

ISSN 0391-2566

MEDIOEVO

*Rivista di storia  
della filosofia  
medievale*

XLV  
2020

XLV  
2020

# MEDIOEVO

*Rivista di storia della filosofia medievale*

IL **P**OLIGRAFO



MEDIOEVO

RIVISTA DI STORIA DELLA FILOSOFIA MEDIEVALE

Direttore responsabile  
Margherita Petranzan

Autorizzazione del Tribunale di Padova  
n. 1755 del 7-8-2001  
Tutti i diritti riservati - All rights reserved  
Copyright © 2020 by Il Poligrafo - Padova  
ISBN 978-88-9387-183-9  
ISSN 0391-2566

Sono rigorosamente vietati la riproduzione, la traduzione, l'adattamento, anche parziale o per estratti, per qualsiasi uso e con qualsiasi mezzo effettuati, compresi la copia fotostatica, il microfilm, la memorizzazione elettronica ecc. senza la preventiva autorizzazione scritta della casa editrice Il Poligrafo.  
Ogni abuso sarà perseguito a norma di legge.

# MEDIOEVO

RIVISTA DI STORIA DELLA FILOSOFIA MEDIEVALE

XLV

2020

Antropologia, teologia e fisica  
nel pensiero medievale latino e arabo

Anthropology, Theology and Physics  
in Latin and Arabic Medieval Thought

a cura di / edited by  
Enrico Moro

*Sede della Rivista*

CENTRO INTERDIPARTIMENTALE  
DI RICERCA DI FILOSOFIA MEDIEVALE "CARLO GIACON" - CIRFIM  
UNIVERSITÀ DI PADOVA  
cirfim.unipd.it

*Comitato scientifico*

LUCA BIANCHI, FRANCESCO BOTTIN, STEFANO CAROTI  
MARTA CRISTIANI, CRISTINA D'ANCONA, ALAIN DE LIBERA  
GERHARD ENDRESS, GRAZIELLA FEDERICI VESCOVINI  
GIANFRANCO FIORAVANTI, MARIATERESA FUMAGALLI  
ALESSANDRO GHISALBERTI, HENRI HUGONNARD-ROCHE  
GREGORIO PIAIA, PASQUALE PORRO, ULRICH RUDOLPH  
TIZIANA SUAREZ-NANI, ILARIO TOLOMIO, GERD VAN RIEL

*Direzione*

GIOVANNI CATAPANO, CECILIA MARTINI

*Redazione*

ENRICO MORO, FABIO ZANIN

Papers submitted for publication in «Medioevo»  
are subjected to a double blind peer-review

«Medioevo» has been approved in ERIH PLUS  
(*European Reference Index for the Humanities and Social Sciences*).  
Since issue 35 (2010) «Medioevo» is certified by ISI:  
*Arts and Humanities Citation Index*

I manoscritti vanno inviati alla Direzione della rivista  
presso il Centro Interdipartimentale di Ricerca di Filosofia Medievale  
35139 Padova | piazza Capitaniato 3  
tel. 049 8274534 - fax 049 8274719  
e-mail: centro.cirfim@unipd.it

*Abbonamento annuale*

per l'Italia           privati € 65,00 - biblioteche e istituzioni € 75,00  
per l'estero       privati € 80,00 - biblioteche e istituzioni € 90,00  
(spese di spedizione escluse)

Richieste di abbonamento, di annate arretrate e ogni altra  
corrispondenza di carattere amministrativo vanno indirizzate a:  
Il Poligrafo casa editrice srl  
35121 Padova | via Cassan, 34 (piazza Eremitani)  
tel. 049 8360887 - fax 049 8360864  
www.poligrafo.it  
e-mail: casaeditrice@poligrafo.it

## SOMMARIO

ENRICO MORO, <i>Presentazione</i>	7
ISABELLE BOCHET, <i>La vision augustinienne de l'homme: Exégèse biblique et tradition philosophique</i>	II
GIOVANNI CATAPANO, <i>Trasumanar. L'uomo come animale razionale mortale e il suo superamento in alcuni esempi medievali</i>	31
MARIANNA ZARANTONELLO, <i>From Loan to Adaptation. Some Remarks on the Reception of Homer's Authority in the Falsafa Tradition</i>	53
ANNA MINERBI BELGRADO, <i>Il confronto di Averroè con Alessandro di Afrodisia</i>	III
ANDREA COLLI, <i>William of Peter of Godin and the Quaestio utrum essentiae rerum creatarum sint ab aeterno (Wien, Österreichische Nationalbibliothek, ms. 1590)</i>	127
NICCOLÒ BONETTI, <i>Il problema della "inchoatio formarum" in Giovanni Baconthorpe</i>	187
ANDREA NANNINI, <i>Iperpotenziamento del concetto di forma nel passaggio da informatio ad immutatio vitalis. Ritorno sulla dottrina del Prologo di Giovanni da Ripa</i>	207

### NOTE E DOCUMENTI

SARA ABRAM, <i>Note di Abū Naṣr al-Fārābī sulla verità e falsità dell'astrologia</i>	235
CECILIA MARTINI BONADEO, <i>Ibn al-Samḥ (m. 1027) e il fine per il quale gli uomini si devono dedicare allo studio della filosofia</i>	279

AURORA PANZICA, <i>Un testimone italiano della filosofia naturale di Alberto di Sassonia: i Marginalia del Codice Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Fesul. 161</i>	309
Abstracts	329
Indice dei nomi	337
Indice dei manoscritti	347

GIOVANNI CATAPANO

TRASUMANAR. L'UOMO COME ANIMALE  
RAZIONALE MORTALE E IL SUO SUPERAMENTO  
IN ALCUNI ESEMPI MEDIEVALI

In un articolo sulla storia del pensiero transumanistico,<sup>1</sup> Nick Bostrom ha dedicato al Medioevo solo sei righe, menzionando esclusivamente l'ambivalenza delle vedute "scolastiche" intorno al valore dell'alchimia<sup>2</sup> e indicando in nota un unico riferimento bibliografico.<sup>3</sup> Dalle parole con cui Bostrom passa dal Medioevo al Rinascimento sembra potersi evincere che l'estrema esiguità

La prima versione di questo testo è stata presentata all'International Workshop "Umani e oltre. La categoria di 'umanismo' e il pensiero europeo", tenutosi a Padova il 20 e il 21 settembre 2016. Una versione in lingua inglese, meno aggiornata della presente, è in corso di pubblicazione in un volume a cura di F. Grigenti.

1. N. Bostrom, *A History of Transhumanistic Thought*, «Journal of Evolution and Technology», 14/1 (2005), 1-25.

2. Id., *History*, 2: «Medieval Christianity had similarly conflicted views about the pursuits of the alchemists, who tried to transmute substances, create homunculi in test tubes, and invent a panacea. Some scholastics, following the anti-experimentalist teachings of Aquinas, believed that alchemy was an ungodly activity. There were allegations that it involved the invocation of daemonic powers. But other theologians, such as Albertus Magnus, defended the practice». Nella riedizione dell'articolo in M. Rectenwald - L. Carl (cur.), *Academic Writing Across the Disciplines*, Pearson Longman, New York 2011 (disponibile alla pagina <https://www.nickbostrom.com/papers/history.pdf>), il capoverso è stato modificato come segue: «Medieval Christians held similarly conflicted views about the pursuits of the alchemists, who were attempting to transmute substances, create homunculi in test tubes, and invent a panacea. Some scholastics, following the anti-experimentalist teachings of Augustine, believed that alchemy was an ungodly activity. There were allegations that it involved the invocation of daemonic powers. But other theologians, such as Albertus Magnus and Thomas Aquinas, defended the practice» (corsivi miei).

3. W.R. Newman, *Promethean Ambitions: Alchemy and the Quest to Perfect Nature*, University of Chicago Press, Chicago IL 2004.



dello spazio riservato all'epoca medievale dipenda principalmente da una conoscenza della stessa, da parte dell'autore, a dir poco inadeguata:

The otherworldliness and stale scholastic philosophy that dominated Europe during the Middle Ages gave way to a renewed intellectual vigor in the Renaissance. The human being and the natural world again became legitimate objects of study.<sup>4</sup>

Queste parole sul carattere “staccato dal mondo” e “stantio” della filosofia scolastica; sul fatto che essa avrebbe dominato l'Europa durante il Medioevo e sul fatto che l'essere umano e il mondo fisico sarebbero ridiventati oggetti legittimi di studio con il Rinascimento, si commentano da sé. Vale la pena invece chiedersi come potrebbe essere scritta una “storia del pensiero transumanistico” non viziata da una visione così riduttiva, semplicistica e stereotipata della filosofia medievale. Se è vero, come Bostrom afferma, che «The human desire to acquire new capacities is as ancient as our species itself»,<sup>5</sup> allora è logico aspettarsi che anche nel millennio medievale questo desiderio abbia trovato una molteplicità di espressioni e sia stato preso a tema di riflessione da parte di pensatori di vario genere e indirizzo.

L'idea tipicamente transumanistica di potenziare le capacità umane mediante le applicazioni tecniche della conoscenza scientifica, in vista di un prolungamento indefinito della vita terrena dei singoli individui, indubbiamente è poco “medievale”,<sup>6</sup> e occorrerebbero parecchie forzature anacronistiche per annoverare tra i precursori del transumanesimo contemporaneo anche autori dell'età di mezzo (fatta parziale eccezione, tutt'al più, per nomi

4. Bostrom, *History*, 2.

5. Id., *History*, 1.

6. Per rendersene conto meglio, è sufficiente leggere il primo articolo della “Transhumanist Declaration” riportata da Bostrom in appendice: «Humanity will be radically changed by technology in the future. We foresee the feasibility of redesigning the human condition, including such parameters as the inevitability of aging, limitations on human and artificial intellects, unchosen psychology, suffering, and our confinement to the planet earth». La Dichiarazione (2002) è uno dei documenti fondamentali della World Transhumanist Association (oggi nota come Humanity+), fondata nel 1998 dallo stesso Bostrom e da David Pearce.

come quello di Ruggero Bacone<sup>7</sup>). Tuttavia, sarebbe altresì un errore ritenere che i medievali fossero legati a una concezione dell'essere umano come rinchiuso entro rigidi confini che non possano o non debbano essere trascesi. Nelle pagine che seguono, proverò a mostrare il contrario, limitandomi per forza di cose ad alcuni tra gli innumerevoli esempi che si potrebbero addurre e concentrandomi su una sola delle grandi tradizioni del pensiero medievale, quella latina.

L'articolo si suddivide in cinque punti. Nel primo ricostruirò le origini della definizione dell'uomo come animale razionale mortale nella letteratura filosofica di lingua latina. Nei tre punti successivi cercherò di far vedere come tutti e tre gli elementi definitori dell'umano siano concepiti dai pensatori medievali quali oggetto di un necessario e desiderabile superamento. Nel quinto e ultimo punto avvanzerò una modesta proposta di collegamento tra il Medioevo e la contemporaneità.

#### I. LA DEFINIZIONE DELL'UOMO COME ANIMALE RAZIONALE MORTALE NELLA LETTERATURA LATINA DALLE ORIGINI A BOEZIO

È molto frequente trovare nei testi medievali la definizione dell'uomo come animale razionale mortale. Essa sembra risalire allo stoicismo antico e più precisamente alla logica di Crisippo.<sup>8</sup> Nella letteratura latina, Cicerone e Quintiliano attestano una definizione solo apparentemente identica, quella di *animal mortale rationis particeps*<sup>9</sup> o *animal mortale rationale*.<sup>10</sup> In realtà, l'inversione degli aggettivi "razionale" e "mortale" con cui l'animale-uomo viene qualificato produce un modo diverso di guardare all'essere umano: una cosa, infatti, è dire che l'uomo è, tra gli animali razio-

7. L'unico medievale citato nel sito dell'Associazione Italiana Transumanisti (<http://www.transumanisti.it/1.asp?idPagina=2>).

8. Cfr. *Stoicorum Veterum Fragmenta* (ed. H. von Arnim, II, fr. 224) = Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos*, XI, 8. G.M. De Durand, *L'homme raisonnable mortel: pour l'histoire d'une définition*, « Phoenix », 27 (1973), 328-344, argomenta a favore dell'attribuzione della definizione ad Antioco di Ascalona e al suo tentativo di sintesi tra platonismo e stoicismo.

9. Cicero, *Lucullus*, 7, 21.

10. M. Fabius Quintilianus, *Institutio oratoria*, V, 10, 56; VII, 3, 15.

nali, quello che si differenzia per la sua mortalità, e un'altra cosa è dire che l'uomo è, tra gli animali mortali, quello che si differenzia per la sua razionalità. Benché entrambe le definizioni convergano nel determinare l'uomo come l'unico animale in cui siano compresenti razionalità e mortalità, nel primo caso è la mortalità che in ultima analisi contraddistingue l'uomo, il quale viene messo a confronto con gli altri animali razionali, mentre nel secondo caso è la razionalità l'elemento ultimamente distintivo, e il confronto viene operato con gli altri animali mortali. Cambia il termine di confronto, ovvero il genere entro il quale viene specificata la peculiarità dell'uomo, e corrispettivamente cambia la caratteristica che viene utilizzata per operare tale specificazione.

A quanto risulta dalle risorse digitali disponibili attualmente,<sup>11</sup> la prima attestazione della definizione di uomo come *animal rationale mortale* (e non viceversa) si trova nel *Peri hermeneias* che Cassiodoro attribuisce ad Apuleio;<sup>12</sup> un'attribuzione che in passato è stata messa in discussione e che oggi gode di un rinnovato favore.<sup>13</sup> L'attestazione cronologicamente successiva appartiene al *De definitionibus* di Mario Vittorino, dove, ad essere precisi, la definizione proposta come esempio di *substantialis definitio* è *animal rationale mortale terrenum bipes risus capax*.<sup>14</sup> La "definizione sostanziale", nell'accezione che Vittorino presenta come ciceroniana, è quella che, partendo dal genere a cui la cosa in questione appar-

11. La più ampia raccolta digitale di testi latini è la *Library of Latin Texts*, disponibile nel sito della casa editrice Brepols: <http://www.brepols.net/>. Interrogata il 28 luglio 2020 ricercando le forme "animal\*", "rational\*" e "mortal\*" all'interno di un intervallo di venti parole, essa ha restituito 504 brani nella *Series A* e 139 nella *Series B*. A ciò occorre aggiungere le occorrenze contenute nelle traduzioni latine di Aristotele e degli antichi commentatori aristotelici, ricavabili dall'*Aristoteles Latinus Database* della medesima casa editrice (48 brani il 3 agosto 2020).

12. Apuleius Madaurensis Afer (?), *Peri hermeneias (De interpretatione)*, 6.

13. Cfr. D. Londey - C. Johanson, *The Logic of Apuleius, Including a complete Latin text and English translation of the Peri hermeneias of Apuleius of Madaura*, E.J. Brill, Leiden - New York - København - Köln 1987.

14. C. Marius Victorinus, *De definitionibus* (ed. T. Stangl, 8<sup>6-27</sup>; 29<sup>19-23</sup>). La definizione dell'uomo come «animal rationale et mortale risus capax» si ritrova nel *De arte grammatica* (ed. H. Keil, 188<sup>26-27</sup>), che la tradizione manoscritta attribuisce a Vittorino o a Palemone, nonché nelle pseudo-agostiniane *Categoriae decem* (§165; ed. L. Minio-Paluello, 172<sup>20</sup>).

tiene – genere che rende manifesta la natura sostanziale della cosa –, procede per aggiunta di differenze fino a raggiungere un'espressione applicabile esclusivamente alla cosa da definire.<sup>15</sup> Vittorino fa riferimento ai *Topici* di Cicerone e all'opera omonima di Aristotele; è da quest'ultima che provengono, con tutta probabilità, i termini “terrestre” e “bipede”,<sup>16</sup> mentre “capace di ridere” potrebbe derivare dall'*Isagoge* di Porfirio.<sup>17</sup>

Il primo autore latino che utilizza sistematicamente la definizione “animale razionale mortale” senza ulteriori aggiunte è Agostino.<sup>18</sup> Nel *De dialectica* e soprattutto nel *De animae quantitate*, egli la giudica perfetta, perché tale da abbracciare e includere niente di

15. Cfr. Mar. Victorin., *defin.* (ed. Stangl, 8<sup>6-10</sup>). Cicerone parla della definizione in vari luoghi delle sue opere (*De oratore*, I, 189; III, 115; *Orator*, 116; *Partitiones oratoriae*, 41; *De inventione*, II, 51, 153; *Topica*, 26 ss.), ma in nessuno di essi ricorre l'espressione “substantialis definitio”. L'aggettivo *substantialis* traduce il greco οὐσιώδης, come espliciteranno Cassiodoro in *Institutiones*, II, 3, 14 e Isidoro di Siviglia in *Etymologiarum sive Originum libri XX*, II, 29, 2. Una nota in margine al *Periphyseon* di Giovanni Scoto Eriugena (libro IV, nota 19; ed. É.A. Jeuneau, 40<sup>88-93</sup>), probabilmente dovuta allo stesso Eriugena, giudica erronea la qualificazione come “sostanziale” della definizione di uomo quale “animale razionale, mortale, capace di percezione (*sensu*) e apprendimento”, ritenendo al contrario che essa sia soltanto *circa substantiam*, in quanto « desunta da cose che accadono estrinsecamente mediante la generazione della sostanza (*ex his quae per generationem substantiae accidunt extrinsecus assumpta*) ». Alberto Magno invece non esiterà a considerare la proposizione “l'uomo è un animale razionale mortale” come un'autentica definizione sostanziale, ossia una definizione che mostra che cosa sia la cosa secondo la sua sostanza: cfr. *Posteriora Analytica* (*In Aristotelis libros Posteriorum Analyticorum*), II, tr. 2, cap. 4 (ed. A. Borgnet, 174a<sup>35-b2</sup>).

16. Cfr. Aristotele, *Topica*, I, 4, 101b<sup>30-32</sup>; I, 5, 102a<sup>27-28</sup>; I, 7, 103a<sup>27</sup>; II, 5, 112a<sup>19</sup>; IV, 6, 128a<sup>26</sup>; V, 1, 129a<sup>10</sup>; V, 1, 128b<sup>25-33</sup>; 129a<sup>9</sup>; V, 3, 132a<sup>2</sup>; V, 4, 133a<sup>3-5</sup>; b<sup>8</sup>; V, 5, 134a<sup>8-11.29-30</sup>; V, 7, 136b<sup>20-21</sup>; VI, 3, 140b<sup>32-141a1</sup>; VI, 4, 141b<sup>32</sup>; VI, 6, 145a<sup>7</sup>.

17. Vedi *infra* la nota 28. Le prime associazioni della capacità di ridere alla razionalità e alla mortalità dell'animale-uomo si riscontrano nella letteratura greca, a quanto mi risulta dalla consultazione del *Thesaurus linguae Graecae* (<http://stephanus.tlg.uci.edu/>), in autori vissuti fra il II e il III sec. d.C. Cfr. in particolare il commento ai *Topici* di Alessandro di Afrodisia (ed. M. Wallies, 23<sup>25-26</sup>), il quale nello stesso passo (23<sup>15-17</sup>) menziona anche la definizione di uomo come “animale terrestre bipede”. Cfr. inoltre, dello stesso Alessandro, *In Aristotelis Analyticorum primorum librum I commentaria* (ed. M. Wallies, 295<sup>4-5.33</sup>; 377<sup>14-15</sup>); *In Aristotelis Topicorum libros octo commentaria* (ed. M. Wallies, 45<sup>24-27</sup>; 132<sup>11-12</sup>; 133<sup>6-7</sup>); Clemens Alexandrinus, *Paedagogus*, II, 5, 46, 2; *Stromata*, VIII, 6, 21, I, 5; Sextus Empiricus, *Pyrrhoniae hypotyposes*, II, 211.

18. Oltre ai passi citati qui di seguito, cfr. Augustinus Hipponensis, *De ordine*, II, 19, 50; *De magistro*, 8, 24; *Epistulae*, 166, 6, 16.

più e niente di meno che tutti e soli gli esseri umani.<sup>19</sup> Ogni uomo, infatti, è un animale razionale mortale, e ogni animale razionale mortale è un uomo. Nel *De ordine* egli fa risalire la definizione a non meglio precisati «sapianti antichi» e scorge in essa un implicito significato morale di sapore platonizzante, con cui si rammenta all'anima di fuggire dalle cose mortali nelle quali è caduta e di ritornare alla ragione e con essa alle realtà divine.<sup>20</sup> Lo sfondo di questa concezione è una visione gerarchica tripartita del reale, nella quale l'anima umana si colloca a metà tra il livello supremo occupato dal divino e quello infimo popolato dagli enti soggetti alla morte, i corpi.<sup>21</sup> In tale contesto, la definizione dell'uomo come animale razionale mortale serve non tanto a determinare le coordinate della posizione dell'uomo nel cosmo, quanto a risvegliare nell'uomo stesso la consapevolezza della sua componente più importante, l'anima, che ha la possibilità di scendere o risalire la scala dell'essere e conseguentemente di avvicinare la vita umana a quella bestiale oppure a quella divina, in misura proporzionale all'uso della ragione. In un contesto diverso e cronologicamente più tardo, all'interno del libro IX del *De civitate Dei*, la definizione servirà ad Agostino per contestare la concezione apuleiana dei demoni come esseri intermedi tra gli uomini, che sono mortali e infelici, e gli dèi, che sono immortali e felici.<sup>22</sup> I demoni, infatti, che sono immortali, sono o cattivi o buoni, e quindi o infelici o felici; ma se sono immortali e infelici, allora stanno ancora peggio degli uomini, perché la loro infelicità non ha fine; se invece sono immortali e felici, allora sono del tutto simili agli dèi e non hanno nulla in comune con gli uomini. Il vero essere intermedio, tra gli animali, è semmai l'uomo, il quale, essendo razionale e morta-

19. Cfr. Id., *De dialectica*, 9; *De animae quantitate*, 25, 47.

20. Cfr. Id., *De ordine*, II, II, 31. Agostino fa risalire la definizione agli «antichi» anche in *De trinitate*, VII, 4, 7; XV, 7, II. Il passo del *De ordine* confluirà nel cap. 31 dello pseudoagostiniano *De spiritu et anima* (XII/XIII sec.), che godrà grande fortuna. L'insegnamento morale contenuto della definizione sarà sottolineato anche da Bernardo di Chiaravalle nel *De consideratione*, II, 7 e da Gilberto di Tournai (†1284) nel *De morte*, sermo I (ed. C. Munier, 98<sup>92-96</sup>).

21. Cfr. ad es. Aug., *Epistulae*, 18, 2.

22. Cfr. Id., *De civitate Dei*, IX, 13.

le, è superiore alla bestia, che è un animale irrazionale e mortale, e inferiore all'angelo, che è un animale razionale e immortale. L'essere umano è dunque, in quanto tale, un animale intermedio tra l'angelo e la bestia, condividendo con il primo la razionalità e con la seconda la mortalità.<sup>23</sup> Come nel *De ordine*, anche in questo caso, nonostante la diversità di prospettiva, razionalità e mortalità vengono indicate come le proprietà che accomunano l'uomo rispettivamente a ciò che gli è superiore e a ciò che gli è inferiore. La compresenza, assolutamente peculiare e perciò distintiva dell'uomo, di razionalità e mortalità è interpretata come intersezione tra due sfere gerarchicamente distinte della realtà, alle quali l'uomo coappartiene ospitando in sé la loro congiunzione. La collocazione dell'uomo in posizione intermedia tra un superiore e un inferiore avviene esattamente in quanto egli partecipa sia dell'uno che dell'altro. L'uomo è mediano in quanto dotato di un essere stratificato, in cui razionalità e mortalità non stanno l'una accanto all'altra, ma l'una sopra l'altra. Nell'uomo, il lato della razionalità è rivolto verso l'alto e quello della mortalità verso il basso. Lungi dal convivere pacificamente in una totalità armoniosa, nella visione agostiniana razionalità e mortalità spingono l'essere umano in direzioni opposte e ne fanno il luogo di una drammatica tensione, destinata a risolversi, come vedremo, solo con il superamento della condizione umana stessa.<sup>24</sup>

23. Nella *Vita quinta Lamberti (versio altera)* scritta da Sigeberto di Gembloux (†1112) si legge una perfetta formulazione di questo concetto: «Sei uomo perché sei stato plasmato dal suolo. Sei un animale razionale e mortale, intermedio tra le bestie e gli angeli. Per via della ragione sei migliore della bestia, per via della mortalità sei inferiore all'angelo (*Homo es quia de humo plasmatus es animal rationale et mortale es medius inter pecora et angelos. Per rationem es pecore melior per mortalitatem angelo inferior*)» (in J. Schumacher, *L'oeuvre de Sigebert de Gembloux. Études philologiques*, tesi inedita, UCLouvain, Louvain-la-Neuve 1975, 594<sup>109-111</sup>).

24. La congiunzione di razionalità e mortalità, in quest'ottica, diventa oggetto di stupore. «Com'è possibile dunque che la ragione sia immortale e io sia definito nello stesso tempo razionale e mortale? (*Quomodo igitur immortalis est ratio et ego simul et rationale et mortale quiddam esse definior?*)» (Aug., *ord.*, II, 10, 50; ed. T. Fuhrer, 179<sup>21-23</sup>). Bernardo di Chiaravalle esclamerà: «Che cosa c'è di più sublime dello spirito di vita? E che cosa c'è invece di più umile del fango della terra? Penso certamente che questa sintesi nell'uomo di cose così antitetiche non sia sfuggita neppure ai sapienti di questo mondo, quando definirono l'uomo un animale razionale mortale. Mira-

L'approvazione data da Agostino alla definizione dell'uomo come animale razionale mortale ha sicuramente contribuito in notevole misura alla sua fortuna nell'Occidente cristiano.<sup>25</sup> Va tuttavia ascritto a Boezio, credo, il merito di averne definitivamente sancito l'uso come definizione filosofica standard dell'essere umano presso i pensatori di lingua latina, grazie innanzitutto al suo lavoro di commento di quello che fu un testo fondamentale per la formazione di tutti o quasi i filosofi medievali: l'*Isagoge* di Porfirio. È proprio nell'*Isagoge*, infatti, che la definizione di ἄνθρωπος come ζῷον λογικὸν θνητόν viene giustificata nel quadro della teoria del genere, della specie, della differenza, del proprio e dell'accidente come tipi di predicati. Com'è noto, per Porfirio ζῷον λογικόν è il genere prossimo di ἄνθρωπος, mentre θνητόν ne è la differenza specifica.<sup>26</sup> Nel primo commento all'*Isagoge*, basato sulla traduzione operata da Mario Vittorino, Boezio assume come definizione di uomo quella di "animale razionale mortale capace di ridere e di apprendere",<sup>27</sup> ma nel secondo commento, compiuto sul testo tradotto direttamente da lui, omette l'aggiunta « risus et disciplinae perceptibile »<sup>28</sup> e si attiene ai tre termini della definizione porfi-

bile infatti è il legame di ragione e morte, stupefacente l'unione di discernimento e corruzione! (*Quid enim spiritu vitae sublimius? Quid vero humilium limo terrae? Quam profecto tam discohaerentium in homine cohaerentiam rerum ipsos quoque sapientes saeculi huius arbitror non latuisse, cum hominem diffinirent animal rationale mortale. Mirabilis siquidem copula rationis et mortis, mira societas discretionis et corruptionis*)» (*Sermones in dedicatione ecclesiae*, 5, 7; ed. J. Leclercq - H.M. Rochais, 393<sup>16-19</sup>).

25. L'autorità di Agostino andava a confermare la bontà di quella definizione, che i medievali latini leggevano anche in un testo pagano del V sec., molto studiato nel Medioevo: il *De nuptiis Philologiae et Mercurii* di Marziano Capella (IV, 349; 354; 361; 398).

26. Cfr. Porphyrius Tyrius, *Isagoge* (ed. A. Busse, 4<sup>29-31</sup>; 8<sup>19-9<sup>6</sup></sup>; 10<sup>9-14</sup>; 11<sup>10-12</sup>).

27. Anicius Manlius Severinus Boethius, *In Porphyrii Isagogen commentorum editio prima*, I, 20.

28. La capacità di ridere è per Porfirio un ἴδιον dell'uomo, cioè una caratteristica che è sempre presente per natura in tutti gli individui della specie umana ed esclusivamente in essi: cfr. *Isag.* (ed. Busse, 2<sup>3-4</sup>; 12<sup>17-20</sup>; 16<sup>2-3</sup>; 13<sup>14</sup>; 19<sup>5-9</sup>; 20<sup>12-15</sup>; 19<sup>22</sup>; 21<sup>22-22<sup>1</sup></sup>; 5<sup>6</sup>). La capacità di apprendere (τὸ ἐπιστήμης εἶναι δεκτικόν, letteralmente "l'attitudine a ricevere scienza"), considerata come ἴδιον dell'essere umano in Arist., *Top.*, I, 7, 103a<sup>28</sup>; V, I, 128b<sup>36</sup>; V, 2, 130b<sup>8</sup>; V, 3, 132a<sup>20</sup>; V, 4, 132b<sup>1-3</sup>; 133a<sup>20-23</sup>; V, 5, 134a<sup>15-17</sup>; VI, 3, 134a<sup>35</sup>, è enumerata tra le differenze inseparabili che ineriscono di per sé all'uomo, insieme alla razionalità e alla mortalità, in Porph., *Isag.* (ed. Busse, 9<sup>11-13</sup>). Capacità di ridere e

riana più breve, destinata ormai a restare classica.<sup>29</sup> Boezio stesso la riprenderà sistematicamente nei suoi commenti alle *Categorie* e al *De interpretatione* di Aristotele (aggiungendo solo in un paio di casi “capace di pensiero e apprendimento”),<sup>30</sup> ai *Topici* di Cicerone, nonché nei suoi trattati logici sulla divisione e sulle differenze topiche.<sup>31</sup> Essa farà la sua comparsa persino nella *Consolatio*, ma in maniera sorprendente. Nel libro I, Filosofia chiede a Boezio se si ricorda di essere un uomo e se sa esplicitare che cosa sia un uomo. Egli risponde affermando di sapere di essere un animale razionale e mortale, e nulla più. Filosofia allora dichiara di aver capito la causa principale della malattia spirituale di Boezio: l'aver cessato di sapere che cosa egli stesso sia.<sup>32</sup> Nel XII secolo, Guglielmo di Conches commenterà questa conclusione osservando testualmente che «Filosofia vuole che l'uomo in parte, vale a dire in base all'anima, sia immortale, e perciò egli deve ricercare i beni immortali ed eterni (*Philosophia vult quod homo ex parte, id est ex anima, immortalis sit, et ita quaerere debet immortalia bona et aeterna*)».<sup>33</sup> Se Gugliel-

capacità di apprendere sono associate già da Alexander Aphrodisiensis, *In Aristotelis Topicorum libros octo commentaria* (ed. M. Wallies, 45<sup>23-24</sup>; 137<sup>16.20-21</sup>; 387<sup>24</sup>; 416<sup>22-23</sup>).

29. Cfr. Boeth., *In Porphyrii Isagogen commentorum editio secunda*, III, 4; IV, 9; V, 5; 7. L'accettazione della definizione da parte dei medievali non significa che essi non ne metteranno in discussione i limiti, come vedremo in particolare a proposito dell'aggettivo “mortale”. Raimondo Lullo, ad es., riterrà che la definizione dell'uomo come «animale omificante» (*animal homificans*) o «ente a cui compete esclusivamente l'atto di omificare» (*ens, cui proprie competit homificare*), cioè di generare esseri umani, sia più estensiva e chiara della definizione dell'uomo come animale razionale mortale. Cfr. *Ars brevis* (op. 126), pars II, 10; *Liber de venatione substantiae, accidentis et compositi* (op. 130), dist. 9, pars 2, 9. Altrove Lullo indicherà, come maggiormente esplicativa della natura dell'uomo, la definizione “essere composto da un'anima razionale e da un corpo” (*Ars mystica theologiae et philosophiae* [op. 154], dist. 4.4, cap. 2, §244).

30. Questa aggiunta deriva da Aristotele (*Top.*, II, 5, 112a<sup>19</sup>), verosimilmente mediante l'influsso di Porph., *Isag.* (ed. Busse, 15<sup>5-6</sup>).

31. Cfr. Boeth., *In Categorias Aristotelis*, I, coll. 163; 165; 193; III, col. 246; *In librum Aristotelis Peri hermeneias commentarii* (editio prima), I, 5; 8; *In librum Aristotelis Peri hermeneias commentarii* (editio secunda), I, 2-3; II, 5-6; 8; V, 11; *De divisione*, coll. 880; 883; 887; 890; *Commentarius in Ciceronis Topica*, I, ad parr. 8; 10; II, ad par. 14; III, ad parr. 26; 28-29; *De topicis differentiis*, I, 5, 23; 38; II, 8, 7.

32. Boeth., *De consolatione Philosophiae*, I, pr. 6.

33. Guillelmus de Conchis, *Glosae super Boetium*, In Consolationem, lib. I, pr. 6 (ed. L. Nauta, 95<sup>25-27</sup>). Una spiegazione simile si trova nel commento, forse attribuito a Guglielmo Wheatley (†1320), stampato nel t. XXIV (1869) dell'edizione parmense delle opere di Tommaso d'Aquino (30a<sup>66-b4</sup>).



mo, come ritengo, interpreta in modo sostanzialmente corretto il pensiero dell'autore della *Consolatio*, allora possiamo dire che per Boezio l'uomo è sì un animale razionale mortale, e che questa è la definizione logicamente corretta che gli compete, ma nello stesso tempo l'uomo è anche, o meglio ha in sé come sua parte costitutiva, qualcosa che va oltre perlomeno la sua mortalità di animale. Questo qualcosa è l'anima, platonicamente concepita come una realtà appartenente a un genere diverso da quello delle cose terrene sottoposte alla caducità; una realtà in cui si trova l'io più profondo e autentico dell'essere umano, la cui vera patria non è sulla terra ma in cielo. Identificarsi *in toto* con l'animale razionale mortale e le sue vicende apparentemente dominate dai capricci della fortuna, dimenticando la propria origine e vocazione celeste, significa cadere in quel sonno letargico rispetto al quale tutta la *Consolatio* si propone come terapia. È importante notare che la terapia boeziana non è di tipo religioso o teologico, ma espressamente filosofico, dato che a prescriverla e somministrarla è la Filosofia in persona. Nella filosofia boezianamente intesa, aristotelismo e platonismo non sono opzioni incompatibili, ma sguardi differenti che possono e debbono essere tenuti insieme.<sup>34</sup> Ne risulta, sul piano antropologico, una concezione dell'uomo in cui il fattore che conferisce all'essere umano la sua razionalità, cioè la sua anima, sporge per così dire oltre i limiti dell'uomo stesso, in particolare oltre la sua mortalità.

Le conseguenze etiche di questa impostazione, che nelle sue linee essenziali è condivisa dalla stragrande maggioranza dei pensatori medievali pur nell'estrema varietà delle loro posizioni, sono facilmente intuibili e si riassumono in una sorta di grande paradosso, secondo il quale l'essere umano è diretto verso un compimento che è posto oltre l'umano stesso. La realizzazione compiuta di un uomo esige di oltrepassare i confini che definiscono la sua condizione specifica. Originatosi sul terreno del medio- e soprattutto del neoplatonismo, questo innesto dell'ascesi platonica sul tronco

34. Sull'armonizzazione di Platone e Aristotele in Boezio, cfr. M. Zambon, «*Aristotelis Platonisque sententias in unam revocare concordiam*». *Il progetto filosofico boeziano e le sue fonti*, «*Medioevo*», 28 (2003), 17-49.

dell'eudemonismo aristotelico, con il correlativo spostamento del fine dell'uomo al di sopra dell'uomo stesso, ha ricevuto nuova linfa lungo tutto il Medioevo dalle istanze religiose del cristianesimo e specialmente dall'idea che la beatitudine dell'uomo stia nell'unione con Dio. Perché tale unione si dia nella sua compiutezza beatifica, è necessario, secondo i teologi medievali, che i limiti della condizione umana, definita dall'insieme di animalità, razionalità e mortalità, siano in qualche modo superati. Per comodità espositiva, tratterò il superamento di ciascuno di questi tre aspetti separatamente.

## 2. SUPERAMENTI MEDIEVALI DELL'ANIMALITÀ

Nel cosiddetto albero di Porfirio,<sup>35</sup> l'uomo è una specie specialissima interna al genere generalissimo della sostanza. All'uomo si arriva suddividendo la sostanza mediante coppie di qualità opposte tra loro, che fungono da differenze specifiche. Per la precisione, "uomo" si ottiene dividendo "sostanza" nelle specie intermedie "sostanza corporea", cioè "corpo", e "sostanza incorporea"; la specie "corpo" si divide a sua volta, come genere, nelle specie "animato" e "inanimato"; "corpo animato" si divide in "corpo animato dotato di sensibilità", cioè "animale", e "corpo animato non dotato di sensibilità", cioè "vegetale"; "animale" si divide in "animale razionale" e "animale irrazionale"; "animale razionale" si divide infine in "animale razionale mortale", cioè "uomo", e "animale razionale immortale".<sup>36</sup> In senso porfiriano, la proposizione "l'uomo è un animale" significa che l'uomo è un corpo animato (ἔμψυχον) dotato di sensibilità (αἰσθητικόν).<sup>37</sup> Il genere degli animali è quello dei corpi in cui è presente un'anima; la specificità dell'animale, all'interno di questo genere, sta nella capacità di avere percezioni sensoriali. L'uomo è un animale nella misura in cui presenta en-

35. Su di esso, cfr. ad es. il noto saggio di U. Eco, *L'albero di Porfirio*, apparso originariamente in Id., *Semiotica e filosofia del linguaggio*, Einaudi, Torino 1984, 91-106.

36. Cfr. Porph., *Isag.* (ed. Busse, 4<sup>21-32</sup>; 10<sup>3-18</sup>) e, ad es., il commento di Albertus Magnus, *Super Porphyrium de V universalibus* (*Commentarium in librum Porphyrii De quinque universalibus seu De praedicabilibus*), tr. 5, cap. 3.

37. Cfr. Porph., *Isag.* (ed. Busse, 10<sup>6</sup>).

trambe queste proprietà: la corporeità animata e la sensibilità.<sup>38</sup> Ma la corporeità animata, vale a dire lo stato di congiunzione tra corpo e anima, per i medievali non è l'unica condizione in cui un essere umano si trovi ad esistere. Con la morte fisica, l'anima immortale si separa dal corpo e continua ad esistere senza di esso fino alla risurrezione finale, quando lo riavrà definitivamente. Durante tutto il periodo che va dalla morte alla risurrezione – il cosiddetto “stato intermedio” – non vi è un corpo animato dotato di sensibilità, cioè non vi è un animale, e quindi nemmeno un uomo come specie inclusa nel genere animale. In termini rigorosamente porfiriani, dunque, la morte segna il passaggio da una condizione umana a una condizione non più umana in quanto non più animale, mentre la risurrezione (che Porfirio non ammetteva, mentre ammetteva invece la reincarnazione) rappresenta il ritorno definitivo alla condizione di corpo animato e, se al corpo risorto viene riconosciuta la sensibilità, anche alla condizione di animale<sup>39</sup> (se infine anche alla condizione umana, dipende dal modo in cui viene intesa la mortalità, come dirò più avanti).

L'accezione porfiriana di termine generico predicabile sia degli animali razionali che di quelli irrazionali, e quindi non escludente la razionalità, non era l'unica in cui la parola “animale” poteva e può tuttora essere intesa. In un'accezione più ristretta, esclusiva della razionalità, l'animalità significa solamente ciò che è comune

38. Cfr. ad es. Petrus Abelardus, *Theologia “Summi boni”*, II, 97 (ed. E.M. Buytaert - C.J. Mews, 148<sup>918-920</sup>) = Id., *Theologia Christiana*, III, 155 (ed. E.M. Buytaert, 253<sup>1902-1904</sup>): «L'animale esige soltanto che sia animato e sensibile, l'uomo invece non soltanto questo, ma oltre a ciò che sia razionale e mortale (*animal hoc tantum exigit ut sit animatum et sensibile, homo vero non hoc tantummodo sed insuper ut sit rationale ac mortale*)»; Id., *Theologia “Scholarium”*, II, 101 (ed. E.M. Buytaert - C.J. Mews, 457<sup>1494-1496</sup>): «Ad esempio, quest'uomo è una sostanza e un corpo e un essere animato e sensibile, e questo è l'animale razionale mortale che è l'uomo (*Verbi gratia, hic homo et substantia est et corpus et animatum atque sensibile, quod est “animal rationale et mortale” quod est homo*)». Sull'equivalenza tra “animale” e “sostanza animata sensibile”, cfr. anche *Theologia “Summi boni”*, I, 43; III, 57. Cfr. inoltre Alb. Magn., *Sup. Porph. V univ.*, tr. I, cap. 6 (ed. A. Borgnet, 12a<sup>16</sup>): «L'animale [...] include in sé il corpo animato sensibile e la sostanza (*Animal [...] in se includit corpus animatum sensibile et substantiam*)».

39. Ciò non vuol dire tuttavia che i risorti ritornino a esercitare in atto tutte le funzioni della vita animale; ciò è espressamente negato, ad es., dal *Supplementum* alla terza parte della *Summa theologiae* di Tommaso d'Aquino (qu. 81, art. 4).

a tutti gli animali, cioè la corporeità e la vita vegetativa e sensitiva.<sup>40</sup> Superare il più possibile questa animalità *stricto sensu* è un imperativo per gran parte delle etiche medievali, se non per tutte. Mentre l'animalità generica può essere superata solo con la morte, l'animalità ristretta (se mi si passa il termine) può e deve essere oggetto di superamento già in questa vita. Agostino, ad esempio, esprime tale superamento etico come passaggio dall'uomo esteriore all'uomo interiore. Come egli spiega nel *De trinitate*, all'uomo esteriore appartiene non solo il corpo, ma anche tutto ciò che, nel nostro animo, abbiamo in comune con il *pecus*, cioè con gli animali privi di ragione, vale a dire i sensi e la capacità di rievocare le immagini degli oggetti che con i sensi abbiamo percepito.<sup>41</sup> Superare tutto ciò significa rientrare nella propria interiorità, ossia nelle facoltà psichiche possedute soltanto dall'uomo, perché solo in esse si può trovare l'immagine di Dio impressa unicamente nell'essere umano. Solamente così possiamo prendere veramente coscienza di ciò che siamo ed entrare in un rapporto conoscitivo e amoroso con Dio.

Nove secoli dopo Agostino, Eckhart formula un concetto simile servendosi della parabola evangelica dell'uomo nobile partito per un regno lontano.<sup>42</sup> Per Eckhart, l'uomo nobile e l'uomo interiore, l'uomo nuovo e l'uomo celeste, sono la stessa cosa, come sono la stessa cosa, al lato opposto, l'uomo esteriore, l'uomo vecchio e l'uomo terrestre. Essi non sono altro che, rispettivamente, lo spirito e la carne, dove la carne non è solo il corpo, ma anche,

40. L'accezione generica dell'animalità, diversa da quella parziale che ho appena enunciato, è esposta nei seguenti termini da Tommaso d'Aquino: «Si enim animal nominaret tantum rem quandam que habet talem perfectionem ut possit sentire et moveri per principium in ipso existens, cum precisione alterius perfectionis, tunc quecumque alia perfectio ulterior superveniret haberet se ad animal per modum compartis, et non sicut implicite contenta in ratione animalis: et sic animal non esset genus. Sed est genus secundum quod significat rem quandam ex cuius forma potest provenire sensus et motus, quecumque sit illa forma: sive sit anima sensibilis tantum, sive sensibilis et rationalis simul» (*De ente et essentia*, ed. H.-F. Dondaine, cap. 2<sup>152-163</sup>). Cfr. inoltre Id., *In I Sententiarum*, dist. 25, qu. 1, art. 1, resp. ad arg. 2.

41. Cfr. Aug., *trin.*, XII, 1, 1. Sulla concezione agostiniana dell'uomo, cfr. ad es. C. Mayer, *Homo*, in *Augustinus-Lexikon*, vol. III, Schwabe, Basel 2010, coll. 381-416.

42. Cfr. *Lc* 19, 12 ss.

come Eckhart esplicita, « tutto ciò che inerisce all'anima, ma è avvolto dalla carne e commisto ad essa, tutto ciò che svolge opera fisica comune con ed entro ciascuna delle nostre membra, come l'occhio, l'orecchio, la lingua, la mano e altro ». <sup>43</sup> L'uomo interiore prende progressivamente distacco dall'uomo esteriore, fino a giungere « al perfetto e totale oblio della vita effimera e temporale (*in ganze vollkommen vergezzenlicheit zergancliches und zîtliches lebens*) » <sup>44</sup> e a far emergere dal fondo della propria anima l'immagine che lo rende figlio di Dio.

### 3. SUPERAMENTI MEDIEVALI DELLA RAZIONALITÀ

Delle tre caratteristiche che definiscono l'uomo, la razionalità è sicuramente la più stabile nella concezione medievale. Essa infatti è legata all'anima, che è l'unico elemento permanente in tutti gli stati di esistenza che un essere umano attraversa. Anche la razionalità, tuttavia, è qualcosa che alla fine deve essere superato (benché non abbandonato) affinché l'uomo raggiunga il suo fine ultimo. Il passaggio dall'esteriore all'interiore di cui ho parlato poc'anzi è, per Agostino come per molti teologi medievali dopo di lui, la prima tappa di un itinerario che prevede ulteriormente il passaggio dall'interiore al superiore, il superiore essendo Dio stesso. <sup>45</sup> È solamente in Dio, infatti, che l'inquietudine del cuore umano si placa, poiché nient'altro che Dio è il sommo bene dell'uomo. Se l'interiorità coincide con la razionalità, in quanto peculiarità dell'uomo rispetto agli animali irrazionali, allora il passaggio a ciò che supera

43. Meister Eckhart, *Von dem edeln Menschen* (ed. J. Quint, in *Die deutschen Werke*, vol. 5: *Traktate*, Kohlhammer, Stuttgart 1963, 109<sup>12-15</sup>; trad. M. Vannini, in Meister Eckhart, *Dell'uomo nobile. Trattati*, Adelphi, Milano 1999, 221).

44. Eckhart, *edeln Mensch*. (ed. Quint, 112<sup>20-21</sup>; trad. Vannini, 225).

45. Emblematico al riguardo è il famoso passo di Aug., *De vera religione*, 39, 72 (ed. K-D. Daur, ll. 12-16): « Non andare fuori, ritorna in te stesso. La verità abita nell'uomo interiore. E se avrai trovato mutevole la tua natura, trascendi anche te stesso. Ma ricordati, quando ti trascendi, che trascendi un'anima che ragiona. Tendi dunque lì donde si accende il lume stesso della ragione (*Noli foras ire, in te ipsum redi. In interiore homine habitat veritas. Et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcede et te ipsum. Sed memento, cum te transcendis, ratiocinantem animam te transcendere. Illuc ergo tende, unde ipsum lumen rationis accenditur*) ».

l'interiorità equivale al passaggio a ciò che supera la razionalità. Dio è al di là e al di sopra della ragione umana, vuoi perché non ne condivide la mutevolezza, come nella tradizione agostiniana, vuoi perché è inafferrabile dalla conoscenza razionale, come nella tradizione pseudo-dionisiana e in varie forme del misticismo medievale. Perciò la ragione dell'uomo, dopo aver riconquistato se stessa distaccandosi dai sensi, deve tendere oltre se stessa, verso Dio.

Documento emblematico di questa esigenza medievale di oltrepassamento, per così dire "dall'interno", della razionalità è il capitolo finale dell'*Itinerarium mentis in Deum* di Bonaventura, straordinaria sintesi di agostinismo e misticismo dionisiano.<sup>46</sup> Dopo aver contemplato specularmente Dio prima attraverso e nelle sue tracce impresse nella realtà sensibile esterna a noi, poi attraverso e nella sua immagine riflessa nella nostra realtà interiore, e poi ancora attraverso e nei nomi con cui Dio è chiamato nella sacra Scrittura, la mente deve infine trascendere se stessa e tutte le sue attività intellettuali, uscire estaticamente da sé e passare in Dio con tutto il proprio *affectus*. L'*Itinerarium mentis* culmina così nel *mentis excessus*, un vero e proprio superamento di ciò che in noi vi è di più alto, la mente con la sua razionalità e intellettualità; superamento reso possibile dal dono dello Spirito Santo, con il quale l'uomo, sciolto da tutte le cose e persino da se stesso, è innalzato al di sopra della sua natura.

L'esperienza estatica va oltre il *logos*, e quindi oltre le possibilità espressive delle parole. Solo il lessico amoroso sembra in grado di restituire analogicamente simili vissuti. Non a caso Dante, quando nel canto I del *Paradiso* pronuncia la celebre terzina contenente il potente neologismo da cui ho tratto il titolo di questo articolo, si sta riferendo alla trasformazione interiore da lui sperimentata nel guardare intensamente Beatrice, una trasformazione paragonabile a quella che fece diventare il mitico Glauco una divinità marina. Dante dice di non sapere se in quel momento di lui fosse rimasta o no solo l'anima razionale, creata da Dio per ultima secondo la teoria ontogenetica da lui condivisa; un'anima razionale completamente staccata dal corpo e dai sensi è, in ogni caso, un'a-

46. Cfr. Bonaventura de Balneoregio, *Itinerarium mentis in Deum*, cap. 7.

nima la cui razionalità si sottrae alla cattura delle parole, in cui si esprime ordinariamente la ragione.

Nel suo aspetto tal dentro mi fei,  
 qual si fé Glauco nel gustar de l'erba  
 che 'l fé consorto in mar de li altri dèi.  
 Trasumanar significar *per verba*  
 non si poria; però l'esempio basti  
 a cui esperienza grazia serba.  
 S'i' era sol di me quel che creasti  
 novellamente, amor che 'l ciel governi,  
 tu 'l sai, che col tuo lume mi levasti.<sup>47</sup>

#### 4. SUPERAMENTI MEDIEVALI DELLA MORTALITÀ

Da quanto detto finora dovrebbe infine risultare già chiaro che per i medievali anche la mortalità è una caratteristica definitoria dell'uomo destinata al superamento. Lo è innanzitutto, come abbiamo visto, in quanto l'anima umana è immortale e in quanto il corpo risorto non sarà più soggetto alla morte. Ma lo è anche in quanto la morte è considerata una conseguenza del peccato e quindi un evento contingente rispetto alla natura originaria dell'uomo. Ancora una volta è Agostino, per la teologia latina, a fissare le formule della visione cristiana della morte. Nel libro VI del *De Genesi ad litteram*, commentando l'affermazione della *Lettera ai Romani* (8, 10) che *il corpo è morto per il peccato*, egli osserva che Paolo non ha detto che il corpo è "mortale" a causa del peccato. Il corpo di Adamo infatti, essendo un corpo animale (secondo la terminologia paolina di *1 Cor 15*, dove "animale" traduce il greco ψυχικόν), era mortale anche prima del peccato, altrimenti non sarebbe potuto morire; esso tuttavia era immortale per dono divino, e sarebbe stato trasformato in spirituale, e quindi in immortale per sua natura, senza passare per la morte, se Adamo non avesse peccato.<sup>48</sup> Il corpo di Adamo dunque aveva per natura la proprietà di poter morire (*posse mori*) ma anche il dono di poter non morire (*posse non*

47. Dante, *Paradiso*, I, 67-75 (ed. G. Petrocchi).

48. Cfr. Aug., *De Genesi ad litteram*, VI, 25, 36-26, 37.

mori); perduto questo dono a causa del peccato, il corpo di Adamo e di tutti i suoi discendenti, ossia di tutti gli esseri umani, si trova nella situazione di non poter non morire (*non posse non mori*);<sup>49</sup> esso accederà alla condizione di corpo spirituale, che non può più morire (*non posse mori*), solo dopo aver attraversato la morte, cioè come corpo risorto. La mortalità intesa come ineluttabile destino di morte non è dunque che una caratteristica postlapsaria del corpo umano nella sua condizione animale; alla natura originaria, prelapsaria, del corpo animale umano spettava soltanto la mortalità intesa come mera possibilità di morire, mentre il corpo spirituale, cioè il corpo risorto, sarà liberato anche da questa possibilità.

Questa dottrina solleva un interrogativo circa l'umanità dei risorti: il corpo risorto sarà ancora un corpo umano? Il composto di anima e corpo risorto, non potendo più essere separato ossia non potendo più morire, è ancora definibile come un essere umano, se la definizione di uomo è quella di animale razionale mortale? L'immortalità, in definitiva, è compatibile oppure no con l'umanità? Un'applicazione rigorosa dell'albero di Porfirio in questo caso porterebbe a negare l'umanità dei risorti: l'animale razionale immortale è infatti una specie diversa rispetto all'animale razionale mortale,<sup>50</sup> e se la specie umana si identifica con quella degli animali razionali mortali, allora ogni animale razionale immortale è diverso da un uomo. I teologi medievali che hanno voluto salvaguardare l'umanità dei risorti sono stati pertanto costretti, se non ad abbandonare, a relativizzare la definizione porfiriana dell'uomo in senso diacronico: ogni animale razionale mortale è senz'altro un uomo, ma la proposizione inversa è vera solo se riferita a

49. Come dirà Giovanni di Varzy (†1277), l'uomo è *mortalis* nel senso di essere «potens mori ex prima conditione, sed necesse habens mori ex prima transgressione» (*Commentarius in librum Sapientiae*, cap. 7, v. 1; pubblicato nel vol. VI dell'ed. Quaracchi delle opere di Bonaventura, 151a<sup>30-31</sup>). Cfr. D.V. Monti, *A Reconsideration of the Authorship of the « Commentary of the Book of Wisdom » Attributed to St. Bonaventure*, « Arch. Francisc. hist. », 79 [1986], 359-391.

50. Per Porfirio, essa era la specie degli dèi: cfr. *Isag.* (ed. Busse, 10<sup>13</sup>). I medievali tendono a interpretarla come la specie delle stelle, degli angeli o dei demoni, platonicamente intesi. Cfr. ad es. Chalcidius, *Commentarium in Platonis Timaeum*, II, 135; Iohannes Scottus Eriugena, *Periphyseon*, IV, 12; Guill. Conch., *Dragmaticon Philosophiae*, I, 4, 2; Id., *Glosae super Platonem*, II, 110.



un arco cronologico che abbraccia il passato oltre che il presente. In altre parole, ogni essere umano è o è *stato* un animale razionale mortale, ovvero ogni essere umano è un animale razionale che nella fase iniziale della sua esistenza, e soltanto in essa, si trova ad essere mortale.<sup>51</sup> Poiché la mortalità caratterizza solo il primo tratto dell'esistenza dell'uomo, ne consegue che rientra nella nozione stessa dell'essere umano il fatto che quella condizione che l'uomo vive all'insegna della morte e che viene comunemente detta "umana" sia provvisoria e venga finalmente superata. La definizione dell'uomo come animale razionale mortale può essere assolutizzata solo da chi non crede (come non vi credeva Porfirio) in uno stato di immortalità di tutto l'uomo, non solo della sua anima ma anche del suo corpo. È esattamente questa l'osservazione che Anselmo d'Aosta fa nel *Cur Deus homo*, con le seguenti parole:

Ritengo che la mortalità non appartenga alla natura pura dell'uomo, ma a quella corrotta. Giacché, se l'uomo non avesse mai peccato e la sua immortalità fosse stata resa stabile, egli non sarebbe stato tuttavia un uomo meno vero; e quando i mortali risorgeranno in una condizione di incorruttibilità, non saranno uomini meno veri. Difatti, se la mortalità appartenesse alla verità della natura umana, non potrebbe esistere un uomo che fosse immortale. La corruttibilità o l'incorruttibilità non appartengono dunque alla purezza della natura umana, poiché né l'una né l'altra fanno o distruggono l'uomo, ma una vale per la sua miseria, l'altra per la sua beatitudine. Ma poiché non vi è uomo che non muoia, per questo il termine "mortale" è posto nella definizione dell'uomo dai filosofi, i quali non credettero che tutto quanto l'uomo un giorno abbia potuto o possa essere immortale.<sup>52</sup>

51. Cfr. il *Centiloquium theologicum* dello pseudo-Guglielmo di Ockham: «Nesun uomo dopo il giorno del giudizio sarà un animale razionale mortale, perché allora qualsiasi uomo – perlomeno quelli salvati – sarà stato glorificato. E perciò sembra più plausibile che sia mortale quell'essere che, in base ai suoi principi naturali, può morire o un tempo ha potuto morire, benché grazie a qualche fattore estrinseco sia totalmente preservato da quella mortalità ([...] *nullus homo post diem iudicii erit animal rationale mortale, quia quilibet homo tunc – saltem salvatus – erit glorificatus. Et ideo videtur probabilius dici quod illud sit mortale quod ex principiis suis naturalibus naturaliter potest mori vel aliquando potuit mori, quamvis per aliquod extrinsecum ab illa mortalitate praeservetur penitus*)» (§15, ed. P. Boehner - G.J. Etzkorn, 417<sup>39-44</sup>).

52. Anselmus Cantuariensis, *Cur Deus homo*, II, II (ed. F.S. Schmitt, 109<sup>8-18</sup>): «Non puto mortalitatem ad puram, sed ad corruptam hominis naturam pertinere.

Questa osservazione di Anselmo viene ripresa nel *Supplementum* alla *Summa theologiae* di Tommaso d'Aquino. Il *Supplementum*, com'è noto, fu aggiunto da collaboratori e allievi di Tommaso dopo la sua morte prematura, attingendo specialmente al suo commento alle *Sentenze* di Pietro Lombardo. La tesi anselmiana viene utilizzata nell'articolo 1 della questione 82, replicando al primo degli argomenti che intendevano negare l'impassibilità dei corpi dei santi dopo la risurrezione.<sup>53</sup> L'argomento consisteva nel dedurre la passibilità dei corpi dall'umanità dei santi: poiché anche dopo la risurrezione i santi saranno uomini, e poiché l'uomo è per definizione un animale razionale mortale, i santi continueranno a essere mortali e quindi passibili, dato che tutto ciò che è mortale è anche passibile.<sup>54</sup> In alternativa alla replica tratta da Anselmo, il *Supplementum* si appoggia a un passo della *Metafisica* di Aristotele – in cui peraltro lo Stagirita fa proprio l'esempio della definizione di uomo (come animale bipede privo di ali)<sup>55</sup> –, per sostenere che

Quippe si numquam peccasset homo et immortalitas ipsius immutabiliter firmata esset, non tamen minus homo esset verus; et quando mortales in incorruptibilitatem resurgent, non minus erunt veri homines. Nam si pertineret ad veritatem humanae naturae mortalitas, nequaquam posset homo esse, qui esset immortalis. Non ergo pertinet ad sinceritatem humanae naturae corruptibilitas sive incorruptibilitas, quoniam neutra facit aut destruit hominem, sed altera valet ad eius miseriam, altera ad beatitudinem. Sed quoniam nullus est homo qui non moriatur, idcirco mortale ponitur in hominis definitione a philosophis, qui non crediderunt totum hominem aliquando potuisse aut posse esse immortalem». Anselmo stesso, peraltro, aveva accettato la definizione filosofica dell'uomo nel *De grammatico* (capp. 8 e 21) e nel *Monologion* (cap. 10). Sull'antropologia di Anselmo, si vedano le monografie di M. Zoppi, *La verità sull'uomo. L'antropologia di Anselmo d'Aosta*, Città Nuova, Roma 2009 e di L. Odini, *L'antropologia di Anselmo d'Aosta. Tra fondamento ontologico e istanza teologica*, Mimesis, Milano-Udine 2015.

53. «Rispetto al primo argomento, bisogna dire che, secondo Anselmo, il termine "mortale" è posto nella definizione dell'uomo dai filosofi, i quali non credettero che tutto quanto l'uomo un giorno possa essere immortale, perché essi non videro gli uomini se non secondo lo stato di questa mortalità (quia non viderunt hominem nisi secundum huius mortalitatis statum)» (ed. Leonina, 188a<sup>39-43</sup>).

54. Cfr. *Supplementum tertiae partis Summae theologiae angelici doctoris sancti Thomae Aquinatis ordinis Praedicatorum*, qu. 82, art. 1, arg. 1.

55. Cfr. Arist., *Metafisica*, VII, 12, 1037b<sup>8</sup>-1038a<sup>35</sup>. In questo capitolo Aristotele stesso menziona la trattazione della definizione da lui fornita negli *Analitici*, nella quale viene considerata la definizione di uomo come "animale mortale dotato di piedi bipede privo di ali" (*Analytica Posteriora*, II, 5, 92a<sup>1</sup>).

talvolta noi utilizziamo nelle definizioni differenze accidentali per significare quelle essenziali, che non conosciamo e che sono causa delle accidentali. Questo sarebbe proprio il caso della differenza costituita dal termine “mortale”: nella definizione dell’uomo, esso – afferma il *Supplementum* – « non è posto come se la mortalità stessa appartenga all’essenza dell’uomo, ma per la ragione che ciò che adesso è causa della passibilità e della mortalità secondo lo stato presente, vale a dire la composizione di contrari, ha a che vedere con l’essenza dell’uomo. Ma allora non ne sarà causa grazie alla vittoria dell’anima sul corpo ». <sup>56</sup> Detto altrimenti, la mortalità non è un elemento essenziale dell’essere umano, ma un effetto accidentale dell’essenza dell’uomo, la quale consiste nella composizione di anima e corpo. Nella condizione attuale dell’essere umano, anima e corpo presentano proprietà contrarie che rendono la loro composizione instabile e destinata a rompersi. Nella condizione futura, quella gloriosa di risorti, invece, il corpo spiritualizzato sarà totalmente sottomesso all’anima e la composizione tra i due non si spezzerà più.

La mortalità, in questo modo, viene estromessa dall’essenza dell’uomo, in cui l’*Isagoge* sembrava averla irremovibilmente collocata, e derubricata ad accidente. <sup>57</sup> Non è vero che senza la mortalità l’uomo si trasformi in un essere diverso dalla specie umana; è vero invece che l’uomo mortale è soltanto un’espressione non essenziale dell’essenza umana, una forma di esistenza che per l’uomo sarebbe stato meglio non attuare e che è comunque destinata a essere superata in maniera definitiva e irreversibile.

Tale superamento, del resto, per i medievali è quanto mai auspicabile, dato che la condizione umana contrassegnata dalla mor-

56. *Supplementum tertiae partis Summae theologiae angelici doctoris sancti Thomae Aquinatis ordinis Praedicatorum*, qu. 82, art. 1, ad 1 (ed. Leonina, 188a<sup>48-53</sup>): « Unde mortale in definitione hominis non ponitur quasi ipsa mortalitas ad essentiam hominis pertineat: sed quia illud quod nunc est causa passibilitatis et mortalitatis secundum praesentem statum, scilicet compositio ex contrariis, est de essentia hominis. Sed tunc non erit causa eius propter victoriam animae super corpus ».

57. Cfr. Iohannes Peckham, *Quaestiones de beatitudine animae et corporis*, qu. 1, §62 (ed. G.J. Etzkorn, 472<sup>19-20</sup>): « [...] ‘mortale’ non dicit differentiam hominis essentialem, sed accidentalem ».

talità rende impossibile all'uomo quella felicità perfetta a cui egli tende per natura. Che senza immortalità non possa esserci vera beatitudine, è una tesi che già Agostino argomenta ampiamente nel *De trinitate*.<sup>58</sup> Tommaso, con la concisione che contraddistingue la sua *Summa theologiae*, nel corpo dell'articolo 3 all'interno della questione 5 della *Prima secundae* adduce due argomenti per provare che la *vera beatitudo* non si può avere in questa vita. Il primo argomento si basa sulla nozione comune di beatitudine, intesa come bene perfetto e sufficiente che esclude ogni male e soddisfa ogni desiderio. Ora, è fin troppo evidente che in questa vita non si può escludere ogni male e che il desiderio del bene non può essere saziato. «Infatti» – spiega Tommaso – «l'uomo desidera naturalmente la permanenza di quel bene che egli possiede. Ora, i beni della vita presente sono passeggeri, dato che passa la vita stessa, che noi desideriamo naturalmente e che vorremmo permanesse per sempre, poiché per natura l'uomo rifugge la morte».<sup>59</sup> Il secondo argomento si basa sulla nozione specifica della beatitudine, la quale per Tommaso consiste nella visione dell'essenza divina; una visione che è al di fuori della portata dell'intelletto umano nelle condizioni in cui esso si trova a operare in questa vita. Bisogna dunque andare oltre la vita presente, con la sua fragilità e i suoi limiti, per ottenere la beatitudine nella sua pienezza. Bisogna, in altri termini, che quella che noi conosciamo e sperimentiamo come condizione umana sia radicalmente superata.

58. Cfr. Aug., *trin.*, XIII, 7, 10-8, 11 e l'analisi che di questi passi ho compiuto in *Agostino, o dell'impossibile felicità dei mortali: vita felice e immortalità nel libro XIII del De trinitate*, in *La vita in questione. Potenziamiento o compimento dell'essere umano?*, a cura di A. Aguti («Anthropologica. Annuario di studi filosofici del Centro Studi Jacques Maritain»), Editrice La Scuola, Brescia 2011, 71-85.

59. Thomas de Aquino, *Summa theologiae*, I-II, qu. 5, art. 3 (ed. Leonina, 49a-b): «Naturaliter enim homo desiderat permanentiam eius boni quod habet. Bona autem praesentis vitae transitoria sunt: cum et ipsa vita transeat, quam naturaliter desideramus, et eam perpetuo permanere vellemus, quia naturaliter homo refugit mortem».

## 5. CONCLUSIONI

Ai pochi esempi che ho potuto fare in questo mio breve contributo se ne potrebbero aggiungere tantissimi altri. Spero che quelli addotti siano stati sufficienti a far percepire la fortissima tendenza al superamento che attraversa la concezione medievale dell'uomo, pur nelle molteplici variabili che diversificano al suo interno il millennio noto come Medioevo. La condizione umana, definita specificamente dalla triplice caratteristica dell'animalità, della razionalità e della mortalità, è tesa verso un "oltre" in cui ciascuna di queste proprietà sarà trasfigurata, trascesa o abbandonata. L'uomo, così come è adesso, sarà superato, ed è bene che ciò avvenga. Certo, il superamento creduto e pensato dai medievali è di tipo ultraterreno, mistico ed escatologico, ben distante dalle forme superomistiche, transumanistiche e postumanistiche del pensiero contemporaneo, spesso elaborate in contrapposizione polemica proprio con il cristianesimo che permea gran parte del pensiero medievale, e con il monoteismo che lo pervade tutto. Resta tuttavia il fatto, a cui forse non è stata prestata sinora sufficiente attenzione in sede di storia delle idee, che una frase come "l'uomo è qualcosa che dev'essere superato" esprime la concezione dei medievali non meno bene di quella dello Zarathustra nietzschiano,<sup>60</sup> anche se ovviamente in un senso diversissimo.

Potrebbe allora essere non del tutto infondato chiedersi se e in che misura le varie teorie odierne di oltrepassamento dell'umano siano leggibili *anche* come una sorta di secolarizzazione delle tendenze medievali al trascendimento dell'uomo, le quali hanno innervato la tradizione cristiana ben oltre i confini cronologici del Medioevo, al punto tale che persino un pontefice come Francesco nella *Evangelii gaudium* scrive testualmente che « Giungiamo ad essere pienamente umani quando siamo più che umani ».<sup>61</sup> Ma qui il medievista ha finito il suo compito e può solo passare il testimone ai contemporaneisti, ammesso ma non concesso che questi siano disposti a raccogliarlo.

60. «Der Mensch ist etwas, das überwunden werden soll» (F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*, Chemnitz 1883, *Zarathustras Vorrede*, 3).

61. Francesco, Esortazione apostolica *Evangelii gaudium* (24 novembre 2013), §8.

## ABSTRACTS

ISABELLE BOCHET

CNRS (Institut d'études augustiniennes), Paris  
i.bochet92@gmail.com

### *La vision augustinienne de l'homme: exégèse biblique et tradition philosophique*

The biblical vision of man created in the image of God and the specific use of the word 'flesh' in Scripture had an impact on Augustine's anthropology. His exegesis of Gen 1, 27-28 in *De Trinitate* XII led him to assert that woman is just as much in the image of God as man, for the image is to be found in the *mens*. Augustine thus distances himself from Ambrosiaster, who asserts that woman is not the image of God; he also distances himself from the exegesis of Philo and Ambrose and considers woman as a being of reason, even if he does not question the order that subordinates her to man in the cultural context of the time. The study of the scriptural uses of the word 'flesh' further leads Augustine to conclude in *De civitate Dei* XIV that 'living according to the flesh' is equivalent to 'living according to man', not to living according to the body. Evil has its source in pride. The nature of the flesh is therefore good, and the passions can be praiseworthy, even if the sin of the soul has made the flesh corruptible and has given rise to sinful passions. Augustine thus distances himself significantly from the Platonic and Stoic theses.

La visione biblica dell'uomo creato a immagine di Dio e lo specifico uso della parola "carne" da parte della Scrittura hanno esercitato un notevole influsso sull'antropologia di Agostino. L'esegesi di Gen 1, 27-28 esposta in *De trinitate* XII ha condotto Agostino ad affermare che la donna è immagine di Dio tanto quanto l'uomo, nella misura in cui l'immagine deve essere rinvenuta nella *mens*. Agostino si distanzia quindi dall'Ambrosiaster, il quale sostiene che la donna non è immagine di Dio; prende inoltre le distanze dall'esegesi di Filone e Ambrogio considerando la donna come un essere dotato di ragione, pur

senza mettere in questione l'ordinamento che la vede subordinata all'uomo nel contesto culturale del tempo. Lo studio dell'uso scritturistico di "carne" induce ulteriormente Agostino a concludere, in *De civitate Dei* XIV, che "vivere secondo la carne" equivale a "vivere secondo l'uomo", e non invece a vivere secondo il corpo. Il male ha la propria origine nella superbia: la natura della carne perciò è buona, e le passioni possono essere lodevoli, per quanto il peccato dell'anima abbia reso la carne corruttibile e abbia dato origine a passioni peccaminose. Agostino si distanzia dunque in misura significativa dalle tesi platoniche e stoiche.

Keywords: Augustine, flesh, body, exegesis, woman, image of God, passions

GIOVANNI CATAPANO

Università degli Studi di Padova  
giovanni.catapano@unipd.it

*Trasumanar. L'uomo come animale razionale mortale  
e il suo superamento in alcuni esempi medievali*

The article is divided into five points. In the first, the origins of the definition of the human being as a rational, mortal animal in Latin philosophical literature are reconstructed. In the subsequent three points, an attempt is made to show that all three defining elements of the human nature (animality, rationality, mortality) were conceived by medieval thinkers as something that must be overcome. In the fifth and last point, a modest proposal is made for a connection between medieval thought and the superhumanistic, transhumanistic and posthumanistic forms of contemporary thought.

L'articolo si suddivide in cinque punti. Nel primo vengono ricostruite le origini della definizione dell'uomo come animale razionale mortale nella letteratura filosofica di lingua latina. Nei tre punti successivi si cerca di far vedere come tutti e tre gli elementi definitori dell'umano (animalità, razionalità, mortalità) siano concepiti dai pensatori medievali quali oggetto di un necessario e desiderabile superamento. Nel quinto e ultimo punto viene avanzata una modesta proposta di collegamento tra il pensiero medievale e le forme superomistiche, transumanistiche e postumanistiche del pensiero contemporaneo.

Keywords: Human nature, Medieval anthropology, Transhumanism

MARIANNA ZARANTONELLO

Università degli Studi di Padova  
 marianna.zarantonello@phd.unipd.it

*From Loan to Adaptation. Some Remarks on Reception of Homer's Authority  
 in the Falsafa Tradition*

Through the examination of some significant sources datable to the period between the 2<sup>nd</sup>/8<sup>th</sup> and the 6<sup>th</sup>/12<sup>th</sup> centuries, we propose an overview of the Arabic reception of Homer's authority, which follows a direction parallel to and sometimes separate from the reception of his poems. In particular, two distinct trends are highlighted, for the definition of which two categories of translation theory introduced in the 1950s have been assumed. On the one hand, the term "loan" indicates, in the context of our analysis, the tendency to accept Homeric authority, particularly visible in the Greek-(Syriac)-Arabic versions of Aristotelian works, where references to Homer are preserved. On the other, "adaptation" indicates a gradual tendency to assimilate Homer to equivalent Arabic authorities, primarily Imru' al-Qays, or to replace him with them. This process is seen, for example, in some Arabic commentaries on Aristotle's works, in which quotations from Arabic poetry are introduced in place of the references to Homer contained in the Greek originals and their Arabic versions.

Attraverso l'esame di alcuni fonti significative databili al periodo che va dal II/VIII al VI/XII secolo, viene proposta una panoramica della ricezione araba dell'autorità di Omero, che segue una direttrice parallela e talvolta scissa dalla ricezione dei suoi poemi. In particolare, vengono messe in evidenza due tendenze distinte, per la cui definizione sono state assunte due categorie della teoria della traduzione introdotte negli anni '50. Da un lato, con il termine "prestito" si indica, nel contesto della nostra analisi, la tendenza ad accettare l'autorità omerica, particolarmente visibile nelle versioni greco-(siriaco)-arabe delle opere aristoteliche, dove i riferimenti a Omero vengono conservati. Dall'altro, "adattamento" indica una graduale tendenza ad assimilare Omero a equivalenti autorità arabe, *in primis* Imru' al-Qays, oppure a sostituirlo con esse. Questo processo si riscontra, ad esempio, in alcuni commenti arabi alle opere di Aristotele, in cui vengono introdotte citazioni tratte dalla poesia araba al posto dei riferimenti a Omero contenuti negli originali greci e nelle relative versioni arabe.

*Keywords:* Arabic Homer, Greek poetry in Arabic translation, 'Abbāsīd translation movement, Graeco-Arabic translations, Falsafa



ANNA MINERBI BELGRADO

già Università degli Studi di Pisa  
anna.belgrado@libero.it

*Il confronto di Averroè con Alessandro di Afrodisia*

Among the numberless critics of the theory of the soul defended by Alexander of Aphrodisias none is perhaps at the same time so accurate and so harsh as Averroes has been.

Fra i numerosissimi critici della teoria dell'anima di Alessandro di Afrodisia, nessuno forse fu insieme tanto preciso e tanto duro quanto Averroè.

*Keywords:* Alexander of Aphrodisias, Averroes, soul

ANDREA COLLI

Università degli Studi di Pisa  
andrea.colli@cfs.unipi.it

*William of Peter of Godin and the Quaestio utrum essentiae rerum creatarum sint ab aeterno (Wien, Österreichische Nationalbibliothek, ms. 1590)*

An in-depth analysis of all manuscripts preserving the second book of the *Lectura Thomasina* of the Dominican theologian William of Peter of Godin (†1336) reveals significant variants in Vienna manuscript (Österreichische Nationalbibliothek ms. 1590). In particular, the first question turns out to be different from the others: whereas all other manuscripts have *circa primam distinctionem secundi libri quaeritur primo utrum mundus possit fuisse ab aeterno*, the copyist of Vienna writes *quaestio prima est utrum essentiae rerum creatarum sint ab aeterno*. By comparing these two texts from different points of view, the study attempts to establish whether William of Peter of Godin is effectively the author of the text copied in the Vienna manuscript and whether this text can be included in the *Lectura Thomasina's* manuscript tradition as alternative redaction.

Un'analisi approfondita della tradizione manoscritta relativa al secondo libro della *Lectura Thomasina* di Guglielmo di Pietro di Godino (†1336) mette in luce alcune significative varianti contenute nel manoscritto di Vienna (Österreichische Nationalbibliothek ms. 1590). In modo particolare la prima questione risulta essere differente rispetto a quella trasmessa dagli altri testimoni: in effetti, laddove essi riportano *circa primam distinctionem secundi libri quaeritur primo utrum mundus possit fuisse ab aeterno*, il copista di Vienna scrive *quaestio prima est utrum essentiae rerum creatarum sint ab aeterno*. Osservando somiglianze e differenze tra i due testi, questo studio tenta di stabilire se Godino sia effettivamente l'autore della *quaestio prima* di Vienna e se quest'ultima possa essere considerata una redazione alternativa del testo trasmesso dagli altri manoscritti.

*Keywords:* William of Peter of Godin, Thomas Aquinas, Thomism, Eternity of the World, Essence

NICCOLÒ BONETTI

Università degli Studi di Trieste  
niccolo.bonetti@phd.units.it

*Il problema della "inchoatio formarum" in Giovanni Baconthorpe*

In his *quodlibeta*, the Carmelite theologian John Baconthorpe deals with the problem of seminal reasons, which he understands as 'potential forms' in a material substrate and which he considers necessary to avoid the creation *ex nihilo* of substantial forms. Baconthorpe, while dealing with the subject matter, wants to harmonize Christian theology with philosophy, the former being represented by Augustine, the latter by Aristotle and Averroes. Furthermore, the theologian is confronted with the arguments of opponents of seminal reasons and refutes their criticism by interpreting the generative process as a passage of form from potency to act. The theologian seems to know and support the similar position of James of Viterbo on seminal reasons, even though partially changing it

Nei suoi *quodlibeta*, il teologo carmelitano John Baconthorpe affronta il problema delle ragioni seminali che egli intende come "forme potenziali" in un substrato materiale e che considera necessarie per evitare la creazione *ex nihilo* delle forme sostanziali. Baconthorpe, nel trattare l'argomento, vuole armonizzare la teologia cristiana con la filosofia, la prima rappresentata da Agostino, la seconda da Aristotele e Averroè. Il teologo si confronta inoltre con gli argomenti degli oppositori delle ragioni seminali e confuta le loro critiche interpretando il processo generativo come un passaggio della forma dalla potenza all'atto. Il teologo sembra conoscere e sostenere l'analoga posizione di Giacomo da Viterbo sulle ragioni seminali pur modificandola parzialmente.

*Keywords:* Averroes, Baconthorpe, James of Viterbo, natural philosophy, seminal reasons

ANDREA NANNINI

University of Warsaw  
andre1984@hotmail.it

*Iperpotenziamento del concetto di forma nel passaggio da informatio ad immutatio vitalis. Ritorno sulla dottrina del Prologo di Giovanni da Ripa*

The recent publication of the critical edition of John of Ripa's *Lectura super primum Sententiarum, distinctio secunda*, could represent a fertile opportunity to return to the already known prologal doctrine of the *immutatio vitalis* representing the modality of the beatifical vision. Based on a very complex and articulated metaphysical system, which goes far beyond the *Prologue* of the

*Lectura*, Ripa is able to distinguish between a purely ‘informative’ activity, belonging to the essential inherence of a form in relation to its substrate, and a merely ‘immutative’ activity, which represents the influence of an entity on a vital potency (will or intellect). In order to grant the possibility for the divine essence (immense and higher than the infinite intensity of the *latitudo entium*) to be *notitia theologica beatifica*, Ripa hypothesize that the *immensus* could vitally modify (*vitalis immutatio*) a blessed soul, without communicate – as occurs for the information (*informatio*) – its immense degree of being. As a result, the beatifical vision could adapt to the (finite) essence of a blessed soul without implying the communication of the metaphysical degree of the divine essence (immense).

La recente pubblicazione in edizione critica della *distinctio secunda* della *Lectura super primum Sententiarum* del francescano Giovanni da Ripa può rappresentare l’occasione fertile per tornare sulla dottrina prologale – innovativa, ma già nota – dell’*immutatio vitalis* come modalità della visione beatifica. Basandosi su di un sistema metafisico estremamente complesso e articolato, che prescinde dal già noto *Prologo* della *Lectura*, Ripa è in grado di distinguere un’attività prettamente ‘informativa’, che è l’inerenza essenziale di una forma al suo sostrato, da un’attività meramente ‘immutativa’, che è l’influsso esercitato da un’entità su di una potenza vitale (intelletto o volontà). Per garantire la possibilità che l’essenza divina (immensa e superiore rispetto all’intensità infinita della *latitudo entium*) possa farsi *notitia theologica beatifica*, Ripa ipotizza che l’*immensus* possa immutare vitalmente (*vitalis immutatio*) l’anima beata, senza comunicare ad essa – come avverrebbe nel caso dell’informazione (*informatio*) – il suo grado intensivo immenso. Il risultato è che la visione beatifica può ‘adeguarsi’ all’essenza (finita) di un’anima beata, senza postulare la comunicazione informativa del grado metafisico proprio dell’essenza divina (immenso).

*Keywords*: Metaphysics, beatifical vision, immensity, mathematical theology, *immutatio vitalis*, *informatio*

SARA ABRAM

Università degli Studi di Padova  
sara.abram@phd.unipd.it.com

*Note di Abū Naṣr al-Fārābī sulla verità e falsità dell’astrologia*

This article offers the introduction, the Italian translation and the commentary of the *Notes on Admissible and Inadmissible Astrological Judgements* (*Nukat fīmā yaṣīḥḥu wa-mā lā yaṣīḥḥu min aḥkām al-nuḡūm*) by Abū Naṣr al-Fārābī (d. 950). It was not transmitted directly by its author, and did not reach us in its defin-

itive version but only in the form of notes copied by a grammarian named Abū Ishāq al-Baġdādī. In thirty short chapters al-Fārābī writes down what is accessible and what is inaccessible to astrological predictions, which elements of this science should be accepted, and which ones are to be rejected.

Il presente contributo propone l'introduzione, la traduzione italiana e il commento delle *Note sulla verità e falsità dell'astrologia* (*Nukat fīmā yaṣīḥu wa-mā lā yaṣīḥu min aḥkām al-nuġūm*) di Abū Naṣr al-Fārābī (m. 950). Tale scritto non è stato trasmesso direttamente dal suo autore né ci è giunto nella sua redazione definitiva, bensì in forma di appunti ricopiati da un grammatico di nome Abū Ishāq al-Baġdādī. In trenta brevi capitoli al-Fārābī spiega ciò che è accessibile e ciò che è inaccessibile alle predizioni astrologiche e quali aspetti di tale scienza sia opportuno accogliere o respingere.

*Keywords:* al-Fārābī, epistemology, astrology, astronomy, Nukat

CECILIA MARTINI BONADEO

Università degli Studi di Padova  
cecilia.martini@unipd.it

*Ibn al-Samḥ (m. 1027) e il fine per il quale gli uomini  
si devono dedicare allo studio della filosofia*

The Christian Ibn al-Samḥ, a direct student of the Jacobite Yaḥyā ibn 'Adī, took part to the intense cultural life of Baghdad, the capital of the 'Abbāsīd caliphate between the 10th and 11th centuries, and he was member of the circle of the so-called Aristotelians. In this contribution, after an introduction on his life, his commentaries on the Aristotelian *corpus* and his original writings, the Italian translation and the study of a treatise, attributed to him, are presented. It is an exhortation to the study of philosophy, in which Ibn al-Samḥ discusses the purpose for which man must devote himself to learn it.

Il cristiano Ibn al-Samḥ, allievo diretto del giacobita Yaḥyā ibn 'Adī, prese parte all'intensa vita culturale di Bagdad, la capitale del califfato 'abbāsīde tra il X e l'XI secolo, e fu membro del circolo dei cosiddetti aristotelici. In questo contributo, dopo aver introdotto la sua vita, le sue opere di commento al *corpus* aristotelico e i suoi scritti originali, vengono presentati la traduzione italiana e lo studio di un trattatello, a lui attribuito: un'esortazione allo studio della filosofia, in cui egli discute il fine per cui l'uomo deve dedicarsi ad apprenderla.

*Keywords:* Falsafa, Aristotelians of Baghdad, Ibn al-Samḥ

AURORA PANZICA

Université de Fribourg  
 aurora.panzica@unifr.ch

*Un testimone italiano della filosofia naturale di Alberto di Sassonia:*

*i Marginalia del Codice Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Fesul. 161*

The anonymous marginal commentaries that accompany the *Questions* on Aristotle's *De celo*, *De generatione et corruptione*, *Meteorology*, and *De sensu et sensato* transmitted in ms. Florence, Biblioteca Medicea Laurenziana, Fesul. 161, abbreviate Albert of Saxony's *Questions* on *De celo* and on *Meteorology*. It is the first trace of the circulation of Albert of Saxony's *Questions on Meteorology* in Italy.

I commenti marginali anonimi che accompagnano le *Questioni sul De celo*, sul *De generatione et corruptione*, sui *Meteorologica*, e sul *De sensu et sensato* trasmesse nel codice Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Fesul. 161, riprendono e sintetizzano le *Questioni* sul *De celo* e sui *Meteorologica* di Alberto di Sassonia. Si tratta della prima attestazione della circolazione delle *Questioni sui Meteorologica* di Alberto finora rinvenuta in un codice italiano.

*Keywords:* ms. Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Fesul. 161, Albert of Saxony, Matteo Mei da Gubbio, Aristotle's natural philosophy