secundum et tertium De anima*, B.C. Bazán et al. (edd.), The Franciscan Institute St. Bonaventure University, New York 2006 (Beati Iohannis Duns Scoti Opera Philosophica, V).
- IOHANNES GRAMMATICUS PHILOPONUS, *Commentum super capitulum de intellectu in libro tertio Aristotelis De anima*, in G. VERBEKE (ed.), *Commentaire sur le De Anima d'Aristote. Traduction de Guillaume de Moerbeke*, Publications Universitaires de Louvain – Édition Béatrice Nauwelaerts, Louvain - Paris 1966 (Corpus Latinum Commentariorum in Aristotelem Graecorum, III).
- ISAAC ISRAELI, *Liber de definicionibus*, in J.T. MUCKLE (ed.), *Isaac Israeli Liber de definicionibus*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge» 11 (1937/1938), pp. 299-349.
- MAYNUS DE MAYNERIIS, *Questiones super tertium De anima*, Bologna, Biblioteca Universitaria 1625, ff. 144^{ra}-167^{vb}.
- , *Utrum sit necesse ponere intellectum agentem* (= q. 9), in A. CÔTÉ (ed.), *Maino of Milan's Durandian Theory of the Intellect*, «Bulletin de Philosophie Médiévale» 64 (2022), pp. 243-311.
- MATTHAEUS AB AQUASPARTA, *Quaestiones disputatae de cognitione*, in PP. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas (edd.), Quaracchi, Florentiae 1957².
- MATHEUS DE EUGUBIO, *Quaestiones de anima*, in A. GHISALBERTI (ed.), *Le "Quaestiones de anima" attribuite a Matteo da Gubbio*, Vita e Pensiero, Milano 1981.
- , *Utrum aliqua species possit imprimi in memoria*, in Z. KUKSEWICZ (ed.), *Averroïsme bolonais au XIVe siècle. Edition des textes*, Ossolineum, Wrocław - Varsovie - Cracovie 1965, pp. 239-242.
- , *Utrum intellectus et voluntas intellectiva essentialiter sint idem*, in Z. KUKSEWICZ (ed.), *Averroïsme bolonais au XIVe siècle*, pp. 266-270.

- , *Utrum in intelligentiis sit dare intellectum possibilem realiter distinctum ab actualitate ipsarum*, in Z. KUKSEWICZ (ed.), *Averroïsme bolonais au XIVe siècle*, pp. 248-252.
- , *Utrum illud quod intelligunt motores celorum seu orbium sit unum vel aliud et aliud*, in Z. KUKSEWICZ (ed.), *Averroïsme bolonais au XIVe siècle*, pp. 247-263.
- , *Utrum sit dare intellectum agentem vel propter quid ponitur si ponitur*, in Z. KUKSEWICZ (ed.), *Averroïsme bolonais au XIVe siècle*, pp. 296-306.
- , *Utrum species vel imago, que est organum mediante quod aliqua res cognoscitur, utrum etiam pro tunc illa species cognoscitur*, in Z. KUKSEWICZ (ed.), *Averroïsme bolonais au XIVe siècle*, pp. 307-310.
- PETRUS IOHANNIS OLIVI, *Quaestiones in secundum librum Sententiarum*, B. Jansen (ed.), Quaracchi, Roma 1924 (Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi, V).
- PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae*, in *Magistri Petri Lombardi Parisiensis episcopi sententiae in IV libris distinctae. Liber III et IV*, (2 voll), Coll. S. Bonaventurae Ad Claras Aquas, Grottaferrata (Romae) 1981³ (Spicil.).
- PETRUS DE ALVERNIA, *Quaestiones super I-VII libros Politicorum Aristotelis*, M. Toste (ed.), Leuven University Press, Leuven 2022.
- RADULFUS BRITO, *Quaestiones in Aristotelis librum tertium De anima*, in W. Fauser (ed.), *Der Kommentar des Radulphus Brito zu Buch III De anima. Kritische Edition und philo-sophisch-historische Einleitung*, Aschendorff, Münster 1974 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, 12), pp. 89-313.
- , *Quaestiones super librum de anima*, in S.W. DE BOER (ed.), *Radulphus Brito's Commentary on Aristotle's De anima*, «Vivarium» 50 (2012), pp. 268-353.
- , *Questiones super Librum Ethicorum Aristotelis*, in I. COSTA (ed.), *Le questiones di Radulfo Brito sull'«Etica Nicomachea»*, Brepols, Turnhout 2008 (Studia Artistarum. Études sur la Faculté des arts dans les universités médiévales, 17).
- , *Questiones super Librum Ethicorum Aristotelis*, I. Costa (ed.), Brepols, Turnhout 2023 (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis, 294).
- ROBERTUS GROSSETESTE, *Commentarius in Posteriorum Analyticorum Libros*, P.B. Rossi (ed.), Olschki, Firenze 1981 (Corpus Philosophorum Medii Aevii. Testi e Studi, II).
- ROBERTUS KILWARDBY, *Quaestiones in librum secundum Sententiarum*, G. Leibold (ed.), Verlag der bayerischen Akademie der Wissenschaften, München 1992.
- ROGERIUS BACON, *Communia Naturalium. Liber primus, partes prima et secunda*, R. Steele (ed.), E Typographeo Clarendoniano, Oxonii 1910.

- , *Communia Naturalium. Liber primus, partes tertia et quarta*, R. Steele (ed.), E Typographeo Clarendoninano, Oxonii 1911.
- , *Communia Naturalium. Liber secundus, partes quinque*, R. Steele (ed.), E Typographeo Clarendoninano, Oxonii 1913.
- SIGERUS DE BRABANTIA, *De anima intellectiva*, in SIGER DE BRABANT, *Quaestiones in tertium de anima, De anima intellectiva, De aeternitate mundi*, B.C. Bazán (ed.), Louvain Publications Universitaires, Louvain - Paris 1972 (Philosophes médiévaux, XIII), pp. 70-112.
- , *Quaestiones in Metaphysicam*, reportation de Munich, reportation de Vienne, W. Dunphy (ed.), Édition de l'Institut supérieur de philosophie, Louvain-la-Neuve - Paris 1981 (Philosophes médiévaux, XXIV).
- , *Quaestiones in Metaphysicam*, reportation de Cambridge, reportation de Paris, A.A. Maurer (ed.), Édition de l'Institut supérieur de philosophie, Louvain-la-Neuve - Paris 1983 (Philosophes médiévaux, XXV).
- , *Quaestiones naturales de Lisbonne*, in *Siger de Brabant. Écrits de logique, de morale et de physique*, B.C. Bazán (ed.), Louvain Publications Universitaires, Louvain - Paris 1974 (Philosophes médiévaux, XIV), pp. 106-113.
- , *Quaestiones in tertium de anima*, in SIGER DE BRABANT, *Quaestiones in tertium de anima, De anima intellectiva, De aeternitate mundi*, B.C. Bazán (ed.), Louvain Publications Universitaires, Louvain - Paris 1972 (Philosophes médiévaux, XIII), pp. 1-69.
- , *Quaestiones super Librum de causis*, in A. MARLASCA (ed.), *Les Quaestiones super Librum de causis de Siger de Brabant*, Louvain Publications Universitaires, Louvain - Paris 1972 (Philosophes Médiévaux, XII).
- SIMON DE FAVERSHAM, *Quaestiones super tertium De anima*, in D. Sharp (ed.), *Simonis de Faversham (c. 1240-1306) Quaestiones super tertium De Anima*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge» 9 (1934), pp. 307-368.
- THADDEUS FLORENTINUS, *In Isagogas Ioannitii expositio*, in *Thaddei Florentini Expositiones in arduum aphorismorum. Ipocratis volumen. In divinum pronosticum Ipocratis librum. In preclarum regimini acutorum Ipocratis opus. In subtilissimum Ioannitii Isagogarum libellum*, Venetiis 1527.
- THADEUS DE PARMA, *Quaestio de mixtione elementorum*, in G. FIORAVANTI (ed.), *La quaestio de mixtione elementorum di Taddeo da Parma*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge» 83/1 (2016), pp. 149-210.
- , *Quaestiones de anima*, in S. VANNI ROVIGHI (ed.), *Le quaestiones de anima di Taddeo da Parma*, Vita e Pensiero, Milano 1951.

- THEMISTIUS, *Paraphrasis eorum quae De anima Aristotelis*, in G. VERBEKE (ed.), *Commentaire sur le traité de l'âme d'Aristote. Traduction de Guillaume de Moerbeke. Édition critique et étude sur l'utilisation du commentaire dans l'œuvre de saint Thomas*, Brill, Leiden 1973 (Corpus Latinum Commentariorum in Aristotelem Graecorum, I).
- THOMAS DE AQUINO, *Commentum in quartum librum Sententiarum magistri Petri Lombardi* (dd. 23-50), VII/2, typis Petri Fiaccadori, Parmae 1858.
- , *De ente et essentia*, cura et studio fratrum praedicatorum (edd.), Editori di San Tommaso, Roma 1976 (Opera Omnia, iussu Leonis XIII P.M. Edita, XLIII), pp. 367-381.
- , *De mixtione elementorum*, cura et studio fratrum praedicatorum (edd.), Editori di San Tommaso, Roma 1976 (Opera Omnia, iussu Leonis XIII P.M. Edita, XLIII), pp. 155-157.
- , *De unitate intellectus*, cura et studio fratrum praedicatorum (edd.), Editori di San Tommaso, Roma 1976 (Opera Omnia, iussu Leonis XIII P.M. Edita, XLIII), pp. 289-314.
- , *In duodecim libros metaphysicorum Aristotelis expositio*, M.-R. Cathala - R.M. Spiazzi (ed.), Marietti, Torino - Roma 1964.
- , *Liber de Veritate Catholicae Fidei contra errores Infidelium seu Summa contra Gentiles*, cura et studio fr. Ceslai Pera O.P. (ed.), D. Petro Marc O.S.B. (coadiuv.), Marietti, Taurini - Romae 1961, 3 voll., II, (S. Thomae Aquinatis Doctoris Angelici).
- , *Quaestiones Disputate De Anima*, B.C. Bazán (ed.), cura et studio fratrum praedicatorum, Commissio Leonina - Les éditions du Cerf, Roma - Paris 1996 (Opera Omnia, iussu Leonis XIII P.M. Edita, XXIV.1).
- , *Quaestiones disputatae de malo*, cura et studio fratrum praedicatorum (edd.), Commissio Leonina - Vrin, Roma - Paris 1982 (Opera Omnia, iussu Leonis XIII P.M. Edita, XXIII).
- , *Scriptum super libros sententiarum Magistri Petri Lombardi Episcopi Parisiensis*, R.P. Mandonnet (ed.), II, Sumptibus P. Lethielleux Editoris, Parisiis 1929.
- , *Sentencia libri De anima*, R.-A. Gauthier (ed.), cura et studio fratrum praedicatorum, Commissio Leonina - Vrin, Roma - Paris 1984 (Opera Omnia, iussu Leonis XIII P.M. Edita, XLV.1).
- , *Summa Theologiae*, I, cura et studio fratrum praedicatorum (edd.), ex typographia polyglotta, Romae 1889 (Opera Omnia, iussu Leonis XIII P.M. Edita, V).
- , *Summa Theologiae*, I-II^o, cura et studio fratrum praedicatorum (edd.), ex typographia polyglotta, Romae 1892 (Opera Omnia, iussu Leonis XIII P.M. Edita, VII).

THOMAS WYLTON, *Quaestio de anima intellectiva*, in *Thomas Wylton, On the intellectual soul*, L.O. Nielsen, C. Trifogli (edd.), G. Trimble (eng. transl.), Oxford University Press, Oxford 2010 (Auctores Britannici Medii Aevi, XIX), pp. 1-123.

Anonimi

ANONYMUS BOETHIO DACO USI, *Quaestiones Metaphysicae*, G. Fioravanti (ed.), apud Librarum Universitatis Austro-Danicae, Hauniae 2009 (Corpus Philosophorum Danicorum Medii Aevi, XIV).

ANONYMUS, *Quaestiones in Aristotelis libros I et II de anima*, M. Giele (ed.), *Un commentaire averroïste sur les livres I et II du traité de l'Âme* (Oxford, Merton College 275, f. 108-121), in M. GIELE, F. VAN STEENBERGHEN, B. BAZÁN (éds.), *Trois commentaires anonymes sur le traité de l'âme d'Aristote*, Publications universitaires, Louvain - Paris 1971 (Philosophes médiévaux, XI), pp. 21-118.

ANONYMUS, *Quaestiones super Aristotelis librum de anima*, F. Van Steenberghen (ed.), *Un commentaire semi-averroïste du traité de l'Âme* (Oxford, Merton College 275, f. 67-84; Munich, Clm. 9559, f. 74-82), in M. GIELE, F. VAN STEENBERGHEN, B. BAZÁN (éds.), *Trois commentaires anonymes sur le traité de l'âme d'Aristote*, Publications universitaires, Louvain - Paris 1971 (Philosophes médiévaux, XI), pp. 135-345.

ANONYMUS, *Quaestiones super Aristotelis librum de anima*, B.C. Bazán (ed.), *Un commentaire anti-averroïste du traité de l'Âme* (Paris, Bibl. Nat. Lat. 16.170, f. 42-52), in M. GIELE, F. VAN STEENBERGHEN, B. BAZÁN (éds.), *Trois commentaires anonymes sur le traité de l'âme d'Aristote*, Publications universitaires, Louvain - Paris 1971 (Philosophes médiévaux, XI), pp. 389-514.

ANONYMUS BONONIENSIS, *Quaestiones super Aristotelis librum de anima*, in Gdańsk, Biblioteka Gdańska, Mar. F. 398, ff. 5^{vb}-54^{vb}.

ANONYMUS, *Commentarium super de anima*, in Z. KUKSEWICZ (ed.), *Commentarium super libros De anima by an Anonymous Averroist of the Fourteenth Century Erfurt*, «*Studia Mediewistyczne*» 17 (1977), pp. 72-122.

ANONYMUS MAGISTER ARTIUM PARISIENSIS, *Lectura in Ethicam ueterem. Prohemium*, in I. ZAVATTERO (ed.), *Le prologue de la Lectura in Ethicam ueterem du "Commentaire de Paris" (1235-1240). Introduction et texte critique*, «*Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales*» 77 (2010), pp. 19-33.

Les Auctoritates Aristotelis. *Un florilège médiéval. Étude historique et édition critique*, J. Hamesse (ed.), Publication Universitaires, Louvain - Paris, 1974 (Philosophes médiévaux, 17).

- Liber de causis*, in A. PATTIN, (ed.) *Le Liber de causis. Édition établie à l'aide de 90 manuscrits avec introduction et notes*, «Tijdschrift voor Filosofie» 1 (1966), pp. 134-203.
- Quaestiones in tres libros de Anima*, in J. Vennebusch (ed.), *Ein Anonymer Aristoteles Kommentar des XIII Jahrhunderts. Quaestiones in tres libros de Anima* (Admont, Stiftsbibliothek, cod. Lat. 367), Ferdinand Schöningh, Paderborn 1963.
- Summa duacensis*, in P. GLORIEUX (ed.), *La «Summa Duacensis»* (Douai 434). *Text critique avec une introduction et des tables*, Vris, Paris 1955 (Textes Philosophiques du Moyen Âge, II).

Documenti e cataloghi

- Aegidii Romani Opera Omnia. *Catalogo dei manoscritti* (96-151), Italia (Firenze, Padova, Venezia), F. Del Punta, C. Luna (a cura di), Olschki, Firenze 1989, 11 voll., I.1 / 2*.
- Chartularium Studii Senensis, I* (1240-1357), G. Cecchini, G. Prunai (edd.), Siena R. Università, Siena 1942.
- Chartularium Universitatis Parisiensis*, H. Denifle, A. Châtelain (edd.), Delalain, Parisiis 1889, 4 voll.
- Codices manuscripti operum Thomae de Aquino. Bibliothecae Gdańsk - Münster*, H.V. SHOONER cooperantibus sociis Commissionis Leoninae (edd.), Editori di San Tommaso, Roma 1973, 4 voll., II.
- De claris archigymnasii Bononiensis professoribus a saeculo XI usque ad saeculum XIV*, C.A. Forliviensis, C. Malagola (edd.), ex officina Regia fratrum Merlani, Bononiae 1888-1896 (tomus II).
- Documenti per la storia dell'Università di Perugia. Con l'albo dei professori ad ogni quarto di secolo. Fascicolo primo: dalle origini al 1325*, A. Rossi (ed.), Tipografia di G. Boncompagni e C., Perugia 1876.
- FRATI L., *Indice dei codici latini conservati nella R. Biblioteca Universitaria di Bologna*, «Studi italiani di filologia classica» 16 (1908), pp. 103-432.
- Historia Diplomatica Federici Secundi sive Constitutiones, Privilegia, Mandata, Instrumenta quae supersunt istius imperatoris et filiorum eius*, J.-L.-A. Huillard-Bréholles (ed.), Plon Frères, Parisiis 1854, IV.1.
- KRISTELLER P.O., *Iter Italicum. A finding list of uncatalogued or incompletely catalogued humanistic manuscripts of the Renaissance in Italian and other libraries. Italy, Agrigento to Novara*, The Warburg Institute - Brill, London - Leiden 1965, 6 voll., I.

Statuti delle Università e dei collegi dello studio bolognese, C. Malagola (ed.), Zanichelli, Bologna 1888.

XIBERTA B.F.M., *Guiu Terrena. Carmelita de Perpinyà*, «Estudis universitaris catalans» serie monografica 2, Barcelona 1932, pp. 48-49.

Fonti in traduzione

ALBERTO MAGNO, *L'unità dell'intelletto*, a cura di A. Rodolfi, Bompiani, Milano 2007.

ALBERTO MAGNO, *Quindici problemi*, a cura di A. Rodolfi, Edizioni ETS, Pisa 2018.

ALBERTUS MAGNUS, *De unitate intellectus. Über die Einzigkeit des Intellekts*, eingeleitet und kommentiert von H. Anzulewicz und W.-U. Klünker, übersetzt von W.-U. Klünker, unter Mitarbeit von P.A.C. Anzulewicz, frommann-holzboog, Stuttgart - Bad Cannstatt, 2022.

ARISTOTELE, *Analitici secondi: Organon IV*, a cura di M. Mignucci, Laterza, Roma 2007.

———, *Etica Nicomachea*, traduzioni di C. Natali, Laterza, Roma - Bari 2007.

———, *L'anima*, a cura di G. Movia, Bompiani, Milano 2016.

———, *L'anima*, traduzione, introduzione e commento a cura di G. Movia, Loffredo, Napoli 1991.

———, *Metafisica*, traduzione, introduzione e note a cura di E. Berti, Laterza, Bari - Roma 2017.

AVERROÈS LE COURDOUAN, *Grand commentaire sur le livre III du De anima d'Aristote (429a10 - 435b25)*, in Averroès. *L'intelligence et la pensée. Grand commentaire du De anima, Livre III (429a10 - 435b25)*, traduction, introduction et notes par A. de Libera, Flammarion, Paris 1998, pp. 47-173.

BOEZIO DI DACIA, *Sull'eternità del mondo, Sui sogni, Sul sommo bene*, a cura di L. Bianchi, la Vita felice, Milano 2017.

SIGIERI DI BRABANTE, *Anima dell'uomo. Questioni sul terzo libro del "De anima" di Aristotele, L'anima intellettiva*, a cura di A. Petagine, Bompiani, Milano 2007.

THOMAS WYLTON, *On the intellectual soul*, L.O. Nielsen, C. Trifogli (edd.), G. Trimble (eng. transl.), Oxford University Press, Oxford 2010 (Auctores Britannici Medii Aevi, XIX), pp. 1-123.

Studi

- ACCATTINO P., *Generazione dell'anima in Alessandro di Afrodisia*, «De anima» 2.10-11.13?, «Phronesis» 40/2 (1995), pp. 182-201.
- , *Alessandro di Afrodisia interprete del De Anima di Aristotele*, «Studia graeco-arabica» 4 (2014), pp. 275-288.
- AERTSEN J.A., EMERY K., SPEER A. (hrsg.), *Nach der Verurteilung von 1277. Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts. Studien und Texte / After the Condemnation of 1277. Philosophy and Theology at the University of Paris in the Last Quarter of the Thirteenth Century. Studies and Texts*, De Gruyter, Berlin - New York 2001.
- AGRIMI J., CRISCIANI C., *Medicina e logica in maestri bolognesi tra due e trecento: problemi e temi di ricerca*, in D. BUZZETTI, M. FERRIANI, A. TABARRONI (a cura di), *L'insegnamento della logica a Bologna nel XIV secolo*, Istituto per la storia dell'Università di Bologna, Bologna 1992 secolo (Studi e memorie per la storia dell'Università di Bologna, NS/8), pp. 189-191.
- ALICHNIEWICZ A., *Matthew of Gubio's «Commentary on De Anima» and its Date*, «Mediaevalia Philosophica Polonorum» 28 (1987), pp. 21-25.
- ANDERSEN C.A., «*Metaphysica secundum ethymon nominis dicitur scientia transcendens*». *On the Etymology of 'metaphysica' in the Scotist Tradition*, «Medioevo» 24 (2009), pp. 61-104.
- ANTONELLI A., *Un processo bolognese del 1286 contro il magister Tommaso d'Arezzo*, «Per leggere. I generi della lettura» 8 (2008), pp. 5-13.
- ANTONELLI A., MEIER F. (a cura di), *Dante e Bologna: istituzioni, convergenze e saperi*, Pozzi, Ravenna 2022.
- ANZULEWICZ H., «*De intellectu et intelligibili*» des Albertus Magnus: Eine Relektüre der Schrift im Licht ihrer peripatetischen Quellen, «Przeglad tomistyczny» 25 (2019), pp. 71-106.
- , *Zur Entwicklung und Stellung der Intellekttheorie im System des Albertus Magnus*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge» 70 (2003), pp. 165-218.
- ANZULEWICZ H., KLÜNKER W.-U., *Einleitung*, in ALBERTUS MAGNUS, *De unitate intellectus. Über die Einzigkeit des Intellekts*, eingeleitet und kommentiert von H. Anzulewicz und W.-U. Klünker, übersetzt von W.-U. Klünker, unter Mitarbeit von P.A.C. Anzulewicz, frommann-holzboog, Stuttgart - Bad Cannstatt 2022, pp. 2-35.
- BAZÁN B.C. et al., *Introduction*, in IOHANNES DUNS SCOTUS, *Quaestiones super secundum et tertium De anima*, B.C. Bazán et al. (edd.), *The Franciscan Institute St. Bonaventure University, New York 2006 (Beati Iohannis Duns Scoti Opera Philosophica, V)*, pp. 1-143*.

- BAZÁN B.C., *13th Century Commentaries on De anima: from Peter of Spain to Thomas Aquinas*, in G. FIORAVANTI, C. LEONARDI, S. PERFETTI (a cura di), *Il commento filosofico nell'occidente latino (sec. XIII-XV)*. Atti del colloquio Firenze - Pisa, 19-22 ottobre 2000, organizzato dalla Sismel, Brepols, Turnhout 2002 (Rencontres de Philosophie Médiévale, 10), pp. 119-184.
- , *Intellectum Speculativum: Averroes, Thomas Aquinas, and Siger of Brabant on the Intelligible Object*, «Journal of the History of Philosophy» 19/4 (1981), pp. 425-446.
- , *Introduction*, in SIGERUS DE BRABANTIA, *Quaestiones in tertium de anima, De anima intellectiva, De aeternitate mundi*, B.C. Bazán (ed.), Louvain Publications Universitaires, Louvain - Paris 1972 (Philosophes médiévaux, XIII), pp. 1-80*.
- , *Siger de Brabant. Écrits de logique, de morale et de physique*, Publications universitaires, Louvain - Paris 1974 (Philosophes médiévaux, XIV).
- , *Un commentaire anti-averroïste du Traité de l'Âme* (Paris, Bibl. Nat. Lat. 16.170, f. 42-52), in M. GIELE, F. VAN STEENBERGHEN, B. BAZÁN (éds.), *Trois commentaires anonymes sur le traité de l'âme d'Aristote*, Publications universitaires, Louvain - Paris 1971 (Philosophes médiévaux, XI), pp. 349-388.
- , *Was There Ever a "First Averroism"?*, in J.A. AERTSEN, A. SPEER (hrsg.), *Geistesleben im 13. Jahrhundert*, de Gruyter, Berlin - New York 2000, pp. 31-53.
- BAZZANA A., BÉRIOU N., GUICHARD P. (éd.), *Averroès et l'averroïsme. Un itinéraire historique du Haut Atlas à Paris et à Padoue*, Presses universitaires de Lyon, Lyon 2005.
- BERNARDINI P., *Aristotle's De anima at the Faculties of Arts (13th-14th Centuries)*, Brepols, Turnhout, Belgium 2023 (Studies on the Faculty of Arts. History and Influence, 4).
- , *From First to Second Averroism*, «Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales» 84/1 (2017), pp. 37-73.
- BERTI E., *Aristotele: dalla dialettica alla filosofia prima con saggi integrativi*, Bompiani, Milano 2004.
- , *Aristotele e il «Mind-Body Problem»*, «Iride» 1 (1998), pp. 43-62.
- , *Aristotle's Nous poiêtikos: Another Modest Proposal*, in G. SILLITTI, F. STELLA, F. FRONTEROTTA (a cura di), *Il Nous di Aristotele*, Academia, Sankt Augustin 2016, pp. 137-153.
- , *Introduzione alla metafisica*, Utet, Torino 2006.
- , *Introduzione* in ARISTOTELE, *Metafisica*, traduzione, introduzione e note a cura di E. Berti, Laterza, Bari - Roma 2017.

- , *L'ilemorfismo da Aristotele a oggi*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica» 103/2 (2011), pp. 173-180.
- , *The Program of Metaphysics Lambda (chapter 1)* in C. HORN (ed.), *Aristotle's Metaphysics Lambda - New Essays*. Proceedings of the 13th Conference of the Karl and Gertrud-Abel Foundation Bonn, November, 28th - December 1st 2010, De Gruyter, Boston - Berlin 2016, pp. 67-86.
- , *Unmoved mover(s) as efficient cause(s) in Metaphysics A 6*, in M. FREDE, D. CHARLES (eds.), *Aristotle's «Metaphysics» lambda: Symposium Aristotelicum*, Clarendon Press, Oxford 2000, pp. 181-206.
- BETTETINI M., PAPARELLA F.D. (a cura di), *Le felicità nel Medioevo*. Atti del convegno della società italiana per lo studio del pensiero medievale (SISPM), Milano, 12-13 settembre 2003, Brepols, Louvain-la-Neuve 2005 (*Textes et Études du Moyen Âge*, 31).
- BIANCHI L., *A 'Heterodox' in Paradise?: Notes on the Relationship between Dante and Siger of Brabant*, in M.L. ARDIZZONE (ed. int.), T. BAROLINI (concl.), *Dante and heterodoxy: the temptations of 13th century radical thought*, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle upon Tyne 2014, pp. 78-105.
- , «*Acte pur*». *Dante, l'averroïsme et les substances séparées*, in A. DE LIBERA, J.-B. BRENET et I. ROSIER-CATACH (éds.), *Dante et l'averroïsme*, Collège de France-Les Belles Lettres, Paris 2019, pp. 307-330.
- , *Benedetto Varchi e l'averroismo*, «Rivista di storia della filosofia» 4 (2020), pp. 625-651.
- , *Boèce de Dacie et Averroès. Essai d'un bilan*, in D. CALMA, Z. KALUZA (éd.), *Regards sur les traditions philosophiques: XII^e-XVI^e siècles*, Leuven University Press, Leuven 2017 (*Ancient and Medieval Philosophy. Series* 1, 56), pp. 128-145.
- , *Censure et liberté intellectuelle à l'Université de Paris: XIII^e-XIV^e siècles*, Les Belles lettres, Paris 1999.
- , *Christian readings of Aristotle from the Middle Ages to the Renaissance*, Brepols, Turnhout 2011.
- , *Felicità intellettuale, «ascetismo» e «arabismo»: nota sul «De summo bono» di Boezio di Dacia*, in M. BETTETINI, F.D. PAPARELLA (a cura di), *Le felicità nel Medioevo*. Atti del convegno della società italiana per lo studio del pensiero medievale (SISPM), Milano, 12-13 settembre 2003, Brepols, Louvain-la-Neuve 2005 (*Textes et Études du Moyen Âge*, 31), pp. 13-34.
- , *Felicità terrena e beatitudine ultraterrena. Boezio di Dacia e l'articolo 157 censurato da Tempier*, in P.J.J.M. BAKKER (éd.) *Chémains de la pensée médiévale: études offertes à Zénon Kaluza*, Turnhout, Brepols 2002, pp. 193-214.

- , *Filosofi, uomini e bruti. Note per la storia di un'antropologia 'averroista'*, in ID., *Studi sull'Aristotelismo del Rinascimento*, Padova, Il Poligrafo 2003, pp. 41-61.
- , *Guglielmo di Baglione, Tommaso d'Aquino e la condanna del 1270*, «Rivista critica di storia della filosofia» 39/3 (1984), pp. 503-520.
- , *Il pane dei filosofi. Studi su Dante e la tradizione averroista*, Aracne, Roma 2024 (*Flumen Sapientiae*, 22).
- , *Il vescovo e i filosofi: la condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico*, Pierluigi Lubrina Editore, Bergamo 1990.
- , *La felicità intellettuale come professione nella Parigi del Duecento*, «Rivista di Filosofia» 78/2 (1987), pp. 181-199.
- , *La ricezione di Aristotele e gli 'aristotelismi' del XIII secolo. Ciencia y cultura en la Edad Media*. Seminario "Orotava" de Historia de la Ciencia (La Orotava y Las Palmas de Gran Canaria), 2002 pp. 293-310, disponibile online all'indirizzo: <https://fundacionorotava.org/media/web/publication_files/publication28__10_luca_bianchi.pdf> (ultima consultazione: 5 marzo 2025).
- , "Lettura Martinetti". La "specificità italiana": note sulla filosofia in Italia fra Medioevo e Rinascimento, «Rivista di filosofia» 1 (2020), pp. 3-31.
- , *Pour une histoire de la double vérité*, Vrin, Paris 2008.
- , «Ultima perfezione» e «ultima felicità». Ancora su Dante e l'averroismo, in L. BIANCHI, O. GRASSI, C. PANTI (a cura di), *Edizioni, traduzioni e tradizioni filosofiche (secoli XII-XVI). Studi per Pietro B. Rossi*, Aracne, Roma 2018 (*Flumen Sapientiae*, 7), pp. 315-328.
- , «*Velare Philosophiam Non Est Bonum*». A Proposito Della Nuova Edizione Delle «*Quaestiones in Metaphysicam*» Di Sigeri Di Brabante, «Rivista di Storia della Filosofia» 40/2 (1985), pp. 255-270.
- BIARD J., *La place de la félicité intellectuelle dans l'Éthique buridanienne*, in J.A. AERTSEN, A. SPEER (hrsg.), *Was ist Philosophie im Mittelalter? Qu'est-ce que la philosophie au moyen âge? What is Philosophy in the Middle Ages? Akten des X. Internationalen Kongresses 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. 977-983.
- , *Realism and Criticism of Materialism in the Thomistic Theory of Knowledge*, «*Pensée*» 402/2 (2020), pp. 56-68.
- BIENIAK M., *The soul-body problem at Paris, ca. 1200-1250. Hugh of St-Cher and His Contemporaries*, Leuven University Press, Leuven 2010.
- BLACK D.L., *Conjunction and the Identity of Knower and Known in Averroes*, «*American Catholic Philosophical Quarterly*» 73/1 (1999), pp. 159-184.

- BLACK R., *Education and Society in Florentine Tuscany: Teachers, Pupils and Schools*, c. 1250-1500, Brill, Leiden 2007.
- BLUMENTHAL H.J., *Neoplatonic Elements in the De Anima Commentaries*, «Phronesis» 21 / 1 (1976), 64-87.
- BOER S.W. DE, *The Science of the Soul: the Commentary Tradition on Aristotle's De anima*, c. 1260-c. 1360, Leuven University Press, Leuven 2013.
- , *Radulphus Brito's Commentary on Aristotle's De anima*, «Vivarium» 50 (2012), pp. 245-353.
- BONELLI M., *Alessandro di Afrodisia e la metafisica come scienza dimostrativa*, Bibliopolis, Napoli 2001.
- BRENET J.-B., *Âme intellectuelle, âme cogitative: Jean de Jandun et la duplex forma propria de l'homme*, «Vivarium» 46 / 3 (2008), pp. 318-341.
- , *Jean de Jandun et la «Quaestio de anima intellectiva» de Thomas Wylton*, «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie» 56 / 2 (2009), pp. 309-340.
- , *Les possibilités de jonction. Averroès - Thomas Wylton*, de Gruyter, Berlin - Boston 2013.
- , *Moi qui pense, moi qui souffre. Le problème de l'identité du composé humain dans la riposte anti-averroïste de Pierre d'Auriol et Grégoire de Rimini*, in O. BOULNOIS (éd.), *Généalogies du sujet. De saint Anselme à Malebranche*, Vrin, Paris 2007, pp. 151-170.
- , *Siger de Brabant et la notion d'operans intrinsecum: un coup de maître?*, «Revue des sciences philosophiques et théologiques» 97 / 1 (2013), pp. 3-36.
- , *S'unir à l'intellect, voir Dieu. Averroès et la doctrine de la jonction au cœur du Thomisme*, «Arabic Sciences and Philosophy» 21 (2011), pp. 215-247.
- , *Transferts du sujet: la noétique d'Averroès selon Jean de Jandun*, Vrin, Paris 2003.
- BROWN S.F., *The Medieval Background to the Abstractive vs. Intuitive Cognition Distinction*, in J.A. AERTSEN, A. SPEER (hrsg.), *Geistesleben im 13. Jahrhundert*, de Gruyter, Berlin - New York 2000, pp. 79-90.
- BRUNI F., *Documenti senesi per l'averroïsta Taddeo da Parma*, «Medioevo Romanzo» 3 (1976), pp. 446-448.
- BUFFON V.A., *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.
- BUKOWSKI T.P., *Siger of Brabant, Anti-Theologian*, «Franciscan Studies» 50 (1990), pp. 57-82.

- BURNETT C., Coniunctio – continuatio, in I. ATUCHA, D. CALMA, C. KÖNIG-PRALONG, I. ZAVATTERO (éds.), *Mots médiévaux offerts à Ruedi Imbach*, Brepols, Porto 2011 (Textes et Études du Moyen Âge, 57), pp. 185-198.
- BUZZETTI D., FERRIANI M., TABARRONI A. (a cura di), *L'insegnamento della logica a Bologna nel XIV secolo*, Istituto per la storia dell'Università di Bologna, Bologna 1992 (Studi e memorie per la storia dell'Università di Bologna, NS/8).
- BUZZETTI D., LAMBERTINI R., TABARRONI A., *Tradizione testuale e insegnamento nell'Università di Medicina e Arti di Bologna dei secoli XIV e XV*, «Annali di storia delle università italiane» 1 (1997), pp. 77-96.
- CAIAZZO I., «Tutti li uomini naturalmente desiderano di sapere»: Dante et le savoir pour tous, in J.-B. BRENET, L. CESALLI (éds.), *Sujet libre. Pour Alain de Libera*, Vrin, Paris 2018, pp. 95-99.
- CALMA D., COCCIA E. (éd.), *Les "sectatores Averrois". Noétique et cosmologie aux XIIIe-XIVe siècles*, Separatum di «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie» 53 (2006).
- , *Un commentaire inédit de Siger de Brabant sur la Physique d'Aristote* (ms. Paris, BnF, lat. 16297), «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge» 73/1 (2006), pp. 283-350.
- CALMA D., *Études sur le premier siècle de l'averroïsme latin: approches et textes inédits*, Brepols, Turnhout 2011.
- , *L'homme sans pensée*, in L. BIANCHI, L. CAMPI (a cura di), *Filosofia e medicina in Italia fra medioevo e prima età moderna*, Brepols, Turnhout 2025 (Studia Artistarum. Études sur la Faculté des arts dans l'universités médiévales, 54), pp. 151-199.
- CAMBIANO G., REPICI L. (a cura di), *Aristotele e la conoscenza*, LED, Edizioni Universitarie di Lettere Economia Diritto, Milano 1993.
- CASTON V., *Aristotle on Consciousness*, «Mind» 111/444 (2002), pp. 751-815.
- , *Aristotle's Two Intellects: A Modest Proposal*, «Phronesis» 44/3 (1999), pp. 199-227.
- CENCETTI G., *Lo studio di Bologna. Aspetti, momenti e problemi (1935-1970)*, a cura di R. FERRARA, G. ORLANDELLI, A. VASINA, CLUEB, Bologna 1989.
- CHANDELIER J., *Avicenne et la médecine en Italie: le Canon dans les universités, 1200-1350*, Honoré Champion éditeur, Paris 2017.
- , *Les médecins et la philosophie morale en Italie au XIV^e siècle*, in L. BIANCHI, L. CAMPI (a cura di), *Filosofia e medicina in Italia fra medioevo e prima età moderna*, Brepols, Turnhout 2025 (Studia Artistarum. Études sur la Faculté des arts dans l'universités médiévales, 54), pp. 65-81.

- CHANDELIER J., TABARRONI A., *Philosophie, médecine et frères mendiants à Bologne dans la première moitié du XIVe siècle*, in A. ROBERT (éd.), *Savoirs profanes dans les ordres mendiants en Italie (XIIIe-XVe siècle)*, Publications de l'École française de Rome, Rome 2023, pp. 199-231.
- CHRISTENSEN M.S., *John of Jandun on How to Understand Many Things at the Same Time*, in C.T. THÖRNQVIST, J. TOIVANEN (eds.), *Forms of Representation in the Aristotelian Tradition*, Brill, Leiden - Boston 2022, 3 voll., III, pp. 205-235.
- , *Intellectual self-knowledge in Latin commentaries on Aristotle's De anima from 1250 to 1320. Qualitative and Quantitative Analysis*, PhD Dissertation, Saxo Institute, Department of Greek and Latin, University of Copenhagen 2018.
- COCCIA E., *Intellectus sive intelligentia: Alberto Magno, Averroè e la noetica degli arabi*, «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie» 53/1-2 (2006), pp. 133-187.
- CODA E., *Pensiero divino, anime umane: l'aristotelismo di Temistio e la filosofia pre-moderna*, Edizioni ETS, Pisa 2022.
- CORRADINI C., GOLINELLI P., ZANICHELLI G.Z., *Catalogo dei manoscritti Polironiani, Storia di San Benedetto Polirone 3*, Pàtron, Bologna 2018.
- CORTI M., *Dante a un nuovo crocevia*, Le Lettere, Firenze 1981.
- , *Scritti su Cavalcanti e Dante. La felicità mentale, Percorsi dell'invenzione e altri saggi*, Einaudi, Torino 2003.
- COSTA I., *Felicitas, Bonum commune. L'exégèse médiévale de Ethica Nicomachea, I, 1099b18-20*, in I. ATUCHA, D. CALMA, C. KÖNIG-PRALONG, I. ZAVATTERO (éds.), *Mots médiévaux offerts à Ruedi Imbach*, Brepols, Porto 2011 (Textes et Études du Moyen Âge, 57), pp. 303-317.
- , *La dottrina della felicità nel «Comento del Vaticano» all'Etica Nicomachea*, in M. BETTETINI, F.D. PAPARELLA (a cura di), *Le felicità nel Medioevo. Atti del convegno della società italiana per lo studio del pensiero medievale (SISPM), Milano, 12-13 settembre 2003*, Brepols, Louvain-la-Neuve 2005 (Textes et Études du Moyen Âge, 31), pp. 325-353.
- , *Le questiones di Radulfo Brito sull'«Etica Nicomachea»*, Brepols, Turnhout 2008 (Studia Artistarum. Études sur la faculté des arts dans l'universités médiévales, 17).
- , *Les Questions sur la Métaphysique de Jean de Jandun*, «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques» 109/1 (2025), pp. 57-107.
- , *Vita activa e vita contemplativa tra Alberto Magno e Goffredo di Fontaines*, «Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge» 117 (2005), pp. 53-82.

- COUSIN D.R., *Aristotle's Doctrine of Substance*, «Mind» 44/174 (1934), pp. 168-185.
- CÔTÉ A., *Anthony of Parma's questio utrum primum principium sive deus ipse sit potentie infinite: an Introduction and Edition*, «Recherches de théologie et philosophie médiévales» 82/1 (2017), pp. 181-219.
- , *Maino of Milan's Durandian Theory of the Intellect*, «Bulletin de Philosophie Médiévale» 64 (2022), pp. 243-311.
- COULOUBARITSIS L., *Y-a-t-il une intuition des principes chez Aristote?*, «Revue Internationale de Philosophie» 133/134 (1990), pp. 440-471.
- CRAWFORD F.S., *Prolegomena*, in AVERROES CORDUBENSIS, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros*, F.S. Crawford (ed.), The Mediaeval Academy of America, Cambridge, Mass. 1953 (Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem, VI.1), pp. XI-XXIII.
- D'ANCONA C., *The "Conjunction" of the Intellect with the Separate Substances and God: The Greek and Graeco-Arabic Background*, «Studia graeco-arabica» 11/1 (2021), pp. 177-213.
- DALES R.C., *The Problem of the Rational Soul in the Thirteenth Century*, Brill, Leiden - New York - Köln 1995 (Brill's Studies in Intellectual History, 65).
- DAVIDSON H.A., *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect: their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect*, Oxford University Press, Oxford - New York - Toronto 1992.
- DELL'OSO L., *Dispute bolognesi al tempo di Dante: un Quodlibet medico di Giovanni da Parma* (Vat. Lat. 4452, 144r-v), in A. ANTONELLI, F. MEIER (a cura di), *Dante e Bologna: istituzioni, convergenze e saperi* (Biblion), Pozzi, Ravenna 2022, pp. 195-214.
- DONATI S., *Albert the Great's Treatise De intellectu et intelligibili. A Study of the Manuscript and Printed Tradition*, «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale» 30 (2019), pp. 159-264.
- DONINI P., *Commentary and tradition: Aristotelianism, Platonism, and Post-Hellenistic Philosophy*, M. Bonazzi (ed.), De Gruyter, Berlin 2011.
- DRUART TH.-A., *Al-Farabi and Emanationism*, in J.F. WIPPEL (ed.), *Studies in Medieval Philosophy*, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 1987 (Studies in Philosophy and the History of Philosophy, 17), pp. 23-43.
- DUBA W., *The Souls after Vienne: Franciscan Theologians' Views on the Plurality of Forms and the Plurality of Souls, ca. 1315-1330*, in P.J.J.M. BAKKER, S.W. DE BOER, C. LEIJENHORST (eds.), *Psychology and the Other Disciplines: A Case of Cross-Disciplinary Interaction (1250-1750)*, Brill, Leiden - Boston 2012, pp. 171-272.

- DUMONT S.D., *Theology as a Science and Duns Scotus's Distinction between Intuitive and Abstractive Cognition*, «Speculum» 64 (1989), pp. 579-599.
- DURANTI T., *The Origins of the Studium of Medicine of Bologna: a Status Quaestionis*, «Revista de Historia de las Universidades» 21/1 (2018), 121-149.
- , *Una disputa tra medicina e diritto del primo Trecento all'Università di Bologna*, «Archivio Storico Italiano» 174/4 (2016), pp. 607-638.
- EBBESEN S., GREGORIC P., *Introduction: Cognition and Conceptualization in the Aristotelian Tradition*, in C.T. THÖRNQVIST, J. TOIVANEN (eds.), *Forms of Representation in the Aristotelian Tradition*, Brill, Leiden - Boston 2022, 3 voll., III, pp. 1-33.
- EBBESEN S., *Radulphus Brito: The Last of the Great Arts Masters. Or: Philosophy and Freedom*, in J.A. AERTSEN, A. SPEER (hrsg.), *Geistesleben im 13. Jahrhundert*, de Gruyter, Berlin - New York 2000, pp. 231-251.
- ENDRESS G., AERTSEN J., BRAUN K. (eds.), *Averroes and the Aristotelian Tradition. Sources, Constitution, and Reception of the Philosophy of Ibn Rushd (1126-1198)*. Proceedings of the Fourth Symposium Averroicum, Cologne, 1996, Brill, Leiden - Boston 1999 (Islamic Philosophy, Theology, and Science, 31).
- ERMATINGER C.J., *Averroism in Early Fourteenth Century Bologna*, «Mediaeval Studies» 16 (1954), p. 35-56.
- , *Maino de' Maineri in His Still Unstudied Role as Philosopher in Early 14th Century Paris. The Second Saint Louis Conference on Manuscript Studies*, «Manuscripta» 20 (1976), pp. 8-9.
- , *Jean de Jandun, Maino de' Maineri and Taddeo da Parma on "intellectus agens". The Ninth Saint Louis Conference on Manuscript Studies*, «Manuscripta» 27 (1983), pp. 7-8.
- , *John of Jandun in its Relations with Arts Masters and Theologians*, in C. WENIN (éd.), *Arts libéraux et philosophie au Moyen Âge. Actes du quatrième congrès international de philosophie médiévale*, Université de Montréal, Canada. 27 août - 2 septembre 1967, Institut d'Études médiévales - Vrin, Montréal - Paris, 1969, pp. 1173-1184.
- , *Notes on Some Early Fourteenth Century Scholastic Philosophers*, «Manuscripta» 3/3 (1960), p. 155-168.
- EVERSON S., *Aristotle on Perception*, Clarendon Press, Oxford 1997.
- FALZONE P., *Desiderio della scienza e desiderio di Dio nel Convivio di Dante*, il Mulino, Bologna 2010.
- FAUSER W., *Philosophisch-historische Einleitung*, in W. FAUSER (ed.), *Der Kommentar des Radulphus Brito zu Buch III De anima. Kritische Edition und philosophisch-historische Einleitung*, Aschendorff, Münster 1974

- (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, 12), pp. 3-84.
- FAVATI G., *La glossa latina di Dino Del Garbo a "Donna me prega" del Cavalcanti*, «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Lettere, Storia e Filosofia» 21 / 1-2 (1952), pp. 70-103.
- FEDERICI VESCOVINI G., *La classification des mathématiques d'après le prologue de l'Expositio super Theorica planetarum de l'averroïste Thaddée de Parme*, in J. HAMESSE (éd.), *Manuels, programmes de cours et techniques d'enseignement dans les universités médiévales*. Actes du colloque international de Louvain-la-Neuve, 9-11 septembre 1993, Brepols, Louvain-la-Neuve 1994.
- FEDRIGOTTI P., *Sull'apprensione noetica dell'essere e sugli stati soggettivi della conoscenza: Glosse anagogiche alla rilettura tommasiana di Metafisica*, 2, 993a 30-993b 30, «Divus Thomas» 124 / 1 (2021), pp. 113-134.
- FINNEGAN J., *Al-Fārābī et le Peri Nou d'Alexandre d'Aphrodise*, in L. MASSIGNON (éd.), *Mélanges*, II, Institut Français De Damas, Damascus 1957, pp. 133-152.
- FIORAVANTI G., *Antonio da Parma e la mixtio elementorum*, in BIANCHI, GRASSI, PANTI (a cura di), *Edizioni, traduzioni e tradizioni filosofiche (secoli XII-XVI)*, pp. 369-395.
- , *Da Parigi a San Gimignano: un itinerario del pensiero filosofico medievale*, Aracne, Roma 2021 (*Flumen Sapientiae*, 16).
- , *Due Principia di Maino de' Maineri*, in G. ZUCCOLIN (a cura di), *Summa doctrina et certa experientia: studi su medicina e filosofia per Chiara Crisciani*, Sismel - Edizioni del Galluzzo, Firenze 2017, pp. 99-137.
- , *Fare filosofia*, in C. CASAGRANDE, G. FIORAVANTI (a cura di), *La filosofia in Italia al tempo di Dante*, il Mulino, Bologna 2016, pp. 123-161.
- , *I filosofi e gli altri*, in C. CASAGRANDE, G. FIORAVANTI (a cura di), *La filosofia in Italia al tempo di Dante*, il Mulino, Bologna 2016, pp. 91-122.
- , *Il Principium di Maino de' Maineri alle Quaestiones super De substantia orbis*, in A. RODOLFI (a cura di), «Ratio practica» e «ratio civilis». *Studi di etica e politica medievali per Giancarlo Garfagnini*, Edizioni ETS, Pisa 2016, pp. 207-22.
- , *La felicità intellettuale: storiografia e interpretazioni*, in M. BETTETINI, F.D. PAPARELLA (a cura di), *Le felicità nel Medioevo*. Atti del convegno della società italiana per lo studio del pensiero medievale (SISPM), Milano, 12-13 settembre 2003, Brepols, Louvain-la-Neuve 2005 (*Textes et Études du Moyen Âge*, 31), pp. 1-12.
- , *La quaestio de mixtione elementorum di Taddeo da Parma*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge» 83 / 1 (2017), pp. 149-210.

- , *La quaestio utrum virtus sive potentia anime sit idem cum anima di Antonio da Parma*, in C. PANTI, N. POLLONI (ed.), *Vedere nell'ombra. Studi su natura, spiritualità e scienze operative offerti a Michela Pereira*, Sismel - Edizioni del Galluzzo, Firenze 2018 (Micrologus Library 90), pp. 299-314.
- , *Sermones in lode della filosofia e della logica a Bologna nella prima metà del XIV secolo*, in BUZZETTI, FERRIANI, TABARRONI (a cura di) *L'insegnamento della logica a Bologna nel XIV secolo*, pp. 165-185.
- , *Sull'evoluzione del monopsichismo in Sigieri di Brabante*, «Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino. Classe di scienze morali» 104 (1969/70), pp. 525-632.
- FLÜELER C., *Rezeption und Interpretation der Aristotelischen Politica im späten Mittelalter*, Grüner, Amsterdam - Philadelphia 1992, 2 voll., I, II, (Bochumer studien zur philosophie), pp. 102-107.
- FREDE D., *The Cognitive Role of Phantasia in Aristotle*, in M.C. NUSSBAUM - A.O. RORTY (a cura di), *Essays on Aristotle's De anima*, Clarendon Press, Oxford 2003, pp. 280-296 (trad. it. *La funzione conoscitiva della «phantasia» in Aristotele*, in G. CAMBIANO, L. REPICI [a cura di], *Aristotele e la conoscenza*, LED, Edizioni Universitarie di Lettere Economia Diritto, Milano 1993, pp. 91-118).
- FREDE M., *Aristotle's Notion of Potentiality in Metaphysics Θ*, in T. SCALTSAS, D. CHARLES, M.L. GILL (eds.), *Unity, Identity, and Explanation in Aristotle's Metaphysics*, Clarendon Press, Oxford 1994, pp. 173-194.
- FRONTEROTTA F., ΟΥ ΜΝΗΜΟΝΕΥΟΜΕΝ ΔΕ... ΑΡΙΣΤΟΤ. ΔΕ ΑΝΙΜΑ Γ' 5 430 Α 23-5, «Elenchos» 28/1 (2007), pp. 79-104.
- FUMAGALLI M.F., *Federico II. Ragione e fortuna*, Laterza, Roma - Bari 2004, pp. 89-95.
- GALLUZZO G., MARIANI M., *Aristotle's Metaphysics Book Z: The Contemporary Debate*, Edizioni della Normale, Pisa 2006.
- GARGAN L., *Biblioteche Bolognesi Al Tempo Di Dante Libri Di Logica, Filosofia E Medicina*, «Aevum» 86/2 (2012), pp. 667-690.
- GARFAGNINI G.C., *Tommaso tra felicità e beatitudine*, in M. BETTETINI, F.D. PAPARELLA (a cura di), *Le felicità nel Medioevo*. Atti del convegno della società italiana per lo studio del pensiero medievale (SISPM), Milano, 12-13 settembre 2003, Brepols, Louvain-la-Neuve 2005 (Textes et Études du Moyen Âge, 31), pp. 313-323.
- GASTALDI S., *Bios hairetotos: generi di vita e felicità in Aristotele*, Bibliopolis, Napoli 2003.
- GAUTHIER R.-A., *Introduction*, in ΑΡΙΣΤΟΤΕ, *L'Éthique à Nicomaque*, introduction, traduction et commentaire par R.A. Gauthier, J.Y. Jolif, Pub-

- lication Universitaires - Béatrice-Nauwelaerts, Louvain - Paris 1970², 4 voll., I.1 (volume ristampato da Peeters - Nauwelaerts, Louvain-la-Neuve - Paris 2002).
- , *Le traité «De anima et de potenciis eius» d'un Maître ès Arts (vers 1225): introduction et texte critique*, «Revue des sciences philosophiques et théologiques» 66/1 (1982), pp. 3-55.
- , *Notes sur les débuts (1225-1240) du premier «averroïsme»*, «Revue des Sciences philosophiques et théologiques» 66/3 (1982), pp. 321-374.
- , *Notes sur Siger de Brabant: I. Siger en 1265*, «Revue des Sciences philosophiques et théologiques» 67/2 (1983), pp. 201-232.
- , *Notes sur Siger de Brabant: II. Siger en 1272-1275 Aubry de Reims et la scission de normands*, «Revue des Sciences philosophiques et théologiques» 68/1 (1984), pp. 3-49.
- , *Préface*, in THOMAS DE AQUINO, *Expositio libri Posteriorum. Editio altera retractata*, R.-A. Gauthier (ed.), cura et studio fratrum praedicatorum, Commissio Leonina - Vrin, Roma - Paris 1989 (Opera Omnia, iussu Leonis XIII P.M. Edita, I* 2).
- , *Préface*, in THOMAS DE AQUINO, *Sentencia libri De anima*, R.-A. Gauthier (ed.), cura et studio fratrum praedicatorum, Commissio Leonina - Vrin, Roma - Paris 1984 (Opera Omnia, iussu Leonis XIII P.M. Edita, XLV.1), pp. 1-294*.
- , *Trois Commentaires «averroïstes» sur l'Ethique a Nicomaque*, «Archives d'histoire littéraire du Moyen Âge» 22/23 (1947-1948), pp. 187-336.
- GENTILI S., *L'edizione dell'Etica in volgare attribuita a Taddeo Alderotti: risultati e problemi aperti*, in D.A. LINES, E. REFINI (a cura di), «Aristotele fatto volgare». *Tradizione aristotelica e cultura volgare nel Rinascimento*, Edizioni ETS, Pisa 2014 (Biblioteca dei volgarizzamenti), pp. 1-21.
- , *La magnanimità nell'Italia medioevale: Commento ai capitoli IV, 8-11 dell'Etica in volgare di Taddeo Alderotti*, «Revista de Poética Medieval» 32 (2018), pp. 173-200.
- GEOFFROY M., *Averroès sur l'intellect comme cause agente et cause formelle, et la question de la «jonction»*, in J.-B. BRENET (éds.), *Averroes et les averroïsmes juif et latin. Actes du colloque international (Paris, 16-18 juin 2005)*, Brepols, Turnhout 2007 (Textes et Études du Moyen Age, 40), pp. 77-110.
- GERSON L.P., *The Unity of Intellect in Aristotle's «De Anima»*, «Phronesis» 49/4 (2024), pp. 348-373.
- GHISALBERTI A., *Felicità terrena e beatitudine eterna. L'intelletto come cifra della scuola filosofica bolognese tra il Duecento e il Trecento*, «Memorie domenicane» 39 (2008), pp. 59-74.

- , *Fine ultimo e conoscenza intellettuale: una questione della scuola averroista bolognese del sec. XIV*, «Divus Thomas» 103/3 (2000), pp. 120-142.
- , *Il compimento della felicità in Tommaso D'Aquino*, «Quaestio» 15 (2015), pp. 531-541.
- GIELE M., VAN STEENBERGHE F., BAZÁN B.C., *Trois commentaires anonymes sur le traité de l'âme d'Aristote*, Publications universitaires, Louvain - Paris 1971 (XI).
- GRABMANN M., *Der Bologneser Averroist Angelo d'Arezzo (ca. 1325)*, in ID. (hrsg.) *Mittelalterliches Geistesleben. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik*, Max Hueber, München, 1936, 2 voll., II, pp. 261-71.
- , *L'aristotelismo italiano al tempo di Dante con particolare riguardo all'università di Bologna*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica» 38/4 (1946), pp. 260-277.
- , *Mittelalterliches Geistesleben. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik*, Max Hueber, München 1936, 2 voll., II, pp. 239-260.
- , *Sigieri di Brabante e Dante*, «Vita e Pensiero» 32/2-3 (1940), pp. 123-137.
- GREULE A.K., KNOTHE L.-M., *Knowledge and Temporal Felicity in Albert the Great and Alan of Lille*, «Przegląd Tomistyczny» 25 (2019), pp. 9-50.
- HAYOUN M.-R., LIBERA A. DE, *Averroès et l'averroïsme*, Presses universitaires de France, Paris 1991.
- HARDIE W.F.R., *Concepts of Consciousness in Aristotle*, «Mind» 85/339 (1976), pp. 388-411.
- HASSE D.N., *Aristotle versus Progress: The Decline of Avicenna's „De anima“ as a Model for Philosophical Psychology in the Latin West*, in J.A. AERTSEN, A. SPEER (hrsg.), *Was ist Philosophie im Mittelalter? Qu'est-ce que la philosophie au moyen âge? What is Philosophy in the Middle Ages? Akten des X. Internationalen Kongresses 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. 871-880.
- , *Averroica secta: Notes on the Formation of Averroist Movements in Fourteenth-Century Bologna and Renaissance Italy*, in J.-B. BRENET (éd.), *Averroes et les averroïsmes juif et latin*, Brepols, Turnhout 2007, pp. 307-331.
- , *Avicenna's „De Anima“ in the Latin West: the Formation of a Peripatetic Philosophy of the Soul 1160-1300*, The Warburg Institute - Nino Aragno Editore, London 2000.
- HERZBERG S., *God as Pure Thinking. An Interpretation of Metaphysics A 7, 1072b14-26* in C. HORN (ed.), *Aristotle's Metaphysics Lambda - New Essays. Proceedings of the 13th Conference of the Karl and Gertrud-Abel*

- Foundation Bonn, November, 28th - December 1st 2010, De Gruyter, Boston - Berlin 2016, pp. 157-180.
- HISSETTE R., *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Publications universitaires, Louvain 1977.
- HONNEFELDER L., *Scientia transcendens. Die formale Bestimmung der Seienheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit (Duns Scotus - Suárez - Wolff - Kant- Peirce)*, Feliz Meiner, Hamburg 1990.
- HUBY P., *Stages in the Development of Language about Aristotle's nous*, in H.J. BLUMENTHAL, H. ROBINSON (eds.), *Aristotle and the Later Tradition*, Clarendon Press, New York 1991 (Oxford Studies in Ancient Philosophy. Supplementary Volume), pp. 129-143.
- ILLUMINATI A., *Averroè e l'intelletto pubblico: antologia di scritti di Ibn Rushd sull'anima*, Manifesto libri, Roma 1996.
- , *L'Intelligenza di Averroè*, «Belfagor» 57/1 (2002), pp. 103-108.
- IMBACH R., *L'averroïsme latin du XIII siècle*, in R. IMBACH, A. MAIERÙ (a cura di), *Gli studi di filosofia medievale fra Otto e Novecento. Contributo a un bilancio storiografico*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1991, pp. 191-208.
- IMBACH R., PUTALLAZ F.-X., *Profession philosophe: Siger de Brabant*, Cerf, Paris 1997 (trad. it.: ID., *Professione filosofo. Sigieri di Brabante*, A. TOMBOLINI [trad.], Jaca Book, Paris 1998).
- IVRY A.L., *Averroes on Intellection and Conjunction*, «Journal of the American Oriental Society» 86/2 (1966), pp. 76-85.
- JOHANSEN T.K., *The powers of Aristotle's soul*, Oxford University Press, Oxford, U.K 2012.
- JOLIVET J., *Averroès et le décentrement du sujet*, in *Perspectives médiévales et arabes*, Vrin, Paris 2006 (Études de philosophie médiévale).
- , *L'intellect selon al-Fārābī: quelques remarques*, «Bulletin d'Études Orientales» 29 (1977), pp. 251-259.
- JUNG-PALCZEWSKA E., *La Question quodlibétique De infinitate vigoris Dei de Thomas de Wylton*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge» 64 (1997), pp. 335-401.
- KAL V., *On Intuition and Discursive Reasoning in Aristotle*, Brill, Leiden - New York - Köln 1988.
- KEMPLE B.A., *Ens Primum Cognitum in Thomas Aquinas and the Tradition. The Philosophy of Being as First Known*, Brill, Leiden - Boston 2017.
- KRISTELLER P.O., *Iter Italicum. A finding list of uncatalogued or incompletely catalogued humanistic manuscripts of the Renaissance in Italian and other libraries. Italy, Agrigento to Novara*, The Warburg Institute - Brill, London - Leiden 1965, 6 voll., I.

- KRZANIC C., *Grandi lottatori contro l'averroismo*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica» 22/3 (1930).
- KUKSEWICZ Z., *Averroïsme bolonais au XIV^e siècle. Edition des textes*, Ossolineum, Wrocław - Varsovie - Cracovie 1965.
- , *Commentarium super libros De anima by an Anonymous Averroist of the Fourteenth Century Erfurt*, «Studia Mediewistyczne» 17 (1977), pp. 65-122.
- , *De Siger de Brabant à Jacques de Plaisance. La Théorie de l'intellect chez les averroïstes latins du XIII^e et XIV^e siècles*, Ossolineum, Wrocław - Varsovie - Cracovie 1968.
- , *Gilles d'Orléans était-il averroïste?*, «Revue Philosophique de Louvain» 88/77 (1990), pp. 5-24.
- , *Johannis de Janduno "De infinitate vigoris Dei". Edition critique*, «Studia Mediewistyczne» 24 (1985), pp. 77-152.
- , *Maino of Milan, a Fourteenth Century Parisian Averroist*, «Medioevo» 31 (2006), pp. 337-375.
- , *Maître Théodoric, averroïste d'Erfurt du XIV^e siècle*, «Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter» 8 [2003], pp. 109-158.
- , *Un commentaire «averroïste» anonyme sur le Traité de l'âme d'Aristote (Paris, Bibl. Nat. lat. 16.609, fol. 41-61)*, «Revue Philosophique de Louvain» 62/75 (1964), pp. 421-465.
- , *Un commentaire averroïste bolonais du XIV^e siècle sur le «De anima»*, «Studia Mediewistyczne» 24/2 (1986), pp. 61-99.
- , *Un texte intermédiaire entre Taddeo de Parme et Jean de Jandun? Taddeo de Parme - Jean de Jandun - l'anonyme de Leipzig*, «Mediaevalia Philosophica Polonorum» 27 (1984), pp. 25-63.
- LAFLEUR C., PICHÉ D., CARRIER J., *Le statut de la philosophie dans le décret parisien de 1277 selon un commentateur anonyme du XV^e siècle: étude historico-doctrinale, édition sélective et synopsis générale des sources du Commentaire „Quod Deus“*, in A. AERTSEN, K. EMERY, A. SPEER (hrsg.), *Nach der Verurteilung von 1277. Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts. Studien und Texte / After the Condemnation of 1277. Philosophy and Theology at the University of Paris in the Last Quarter of the Thirteenth Century. Studies and Texts*, De Gruyter, Berlin - New York 2001, pp. 931-1003.
- LAMBERTINI R., TABARRONI A., *Le Quaestiones super Metaphysicam attribuite a Giovanni di Jandun. Osservazioni e problemi*, «Medioevo» 10 (1984), pp. 41-104.
- LAMBERTINI R., *'Felicitas politica' und 'speculatio'. Die Idee der Philosophie in ihrem Verhältnis zur Politik nach Johannes van Jandun*, in J.A. AERTSEN, A.

- SPEER (hrsg.), *Was ist Philosophie im Mittelalter? Qu'est-ce que la philosophie au moyen âge? What is Philosophy in the Middle Ages? Akten des X. Internationalen Kongresses 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. 984-990.
- , *Jandun's Question-Commentary on Aristotle's Metaphysics*, in F. AMERINI, G. GALLUZZO (eds.), *A Companion to Medieval Commentaries on Aristotle's Metaphysics*, Brill, Leiden - Boston 2014, pp. 385-411 (Brill's Companions to the Christian Tradition, 43).
- , *La teoria delle intentiones da Gentile da Cingoli a Matteo da Gubbio. Fonti e linee di tendenza*, in BUZZETTI, FERRIANI, TABARRONI (a cura di), *L'insegnamento della logica a Bologna nel XIV secolo*, pp. 189-191.
- , *Resurgant entia rationis. Matheus de Augubio on the Object of Logic*, «Cahiers de l'Institut du Moyen-Âge Grec et Latin» 59 (1989), pp. 3-60.
- LENZI M., *Alberto e Tommaso sullo statuto dell'anima umana*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge» 74/1 (2007), pp. 27-58.
- , *Anima, forma e sostanza: filosofia e teologia nel dibattito antropologico del XIII secolo*, Fondazione Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, Spoleto 2011.
- , *Bruno Nardi, Pietro di Giovanni Olivi e l'origine dell'anima umana in Dante* (Pg. XXV 37-79), in C. KÖNIG-PRALONG, O. RIBORDY, T. SUAREZ-NANI (éds.), *Pierre de Jean Olivi, philosophe et théologien. Actes du Colloque de philosophie médiévale*, Université de Fribourg (Scriinium Friburgense), 24-25 octobre 2008, De Gruyter, Berlin 2010, pp. 369-405.
- , *Sicut nauta navis. Sailorly Elements for an Archeology of Late Antique and Medieval Aristotelianism*, in M. LENZI, O.L. LIZZINI, P. TOTARO, L. VALENTE (a cura di) *Fonti, flussi, onde. L'acqua tra realtà e metafora nel pensiero antico, medievale e moderno*, Sismel - Edizioni del Galluzzo, Firenze 2022 (Micrologus Library 111), pp. 95-127.
- LEWIS F.A., *Self-knowledge in Aristotle*, «Topoi» 15/1 (1996), pp. 39-58.
- LIATSI M., *Aristotle's Silence About the Prime Mover's noësis* in C. HORN (ed.), *Aristotle's Metaphysics Lambda - New Essays*. Proceedings of the 13th Conference of the Karl and Gertrud-Abel Foundation Bonn, November, 28th - December 1st 2010, De Gruyter, Boston - Berlin 2016, pp. 229-245.
- LIBERA A. DE, *Albert le Grand et la philosophie*, Vrin, Paris 1990.
- , *Archéologie du sujet. I Naissance du sujet*, Vrin, Paris 2007.
- , *Archéologie du sujet. III L'acte de penser. 1 La double révolution*, Vrin, Paris 2014.

- , *Averroès et l'averroïsme. Un tournant dans la pensée occidentale?*, in P.R. BADUEL (éd.), *Construire un monde? Mondialisation, pluralisme et universalisme*, Institut de recherche sur le Maghreb contemporain, Tunis 2007 (*Connaissance du Maghreb*), pp. 65-86.
- , *Introduction*, in *Averroès. L'intelligence et la pensée. Grand commentaire du De anima, Livre III (429a10 - 435b25)*, traduction, introduction et notes par A. de Libera, Flammarion, Paris 1998, pp. 7-45.
- , *L'unité de l'intellect: commentaire du «De unitate intellectus contra averroistas» de Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris 2004.
- , *Métaphysique et noétique: Albert le Grand*, Vrin, Paris 2005.
- , *Penser au Moyen Âge*, Editions du Seuil, Paris 1991.
- LINES D.A., *Aristotle's Ethics in the Italian Renaissance (ca. 1300-1650). The Universities and the Problem of Moral Education*, Brill, Leiden - Boston - Köln 2002 (*Education and Society in the Middle Ages and Renaissance*, 13).
- , *The Dynamics of Learning in Early Modern Italy: Arts and Medicine at the University of Bologna*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 2023.
- MAIER A., *Ausgehendes Mittelalter. Gesammelte Aufsätze zur Geistesgeschichte des 14. Jahrhunderts*, Storia e Letteratura, Roma 1967, 3 voll.
- , *Die bologneser Philosophen des 14. Jahrhunderts*, in *Ausgehendes Mittelalter. Gesammelte Aufsätze zur Geistesgeschichte des 14. Jahrhunderts*, Storia e Letteratura, Roma 1967, 3 voll., II, pp. 351-366 (saggio precedentemente pubblicato in «Manuscripta» 8 [1964], pp. 68-82).
- , *Die italienischen Averroisten des Codex Vaticanus Latinus 6768*, «Manuscripta» 8/2 (1964), pp. 68-82.
- , *Ein Beitrag zur Geschichte des italienischen Averroismus*, «Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken» 33 (1944), pp. 136-157.
- , *Wilhelm von Alnwicks Bologneser Questionen gegen den Averroismus (1323)*, «Gregorianum» 30 (1949), pp. 265-308.
- MAIERÙ A., *Formazione culturale e tecniche d'insegnamento nelle scuole degli Ordini mendicanti*, in *Studio e studia: le scuole degli ordini mendicanti tra XIII e XIV secolo*. Atti del 29 Convegno internazionale, Assisi, 11-13 ottobre 2001, Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, Spoleto 2002, pp. 3-32.
- , *La terminologie de l'université de Bologna de médecine et des arts: 'facultas' et 'uerificare'*, in O. WEIJERS (éd.), *Vocabulaire des écoles et des méthodes d'enseignement au moyen âge*. Actes du colloque, Rome 21-22 octobre 1989, Brepols, Turnhout 1992, pp. 140-156.

- , *University Training in Medieval Europe*, Pryds (ed. trad.), Brill, Leiden - New York - Köln, 1994 (*Education and Society in the Middle Ages and Renaissance*, III).
- MALAGOLA C., *Prefazione*, in Id. (ed.), *Statuti delle Università e dei collegi dello studio bolognese*, Zanichelli, Bologna 1888, pp. 3-20.
- MANDONNET P., *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIe siècle. I^{re} Partie: Étude critique*, Institut Supérieur de Philosophie de l'Université, Louvain 1911.
- MARCHEGIANI L., *L'aristotelismo latino di Gentile da Cingoli alla fine del XIII secolo*, «Annali della Facoltà Giuridica» 36, Università degli studi di Camerino, Camerino 1970.
- MARENBOJ J., *Ernest Renan and Averroism: The Story of a Misinterpretation*, in A. AKASOY - G. GIGLIONI (eds.), *Renaissance Averroism and Its Aftermath: Arabic Philosophy in Early Modern Europe*, Springer Netherlands, Dordrecht 2013, pp. 273-283.
- MARMO C., *Gentile da Cingoli e il suo ambiente tra filosofia e saperi medici*, in C. CRISCIANI, R. LAMBERTINI, R. MARTORELLI VICO (a cura di), *Parva naturalia. Saperi medievali, natura e vita*. Atti dell'XI convegno della SISPM, Macerata 7-9 dicembre 2001, IEPI, Pisa - Roma 2004, pp. 19-49.
- , *Semiotica e linguaggio nella scolastica: Parigi, Bologna, Erfurt, 1270-1330. La semiotica dei modisti*, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, Roma 1994 (*Nuovi studi storici*, 26).
- MARTINO C. DI, *Ratio Particularis. Doctrines des sens internes d'Avicenne à Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris 2008.
- MASI F., *Anima e cosmo: Aristotele interprete e critico del Timeo*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica» 107/4 (2015), pp. 899-908.
- MIETHKE J., *Aristotelismus und Averroismus in der politischen Theorie bei Marsilius von Padua und Wilhelm von Ockham*, «Revista Portuguesa de Filosofia» 75/3 (2019), pp. 1739-1762.
- MIGNUCCI M., *Commento*, in ARISTOTELE, *Analitici secondi: Organon IV*, a cura di M. Mignucci, Laterza, Roma 2007, pp. 147-319.
- MILLER F.D., *Aristotle on Separability of the Mind*, in C.J. SHIELDS (ed.), *The Oxford handbook of Aristotle*, Oxford University Press, Oxford - New York 2012, 306-339.
- MINIO-PALUELLO L., *Le texte du De Anima d'Aristote: la tradition latine avant 1500*, in Id. (ed.), *Opuscula. The Latin Aristotle*, Hakkert, Amsterdam 1972, pp. 250-276.
- MINZONI F., *Averroismi al plurale. La ricezione del Tafsīr Kitāb al-Nafs di Ibn Rušd nel Commento alle Sentenze di Tommaso d'Aquino*, «Dianoia» 24 (2017), pp. 15-31.

- , *Averroismi al plurale, II: la ricezione del Commento grande al De anima di Ibn Rušd nelle Quaestiones in tertium de anima di Sigieri di Brabante*, «Dianoia» 28 (2019), pp. 81-94.
- MORA-MÁRQUEZ A.M., *A List of Commentaries on Aristotle's De anima III (c. 1200 - c. 1400)*, «Cahiers de l'Institut du Moyen-Âge Grec et Latin» 83 (2014), pp. 207-256.
- , *Singular Intellection in Medieval Commentaries on Aristotle's De anima*, «Vivarium» 57/3-4 (2019), pp. 293-316.
- MOSS J.D., *Aristotle on the apparent good: perception, phantasia, thought, and desire*, Oxford University Press, Oxford 2012.
- MOVIA G., *Introduzione*, in ARISTOTELE, *L'anima*, traduzione, introduzione e commento a cura di G. Movia, Loffredo, Napoli 1991, pp. 15-106.
- , *Note al De anima*, in ARISTOTELE, *L'anima*, traduzione, introduzione e commento a cura di G. Movia, Loffredo, Napoli 1991, pp. 201-411.
- , *Note al testo*, in ARISTOTELE, *L'anima*, a cura di G. Movia, Bompiani, Milano 2016, pp. 253-291.
- MÜLLER P., *Haec scientia est circa transcendentia: Giovanni Duns Scoto e il soggetto della Metafisica*, «Antonianum» 91 (2016), pp. 601-612.
- NARDI B., *Dal "Convivio" alla "Commedia"*, in Id., *Dal "Convivio" alla "Commedia" (Sei saggi danteschi)*, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, «Studi Storici» 35-39, Roma 1960, pp. 37-150.
- , *Note per una storia dell'averroismo latino: I. Controversie sigieriane*, «Rivista di Storia della Filosofia» 2/2 (1947), pp. 19-25.
- , *Note per una storia dell'averroismo latino: II. La posizione di Alberto Magno di fronte all'averroismo*, «Rivista di Storia della Filosofia» 2/3-4 (1947), pp. 197-220.
- , *Note per una storia dell'averroismo latino: III. Egidio Romano e l'averroismo*, «Rivista di Storia della Filosofia» 3/1 (1948), pp. 8-29.
- , *Note per una storia dell'averroismo latino: IV. Sigieri di Brabante e maestro Gosvino de la Chappelle*, «Rivista di Storia della Filosofia» 3/2 (1948), pp. 120-122.
- , *Note per una storia dell'averroismo latino: V. L'averroismo bolognese nel secolo XIII e Taddeo Alderotto*, «Rivista di Storia della Filosofia» 4/1 (1949), pp. 11-22.
- , *Noterelle polemiche di filosofia dantesca: I. Postilla alla questione di Sigieri*, «Nuovo Giornale Dantesco» 1 (1917), pp. 123-136.
- , *Saggi sull'aristotelismo padovano dal secolo XIV al XVI*, G.C. Sansoni, Firenze 1958.
- , *Sigieri di Brabante: nel pensiero del Rinascimento Italiano*, Edizioni italiane, Roma 1945.

- , *Studi di filosofia medievale*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 1960.
- NARDI P., *L'insegnamento superiore a Siena nei secoli XI-XIV. Tentativi e realizzazioni dalle origini alla fondazione dello Studio generale*, Giuffrè Editore, Milano 1996 (Saggi e documenti per la storia dell'Università di Siena 2).
- NATALI C., *Bios theoretikos: la vita di Aristotele e l'organizzazione della sua scuola*, Il Mulino, Bologna 1991.
- , *Determinism and Deliberation in Alexander of Aphrodisias*, in R. BROUWER, E. VIMERCATI (eds.), *Fate, Providence and Free Will: Philosophy and Religion in Dialogue in the Early Imperial Age*, Brill, Boston 2020, pp. 137-151.
- NIELSEN L.O., TRIFOGLI C., *Introduction*, in L.O. Nielsen, C. Trifogli (edd.), G. Trimble (eng. transl.), THOMAS WYLTON, *On the intellectual soul*, Oxford University Press, Oxford 2010 (*Auctores Britannici Medii Aevi*, XIX), pp. VII-LXIII.
- OGDEN S.G., *Averroes on Intellect. From Aristotelian Origins to Aquinas's Critique*, Oxford University Press, Oxford 2022.
- OLIVA A., *Bombologno da Bologna, l'Anonimo Quid est Sapientia e il soggetto della teologia*, in G. ZUCCOLIN, C. CRISCIANI (a cura di), *Verba et mores. Studi per Carla Casagrande*, Aracne, Roma 2022 (*Flumen Sapientiae*, 18), pp. 337-354.
- NUSSBAUM M.C., RORTY A.O. (eds.), *Essays on Aristotle's De anima*, Clarendon Press, Oxford 2003.
- PANZICA A., *Un testimone italiano della filosofia naturale di Alberto di Sassonia: i Marginalia del Codice Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Fesul. 161*, «Medioevo» 45 (2020), pp. 309-327.
- PATTIN A., *Le Liber de causis. Édition établie à l'aide de 90 manuscrits avec introduction et notes*, «Tijdschrift voor Filosofie» 1 (1966), pp. 90-203.
- , *Pour l'histoire du sens agent. La controverse entre Barthélemy de Bruges et Jean de Jandun: ses antécédent et son évolution. Études et textes inédits*, Leuven University Press, Leuven 1988 (*Ancient and Medieval Philosophy. Series I*, 16).
- PEGIS A.C., *St. Thomas and the Problem of the Soul in the Thirteenth Century*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1934, reprinted by Universa, Wetteren 1978.
- PETAGINE A., *Aristotelismo difficile*, Vita e pensiero, Milano 2004.
- , *Introduzione*, in SIGIERI DI BRABANTE, *Anima dell'uomo*, a cura di A. Petagine, Bompiani, Milano 2007.
- , *L'intelletto e il corpo: il confronto tra Tommaso d'Aquino e Sigieri di Brabante*, «Divus Thomas» 103 / 3 (2000), pp. 84-96.

- PIAIA G., 'Averroïsme politique': anatomie d'un mythe historiographique, in A. ZIMMERMANN, I. CRAEMER-RUEGENBERG (eds.), *Orientalische Kultur und Europäisches Mittelalter*, De Gruyter, Berlin - New York 1985, pp. 288-300.
- PIANA C., *Nuovo contributo allo studio delle correnti dottrinali nell'Università di Bologna nel sec. XIV*, «Antonianum» 18 (1948), pp. 221-254.
- , *Nuovi documenti sull'Università di Bologna e sul Collegio di Spagna. 1*, Real Colegio de España, Bologna 1976.
- , *Nuove ricerche su le Università di Bologna e di Parma*, Quaracchi, Typographia Collegii S. Bonaventurae, Firenze 1966.
- PICHÉ D., *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, pp. 1-70.
- , *Penser au Moyen Âge d'Alain de Libera: une perspective novatrice sur la condamnation parisienne de 1277*, «Laval théologique et philosophique» 52/1 (1996), pp. 199-217.
- PINI G., *Critical Study. Duns Scotus's Metaphysics: The Critical Edition of his Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, «Recherches de théologie et philosophie médiévales» 65/2 (1998), pp. 353-368.
- , *Univocity in Scotus' Quaestiones super Metaphysicam: The Solution to a Riddle*, «Medioevo» 30 (2005), pp. 69-110.
- PIRON S., *Olivi et les averroïstes*, «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie» 53/1-2 (2006), pp. 251-309.
- PORRO P., *Il filosofo, il poeta e l'arcivescovo. Qualche precisazione sulla fine di Sigieri di Brabante*, in F. AMERINI, S. FELLINA, A. STRAZZONI (a cura di), *Tra antichità e modernità. Studi di storia della filosofia medievale e rinascimentale*, E-Theca On Line Open Access Edizioni, IT 2019 (*Quaderni di Noctua*), pp. 1089-1144.
- , *Intelligenze oziose e angeli attivi. Note in margine a un capitolo del Convivio dantesco (II, 4)*, in S. CAROTI et al., «Ad ingenii acuitionem». *Studies in Honour of Alfonso Maierù*, FIDEM, Louvain-la-Neuve 2006 (*Textes et Études du Moyen Âge*, 38), pp. 303-351.
- RASHED M., *Essentialisme: Alexandre d'Aphrodise entre logique, physique et cosmologie*, de Gruyter, Berlin - New York 2007.
- RICKLIN T., *Von den "beatiores philosophi" zum "optimus status hominis". Zur Entradikalisierung der radikalen Aristoteliker*, in J.A. AERTSEN, A. SPEER (hrsg.), *Geistesleben im 13. Jahrhundert*, de Gruyter, Berlin - New York 2000, pp. 217-230.
- QUARANTOTTO D., *Causa finale sostanza essenza in Aristotele: saggio sulla struttura dei processi teleologici naturali e sulla funzione del telos*, Bibliopolis, Napoli 2005.

- , *Che cosa fa di una forma un'anima: l'organizzazione anatomico-fisiologica dei viventi e la sede della psyche*, in A. FERMANI, M. MIGLIORI (a cura di), *Attività e virtù. Anima e corpo in Aristotele*, Vita e Pensiero, Milano 2007, pp. 397-411.
- RETUCCI F., *Due prologhi di Averroè alla Fisica e la «ultima felicitade» umana*, «Giornale critico della filosofia italiana» 102/3 (2021), pp. 457-472.
- ROBERT A., *Filosofia e medicina in Taddeo Alderotti. I rapporti tra anima e corpo*, in L. BIANCHI, L. CAMPI (a cura di), *Filosofia e medicina in Italia fra medioevo e prima età moderna*, Brepols, Turnhout 2025 (Studia Artistarum. Études sur la Faculté des arts dans l'universités médiévales, 54), pp. 105-130.
- , *Noétique et théorie de la connaissance chez Angelo d'Arezzo. Edition de deux questions du ms. Vat. lat. 6768*, «Mediaevalia Philosophica Polonorum» 28/3 (2008), pp. 95-167.
- RODOLFI A., *Introduzione*, in ALBERTO MAGNO, *L'unità dell'intelletto*, A. Rodolfi (a cura di), Bompiani, Milano 2007, pp. V-XLVII.
- , *Introduzione*, in ALBERTO MAGNO, *Quindici problemi*, a cura di A. Rodolfi, Edizioni ETS, Pisa 2018, pp. 5-52.
- 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.
- ROSSI P.B., *Il commento di Matteo da Gubbio agli Analitici Secondi*, in BUZZETTI, FERRIANI, TABARRONI (a cura di), *L'insegnamento della logica a Bologna nel XIV secolo*, pp. 461-495.
- ROSSO P., *Studio e poteri: università, istituzioni e cultura a Vercelli fra XIII e XIV secolo*, S. Zamorani, Torino 2010.
- RUBINI P., «Accidental Perception» and «Cogitative Power» in Thomas Aquinas and John of Jandun, in E. BĂLTUȚĂ (ed.), *Medieval Perceptual Puzzles: Theories of Sense Perception in the 13th and 14th Centuries*, Brill, Leiden 2020, pp. 269-303.
- SALMAN D., *Albert Le Grand et l'averroïsme latin*, «Revue des Sciences philosophiques et théologiques» 24/1 (1935), pp. 38-64.
- , *Note sur la première influence d'Averroès*, «Revue néoscholastique de philosophie» 40 (1937), pp. 203-212.
- SCHMUGGE L., *Johannes von Jandun (1285/89-1328): Untersuchungen zur Biographie und Sozialtheorie eines lateinischen*, Hiersemann, Stuttgart 1966.
- SCHNEIDER T., *Die Einheit des Menschen: die anthropologische Formel «anima forma corporis» im sogenannten Korrektorienstreit und bei Petrus Johannis Olivi; ein Beitrag zur Vorgeschichte des Konzils von Vienne*, Aschendorff, Münster 1988.
- SCHROEDER F.M., *Two Greek Aristotelian Commentators on the Intellect: the De intellectu attributed to Alexander of Aphrodisias and Themistius* Pa-

- raphrase of Aristotle De anima 3.4-8*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1990.
- SENKO W., *Jean de Jandun et Thomas Wilton. Contribution à l'établissement des sources des «Quaestiones super I-III De anima» de Jean de Jandun*, «Bulletin de Philosophie Médiévale» 5 (1963), pp. 139-143.
- SHARPLES R.W., *The Hellenistic Period: What Happened to Hylomorphism?*, in VAN RIEL, DESTRÉE (eds.), *Ancient Perspectives on Aristotles De anima*, pp. 155-166.
- SIMEONI L., *Lo storico*, in *La vita e l'opera di Albano Sorbelli*, «L'Archiginnasio» 39/43 (1988-1948), pp. 94-119.
- SIRAISI N.G., *Taddeo Alderotti and His Pupils: Two Generations of Italian Medical Learning*, Princeton University Press, Princeton (New Jersey) 1981.
- , *The Libri morales in the Faculty of Arts and Medicine at Bologna: Bartolomeo da Varignana and the Pseudo-Aristotelian Economics*, «Manuscripta» 20/2 (1976), pp. 105-118.
- SISKO J.E., *On Separating the Intellect from the Body: Aristotle's De Anima III.4, 429a10-b5*, «Archiv für Geschichte der Philosophie» 81/3 (1999), pp. 1-14.
- SORBELLI A., *Storia dell'università di Bologna. Il Medioevo (Secoli XI-XV)*, ristampa anastatica, Arnaldo Forni Editore, Bologna 1940, 2 voll., I.
- SPELLMAN L., *Substance and Separation in Aristotle*, Cambridge University Press, Cambridge 1995.
- SPRUIT L., *Introduction*, in AGOSTINO NIFO, *De intellectu*, L. Spruit (ed.), Brill, Leiden - Boston 2011, pp. 1-110.
- , *Species intelligibilis: From Perception to Knowledge*, Brill, Leiden - New York - Köln 1994, 2 voll., I, (Brill's Studies in Intellectual history, 48).
- STEEL C., *Medieval Philosophy: an Impossible Project? Thomas Aquinas and the "Averroistic" Ideal of Happiness*, in J.A. AERTSEN, A. SPEER (hrsg.), *Was ist Philosophie im Mittelalter? Qu'est-ce que la philosophie au moyen âge? What is Philosophy in the Middle Ages? Akten des X. Internationalen Kongresses 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. 152-174.
- , *Siger of Brabant versus Thomas Aquinas on the Possibility of Knowing the Separate Substances*, in J.A. AERTSEN, K. EMERY, A. SPEER (hrsg.), *Nach der Verurteilung von 1277*, pp. 211-230.
- STROICK C.I., *Prolegomena*, in ALBERTUS MAGNUS, *De anima*, C.I. Stroick (ed.), Aschendorff, Monasterii Westfalorum 1968 (Alberti Magni Opera Omnia, VII.1), pp. V-XIII.

- STURLESE L., «Intelletto acquisito e divino». *La dottrina filosofica di Alberto il Grande sulla perfezione della ragione umana*, «Giornale critico della filosofia italiana» 83 (2003), pp. 161-189.
- , «Intellectus adeptus» *L'intelletto e i suoi limiti secondo Alberto il Grande e la sua scuola*, in M.C. PACHECO, J. MEIRINHOS (éd.), *Intellect et imagination dans la philosophie médiévale / Intellect and Imagination in Medieval Philosophy / Intellecto e imaginação na Filosofia Medieval*, Brepols, Turnhout 2006 (*Rencontres de Philosophie Médiévale*, 11), pp. 305-322.
- TABARRONI A., *I commenti di Gentile da Cingoli e Angelo d'Arezzo sul Peryermeneias e i maestri di logica a Bologna all'inizio del XIV secolo*, in BUZZETTI, FERRIANI, TABARRONI (a cura di), *L'insegnamento della logica a Bologna nel XIV secolo*, pp. 393-440.
- , *Il sermone dottorale per la laurea bolognese in medicina di Biagio di Boemia*, in E. SCARTON, F. SENATORE (a cura di), *Viaggiare fra le carte. Studi in onore di Bruno Figliuolo*, FedOA - Federico II University Press, Napoli 2024, pp. 75-92.
- , *In balia dell'Euripo. Ancora sulla dedica di Giacomo da Pistoia a Guido Cavalcanti*, in V. FORMENTIN, A. DANIELE (a cura di), *Lingua, letteratura e umanità: studi offerti dagli amici ad Antonio Daniele*, CLEUP, Padova 2016, pp. 73-83.
- , *La nascita dello Studio di Medicina e Arti a Bologna*, in C. CASAGRANDE, G. FIORAVANTI (a cura di), *La filosofia in Italia al tempo di Dante*, il Mulino, Bologna 2016, pp. 25-36.
- , *Notizie biografiche su alcuni maestri di arti e medicina attivi nello «Studium» bolognese nel XIV secolo*, in BUZZETTI, FERRIANI, TABARRONI (a cura di), *L'insegnamento della logica a Bologna nel XIV secolo*, pp. 607-616.
- TAYLOR R.C., *Cogitatio, Cogitativus and Cogitare: Remarks on the Cogitative Power in Averroes*, in J. HAMESSE, C. STEEL (éds.) *L'élaboration du vocabulaire philosophique au Moyen Âge. Actes du Colloque international de Louvain-la-Neuve et Leuven, 12-14 septembre 1998*, Brepols, Turnhout 2000, pp. 111-146.
- , *Remarks on Cogitatio in Averroes' Commentarium Magnum in Aristotelis De anima libros*, in G. ENDRESS, J.A. AERTSEN, K. BRAUN (eds.), *Averroes and the Aristotelian Tradition. Sources, Constitution, and Reception of the Philosophy of Ibn Rushd (1126-1198)*. Proceedings of the Fourth Symposium Averroicum, Cologne, 1996, Brill, Leiden - Boston 1999 (*Islamic Philosophy, Theology, and Science*, 31), pp. 217-255.
- , *The Agent Intellect as "form for us" and Averroes's Critique of al-Fârâbî*, «Proceedings of the Society for Medieval Logic and Metaphysics» 5

- (2005), pp. 18-32 (saggio precedentemente pubblicato in «*Topicos*» 29 [2005], pp. 29-51).
- , *Themistius and the Development of Averroes' Noetics*, in R.L. FRIEDMAN, J.-M. COUNET (eds.), *Medieval perspectives on Aristotle's «De anima»*, Édition de l'Institut supérieur de philosophie Peeters, Louvain-la-Neuve 2013 (*Philosophes médiévaux*, 58), pp. 1-38.
- TOLOMIO I., *L'anima dell'uomo. Trattati sull'anima dal V al IX secolo*, introduzione, traduzione e note di I. Tolomio, Rusconi, Milano 1979.
- TOSTE M., *Introduction*, in PETRUS DE ALVERNIA, *Questiones super I-VII libros Politicorum*, M. Toste (ed.), Leuven University Press, Leuven 2022, pp. 3-193.
- TOMANEK Ł., *Natural Reason and God's Infinite Power. Diversity of Approaches in the Late 13th and 14th Century Commentaries on Averroes's De substantia orbis*, «*Analiza i Egzystencja*» 52 (2021), pp. 181-215.
- , *Necessity, Contingency, and Free Will in John of Jandun and John Auri-faber of Halberstadt. The Transmission of Ideas from Paris to Erfurt in the 14th Century*, in M. MICHAŁOWSKA, R. FEDRIGA (eds.), *Willing and Understanding: Late Medieval Debates on the Will, the Intellect, and Practical Knowledge*, Brill, Leiden - Boston 2023 (*Investigating Medieval Philosophy*, 19), pp. 320-391.
- VAN RIEL G., DESTREE P. (eds.), *Ancient Perspectives on Aristotles De anima*, Leuven University Press, Leuven 2013 (*Ancient and Medieval Philosophy. Series 1*, 41).
- VAN STEENBERGHEN F., *La Philosophie au XIIIe siècle*, Louvain Publications Universitaires, Louvain - Paris 1966.
- , *Nouvelles recherches sur Siger de Brabant et son école*, «*Revue Philosophique de Louvain*» 54/41 (1956), pp. 130-147.
- , *Siger de Brabant d'après ses œuvres inédites*, «*Revue néo-scholastique de philosophie*» 28 (1930), pp. 403-423.
- VANNI ROVIGHI S., *Introduzione*, in EAD., *Le quaestiones de anima di Taddeo da Parma*, Vita e Pensiero, Milano 1951, pp. IX-XL.
- , *La psicologia averroistica di Taddeo da Parma*, «*Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*» 23/6 (1931), p. 506
- , *Sigieri di Brabante nella storia dell'aristotelismo*, «*Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*» 36/3/4 (1944), pp. 192-194.
- VASOLI C., *L'immagine di Alberto Magno in Bruno Nardi*, «*Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*» 32/1-2 (1985), pp. 45-64.
- VELLA A., *Il ruolo delle credenze religiose nell'ascesa intellettuale a Dio in una Quaestio di Giovanni di Jandun sulla possibilità di conoscenza delle sostanze separate*, «*Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*» 1 (2017), pp. 131-145.

- VENNEBUSCH J., *Ein Anonymer Aristoteles Kommentar des XIII Jahrhunderts. Quaestiones in tres libros de Anima* (Admont, Stiftsbibliothek, cod. Lat. 367), Ferdinand Schöningh, Paderborn 1963.
- VERBEKE G., *Le «De anima» d'Avicenne. Une conception spiritualiste de l'homme*, in AVICENNA, *Liber de anima seu sextus de naturalibus*, IV-V, S. van Riet (ed.), G. Verbeke (int.), Éditions Orientalistes - Brill, Louvain - Leiden 1968, pp. 1-73*.
- VERGER J., *Regnum et studium: l'université comme auxiliaire du pouvoir au Moyen Âge*, in C. CAROZZI, H. TAVIANI-CAROZZI (éds.), *Le pouvoir au Moyen Âge*, Presses universitaires de Provence, Aix-en-Provence 2007, pp. 297-311.
- VITALI M.C., KUKSEWICZ Z., *Notes sur les deux rédactions des «Quaestiones de anima» de Jean de Jandun*, «Mediaevalia Philosophica Polonorum» 27 (1984), pp. 3-24.
- VOEGELIN E., *Siger De Brabant*, «Philosophy and Phenomenological Research» 4/4 (1944), pp. 507-526.
- WEDIN M.V., *Aristotle's Theory of Substance. The Categories and Metaphysics Zeta*, Oxford University Press, Oxford 2000.
- WITT C., *Substance and Essence in Aristotle. An interpretation of Metaphysics VII-IX*, Cornell University Press, Ithaca - London 1989.
- WITT R.G., *The Two Latin Cultures and the Foundation of Renaissance Humanism in Medieval Italy*, Cambridge University Press, Cambridge - New York 2012 (disponibile in traduzione italiana: Id. *L'eccezione italiana: l'intellettuale laico nel Medioevo e l'origine del Rinascimento [800-1300]*, A. CAROCCI [trad.], Viella, Roma 2017).
- WOLFSON H.A., *The Internal Senses in Latin, Arabic and Hebrew Philosophic Texts*, in I. TWERSKY, G.H. WILLIAMS (eds.), *Studies in the History of Philosophy and Religion. Harry Austryn Wolfson*, Harvard University Press, Cambridge Massachusetts 1973, 2 voll., I, pp. 250-314 (saggio precedentemente pubblicato in «Harvard Theological Review» 28 [1935], pp. 69-133).
- , *The Plurality of Immovable Movers in Aristotle and Averroës*, «Harvard Studies in Classical Philology» 63 (1958), pp. 233-253.
- WÖHLER H.-U., *Die erste philosophische Fakultät in Sachsen bis zum Beginn der Reformation im lokalen, regionalen und überregionalen Kontext*, «Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter» 13/1 (2008), pp. 217-240.
- ZAVATTERO I., *Felicitas – beatitudo*, in I. ATUCHA, D. CALMA, C. KÖNIG-PRALONG, I. ZAVATTERO (éds.), *Mots médiévaux offerts à Ruedi Imbach*, Brepols, Porto 2011 (Textes et Études du Moyen Âge, 57), pp. 291-302.

- , *I volgarizzamenti duecenteschi della Summa Alexandrinorum*, «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie» 59/2 (2012), pp. 333-359.
- , *La «Quaestio de felicitate» di Giacomo da Pistoia. Un tentativo di interpretazione alla luce di una nuova edizione critica del testo*, in M. BETTETINI, F.D. PAPARELLA (a cura di), *Le felicità nel Medioevo*. Atti del convegno della società italiana per lo studio del pensiero medievale (SISPM), Milano, 12-13 settembre 2003, Brepols, Louvain-la-Neuve 2005 (Textes et Études du Moyen Âge, 31), pp. 355-409.
- ZIMMERMANN A., *Ein Averroist des späten 13. Jahrhunderts: Ferrandus de Hispania*, «Archiv für Geschichte der Philosophie» 50/1-2 (1968), pp. 145-164.
- ZUPKO J., *John Buridan's Philosophy of Mind. An Edition and Translation of Book III of His 'Questions on Aristotle's De anima' (Third Redaction). With Commentary and Critical and Interpretative Essays*, Doctoral dissertation, Cornell University, 1989.

Indice dei nomi*

- Accattino, P., 37n, 38, 39n, 503
 Aegidius Aurelianensis, 94, 119, 127n, 174, 195n
 Aertsen, J.A., 45n, 53n, 90n, 98n, 142n, 173n, 179n, 182n, 214n, 227n, 503-504, 506-507, 511, 515, 517, 523, 525-526
 Agrimi, J., 284n, 503
 Akasoy, A., 53n, 520
 Alanus de Insulis, 44
 Albertus Magnus, 15, 57-61, 69-70, 71n, 72-77, 78n, 79, 88, 89n, 117, 119, 174n, 176n, 178-179, 180n, 198, 255n, 427n, 450n, 493
 Alessandro Achillini, 195
 Alexander Afrodisiensis, 37, 38n, 78n, 141, 148, 176, 186n, 192n, 195, 221
 Alexander Nequam, 43
 Alichniewicz, A., 118n, 503
 al-Fārābī, 47, 192n, 193n, 194n, 221, 493
 Algazel, 46n, 124n, 493
 Amerini, F., 55n, 202n, 518, 523, 531
 Andersen, C.A., 237n, 503
 Anicius Manlius Severinus Boethius, 41, 42
 Angelus de Aretio, 14, 117n, 127-128, 130n, 132, 283, 294, 301, 363, 493
 Anonymus Boethio Daco Usi, 65n, 199, 212, 500
 Anonymus Erfordiensis, *Commentarium super de anima* (ed. Kuksewicz), 160n, 200, 500
 Anonymus Bononiensis, *Questiones de anima* (ms. Gdańsk), 136n, 156, 157, 158, 159, 163, 500
 Anonymus, *Questio disputata de cognitione substantiarum separatarum* (ed. Lohs), 247, 249, 252n, 253n, 256n, 260n, 262n, 265, 266n, 268-270, 272n, 273, 294n, 295n, 296n, 301n, 326, 329

* Esclusi Aristotele e Averroè, diffusamente citati nel volume.

- Anonymus, *Questio de unitate uel pluralitate numero intellectionum* (ed. Lohs), 386n, 387n, 473, 477
- Anonymus, *Quaestiones in Aristotelis libros I et II de anima* (ed. Giele), 84n, 92, 500
- Anonymus, *Quaestiones super Aristotelis librum de anima* (ed. Van Steenberghen), 93, 200, 500
- Anonymus, *Quaestiones super Aristotelis librum de anima* (ed. Bazán), 93, 153, 163n, 199, 500
- Anonymus, *Questiones super Metaphysicam Aristotelis* (ms. Leipzig), 204
- Anonymus, *Lectura in Ethicam ueterem*, 190n, 500
- Anselmus de Cumis, 117n, 119, 129, 132, 134, 140n, 143n, 493
- Antonelli, A., 123n, 124n, 125n, 126n, 503, 510
- Antonius de Parma, 94, 126, 128, 129n, 195n, 284n, 493-494
- Anzulewicz, H., 58n, 74n, 502-503
- Ardizzzone, M.L., 55n, 505
- Augustinus Niphus, 62n, 197n
- Avicenna, 45-46, 68, 73n, 92, 109, 126n, 148-149, 193n, 194n, 221n, 233, 274n, 474, 495
- Bakker, P.J.J.M., 88n, 275n, 505, 510
- Barolini, T., 55n, 505
- Bartholomaeus de Brugis, 95n, 101n, 116 409, 475
- Baduel, P.R., 47n, 519
- Baldus Bastiani de Eugubio, 140n, 286
- Bazán, B.C., 48n, 52n, 53n, 56n, 61n, 62n, 92n, 93, 94n, 152-153, 163, 164n, 188n, 198n, 199, 496, 498-500, 503-504, 515
- Bazzana, A., 47n, 504
- Bériou, N., 47n, 504
- Bernardini, P., 37n, 48n, 53n, 90n, 504
- Bernardus de Nivella, 92
- Berti, E., 23n, 24, 31n, 35n, 38n, 48n, 166n, 167n, 168n, 172n, 236n, 502, 504-505
- Bettetini, M., 129n, 173n, 174n, 177n, 197n, 272n, 495, 505, 509, 512-513, 529
- Bianchi, L., 45n, 52n, 53n, 54n, 55n, 59n, 60n, 62n, 114n, 122n, 127n, 173n, 174n, 175n, 177n, 178n, 196n, 225n, 228n, 267n, 272n, 275n, 493, 502, 505-506, 508, 512, 524
- Biard, J., 173n, 210n, 506
- Bieniak, M., 43n, 506
- Black, D.L., 194n, 273n, 506
- Black, R., 114n, 507
- Blasius de Bohemia, 282
- Blumenthal, H.J., 37n, 40, 507, 516
- Boer, S.W. de, 45n, 48n, 88n, 156n, 218n, 497, 507, 510
- Boethius de Dacia, 62, 91n, 124, 212, 275n, 495
- Bombolognus de Bononia, 274n

- Bonaventura de Balneoregio, 59,
495
- Bonelli, M., 37n, 507
- Boulnois, O., 101n, 507
- Braun, K., 53n, 98n, 511, 526
- Brenet, J.-B., 55n, 85n, 94n, 96n,
98n, 99n, 101, 102n, 104n, 115n,
150n, 176n, 192n, 194n, 205-
206, 224n, 225n, 230n, 266n,
408, 505, 507-508, 514-515
- Brouwer, R., 37n, 494, 522
- Brown, S.F., 214n, 507
- Bruni, F., 288n, 507
- Buffon, V.A., 46n, 507
- Bukowski, T.P., 55n, 507
- Burnett, C., 177n, 508
- Burzelli, L., 13n, 202n
- Buzzetti, D., 12, 113n, 115n, 120n,
123n, 142n, 284n, 285n, 286n,
293n, 503, 508, 513, 518, 525-
526
- Caiazzo, I., 266n, 508
- Calma, D., 53n, 54n, 56n, 62n,
63n, 86n, 114, 126n, 127,
132n, 174n, 175n, 177n, 493,
505, 508-509, 528
- Cambiano, G., 23n, 31n, 508, 513
- Cambiolus de Bononia, 129
- Campi, L., 122n, 127n, 267n, 493,
508, 524
- Casagrande, C., 12, 15n, 16n,
114n, 115n, 117n, 274n, 512,
522, 526
- Caston, V., 30n, 35n, 48n, 508
- Caroti, S., 21n, 523
- Carrier, J., 90n, 517
- Carozzi, C., 114n, 528
- Cencetti, G., 113n, 508
- Cesalli, L., 266n, 508
- Chalcidius, 41, 42
- Chandelier, J., 114, 123n, 267n,
281n, 282, 283n, 508-509
- Charles, D., 38n, 168n, 505, 513
- Christensen, M.S., 159n, 317n
- Cicero Marcus Tullius, 42n, 509
- Coccia, E., 53n, 74n, 86n, 508-509
- Coda, E., 37n, 509
- Corradini, C., 281n, 509
- Corti, M., 129n, 173n, 509
- Costa, I., 13n, 172n, 174n, 175n,
196n, 197n, 202n, 408, 409n,
418n, 420n, 468n, 497, 509
- Côté, A., 107n, 129n, 140, 321n,
411n, 476, 496, 510
- Couloubaritsis, L., 34n, 510
- Counet, J.-M., 36n, 37n, 527
- Crawford, F.S., 47n, 55, 308-309,
326, 495, 510
- Crisciani, C., 106n, 120n, 274n,
284n, 410n, 503, 512, 520, 522
- D'Ancona, C., 177n, 510
- Dales, R.C., 100n, 510
- Daniele, A., 168n, 526
- Dante Alighieri, 7, 20, 21n, 126
- Davidson, H.A., 45n, 48n, 193n,
221n, 252n, 510
- Destrée, P., 23n, 36n, 525, 527
- Donati, S., 73n, 74n, 493, 510
- Donini, P., 39n, 510
- Druart, Th.-A., 193n, 510
- Duba, W., 88n, 510
- Dumont, S.D., 214n, 511

- Durandus de Sancto Porciano, 119, 211, 495
- Duranti, T., 122n, 267n, 511
- Ebbesen, S., 168n, 227n, 511
- Emery, K., 90n, 182n, 503, 517, 525
- Endress, G., 53n, 98n, 494-495, 511, 526
- Ermatinger, C.J., 105n, 106n, 115n, 132n, 139, 143n, 410, 511
- Everson, S., 24n, 511
- Falzone, P., 21n, 180n, 211n, 511
- Fausser, W., 153n, 156n, 410n, 497, 511-512
- Federici Vescovini, G., 119n, 512
- Fedrigotti, P., 35n, 512
- Fellina, S., 55n, 52, 523
- Fermani, A., 26n, 524
- Ferrandus Hispanus, 409
- Ferrara, R., 113n, 508
- Ferriani, M., 12, 115n, 120n, 123n, 284n, 285n, 503, 508, 513, 518, 524, 526
- Finnegan, J., 195n, 512
- Fioravanti, G., 12, 13n, 15, 16n, 48n, 52n, 62n, 65n, 86n, 105n, 106n, 114, 115n, 117n, 119n, 123n, 124n, 126n, 173n, 194n, 287, 410n, 498, 500, 504, 512-513, 526
- Flüeler, C., 409, 410, 513
- Formentin, V., 268n, 526
- Frede, M., 38n, 168n, 505, 513
- Frede, D., 31n, 513
- Fridericus II Imperator, 130n
- Friedman, R.L., 36n, 37n, 527
- Fronterotta, F., 27n, 31n, 504, 513
- Fumagalli Beonio Brocchieri, M.T., 130n, 513
- Galluzzo, G., 25n, 202n, 513, 518
- Galvagni, L., 13n
- Gargan, L., 123n, 124n, 513
- Garfagnini, C.G., 177n, 512-513
- Gastaldi, S., 28n, 513
- Gauthier, R.-A., 24n, 25n, 45n, 48n, 53n, 55n, 59n, 60n, 61, 66n, 77n, 171n, 173n, 176n, 178, 197n, 494, 499, 513-514
- Gentili, S., 267n, 514
- Gentilis de Cingulo, 15, 120, 127, 128, 284n
- Geoffroy, M., 194n, 514
- Gerson, L.P., 31n, 48n, 514
- Ghisalberti, A., 118n, 128, 156n, 175n, 228n, 233n, 266n, 276n, 496, 514-515
- Giele, M., 84n, 92n, 93n, 94n, 500, 504, 515
- Giglioni, G., 53n, 520
- Gilbertus Porretanus, 43n, 44
- Gilson, É., 194n, 493
- Giovanni di Ripatransone, 195
- Giuliano de' Preunti, 126, 140n, 287n
- Godefridus de Fontibus, 119
- Golinelli, P., 281n, 509
- Gosvinus de Capella, 92
- Grabmann, M., 11, 55n, 113n, 114, 115n, 127n, 128n, 155, 204n, 284n, 288n, 474n, 515
- Grassi, O., 173n, 506, 512

- Gregoric, P., 168n, 511
 Gregorius Ariminensis, 101
 Greule, A.K., 179n, 515
 Gualterus Burlaeus, 140n, 164, 495
 Guichard, P., 47n, 504
 Guido Cavalcanti, 126
 Guido Terrena 408, 409
 Guillelmus de Alnwick, 15, 116,
 121, 122n
 Guillelmus de Alvernia, 60, 61
 Guillelmus de Dessara, 120
 Guillelmus de Luna, 47
 Guillelmus de Moerbeke, 24n,
 25n, 26n, 27n, 30n, 37n, 40n,
 48, 195n
 Guillelmus de Ockham, 119

 Hayoun, M.-R., 47n, 515
 Hamesse, J., 98n, 119n, 500, 512,
 526
 Hardie, W.F.R., 35n, 515
 Hasse, D.N., 45n, 48n, 115n, 515
 Henricus de Gandavo, 119
 Hermannus Alemannus, 47
 Hervaeus Natalis, 119, 122n
 Herzberg, S., 167n, 515
 Hissette, R., 82n, 83n, 87n, 90n,
 91n, 516
 Honnefelder, L., 237n, 516
 Horn, C., 167n, 505, 515, 518
 Huby, P., 37n, 516
 Hugo Etherianus, 43n

 Iacobus de Pistorio, 18, 129, 266,
 267n, 268n, 269-270, 271n,
 272, 275n, 295, 297-300, 355n,
 356n, 357n, 493

 Ibn Bājja, 47n, 221-222, 340,
 343, 345, 347-348, 457
 Iohannes XXII papa, 126n
 Iohannes Aurifaber, 325, 474
 Iacobus de Placentia, 78n, 134,
 135n, 156-159, 205, 256, 496
 Iacobus Veneticus, 25n, 26n, 45,
 48
 Illuminati, A., 188n, 516
 Imbach, R., 52n, 55n, 62n, 508-
 509, 516, 528
 Iohannes Baconthorp, 119
 Iohannes Buridanus, 15, 153n,
 174, 192n
 Iohannes de Dacia, 282
 Iohannes de Gottinga, 94, 195n
 Iohannes de Ianduno, 15, 72, 94-
 102, 105, 106n, 109-111, 116,
 117n, 118, 129n, 136n, 137,
 138n, 139-141, 143n, 144-145,
 146n, 149, 150n, 151-153, 156-
 160, 162, 174, 183, 192n, 195,
 196n, 202, 205-210, 212, 220,
 222-225, 226n, 227-228, 230,
 231n, 232, 238-244, 245n,
 246, 248-250, 253n, 256, 258,
 260, 261n, 262n, 277-278,
 282, 285, 289, 303n, 317-318,
 325, 333n, 349n, 358n, 361n,
 364n, 366n, 367n, 368n, 369n,
 370n, 385n, 386n, 387n, 396n,
 409, 411-412, 474-476, 496
 Iohannes Duns Scotus, 118-
 119, 151, 153n, 163-164, 201,
 211n, 213-218, 226, 496
 Iohannes Grammaticus Philopo-
 nus, 143, 149, 195, 337n, 496

- Iohannes Scottus Eriugena, 42n
 Iohannes Vath, 120
 Isaac Israeli, 72, 496
 Ishāq ibn Hunain, 40n
 Ivry, A.L., 188n, 516
- Johansen, T.K., 23n, 516
 Jolivet, J., 194n, 516
 Jung-Palczewska, E., 412n, 516
- Kal, V., 34n, 516
 Kałuża, Z., 62n, 505
 Kemple, B.A., 235n, 516
 Klünker, W.-U., 57n, 502-503
 Knothe, L.-M., 179n, 515
 König-Pralong, C., 71n, 174n, 175n, 177n, 508-510, 528
 Kristeller, P.O., 129n, 408n, 501, 516
 Krzanic, C., 52n, 517
 Kuksewicz, Z., 53n, 78n, 79n, 87n, 92, 94n, 95n, 96n, 104n, 105n, 106n, 114, 117n, 118n, 119n, 130n, 133n, 134n, 135n, 136n, 140n, 143n, 156n, 160n, 161n, 162n, 195n, 200, 206n, 286n, 294n, 314n, 318, 327, 409n, 411-412, 473n, 474n, 475-476, 493, 496-497, 500, 517, 528
- Lafleur, C., 90n, 517, 523
 Lenzi, M., 13n, 41n, 43n, 44n, 45n, 46n, 58n, 70n, 71n, 75n, 81n, 149n, 518
 Lambertini, R., 113n, 114, 115n, 120n, 142n, 202n, 285n, 186n, 293n, 508, 517-518, 520
- Leijenhorst, C., 88n, 510
 Leonardi, C., 48n, 504
 Lewis, F.A., 35n, 518
 Liatsi, M., 167n, 518
 Libera, A. de, 47n, 51-52, 54n, 65, 66n, 74n, 89n, 148n, 178, 179n, 184n, 225n, 264n, 273n, 502, 505, 508, 515, 518-519
 Lines, D.A., 123n, 267n, 514, 519
 Lizzini, O.L., 46n, 518
 Lohs, J., 11, 12
- Maier, A., 11, 114, 115n, 116n, 132n, 154, 155, 519
 Maierù, A., 16n, 52n, 113n, 114, 123n, 135n, 286n, 293n, 306n, 516, 519, 520
 Mainetto di Enrico, 126
 Maynus de Mayneriis, 11, 14, 105-111, 118, 139-142, 149n, 151, 153, 156-159, 162-163, 165n, 182-183, 202, 210-211, 227-228, 238-244, 246-247, 250-251, 259, 261n, 285, 302-303, 309-310, 312-315, 318-321, 322n, 323-324, 353n, 383n, 384n, 385n, 388n, 390, 391n, 392n, 394n, 395n, 396n, 397n, 398n, 399n, 400n, 401n, 402n, 403n, 407-412, 413n, 496
- Malagola, C., 114n, 116n, 501, 502, 520
 Mandonnet, P., 52n, 499, 520
 Marchegiani, L., 128, 520
 Marenbon, J., 53n, 520
 Mariani, M., 25n, 513

- Marmo, C., 13n, 114, 115n, 120, 129n, 157n, 520
- Marsilius de Padua, 94, 116, 282
- Martianus Capella, 42n
- Martino, C. di, 110n, 520
- Martorelli Vico, R., 120n, 520
- Masi, F., 22n, 29n, 520
- Matthaeus ab Aquasparta, 15, 121, 180n, 200, 211n, 433n, 496
- Matheus de Eugubio, 11, 14, 19, 117n, 118, 119n, 129, 133, 135n, 136n, 140-142, 143n, 144, 149, 151-153, 156-162, 164-165, 192n, 196n, 203, 224n, 232, 234n, 235n, 236-237, 238n, 239, 243-244, 245n, 246-247, 250, 255n, 256, 259, 261n, 283, 284n, 285-287, 294n, 302, 309, 318, 320, 322, 324, 365, 394, 496-497
- Matthaeus Vicecomes, 128n
- Meliadò, M., 13n
- Michael Scotus, 47, 130n, 131n
- Miethke, J., 142n, 520
- Migliori, M., 26n, 524
- Mignucci, M., 34n, 502, 520
- Miller, F.D., 24n, 171n, 520
- Minio-Paluello, L., 25n, 38n, 494, 520
- Minzoni, F., 53n, 61n, 77n, 520-521
- Mora-Márquez, A.M., 153n, 161n, 521
- Movia, G., 27n, 28, 33n, 170n, 502, 521
- Müller, P., 327n, 521
- Nardi, B., 21n, 52n, 53n, 55n, 58, 62n, 67n, 71n, 74n, 101n, 114, 115n, 155, 178, 179n, 195, 521
- Nardi, P., 287n, 288n, 522
- Natali, C., 37n, 171n, 173n, 502, 522
- Nielsen, L.O., 102n, 103n, 500, 502, 522
- Nobile, M., 13n
- Nussbaum, M.C., 23n, 31n, 513, 522
- Odo Cameracensis, 43n
- Ogden, S.G., 51n, 522
- Oliva, A., 13n, 274n, 522
- Orlandelli, G., 113n, 508
- Pallavicini, M., 126n
- Panti, C., 126n, 176n, 506, 512-513
- Panzica, A., 143n, 522
- Paparella, F.D., 129n, 173n, 174n, 177n, 197n, 272n, 495, 505, 509, 512-513, 529
- Pattin, A., 72n, 135n, 473, 474n, 475n, 501, 522
- Paulus Venetus, 101
- Pegis, A.C., 58n, 522
- Perfetti, S., 48n, 504
- Petagine, A., 53n, 55n, 61n, 74n, 77n, 78n, 89n, 502, 522
- Petrus Aureoli, 15, 101, 119, 121
- Petrus Gallecus, 47
- Petrus de Vineia, 130n
- Petrus Iohannis Olivi, 88, 160n, 497

- Petrus Lombardus, 43, 497
 Petrus de Alvernia, 119, 408-409, 497
 Piaia, G., 141n, 523
 Piana, C., 113n, 118n, 142n, 143n, 285n, 293n, 523
 Piché, D., 89n, 90n, 517, 523
 Pini, G., 201n, 523
 Piron, S., 60n, 90n, 523
 Plotinus, 41, 42
 Polloni, N., 126n, 513
 Porro, P., 21n, 55n, 125n, 523
 Putallaz, F.-X., 55n, 62n, 516
- Quarantotto, D., 24n, 26n, 523-524
- Radulfus Brito, 15, 116, 153, 156-159, 163, 174, 177n, 196n, 197n, 201, 210, 218-219, 226-227, 384n, 410, 462n, 464n, 497
 Rashed, M., 37n, 523
 Refini, E., 267n, 514
 Remigius Autissiodorensis, 42n
 Repici, L., 23n, 31n, 508, 513
 Retucci, F., 231n, 524
 Ribordy, O., 71n, 518
 Richardus de Mediavilla, 119
 Ricklin, T., 173n, 523
 Robert, A., 101n, 114, 115n, 116n, 121, 122n, 127n, 128n, 129n, 130n, 132n, 285n, 493, 509, 524
 Robertus Grosseteste, 358n, 497
 Robertus Kilwardby, 61, 497
 Robinson, H., 37n, 516
- Rodolfi, A., 57n, 59n, 105n, 502, 512, 524
 Rogerius Bacon, 54n, 60, 128n, 184n, 497-498
 Rohmer, J., 89n, 524
 Rolandus de Cremona, 130n
 Rorty, A.O., 23n, 31n, 513, 522
 Rossi, A., 286n, 501
 Rossi, P.B., 142n, 236n, 287, 497, 524
 Rosso, P., 114n, 524
 Rubini, P., 95n, 524
- Salman, D., 52n, 74n, 524
 Sandonà, O., 13n
 Scarton, E., 282n, 526
 Schmugge, L., 96n, 524
 Schneider, T., 88n, 524
 Schroeder, F.M., 40n, 41n, 524
 Senatore, F., 282n, 526
 Senko, W., 102n, 525
 Sharples, R.W., 23n, 39n, 525
 Sigerus de Brabantia, 15, 37n, 55-56, 58-62, 63n, 64n, 65, 68n, 72, 74n, 76-77, 78n, 79, 82-83, 84n, 85-87, 89, 91, 97n, 110, 124, 137, 145, 152-154, 163, 175, 182n, 195n, 197, 199, 207n, 209n, 233, 249n, 256, 259, 262n, 369n, 450n, 483n, 498
 Simeoni, L., 15, 525
 Simon de Faversham, 153, 156-159, 200, 498
 Simon de Valle, 92
 Sillitti, G., 31n, 504
 Siraisi, N.G., 116n, 122n, 126n, 267n, 275n, 525

- Sisko, J.A., 31n, 525
 Smith, G.R., 13n
 Sorbelli, A., 15, 113n, 525
 Speer, A., 45n, 53n, 90n, 142n, 173n, 180n, 182n, 214n, 227n, 503-504, 506-507, 511, 515, 517-518, 523, 525
 Spellman, L., 166n, 525
 Spruit, L., 62n, 137n, 525
 Steel, C., 98n, 180n, 182n, 197n, 209n, 525-526
 Steele, R., 54n, 497-498
 Stephanus Tempier, 45, 59, 63, 65, 79, 88-89, 114, 174
 Stella, F., 31n, 524
 Stettler, M.J., 13n, 129n
 Strazzoni, A., 55n, 523
 Stroick, C.I., 69n, 493, 525
 Sturlese, L., 74n, 178, 179n, 526
 Suarez-Nani, T., 71n, 518

 Tabarroni, A., 12, 13n, 16n, 113n, 114, 115n, 120n, 121n, 123n, 126n, 142n, 143n, 202n, 268n, 281n, 282, 283n, 284n, 285n, 286n, 287n, 293n, 503, 508-509, 513, 517-518, 524, 526
 Taviani-Carozzi, H., 114n, 528
 Taylor, R.C., 37n, 38n, 40n, 98n, 178n, 526-527
 Thaddeus Florentinus, 16, 116, 120, 122, 124, 267n, 498
 Thadeus de Parma, 11, 14-16, 19, 96n, 117-120, 129, 133, 137, 138n, 139-141, 143n, 144, 149, 151-153, 156-160, 162, 196n, 255n, 256, 276, 278-279, 284n, 287-292, 302-304, 312, 314-319, 324-325, 365n, 385n, 475, 476, 498
 Themistius, 37, 40, 47n, 49, 85n, 189, 192n, 221, 252n, 308, 343, 351, 382, 456-457, 499
 Theodoricus de Foro, 135n
 Thomas de Aquino, 26n, 27n, 51-53, 54n, 55, 56n, 57, 58n, 59, 63-66, 68-69, 71n, 76, 78n, 79, 88, 89n, 94, 109, 110n, 117, 118n, 119, 125n, 126n, 150, 174n, 175-178, 180n, 182, 206-210, 213-214, 221, 226, 235, 240n, 264, 270n, 271n, 274, 275, 288n, 499
 Thomas de Aretio, 124, 126
 Thomas Wylton, 15, 94, 101-102, 103n, 104, 108, 174, 191, 192n, 195n, 201, 224n, 227-231, 238, 253n, 256n, 257n, 258, 261n, 276, 277-278, 412, 500
 Thörnqvist, C.T., 168n, 317n, 509, 511
 Toivanen, J., 168n, 317n, 509, 511
 Tolomio, I., 38n, 527
 Tomanek, Ł., 325, 474n, 527
 Toste, M., 408, 409n, 497, 527
 Totaro, P., 46n, 518
 Trifogli, C., 102n, 103n, 500, 502, 522
 Trimble, G., 102n, 103n, 500, 502, 522

 Valente L., 46n, 518
 Van Riel, G., 23n, 36n, 525, 527
 Van Riet, S., 45n, 109n, 495, 528

- Van Steenberghe, F., 45n, 55n,
 92n, 93, 94n, 152, 153n, 200,
 500, 504, 515, 527
 Vanni Rovighi, S., 55n, 114, 117n,
 118n, 133n, 137n, 140n, 150,
 152n, 154n, 155, 156n, 276-
 277, 288, 290n, 292n, 303n,
 475, 476, 498, 527
 Vasina, A., 113n, 508
 Vasoli, C., 71n, 527
 Vella, A., 206n, 527
 Vennebusch, J., 92n, 501, 528
 Verbeke, G., 40n, 45n, 109n, 193n,
 194n, 494, 495, 496, 499, 528
 Verger, J., 114n, 528
 Vimercati, E., 37n, 522
 Vitali, M.C., 95n, 96n, 528
 Voegelin, E., 55n, 528
 Wedin, M.V., 25n, 528
 Wenin, C., 106n, 511
 Witt, C., 25n, 528
 Witt, R.G., 114n, 528
 Wolfson, H.A., 109n, 166n, 528
 Wöhler, H.-U., 474n, 528
 Zanichelli, G.Z., 281n
 Zavattero, I., 11, 13n, 129n,
 174n, 175n, 177n, 190n, 266n,
 267n, 268n, 272n, 275n, 495,
 500, 508, 509, 528, 529
 Zilfrodo de Placentia, 117n,
 129
 Zimmermann, A., 142n, 409n,
 523, 529
 Zuccolin, G., 106n, 272n, 410n,
 512, 522

Indice dei manoscritti*

Bologna, Biblioteca Universitaria, 1625: 14, 106n, 156n, 202n, 309n, 310-313, 323-324, 327, 399, 407-408, 415n, 416n, 419n, 421n, 446n

Budapest, Egyetemi Könyvtár, Lat. 17: 127, 132

Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Ott. lat. 318: 133n, 134n, 135n, 143n, 160, 162n, 286n

–, Vat. lat. 845: 106n, 410n

–, Vat. lat. 2170: 157n

–, Vat. lat. 2172: 129n, 196n

–, Vat. lat. 2418: 284n

–, Vat. lat. 3066: 140n, 141n

–, Vat. lat. 4454: 120n

–, Vat. lat. 6768: 116, 127, 132n

Cortona, Biblioteca Comunale e dell'Accademia Etrusca, 110: 129n

Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Ashburnham 131: 119

–, Fiesolano 161: 134n, 135n, 161, 202n

–, Strozzi 99: 284n

Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conventi Soppressi J.III.6: 105n, 117n, 133n, 136n, 279n, 313n

–, Conventi Soppressi J.X.30: 120n

Gdańsk, Biblioteka Gdańska, Mar. F. 398: 119, 136n, 500

Kraków, Biblioteka Jagiellońska, 656: 135n

–, 742: 135n

* Escluso Mantova, Biblioteca Comunale Teresiana, 445 (D.III.19), diffusamente citato nel volume.

Leipzig, Universitätsbibliothek, 1363: 202n

–, 1444: 11, 14, 165n, 204, 302, 314, 316-317, 473, 474n, 477

München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm. 13020: 120n

Oxford, Merton College, ms. 292: 153n

Padova, Biblioteca Antoniana, 366 Scaff. XVI: 202n

Paris, Bibliothèque Nationale de France, Lat. 6532: 225n, 96n

–, Lat. 14577: 57n

–, Lat. 15805: 119n, 288n

–, Lat. 16609: 200n

Praha, Knihovna Metropolitní Kapitoly, L. LXXVIII: 287n, 288n

Reims, Bibliothèque de Reims, ms. 493: 106n

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. Marialucrezia 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 Zavattero (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 979-12-218-0768-4, formato 14 × 21 cm, 500 pagine, 32 euro
22. Luca Bianchi
Il pane dei filosofi. Studi su Dante e la tradizione averroista
ISBN 979-12-218-1518-4, formato 14 × 21 cm, 272 pagine, 26 euro
23. Jacopo Lohs
*Le possibilità del conoscere. Anima, intelletto e sostanze separate tra Parigi
e Bologna (sec. XIII-XIV)*
ISBN 979-12-218-2337-0, formato 14 × 21 cm, 548 pagine, 36 euro

Le possibilità del conoscere

Incentrato sulla produzione intellettuale dei *magistri* dello *studium* di medicina e arti di Bologna nel primo Trecento, il volume esamina la riflessione noetica elaborata in questo contesto e mostra come tali maestri recepiscono il *De anima* di Aristotele e le sue principali interpretazioni (in primo luogo quella di Averroè), ricostruendo al contempo il rapporto con la tradizione filosofica parigina. Una particolare attenzione viene dedicata al problema dei limiti e delle possibilità della conoscenza umana. L'edizione critica di due testi bolognesi (*Questio disputata de cognitione substantiarum separatarum* e *Super tertium De anima. Questiones et excerpta varia*), affiancata in Appendice da quattro questioni coeve provenienti dalla Facoltà delle Arti di Parigi, documenta le pratiche didattiche e l'organizzazione del sapere filosofico a Bologna, facendo emergere un quadro in cui le relazioni con l'ambiente parigino si combinano con significativi elementi di indipendenza. Si delinea così un orizzonte comune, seppur articolato, che restituisce una prospettiva autonoma sul problema delle capacità conoscitive dell'uomo.

Jacopo Lohs è dottorando in Storia della filosofia medievale in cotutela tra l'Università di Trento e l'École Pratique des Hautes Études di Parigi. È stato assegnista di ricerca presso l'Università di Trento nell'ambito del progetto PRIN "TeLPh. Teaching and Learning Philosophy in the *Regnum Italiae* (1250-1450)". La sua attività di ricerca, documentata attraverso articoli pubblicati su riviste specializzate, è incentrata su problemi di epistemologia, con particolare attenzione al contesto universitario di Bologna nel XIV secolo e agli scambi intellettuali con le tradizioni filosofiche d'oltralpe.

In copertina

Illustrazione da G.F. Rodwell, *South by East: Notes of Travel in Southern Europe* (1877).

ISBN 979-12-218-2337-0



9 791221 823370