



**UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA**

Dipartimento di Filosofia

SCUOLA DI DOTTORATO DI RICERCA IN FILOSOFIA

INDIRIZZO: FILOSOFIA E STORIA DELLE IDEE

CICLO: XX

**Dottorato in co-tutela**

UNIVERSITÉ PARIS SORBONNE – PARIS IV

ÉCOLE DOCTORALE V: CONCEPTS ET LANGAGES

**LA DOTTRINA DELL'ANIMA DI UGO DI ST.-CHER  
NEL QUADRO DEL DIBATTITO PARIGINO 1200-1240**

**Direttore della Scuola:** Ch.mo Prof. Enrico Berti

**Supervisore:** Ch.mo Prof. Riccardo Quinto

**Supervisore in Francia:** Ch.mo Prof. Ruedi Imbach

**Dottoranda:** Magdalena Bieniak

31 gennaio 2008



## RINGRAZIAMENTI

Un noto proverbio americano recita: «Se vedi una tartaruga seduta su una recinzione, sappi che qualcuno l'ha aiutata». Ho potuto compiere il presente lavoro solo grazie ad alcune persone che mi hanno offerto con generosità il loro tempo e messo a disposizione le loro competenze. La mia riconoscenza va soprattutto al prof. Riccardo Quinto (Padova), che da oltre cinque anni mi segue con instancabile pazienza e disponibilità. Devo i miei ringraziamenti anche al prof. Ruedi Imbach (Parigi), il mio supervisore in Francia, per la sua gentilezza e i preziosi consigli. In modo speciale ringrazio il prof. Francesco Bottin (Padova), senza l'aiuto del quale non avrei potuto realizzare questo lavoro. La mia sentita gratitudine va anche ai chiarissimi membri della Commissione Leonina, che mi hanno permesso di lavorare presso la loro sede a Parigi: mi riferisco specialmente a Louis-Jacques Bataillon (O.P.) e Adriano Oliva (O.P.), i quali mi hanno spesso guidato nei tortuosi meandri della ricerca; a Zbigniew Pajda (O.P.), a cui devo soprattutto la padronanza degli strumenti informatici; a Paweł Krupa (O.P.) ed a Fabio Gibiino (O.P.), compagni di lunghe discussioni, non solo filosofiche. Ricordo con riconoscenza anche il prof. Zénon Kaluza (Parigi), sempre pronto a donare il suo prezioso aiuto. Il mio soggiorno a Parigi non sarebbe stato possibile senza l'aiuto della prof.ssa Nicole Bériou, che mi ha seguito soprattutto nelle questioni pratiche; la mia riconoscenza va anche alla prof.ssa Irène Rosier-Catach (Parigi) ed al prof. Olivier Boulnois (Parigi), le cui lezioni sono state per me fonte d'ispirazione. Un aiuto particolarmente importante mi è stato offerto dal prof. Bernardo Carlos Bazán (Ottawa), che ringrazio sentitamente dei suoi suggerimenti e del sostegno. Ricordo con gratitudine anche il prof. Sten Ebbesen (Copenaghen), Barbara Faes de Mottoni (Roma), Luisa Valente (Roma), Patricia Stirnemann (Parigi), Gregorio Piaia (Padova), Ilario Tolomio (Padova), Giovanni Catapano (Padova), Mikołaj Olszewski (Varsavia), Paul Bakker (Nijmegen), Russell Friedman (Leuven), Marc Clarc (Santa Paula, California), Henryk Anzulewicz (Bonn), Valeria de Fraja (Padova), Massimiliano Lenzi (Salerno), Beatrice Cillerai (Pisa), Monica e Dragos Calma (Parigi) e, *last but not least*, Stephen Chung (Parigi), il quale mi ha

fornito alcune indicazioni molto preziose sul concetto di *unibilitas*. Infine, non avrei potuto completare questo lavoro senza l'appoggio della mia famiglia, di Marcin, di Elisa, di Ilaria e di Luca, che mi hanno sostenuto nei momenti più difficili, e senza molte altre persone che mi hanno aiutato in questi tre anni. A tutti va la mia riconoscenza più sincera.

## INDICE

BIBLIOGRAFIA.....	9
(A) Riviste e collane.....	9
(B) Fonti manoscritte.....	10
(C) Fonti edite.....	11
(D) Studi.....	21
INTRODUZIONE.....	37
1. PARTE PRIMA. VERSO L'UNITÀ DELL'ESSERE UMANO.....	43
1.1 UNIONE ACCIDENTALE TRA L'ANIMA E IL CORPO E <i>VNIBILITAS SVBSTITIALLIS</i> DELL'ANIMA UMANA.....	45
1.1.1 L'unione accidentale tra l'anima e il corpo.....	46
1.1.1.1 Avicenna e il primo avicennismo.....	46
1.1.1.2 La <i>Summa de bono</i> di Filippo il Cancelliere.....	52
1.1.2 L' <i>unibilitas substantialis</i> dell'anima umana: Ugo di St.-Cher e i suoi contemporanei.....	57
1.1.2.1 Guglielmo d'Auxerre.....	57
1.1.2.2 La questione <i>De anima</i> di Ugo di St.-Cher.....	64
1.1.2.3 Rolando da Cremona.....	69
1.1.2.4 Guglielmo d'Auvergne.....	73
1.1.3 L' <i>unibilitas substantialis</i> dopo Ugo di St.-Cher.....	77
1.1.3.1 Giovanni de La Rochelle.....	77
1.1.3.2 Alberto Magno.....	80
1.1.3.3 Bonaventura.....	82
1.1.3.4 Tommaso d'Aquino.....	84

1.2	L'ANIMA UMANA E IL CONCETTO DI PERSONA.....	90
1.2.1	«L'anima non è una persona». Il Commento di Ugo di St.-Cher alle <i>Sentenze</i> .....	90
1.2.2	L'evoluzione delle espressioni.....	91
1.2.2.1	Gilberto di Poitiers.....	92
1.2.2.2	Lo Pseudo-Pietro di Poitiers e Simone di Tournai.....	92
1.2.2.3	Alano di Lilla.....	95
1.2.2.4	Stefano Langton.....	97
1.2.2.5	Guglielmo d'Auxerre.....	99
1.2.2.6.	Ugo di St.-Cher.....	100
1.2.3	«L'anima separata non è una persona». Polemiche e incomprensioni...103	
1.2.3.1	Dalla questione degli universali all'individualità dell'anima: Gilberto di Poitiers.....	103
1.2.3.2	Simone di Tournai.....	115
1.2.3.3	Dalla logica alla metafisica: Alano di Lilla.....	116
1.2.3.4	Stefano Langton.....	122
1.2.3.5	Guglielmo d'Auxerre.....	129
1.2.3.6	Ugo di St.-Cher.....	131
1.2.3.7	Alessandro di Hales.....	132
1.2.3.8	Filippo il Cancelliere.....	134
1.2.3.9	Dalla <i>Summa Halesiana</i> allo <i>Scriptum in Sententias</i> di Tommaso d'Aquino.....	136

2. PARTE SECONDA. TRA L'ANIMA E IL CORPO: LE POTENZE DELL'ANIMA.....	143
INTRODUZIONE.....	145
2.1 LE POTENZE RAZIONALI: L'ANIMA IMMAGINE DELLA TRINITÀ.....	147
2.1.1 Due tradizioni, due tipi di potenze.....	147
2.1.2 L'identità dell'anima con le sue potenze.....	150
2.1.2.1 L'eredità agostiniana e pseudo-agostiniana.....	150
2.1.2.2 Guglielmo di Auxerre.....	153
2.1.2.3 Ugo di St.-Cher.....	156
2.1.2.4 Una questione anonima (ms. <i>Douai 434</i> , n. 115).....	161
2.1.2.5 Filippo il Cancelliere e Alessandro di Hales.....	162
2.1.2.6 Pietro di Bar.....	167
2.2 LE POTENZE SENSITIVE E VEGETATIVE.....	176
2.2.1 L'unione <i>per medium</i> .....	176
2.2.1.1 Filippo il Cancelliere.....	176
2.2.1.2 Fonti della dottrina degli intermedi.....	182
2.2.1.3 Ugo di St.-Cher.....	190
2.2.2 La sopravvivenza delle potenze sensitive e vegetative.....	197
2.2.2.1 Ugo di St.-Cher .....	197
2.2.2.2 Avicenna e Domenico Gundissalvi.....	201
2.2.2.3 <i>Quaestiones antequam esset frater</i> .....	204
2.2.2.4 Pietro di Bar.....	206
2.2.2.5 Guglielmo d'Auvergne.....	210

2.3	IL PROBLEMA DELLA MEMORIA.....	215
2.3.1	Due tradizioni, due tipi di memoria.....	215
2.3.2.	Filippo il Cancelliere.....	220
2.3.3	La <i>Summa Duacensis</i> .....	224
2.3.4.	Le questioni disputate di Pietro di Bar.....	226
2.3.5	La <i>Glossa</i> di Alessandro di Hales.....	229
2.3.6	La <i>Summa de anima</i> di Giovanni de La Rochelle.....	231
2.3.7	Il <i>De anima</i> di Guglielmo di Auvergne: la memoria, l'immortalità dell'anima e il problema della risurrezione.....	234
	CONSIDERAZIONI CONCLUSIVE.....	237
	APPENDICE. EDIZIONE DEI TESTI.....	245
(A)	Criteri d'edizione.....	247
	(a) La questione teologica <i>De persona</i> di Stefano Langton.....	247
	(b) Le questioni disputate ( <i>Douai 434</i> ).....	254
	(c) Il Commento di Ugo di St.-Cher alle <i>Sentenze</i> (I, 3).....	256
(B)	Abbreviazioni.....	258
(C)	Testi.....	259
	Stephanus Langton, <i>De persona</i> .....	259
	Hugo de Sancto Caro, <i>Quomodo anima uniat corpori</i> .....	278
	Hugo de Sancto Caro, <i>In I Sententiarum</i> , d. 3.....	283
	Anonymus, <i>De trinitate anime</i> .....	300
	Anonymus, <i>Si anima est sue potentie</i> .....	306
	Petrus de Barro, <i>De hiis que ex parte anime manebunt</i> .....	309
	Anonymus, <i>De humana natura</i> .....	315



## BIBLIOGRAFIA

### (A) RIVISTE E COLLANE

- AHDLMA Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen-Âge
- AL Aristoteles Latinus, Union Academique Internationale (Corpus philosophorum medii Aevi Academicarum consociatarum auspiciis et consilio editum), 1961 ss.
- B.G.Ph.(Th).M.(N.F.) Beiträge zur Geschichte der Philosophie (und Theologie) des Mittelalters (Neue Folge), Münster 1891 ss.
- CCSL *Corpus Christianorum, series latina*
- CCCM *Corpus Christianorum, continuatio mediaevalis*
- CIMAGL Cahiers de l'Institut du Moyen-Âge grec et latin
- CSEL *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*
- EL Sancti Thomae de Aquino Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. Edita (*Editio Leonina*)
- EP *Sancti Thomae Aquinatis Doctoris angelici ordinis praedicatorum Opera omnia ad fidem optimarum editionum accurate recognita, 25 voll., Typis Petri Fiaccadori, Parmae 1852-1873; Ristampa: Musurgia, New York 1948-1950*
- FS Franciscan Studies
- GCS Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte
- PG J.-P. Migne, *Patrologiae Cursus Completus, series graeca*
- PL J.-P. Migne, *Patrologiae Cursus Completus, series latina*
- RTAM Recherches de théologie ancienne et médiévale
- SC *Sources Chrétiennes*

## (B) FONTI MANOSCRITTE

- Anonymus, *Questio de humana natura* (ed. p. 315-320)  
*Douai, Bibliothèque municipale, 434, vol. II*
- Anonymus, *Questio de trinitate animae* (ed. p. 300-305)  
*Douai, Bibliothèque municipale, 434, vol. I*
- Anonymus, *Questio si anima est sue potentie* (ed. p. 306-308)  
*Douai, Bibliothèque municipale, 434, vol. I*
- Anselmus Laudunensis, *Sententiae seu flores sententiarum*  
*Paris BnF 12999*
- Hugo de Santo Caro, *In Sententias* (I, 3 ed. p. 283-299)  
*Basel, Univ. Bibl., B II 20*  
*Padova, Bibl. Univ., 853*
- Hugo de Sancto Caro, *Questio quomodo anima uniatu corpori* (ed. p. 278-282)  
*Douai, Bibliothèque municipale, 434, vol. I*
- Odo Rigaldus, *In Sententias*  
*Paris BnF, lat. 14910*
- Petrus de Barro, *De hiis que ex parte anime manebunt* (ed. p. 309-314)  
*Douai, Bibliothèque municipale, 434, vol. I*
- Petrus de Barro, *Questio circa ea que ad corpus pertinent*  
*Douai, Bibliothèque municipale, 434, vol. I*
- Ps.-Petrus Pictaviensis, *Glossa in I Sententiarum*  
 J. N. Garvin, *Papers*, University of Notre Dame Archives, CGRV 4/6  
*Paris, Bibl. Nat. lat. 14423*
- Rolandus Cremonensis, *Summa*  
*Paris, Bibliothèque Mazarine 795*
- Stephanus Langton, *Questio de persona* (ed. p. 258-277)  
*Avranches, Bibl. Mun., 230*  
*Cambridge, St. John's College Libr., 57*  
*Erlangen, Universitätsbibliothek, ms. 260*

Paris, Bibl. Nat., lat. 14526

Città del Vaticano, Bibl. Ap. Vat., Vat. lat. 4297

Paris, Bibl. Nat., lat. 16385

Ps.-Stephanus Langton, *Summa "Breves dies hominis"*

Bamberg, Staatsbibliothek, Patr. 136

Oxford, Bodleian Library, Laud. Misc. 80

(C) FONTI EDITE

- Ailr. Riev. Ailredus Rievallensis  
*dial. de an.* *Dialogus de anima*, ed. C. H. Talbot, The Warburg Institute, London 1952 (Medieval and Renaissance Studies. Supplement, 1).
- Alan. de Ins. Alanus de Insulis  
*fid. cath.* *De fide catholica contra haereticos sui temporis, praesertim Albigenses*, PL 210, 305 A-430 A.  
*sum. quon.* *Summa «Quoniam homines»*, in P. Glorieux, *La somme Quoniam homines d'Alain de Lille*, «AHDLMMA» 20 (1953), 113 -364.  
*theol. reg.* *Theologicae regulae*, PL 210, 618 B-684 C.
- Alb. Magn. Albertus Magnus  
*de hom.* *De homine (Summa de creaturis II)*, ed. S. C. A. Borgnet, Paris 1896 (Opera Omnia, 35);  
*Über den Menschen. Lateinisch-deutsch*, H. Anzulewicz and J. R. Söder, Felix Meiner Verlag, Hambourg 2004 (Philosophische Bibliothek, 531).  
*sum. theol.* *Summa theologiae*, ed. P. Jammy, Lugduni 1651 (Opera omnia, 18);  
*Summa theologiae*, ed. S. C. A. Borgnet, Paris 1895 (Opera omnia, 33).  
*in Sent.* *Commentarium in Sententias*, ed. S. C. A. Borgnet, Paris 1894 (Opera omnia, 28)
- Alc. Alcuinus  
*rat. an.* *De ratione animae*, PL 101, 639 A-650 C.

- Alex. Halen. Alexander de Hales  
*gloss.* *Glossa in quatuor libros Sententiarum*, studio et cura PP. Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi, Firenze 1952 (Biblioteca Franciscana Scholastica Medii Aevi, 13).  
*q. ant.* *Quaestiones disputatae 'antequam esset frater'*, ed. PP. Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi, Firenze 1960, voll. I-III.  
*sum. theol.* *Summa theologica*, ed. PP. Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi, Firenze 1924-1948.
- Andr. Sun. Andreas Sunonis filius  
*hexaem.* *Hexaameron*, ed. S. Ebbesen – L. B. Mortensen, Haunia, 1985 (Corpus Philosophorum Danicorum Medii Aevi, 11. 1).
- Ans. Cant. Anselmus Cantuarensis  
*monol.* *Monologium*, PL 158, 141 C-224 A.  
*de uer.* *De ueritate*, ed. F. S. Schmitt, Nelson, Edinburgh 1946 (Opera omnia, 1)
- Ans. Laud. Anselmus Laudunensis  
*sent.* *Sententiae seu flores sententiarum*, in O. Lottin, *Psychologie et morale aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles*, vol. V: *Problèmes d'histoire littéraire: l'école d'Anselme de Laon et de Guillaume de Champeaux*, Duculot, Gembloux 1959, 9-188.
- Arist. Aristoteles  
*an. post.* *Analytica posteriora* (Bekker 24a-70b), *Translatio Iacobi*, ed. L. Minio-Paluello – B. G. Dod, Desclée de Bouver, Bruxelles-Paris 1968 (AL 4. 1), 1-107.  
*de an.* *De anima* (Bekker 402a-435b), *Translatio nova*, ed. R.-A. Gauthier, in Thomas Aquinas, *Sententia libri de anima*, Roma-Paris 1984 (EL 45.1);  
*Translatio vetus*, ed. M. Alonso, in *Pedro Hispano: Obras filosoficas*, t. III, Instituto Luis Vives de Filosofia, Madrid 1952.  
*mem.* *De memoria* (Bekker 449b-453a), ed. J. Siwek, in *Aristoteles, Parva Naturalia Graece et Latine*, Desclée - Editori Pontifici, Roma 1963 (Collectio Philosophica Lateranensis, 5), 128-168.

- metaph.* *Metaphysica* (Bekker 980a- 1093b), *Translatio vetus*, ed. G. Vuillemin- Diem, Desclée de Bouver, Bruxelles-Paris 1970 (AL 25. 2), 7-275.
- somn. et vig.* *De somno et vigilia* (Bekker 453b-458a), ed. J. Siwek, in *Aristoteles, Parva Naturalia Graece et Latine*, Desclée - Editori Pontifici, Roma 1963 (Collectio Philosophica Lateranensis, 5), 170-204.
- Ps. Arist. Pseudo-Aristoteles: Alfredus de Sareshel (Alfredus Anglicus)  
*motu cord.* *De motu cordis*, ed. C. Baeumker, Aschendorff, Münster 1923 (B. G. Ph. M., 23.1)
- Aug. Augustinus Hipponensis  
*an. quant.* *De animae quantitate*, ed. W. Hörmann, Hoelder-Pichler-Tempsky, Wien 1986, CSEL 89, 131-231; PL 32, 1035-1080.  
*c. Adim.* *Contra Adimantum*, ed. J. Zycha, Vindobonae 1892, CSEL 25. 1, 115-190; PL 129-172.  
*civ.* *De civitate Dei*, ed. B. Dombart – A. Kalb, Brepols, Turnhout 1955, CCSL 47-48; PL 41, 13-804.  
*c. Faust.* *Contra Faustum*, ed. J. Zycha, Vindobonae 1891, CSEL 25. 1, 249-797; PL 42, 207-518.  
*conf.* *Confessiones*, ed. L. Verheijen, Brepols, Turnhout 1981, CCSL 27, 1-273; PL 32, 659-868.  
*en. Ps.* *Enarrationes in Psalmos*, ed. E. Dekkers – I. Fraipont, Brepols, Turnhout 1954-1956, CCSL 38-40; PL 36, 67-1966  
*ep.* *Epistulae*, ed. A. Goldbacher, Tempsky, Vindobonae 1895-1911, CSEL 34; 44; 57; PL 33, 61-1094.  
*gen ad litt.* *De Genesi ad litteram*, ed. J. Zycha, Hoelder-Pichler-Tempsky, Wien 1894, CSEL 28. 1, 1-435; PL 34, 245-486.  
*imm. an.* *De immortalitate animae*, ed. W. Hörmann, Hoelder-Pichler-Tempsky, Wien 1986, CSEL 89, 101-128; PL 32, 1021-1034.  
*Io. ev. tr.* *In Iohannis evangelium tractatus*, ed. R. Willems, Brepols, Turnhout 1954, CCSL 36, 1-688; PL 35, 1379-1970.  
*nat. et or. an.* *De natura et origine animae*, ed. C. F. Vrba, J. Zycha, Hoelder-Pichler-Tempsky, Wien 1913, CSEL 60, 303-419; PL 44, 475-547.

- ord.* *De ordine*, ed. W. M. Green, Brepols, Turnhout 1970, CCSL 29, 89-137; PL 32, 977-1020.
- praed. sanct.* *De praedestinatione sanctorum*, PL 44, 959-992.
- serm.* *Sermones*, ed. G. Morin, Typis Polyglottis Vaticanis, Roma 1930 (Miscellanea agostiniana, 1).
- trin.* *De Trinitate*, ed. W. J. Mountain, Brepols, Turnhout 1968, CCSL 50-50A; PL 42, 819-1098.
- Ps.-Aug. Pseudo - Augustinus
- spir. et an.* *De spiritu et anima*, PL 40, 788-789.
- Auer. Averroes Cordubensis
- in De an.* *Commentarium magnum in Aristotelis De anima*, ed. F. S. Crawford, The Mediaeval Academy of America, Cambridge-Massachusetts 1953 (The Mediaeval Academy of America, 59).
- Auic. Avicenna
- can.* *Liber Canonis*, ed. Venezia 1507 (repr. Olms, Hildesheim 1964).
- de an.* *Liber de anima seu sextus de naturalibus, Traduction latine médiévale*, ed. S Van Riet, Peeters - Brill, Louvain - Leiden 1968-1972 (Avicenna Latinus).
- metaph.* *Metaphysica: Liber de philosophia prima siue scientia diuina, Traduction latine médiévale*, ed. S. Van Riet, E. Peeters, Louvain 1977 (Avicenna Latinus).
- Auicebr. Avicebrol (Ibn Gebirol)
- Fons vitae* *Fons uitae ex arabico in latinum translatus ab Iohanne Hispano et Dominico Gundissalino*, ed. C. Baeumker, Aschendorff, Münster 1891-1895 (B. G. Ph. M., 1. 2-4).
- Bern. Clar. Bernardus Claraevallensis
- de conver.* *De conversione ad clericos*, PL 182, 833 B-856 D
- Boeth. Boethius
- c. Eut.* *Contra Eutychem et Nestorium*, c. 3, ed. C. Moreschini, Saur, Monaco 2005 (Bibliotheca Teubneriana); PL 64, 1337 – 1354.

- in De int.*        *In Aristotelis De interpretatione*, PL 64, 293 D-640 A.
- in Cat.*         *In Categorias Aristotelis*, PL 64, 159 A-294 C.
- in Isag.*         *In Isagogen Porphyrii*, ed. G. Schepss – S. Brandt, Wien 1906, CSEL 48.
- int. Anal.*       *Interpretatio Analiticorum Posteriorum Aristotelis*, PL 64, 711 C-910 C.
- Bonav.            Bonaventura
- in Sent.*        *Commentarium in IV libros Sententiarum*, ed. PP. Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi 1885-1889.
- Calc.             Calcidius
- comm. in Tim.* *Commentarius in Timaeum CCXXVII*, ed. P. Jensen – J. H. Waszink, Warburg Institute, London 1962 (Corpus Platonicum Medii Aevi, 4).
- Cass.             Cassiodorus Vivariensis
- de an.*         *De anima*, PL 70, 1279 D-1320 C.
- Claud. Mam.    Claudianus Mamertus
- de stat. an.*   *De statu animae*, ed. A. Engelbrecht, Vindobonae 1885, CSEL 11.
- Cost.             Costa ben Luca
- diff. an. et spir.* *De differentia animae et spiritus*, ed. C. S. Barach, Innsbruck 1878.
- Ps.-Dionys.    Pseudo – Dionysius Areopagita
- cael. hier.*    *De coelesti hierarchia*, edd. G. Heil - A. M. Ritter, Corpus Dionysiacum, 2, W. de Gruyter, Berlin 1991 (Patristische Texte und Studien, 36);
- De caelesti hierarchia*, ed. P. Chevalier in *Dionisiaca. Recueil donnant l'ensemble des traductions latines des ouvrages attribués au Denys de l'Aréopage*, 2 voll., Desclée de Brouwer, Brugge 1937, 725-1039; PG 3, 120-369.
- div. nom.*      *De divinis nominibus*, ed. B. R. Suchla, Corpus Dionysiacum, 1, W. de Gruyter, Berlin 1990 (Patristische Texte und Studien, 33);
- De diuinis nominibus*, ed. P. Chevalier in *Dionisiaca. Recueil donnant l'ensemble des traductions latines des ouvrages attribués au*

- Denys de l'Aréopage*, 2 voll., Desclée de Brouwer, Brugge 1937, 1-561; PG 3, 585-984.
- Domin. Gun.           Dominicus Gundissalinus  
     *de an.*               *Tractatus de anima*, ed. J. T. Muckle, *The Treatise De Anima of Dominicus Gundissalinus*, «Mediaeval Studies» 2 (1940), 23-84.  
     *de un.*               *De unitate*, ed. P. Correns, Aschendorff, Münster 1891 (B.G.Ph.M., 1.1).
- Duns Scotus           Ioannes Duns Scotus  
     *quodl.*               *Quaestiones quodlibetales in Petri Tatari Lucidissima commentaria, siue (vt vocant) Reportata, in quatuor libros sententiarum, et Quodlibeta Ioannis Duns Scoti, in tres priore libros nusquam antehac typis excussa, ab innumeris erroribus expurgata*, apud hæredes Simonis Galignani de Karera, Venetiis 1583 (exempl.: *Padova, Biblioteca del Seminario Vescovile, 500.ROSSA.SUP.D.3.-10.5*, marca editoriale: in cornice figurata, torre quadrata e merlata con asta acuminata sulla sommità; iniziali SGK; motto "Turris et fortitudo mihi Deus". Segn.: a<sup>6</sup> A-K<sup>6</sup> L<sup>4</sup>).
- Gilb. Pict.             Gilbertus Pictaviensis  
     *in C. Eut.*           *Expositio in Boecii librum Contra Euticen et Nestorium*, in *The Commentaries on Boethius by Gilbert of Poitiers*, ed. N. M. Häring, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1966.
- gl. ord.*               *Biblia Latina cum Glossa Ordinaria*, ed. Adolph Rusch, Strassburg 1480-81, repr. Brepols, Turnhout 1992.
- Greg. Naz.             Gregorius Nazianzenus  
     *in Theoph.*         *In Theophania (Oratio 38)*, ed. A. Engelbrecht, Vindobonae et Lipsiae 1910, CSEL 46.1; SC 358.
- Guill. Altissiod.     Guillelmus Altissiodorensis  
     *sum. aur.*           *Summa Aurea*, ed. J. Ribaillier, Editiones Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas Grottaferrata, Roma 1982.



- Guill. de Alv.           Guillelmus de Alvernia  
*de an..*                *De anima*, ed. B. Le Feron, in *Supplementum*, in *Opera omnia*, ed. F. Hotot- B. Le Feron, Orléans-Paris 1674 (repr. Frankfurt a. M. 1963).
- Guill. de Conch.       Guillelmus de Conchis  
*gl. super Plat.*      *Glosae super Platonem*, ed. E. A. Jauneau, Brepols, Turnhout 2006, CCCM 203.
- Guill. Mar.            Guillelmus de la Mare  
*correct.*              *Correctorium Fratris Thomae*, in P. Glorieux, *Les premières polémiques thomistes: Le Correctorium Corruptorii "Quare"*, Le Saulchoir, Kain 1927 (Bibliothèque thomiste, 9).
- Guill. de Tocco        Guillelmus de Tocco  
*yst. S. Thom.*        *Ystoria Sancti Thome de Aquino*, ed. C. Le Brun Gouanvic, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto 1996 (Studies and Texts, 127).
- Ps.-Herm.             Pseudo Hermes  
*Liber viginti quattuor philosophorum*, ed. F. Hudry, in *Hermes latinus* III, 1, ed. P. Lucentini, Brepols, Turnholt 1997, CCCM 143 a.
- Hieron.                Hieronymus  
*in Math.*             *Commentarium in Matheum*, ed. D. Hurst - M. Adriaen, Brepols, Turnhout 1969, CCSL 77.
- Hil. Pict.             Hilarius Pictaviensis  
*tract. super Ps.*     *Tractatus super Psalmos*, ed. J. Doignon, Brepols, Turnhout 2002, CCSL 61a.
- Hugo de S. Caro       Hugo de Sancto Caro  
*in Sent.*             *Commentarium in Sententias*, ed. W. Breuning, *Die hypostatische Union in der Theologie Wilhelms von Auxerre, Hugos von St. Cher und Rolands von Cremona*, Paulinus Verlag, Trier 1962 (Trierer Theologische Studien, 14), 334-387;  
*Commentarium in Sententias*, ed. W. H. Principe, *Hugh of Saint-Cher's Theology of the Hypostatic Union*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1970 (The Theology of the Hypostatic Union in the Early Thirteenth Century, 3), 163-243.

- q. de an.* *Quaestio de anima*, ed. M. Bieniak, *Una questione disputata di Ugo di St.-Cher sull'anima. Edizione e studio dottrinale*, «Studia antyczne i mediewistyczne» 2 [37] (2004), 168-184.
- Hugo de S. Vict. Hugo de Sancto Victore  
*didasc.* *Didascalicon*, ed. H. Buttmer, The Catholic University Press, Washington 1939 (Studies in Medieval and Renaissance Latin, 10).  
*sacr.* *De sacramentis*, PL 176, 173 A-618 B.
- Ps. Hugo de S. Vict. Pseudo Hugo de Sancto Victore  
*sum. sent.* *Summa sententiarum*, PL 176, 43 A-174 A.
- Ioh. Blund Iohannes Blund  
*tract. de an.* *Tractatus de anima*, ed. D. A. Callus - R. W. Hunt, Oxford University Press, London 1970 (Auctores Britannici Medii Aevi, 2).
- Ioh. Dam. Iohannes Damascenus  
*fid. orth.* *De fide orthodoxa* (gr.), ed. B. Kotter, in *Die Schriften des Iohannes von Damascos*, ed. Byzantynisches Institut der Abtei Scheyern, II: *Ekdosis akribes tes orthodoxu piteos - Expositio fidei*, De Gruyter, Berlin 1973 (Patristische Texte und Studien, 12);  
*De fide orthodoxa, Translatio Burgundionis*, ed. E. M. Buytaert, Franciscan Institute Publications, Louvain- New York 1955 (The Franciscan Institute Publication, Text Series, 8); PG 94, 789-1228.
- Isid. Hisp. Isidorus Hispalensis  
*diff.* *Differentiae*, PL 83, 9 A-98 A.
- Ioh. Rup. Iohannes de Rupella (Jean de La Rochelle)  
*sum. de an.* *Summa de anima*, ed. J.-G. Bougerol, Vrin, Paris 1995 (Textes philosophiques du Moyen Âge, 19).  
*tract. de div.* *Tractatus de divisione multiplici potentiarum animae*, ed. P. Michaud-Quantin, Vrin, Paris 1964 (Textes philosophiques du Moyen Âge, 9).
- Macr. Macrobius  
*in somn. Scip.* *Comentarii in Somnium Scipionis*, ed. J. Willis, Teubner, Leipzig 1970.

- Nemes. Nemesius Emesenus  
*nat. hom.* *De natura Hominis*, ed. M. Morani, Teubner, Leipzig 1987  
 (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana);  
*De natura Hominis, Translatio Burgundionis*, ed. G. Verbeke - J. R.  
 Moncho, Brill, Leiden 1975 (Corpus latinorum commentariorum in  
 Aristotolem graecorum, Suppl. 1).
- Nic. Amb. Nicolaus Ambianensis  
*ars cath.* *Ars fidei catholicae*, ed. M. Dreyer, Aschendorff, Münster 1993 (B.  
 G. Ph. Th. M., N. F., 37), 76-120; PL 210, 595 A-618 B.
- Petr. de Barro Petrus de Barro  
*q. de illo verbo.* *Quaestio de illo verbo: "Faciamus hominem ad imaginem et  
 similitudinem nostram"*, ed. P. Künzle, *Das Verhältnis der Seele zu  
 ihren Potenzen; problemgeschichtliche Untersuchungen von  
 Augustin bis und mit Thomas von Aquin*, Universitätsverlag Freiburg,  
 Freiburg 1956, 229-231.
- Petr. Lomb. Petrus Lombardus  
*sent.* *Sententiae in IV libris distinctae*, ed. PP. Collegii S. Bonaventurae ad  
 Claras Aquas, Roma 1981;  
*sent.*, ed. 1916 *Sententiae*, ed. PP. Collegii S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas  
 1916.
- Philipp. Philippus Cancellarius  
*q. de ymag.* *Quaestio de ymagine et similitudine nostra*, ed. N. Wicki, *Die  
 Philosophie Philipps des Kanzlers: ein philosophierender Theologe  
 des frühen 13. Jahrhunderts*, Academic Press, Fribourg 2005  
 (Dokimion, 29), 171-178.  
*qq. de incarn.* *Quaestiones de incarnatione*, ed. W. Principe, *Philip the  
 Chancellor's Theology of the Hypostatic Union*, The Pontifical  
 Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1975 (The Theology of the  
 Hypostatic Union in the Early Thirteenth Century, 4), 158-188.  
*sum. de bon.* *Summa de bono*, studio e cura N. Wicki, 2 voll., Editiones Francke,  
 Bernae 1985 (Opera Philosophica Mediae Aetatis Selecta I-II).

- Phil. Alex. Philo Alexandrinus  
*quod deter.* *Quod deterius potiori insidiari soleat*, ed. I. Feuer, Les Éditions du Cerf, Paris 1965 (Oeuvres de Philon d'Alexandrie, 5).
- Plato  
*Phaedo* *Phaedo* interprete Henrico Aristippo, ed. Minio-Paluello, Warburg Institute, London 1950 (Corpus Platonicum Medii Aevi, 2).  
*Tim.* *Timaeus*, ed. J. H. Waszink, Warburg Institute, London 1975 (Corpus Platonicum Medii Aevi, 4)
- de pot. an. et ob.* Anonymus, *De potentiis animae et obiectis*, ed. D. A. Callus, *The Powers of the Soul. An Early Unpublished Text*, «RTAM» 19 (1952), 131-170.
- Prisc. Priscianus  
*inst.* *Prisciani grammatici Caesariensis institutionum grammaticarum libri XVIII*, ed. M. Hertz – H. Keil in *Grammatici Latini*, t. 2-3, Teubner, Leipzig 1855-1859 (repr. Olms, Hildesheim 1961).
- Rab. Maur. Rabanus Maurus  
*de an.* *Tractatus de anima*, PL 110, 1109 B-1120 C.
- Rich. de S. Vict. Richardus de Sancto Victore  
*trin.* *De Trinitate*, ed. J. Ribaillier, Vrin, Paris 1958 (Textes philosophiques du Moyen Âge, 6).
- Rich. de Mediav. Richardus de Mediavilla  
*in III Sent.* *Sacre theologie doctoris eximij Ricardi de Mediauilla in tertium Sententiarum questiones solidissime*, per Lazarum Soardum Impressum Venetijs 1509, die xxij Septembris (exempl.: *Padova, Biblioteca del Seminario Vescovile 500.ROSSA.SUP.AA.6.-8.3*; sul fronte nota di poss. "Ad usum fratris Dionisij Sauorgnanj" e in calce vecchia segn. AA 6 (r) ripetuta anche sul retro del foglio di guardia anteriore).
- Rol. Crem. Rolandus Cremonensis  
*sum.* *Summa III*, ed. A. Cortesi, Edizioni Monumenta Bergomensia, Bergamo 1962.

- Sim. Torn.            Simon Tornacensis  
*sum.*                 *Summa*, ed. M. Schmaus, *Die Texte der Trinitätslehre in den Sententiae des Simons von Tournai*, «RTAM», 4 (1932), 60-72.
- Steph. Langt.        Stephanus Langton  
*q. de hom.*         *Quaestio de homine assumpto, et utrum Christus sit duo*, ed. L. O. Nielsen – S. Ebbesen, *Texts Illustrating the Debate about Christology in the Wake of Alexander III's 1177 Condemnation*, «CIMAGL» 66 (1996), 229-240.  
*in Sent.*             *Commentarius in Sententias*, ed. A. M. Landgraf, *Der Sentenzenkommentar des Kardinals Stephan Langton*, Aschendorff, Münster 1952 (B.G.Ph.Th.M., 37.1).  
*sum.*                 *Summa*, ed. S. Ebbesen - L. B. Mortensen «CIMAGL» 49 (1985), 37-224.
- sum. Duac.*         *Summa Duacensis (Douai 434)*, ed. P. Glorieux, Vrin, Paris 1955 (Textes philosophiques du Moyen Âge, 2).
- Thom. de Aquino    Thomas de Aquino  
*in Sent.*             *In Sententias*, testo di EP in Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2000.  
*sum. c. gent.*       *Summa contra gentiles*, Typis Riccardi Garroni, Roma 1926, EL 14.  
*sum. theol.*         *Summa theologiae*, Roma 1888-1903, EL 4-11.  
*qq. de an.*         *Quaestiones disputatae de anima*, ed. B.-C. Bazán, Roma-Paris 1996, EL 24. 1.  
*resp. de art.*       *Responsio de 108 articulis ad magistrum Ioannem de Vercellis*, in *Opuscula Theologica I*, ed. R. A. Verardo, Marietti, Roma 1954.  
*sent. De an.*        *Sentencia libri De anima*, ed. R.-A. Gauthier, Roma-Paris 1984, EL 45. 1.
- Thom. de Vio        Thomas de Vio  
*in Sum. theol.*      *Commentarium in Thomas de Aquino, Summa theologiae*, Roma 1888-1903, EL 4-11.
- Vigil. Taps.         Vigilius Tapsensis  
*de unit. Trin.*      *De unitate Trinitatis*, PL 42, 1156-1172.

## (D) STUDI

- A. Aiello, *La conoscenza intellettuale dell'individuale: note alla soluzione di Guglielmo de la Mare*, «Acta philosophica» 9 (2000), 5-31.
- M.-T. d'Alverny, *Alain de Lille, Textes inédits, avec une introduction sur sa vie et ses oeuvres*, Vrin, Paris 1965 (Études de Philosophie Médiévale).
- G. Angelini, *L'ortodossia e la grammatica. Analisi di struttura e deduzione storica della Teologia Trinitaria di Prepositino*, Università Gregoriana Editrice, Roma 1972.
- L. Antl, *An Introduction to the "Quaestiones Theologicae" of Stephen Langton*, «FS» 12 (1952), 151-175.
- J. Arnold, *Perfecta Communicatio. Die Trinitätstheologie Wilhelms von Auxerre*, Aschendorff, Münster 1995 (B. G. Ph. Th. M., N. F., 42).
- Autour de Guillaume d'Auvergne († 1249)*, ed. Franco Morenzoni et Jean-Yves Tilliette, Brepols, Turnhout 2005 (Bibliothèque d'histoire culturelle du Moyen-Âge, 2).
- M. Barber, *The Cathars. Dualist Heretics in Languedoc in the High Middle Ages*, Longman, London – New York 2000 (Medieval World Series).
- J. Bartkó, *Un prédicateur français au Moyen Âge: les Sermons modèles de Hugues de Saint-Cher (1263)*, Pannon Egy. K., Veszprém 2006 (Études françaises, 3).
- B. C. Bazán, *Pluralisme de formes ou dualisme de substances?* «Revue Philosophique de Louvain» 67 (1969), 30-73.
- B. C. Bazán, *The Human Soul: Form and Substance? Thomas Aquinas' Critique of Eclectic Aristotelianism*, «AHDLM» 64 (1997), 95-126.
- P. Bernardini, *La dottrina dell'anima separata nella prima metà del XIII secolo e i suoi influssi sulla teoria della conoscenza (1240-60 ca.)*, in *Etica e conoscenza nel XIII e XIV secolo*, cur. I. Zavattero, Dipartimento di Studi Storico-Sociali e Filosofici, Arezzo 2006 (Lavori in corso – Work in Progress, 6).
- E. Bertola, *Alano di Lilla, Filippo il Cancelliere e una inedita "quaestio" sull'immortalità dell'anima umana*, «Rivista di Filosofia neo-scolastica» 62 (1970), 245-271.
- E. Bertola, *Le fonti medico-filosofiche della dottrina dello «spirito»*, «Sophia» 26 (1958), 48-61.

- M. Bieniak, *Una questione disputata di Ugo di St.-Cher sull'anima. Edizione e studio dottrinale*, «Studia antyczne i mediewistyczne» 2 [37] (2004).
- M. Bieniak, *The Sentences Commentary of Hugh of St.-Cher*, in *Mediaeval Commentaries on the Sentences of Peter Lombard. Vol. 2*, cur. P. Rosemann, Brill, Leiden, in corso di stampa.
- M. Bieniak, *Filippo il Cancelliere ed Ugo di St.-Cher sull'anima umana in L'origine dell'Ordine dei Predicatori e l'Università di Bologna. Atti del convegno (Bologna, 18-20 febbraio 2005)*, cur. G. Bertuzzi, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2006 (Philosophia, 32), 105-117.
- A. Blaise, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, Brepols, Turnhout 1954.
- J.-G. Bougerol, *Introduction*, in Jean de la Rochelle, *Summa de anima*, Vrin, Paris 1995 (Textes philosophiques du Moyen Âge, 19).
- J. Brachtendorf, *Die Struktur des menschlichen Geistes nach Augustinus. Selbstreflexion und Erkenntnis Gottes in "De Trinitate"*, Felix Meiner, Hamburg 2000 (Paradeigmata, 19).
- I. Brady, *Remigius – Nemesius*, «FS» 8 (1948), 275-284.
- J.-B. Brenet, *Introduction*, in Guillaume d'Auvergne, *De l'Âme (VII, 1-9)*, Vrin, Paris 1998 (Sic et Non), 7-83.
- W. Breuning, *Die hypostatische Union in der Theologie Wilhelms von Auxerre, Hugos von St. Cher und Rolands von Cremona*, Paulinus Verlag, Trier 1962, (Trierer Theologische Studien, 14).
- D. A. Callus, *The Powers of the Soul. An Early Unpublished Text*, «RTAM» 19 (1952), 131-170.
- C. Casagrande - S. Vecchio (ed.), *Anima e corpo nella cultura medievale. Atti del V Convegno di studi della Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale, Venezia, 25-28 settembre 1995*, SISMEL edizioni del Galluzzo, Firenze 1999 (Millennio medievale, 15).
- Catalogue général des manuscrits des bibliothèques publiques des départements de France. Bibliothèque de Douai*, 1878, vol. IV.

- B. Cillerai, *Agostino: la memoria centro dell' 'actio animae'* in Atti del Convegno "Tracce nella mente. Teorie della memoria da Platone ai moderni", (Pisa 25-26 settembre 2006), cur. M. M. Sassi, Pisa, Edizioni Scuola Normale Superiore, in corso di stampa.
- B. Cillerai, *La memoria come capacitas Dei secondo S. Agostino: unità e complessità*, ETS, Pisa, in corso di stampa.
- N. Cipriani, *Memoria*, in A. Fitzgerald, *Agostino. Dizionario enciclopedico*, ed. it. L. Alici – A. Pieretti, Città Nuova, Roma 2007, 934 a-935 b.
- P.-M. de Contenson, *Avicennisme latin et vision de Dieu au début du XIII<sup>e</sup> siècle*, «AHDLMMA» 26 (1959), 29-97.
- O. Cullmann, *Immortalité de l'âme ou résurrection des morts?* Delachaux & Niestlé, Neuchâtel - Paris 1956.
- R. C. Dales, *The Problem of the Rational Soul in the Thirteenth Century*, Brill, Leiden - New York 1995 (Brill's Studies in Intellectual History, 65).
- U. Degl'Innocenti, *Il problema della persona nel pensiero di S. Tommaso*, Libreria editrice della Pontificia Università Lateranense, Roma 1967 (Cathedra Sancti Thomae Pontificiae Universitatis Lateranensis, 2).
- G. Diem, *Les traductions gréco-latines de la Métaphysique au Moyen Âge: Le problème de la Metaphysica Vetus*, «Archiv für Geschichte der Philosophie» 49 (1967), 7-71.
- B. G. Dod, *Aristoteles Latinus in The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, ed. N. Kretzmann - A. Kenny - J. Pinborg, Cambridge University Press, Cambridge 1982, 45-79.
- V. Doucet, *A travers le manuscrit 434 de Douai*, «Antonianum» 27 (1952), 531-580.
- V. Doucet, *Prolegomena*, in Alexander de Hales, *Summa theologica III*, Editiones Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi 1948, XI-LVII.
- M. T. Druart, *The Human Soul's Individuation and its Survival after the Body's Death: Avicenna on the Causal Relation between Body and Soul*, «Arabic sciences and philosophy» 10.2 (2000), 259-273.
- J. Duvernoy, *La religion des cathares*, Privat, Toulouse 1976 (Le catharisme, 1).



- S. Ebbesen - L. B. Mortensen, *A Partial Edition of Stephen Langton's Summa and Quaestiones, with Parallels from Andrew Sunesen's Hexaameron*, «CIMAGL» 49 (1985), 25-224.
- S. Ebbesen, *Addenda to Gertz Commentarius*, in *Andrae Sunonis filii Hexaameron*, ed. S. Ebbesen - L. B. Mortensen, Hauniae, 1988 (*Corpus Philosophorum Danicorum Medii Aevi* 11. 2), 445-449.
- K. Emery, *Quaestiones, Sententiae and Summae from the Later Twelfth and Early Thirteenth Centuries: The Joseph N. Garvin Papers*, «Bulletin de philosophie médiévale» 48 (2006), 15-82.
- Ch. Erismann, *Alain de Lille, la métaphysique érigénienne et la pluralité des formes*, in *Alain de Lille, le Docteur Universel. Actes du XI<sup>ème</sup> Colloque international de la Société Inernationale pour l'Etude de la Philosophie Médiévale, Paris 23-25 octobre 2003*, ed. J.-L. Solère - A. Vasiliu - A. Galonnier, Brepols, Turnholt 2005 (*Rencontres de Philosophie Médiévale*, 12).
- Étienne Langton. *Predicateur, bibliste et théologien, Colloque international 13-15 septembre 2006, Paris, Centre d'études du Saulchoir, EPHE-CNRS*, cur. L.-J. Bataillon, N. Bériou, G. Dahan, R. Quinto, Brepols, Turnholt (Bibliothèque d'histoire culturelle du Moyen Âge), in corso di stampa.
- B. Faes de Mottoni, *Les manuscrits du commentaire des Sentences d'Hugues de St. Cher*, in *Hugues de St-Cher, Bibliste et Theologien*, ed. L.-J. Bataillon, G. Dahan and P.-M. Gy, Brepols, Turnhout 2004 (Bibliothèque d'histoire culturelle du Moyen Âge), 273-298.
- H. Fichtenau, *Heretics and Scholars in the High Middle Ages, 1000-1200*, tr. D. A. Kaiser, ed. The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania 1998.
- E. Filthaut, *Roland von Cremona O. P. und die Anfänge der Scholastik im Predigerorden. Ein Beitrag zur Geistesgeschichte der älteren Dominikaner*, Albertus-Magnus-Verlag der Dominikaner, Vechta i. O. 1936.
- J. Fisher, *Hugh of St. Cher and the Development of Medieval Theology*, «Speculum» 31 (1956), 57-69.

- A. Fries, *Zur Problematik der «Summa theologiae» unter dem Namen des Albertus Magnus*, «Franziskanische Studien» 70 (1988), 68-91.
- A. Fries, *Zum Verhältnis des Albertus Magnus zur «Summa theologiae» unter seinem Namen*, «Franziskanische Studien» 71 (1989), 123-137.
- J. J. E. Garcia, *Introduction to the Problem of Individuation in the Early Middle Ages*, Philosophia Verlag - Catholic University of America Press, München - Washington 1984 (Analytica Series).
- R. A. Gauthier, *Le traité De anima et de potentiis eius*, «Revue des sciences philosophiques et théologiques» 66 (1982), 3-55.
- R.-A. Gauthier, *Notes sur les débuts (1225-1240) du premier "Averroïsme"*, «Revue des sciences philosophiques et théologiques» 66 (1982), 321-374.
- R.-A. Gauthier, *Préface* in Thomas de Aquino, *Sentencia libri De anima*, Roma-Paris 1984 (EL 45.1).
- A. Ghisalberti, *L'esegesi della scuola domenicana del sec. XIII* in *La Bibbia nel Medio Evo*, cur. G. Cremascoli, Bologna 1996.
- L.-B. Gillon, *La noción de persona en Hugo de San Caro*, «Ciencia Tomista» 64 (1943), 171-177.
- E. Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, Random House, New York 1955.
- P. Glorieux, *Répertoire des maîtres en théologie de Paris au 13. Siècle*, Vrin, Paris 1933.
- P. Glorieux, *Les 572 Questions du manuscrit de Douai 434*, «RTAM», 10 (1938), 123-157 ; 225-267.
- P. Glorieux, *La Summa Duacensis*, «RTAM», 12 (1940), 104-135.
- P. Glorieux, *Somme "Quoniam homines" d'Alain de Lille*, «AHDLMMA» 28 (1953), 113-364.
- P. Glorieux, *La «Summa Duacensis» (Douai 434). Texte critique avec une introduction et des tables*, Vrin, Paris 1955 (Textes philosophiques du Moyen Âge, 2).
- Gott und sein Bild. Augustins De Trinitate im Spiegel gegenwärtiger Forschung*, cur. J. Brachtendorf, Schöningh, Paderborn 2000.

- M. Grabmann, *Forschungen über die Lateinischen Aristoteles - Übersetzungen des XIII. Jahrhunderts*, Aschendorff, Münster 1916 (B. G. Ph. M., 17. 5-6).
- M. Grabmann, *I divieti ecclesiastici di Aristotele sotto Innocenzo III e Gregorio IX*, Roma 1941 (Miscellanea Historiae Pontificiae, 5. 7).
- J. Gründel, *Die Lehre von den Umständen der menschlichen Handlung im Mittelalter*, Aschendorff, Münster, 1963 (B. G. Ph. (Th.) M., 39. 5).
- P. Hadot, *L'image de la Trinité dans l'âme chez Victorinus et chez saint Augustin*, in *Studia Patristica*, VI, Akademie-Verlag, Berlin 1962, 409-442.
- N.-M. Häring, *The Commentary of Gilbert, Bishop of Poitiers, on Boethius' Contra Eutychem et Nestorium*, «AHDLM» 21 (1954), 241-357.
- Ch. H. Haskins, *A list of text-books from the close of the twelfth century*, «Harvard Studies in Classical Philosophy» 20 (1909), 356-76.
- R. Heinzmann, *Die Unsterblichkeit der Seele und die Auferstehung des Leibes; eine problemgeschichtliche Untersuchung der fröhscholastischen Sentenzen- und Summenliteratur von Anselm von Laon bis Wilhelm von Auxerre*, Aschendorff, Münster 1965 (B. G. Ph. Th. M., 40, 3).
- R. Heinzmann, *Das Verhältnis von Leib und Seele in Verständnis der Fröhscholastik*, «Theologie und Philosophie» 49 (1974), 542-547.
- C. R. Hess, *Roland of Cremona's Place in the Current of Thought*, «Angelicum» 45 (1968), 429-477.
- 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, London 2000 (Warburg Institute Studies and Texts, 1).
- Hugues de Saint-Cher († 1263), bibliste et théologien*, L.-J. Bataillon, G. Dahan and P.-M. Gy, Brepols, Turnhout 2004 (Bibliothèque d'histoire culturelle du Moyen Âge).
- R. Imbach, *Quodlibeta. Ausgewählte Artikel - Articles choisis*, Universitätsverlag, Freiburg 1996.
- R. Javelet, *Image et ressemblance au douzième siècle. De Saint Anselme à Alain de Lille*, Éditions Letouzey & Ané, Strasbourg 1967.

- G. Jüssen, *Wilhelm von Auvergne und die Transformation der Scholastischen Philosophie im 13. Jahrhundert*, in J. - Beckmann and L. Honnefelder (ed.), *Philosophie im Mittelalter. Entwicklungslinien und Paradigmen*, Meiner, Hamburg 1987, 141-164.
- G. Jüssen, *Aristoteles-Rezeption und Aristoteles-Kritik in Wilhelm von Auvergne's Tractatus "De Anima"*, in R. Työrinoja -, S. Ebbesen - and S. Knuuttila, *Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy. Proceedings of the VIII international Congress of Medieval Philosophy (S.I.E.P.M.)*, Luther-Agricola Society Series, Helsinki 1990 (Acta Philosophica Fennica, 48), 87-96.
- Th. Kaeppli, *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi*, 4. voll., Ad Sanctae Sabinae - Istituto Storico Domenicano, Roma 1970-1993.
- R. Kalka, *Définition de la personne chez saint Thomas d'Aquin*, «Journal Philosophique» 6 (1986), 1-30.
- T. W. Köhler, *Grundlagen des philosophisch-anthropologischen Diskurses im dreizehnten Jahrhundert: die Erkenntnisbemühungen um den Menschen im zeitgenössischen Verstandnis*, Brill, Leiden - Boston 2000 (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 71).
- J. Kohler, *Ut Plato est individuum. Die Theologischen Regeln des Alain de Lille über das Problem der Individualität*, in *Individuum und Individualität im Mittelalter*, ed. J.A. Aersten - A. Speer, Gruyter, Berlin-New York 1996 (Miscellanea Mediaevalia, 24), 22-36.
- J. Kramp, *Des Wilhelm von Auvergne "Magisterium Divinale"*, «Gregorianum» 1 (1920), 559-562.
- P. Künzle, *Das Verhältnis der Seele zu ihren Potenzen; problemgeschichtliche Untersuchungen von Augustin bis und mit Thomas von Aquin*, Universitätsverlag Freiburg, Freiburg 1956.
- A. M. Landgraf, *Introduction a l'histoire de la littérature théologique de la scolastique naissante*, trad. L. B. Geiger - A. M. Landry, Institut d'études médiévales - Vrin, Montréal - Paris 1973 (Université de Montréal. Publications de l'Institut d'études médiévales, 12).

- G. Lefèvre, *Les variations de Guillaume de Champeaux et la question des Universaux: Étude suivie de documents originaux*, Lille 1898.
- M. Lenzi, *Forma e sostanza. Le origini del dibattito sulla natura dell'anima nel XIII secolo*, tesi di dottorato, rel. A. Maierù, Università di Salerno, 2004-2005.
- A. de Libera, *Logique et théologie dans la Summa "Quoniam homines" d'Alain de Lille*, in *Gilbert de Poitiers et ses contemporains. Aux origines de la Logica Modernorum : Actes du 7ème Symposium européen de logique et de sémantique médiévales, Poitiers, Centre d'études supérieures de civilisation médiévale, 17-23 juin 1985*, ed. J. Jolivet - A. de Libera, Bibliopolis, Napoli 1987 (History of Logic, 5), 437-469.
- A. de Libera, *Des accidents aux tropes*, «Revue de Métaphysique et de Morale» 4 (2002), 509- 530.
- S. Lipke, *Die Bedeutung der Seele für die Einheit des Menschen nach De homine*, in W. Senner, *Albertus Magnus. Zum Gedenken nach 800 Jahren: Neue Zugänge, Aspekte und Perspektiven*, Berlin 2001, 207-219.
- M. Loos, *Dualist Heresy in the Middle Ages*, trad. I. Lewitová, Akademia, Praha 1974.
- O. Lottin, *Quelques "Questiones" de maîtres parisiens aux environs de 1225-1235*, «RTAM» 5 (1933), 79-95.
- O. Lottin, *Un petit traité sur l'âme de Hugues de Saint-Cher*, «Revue neoscholastique de philosophie», 34 (1932), 468-475.
- O. Lottin, *Roland de Crémone et Hugues de Saint-Cher*, «RTAM» 12 (1940), 136-143.
- O. Lottin, *Psychologie et morale aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles*, 6. voll., Duculot, Gremloux 1942-1960.
- A. Lovejoy, *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea*, Harvard University Press, Cambridge 1961.
- B. McGinn, *The Golden Chain. A Study in the Theological Anthropology of Isaac of Stella*, Cistercian Publications, Washington D.C. 1972 (Cistercian Studies Series, 15).
- K. Lynch, *Some "Fontes" of the "Commentary" of Hugh of Saint Cher: William of Auxerre, Guy d'Orchelles, Alexander of Hales*, «FS» 13 (1953), 119-146.

- K. Lynch, *The Sacrament of Confirmation in the early-middle scholastic period, I*, St. Bonaventure, New York 1957.
- A. Masnovo, *Da Guglielmo d'Auvergne a S. Tommaso d'Aquino*, vol. III: *L'uomo*, Vita e pensiero, Milano 1945.
- P.-N. Mayaud (ed.), *Le problème de l'individuation*, Vrin, Paris 1991 (Problèmes et controverses).
- Mediaeval Commentaries on the Sentences of Peter Lombard. Vol. 2*, cur. P. Rosemann, Brill, Leiden, in corso di stampa.
- H. Merle, *Aptum natum esse. Aptitudo naturalis*, in id., *Glossaire du latin philosophique médiéval*, Union Académique Internationale, Bruxelles 1982, 122-139.
- J. R. Michot, *La destinée de l'homme selon Avicenne. Le retour à Dieu (ma'ad) et l'imagination*, Peeters, Leuven 1986 (Académie Royale de Belgique).
- L. Minio-Paluello, *Le texte du «De anima» d'Aristote: la tradition latine avant 1500*, in *Opuscula. The Latin Aristote*, Amsterdam 1972, 250-276.
- L. Minio-Paluello, *Nuovi impulsi allo studio della logica: la seconda fase della riscoperta di Aristotele e di Boezio*, in *La scuola nell'Occidente latino dell'alto medioevo*, t. II, ed. Centro italiano di studi sull'alto medioevo, Spoleto 1972 (Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo, XIX).
- P. S. Moore, *The Works of Peter of Poitiers, Master in Theology and Chancellor of Paris (1193-1205)*, South Bend, 1936 (Publications in Mediaeval Studies, 1).
- B. Motta, *La mediazione estrema. L'antropologia di Nemesio di Emesa fra platonismo e aristotelismo*, Il Poligrafo, Padova 2004.
- J. A. Mourant, *Saint Augustine on Memory*, Villanova University Press, Villanova 1980 (The Saint Augustine Lecture Series).
- J. T. Muckle, *Isaac Israeli's Definition of Truth*, «AHDLM» 1 (1933), 5-8.
- L. O. Nielsen, *Theology and Philosophy in the Twelfth Century. A Study on Gilbert Porreta's Thinking and the Theological Exposition of the Doctrine of the Incarnation during the Period 1130-1180*, Brill, Leiden 1982.
- J. F. Niermeyer, *Mediae latinitatis lexicon minus*, Brill, Leiden 1976.

- G. O'Daly, *La filosofia della mente in Agostino*, trad. it. M. G. Mara, Augustinus, Palermo 1988 (Augustiniana, 6).
- Th. Osborne, *Unibilitas: The Key to Bonaventure's Understanding of Human Nature*, «Journal of the History of Philosophy» 37. 2 (1999), 227-250.
- A. Paravicini Bagliani, *Cardinali di curia e 'familiae' cardinalizie dal 1227 al 1254*, 2 voll, Editrice Antenore, Padova 1972 (Italia Sacra. Studi e documenti di storia ecclesiastica, 18).
- A. C. Pegis, *The Separated Soul and Its Nature in St. Thomas*, in *St. Thomas Aquinas: 1274-1974. Commemorative Studies*, cur. A. A. Maurer, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto 1974, vol. I, 131-158.
- E. Portalié, *Abélard*, in *Dictionnaire de théologie catholique* I, cur. A. Vacant – E. Mangenot, Librairie Letouzey-Ane, Paris 1903, 36-55.
- PP. Collegii S. Bonaventurae, *Prolegomena in Magistri Alexandri de Hales Glossa in quatuor libros Sententiarum*, Quaracchi, Firenze 1952.
- W. H. Principe, *William of Auxerre's Theology of the Hypostatic Union*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1963 (The Theology of the Hypostatic Union in the Early Thirteenth Century, 1).
- W. H. Principe, *Hugh of Saint-Cher's Theology of the Hypostatic Union*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1970 (The Theology of the Hypostatic Union in the Early Thirteenth Century, 3).
- W. H. Principe, *Philip the Chancellor's Theology of the Hypostatic Union*, The Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1975 (The Theology of the Hypostatic Union in the Early Thirteenth Century, 4).
- R. Quinto, *Alanus de Insulis* in *Grundriss der Geschichte der Philosophie (Begründet von Friedrich Ueberweg). Die Philosophie des Mittelalters, Band 2: 12. Jahrhundert*, ed. R. Imbach et T. Ricklin, Schwabe, Basel, in corso di stampa.
- R. Quinto, *Anselm von Laon*, in *Grundriss der Geschichte der Philosophie (Begründet von Friedrich Uebeweg). Die Philosophie des Mittelalters, Band 2: 12. Jahrhundert*, ed. R. Imbach et T. Ricklin, Schwabe, Basel, in corso di stampa.

- R. Quinto, *Stephen Langton*, in *Mediaeval Commentaries on the Sentences of Peter Lombard. Vol. 2*, cur. P. Rosemann, Brill, Leiden, in corso di stampa.
- R. Quinto, *Il Codice 434 di Douai, Stefano Langton e Nicola di Tournai*, «Sacris Erudiri» 36 (1996), 233-361.
- R. Quinto, *Hugh of St.-Cher's Use of Stephen Langton*, in *Medieval Analyses in Language and cognition. Acts of the symposium; The Copenhagen School of Medieval Philosophy, January 10-13, 1996*, ed. S. Ebbesen - R. L. Friedman, Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab, Copenhagen 1999 (Historisk-filosofiske Meddelelser, 77), 281-300.
- R. Quinto, *Le Commentaire des Sentences d'Hugues de St.-Cher et la littérature théologique de son temps* in *Hugues de St.-Cher. Bibliste et Theologien*, 299-324.
- R. Quinto, *"Doctor Nominatissimus". Stefano Langton († 1228) e la tradizione delle sue opere*, Aschendorff, Münster 1994 (B. G. Ph. Th. M., N. F., 39).
- J. Ribaillier, *Introduction*, in *Guillelmus Altissiodorensis, Summa aurea*, Editiones Collegii S. Bonaventurae, Paris - Rome 1987 (Spicilegium Bonaventurianum, 20).
- M. J. Rondeau, *Remarques sur l'anthropologie se saint Hilaire*, «Studia Patristica» 6 (1962), 197-210.
- M. Schmaus, *Das Fortwirken der augustinischen Trinitätspsychologie bis zur Karolingischen Zeit*, in *Vitae et Veritati. Festgabe für Karl Adam*, Patmos-Verlag, Düsseldorf 1956, 44-56.
- M. Schmaus, *Die Texte der Trinitätslehre in den Sententiae des Simon von Tournai*, «RTAM» 4 (1932), 59-72.
- M. Schmaus, *Die Trinitätslehre des Simon von Tournai*, «RTAM» 3 (1931), 373-385.
- J. B. Schneyer, *Die Sittenkritik in den Predigten Philipps des Kanzlers*, Aschendorff, Münster 1962-1963 (B. G. Ph. Th. M., 39.4).
- J. B. Schneyer, *Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters für die zeit von 1150-1350*, 11. voll., Aschendorff, Münster 1969-1990 (B. G. Ph. Th. M, 43).
- P. Schulthess - R. Imbach, *Die Philosophie im lateinischen Mittelalter: ein Handbuch mit einem bio-bibliographischen Repertorium*, Artemis & Winkler, Zürich 1996.



- G. Schulz, *Veritas est adequatio intellectus et rei. Untersuchungen zur Wahrheitsbegriff*, Brill, Leiden 1993.
- M. Sebti, *Avicenne: l'âme humaine*, Presses universitaires de France, Paris 2000 (Philosophies, 129).
- M. Sebti, *Une épître inédite d'Avicenne, Ta'alluq al-nafs bi-l-badan (De l'attachement de l'âme et du corps): édition critique, traduction et annotation*, «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale» 15 (2004), 141-200.
- A. Solignac, "Memoria" dans la tradition augustinienne, in *Dictionnaire de spiritualité. Ascétique et mystique, doctrine et histoire*, vol. X, Beauchesne, Paris 1980, 994 b-1002 b.
- F. Stegmüller, *Die neugefundene Parisier Benefizien-Disputation des Kardinals Hugo von St. Cher O. P.*, «Historisches Jahrbuch», 72 (1953), 176-204.
- M. Sweeney, *Soul as Substance and Method in Thomas Aquinas' Anthropological Writings*, «AHDLMA» 66 (1999), 143-187.
- I. Tolomio, *L'anima dell'uomo: trattati sull'anima dal V al IX secolo*, Rusconi, Milano 1979 (I Classici del pensiero. Sezione II, Medioevo e Rinascimento).
- J.-P. Torrell, *Théorie de la prophétie et philosophie de la connaissance aux environs de 1230. La contribution d'Hugues de Saint-Cher*, Louvain 1977 (Spicilegium sacrum Lovaniense, 40).
- D. Van den Eynde, *Stephen Langton and Hugh of St. Cher on the causality of the Sacraments*, «FS» 11 (1951), 141-155.
- S. Vanni Rovighi, *L'antropologia filosofica di San Tommaso d'Aquino*, Vita e pensiero, Milano 1965.
- F. Van Steenberghen, *Introduction à l'étude de la philosophie médiévale*, Louvain 1974 (Philosophes Médiévaux, 18).
- G. Verbeke, *Introduction*, in Avicenna, *Liber de philosophia prima sive Scientia divina. Edition critique de la traduction latine medievale par S. van Riet*, Peeters - Brill, Louvain - Leiden 1977-1983, 1-46.

- G. Verbeke, *Le «De anima» d'Avicenne. Une conception spiritualiste de l'homme*, in Avicenna, *Liber de anima, Traduction latine médiévale*, IV-V, ed. S. Van Riet, Editions Orientalistes, Louvain 1968 (Avicenna Latinus), 3\*-4\*.
- C. Walker Bynum, *The Resurrection of the Body in Western Christianity: 200-1336*, Columbia University press, New York 1995.
- J. Warichez, *Les Disputations de Simon de Tournai: texte inedit*, Spicilegium sacrum lovaniense, Louvain 1932 (Spicilegium sacrum lovaniense. Etudes et documents, 12).
- H. Wéber, *La personne humaine au XIII<sup>e</sup> siècle*, Vrin, Paris 1991 (Bibliothèque thomiste, 46).
- N. Wicki, *Introduction in Philippi Cancellarii Parisiensis «Summa de bono»*, 2 voll., Editiones Francke, Bernae 1985 (Opera Philosophica Mediae Aetatis Selecta, 1-2), vol. I., 1\*-66\*
- N. Wicki, *Die Philosophie Philipps des Kanzlers: ein philosophierender Theologe des frühen 13. Jahrhunderts*, Academic Press, Fribourg 2005 (Dokimion, 29).
- R. Wielockx, *Zur «Summa theologiae» des Albertus Magnus*, «Ephemerides Theologicae Lovanienses» 66. 1 (1990), 78-110.
- J. Woleński, *Izaak Israeli i Tomasz z Akwinu o prawdzie*, «Studia Judaica» 8 (2005), 5-13.
- R. Zavalloni, *Richard de Mediavilla et la controverse sur la pluralité des formes*, Éditions de l'Institut supérieur de philosophie, Louvain 1951 (Philosophes médiévaux, 2).

LA DOTTRINA DELL'ANIMA DI UGO DI ST.-CHER  
NEL QUADRO DEL DIBATTITO PARIGINO 1200-1240



## INTRODUZIONE

Questa ricerca prende la sua origine dall'edizione e dallo studio di una breve questione disputata composta nella prima metà degli anni Trenta del XIII secolo da Ugo di St.-Cher, intitolata *De anima*.<sup>1</sup> Lo scritto fa parte di una raccolta che contiene numerosissime *quaestiones disputatae* e altri testi redatti in ambito parigino tra la fine del XII secolo e la seconda metà del secolo successivo. Tale raccolta è conservata nel codice 434 della Bibliothèque Municipale di Douai, un manoscritto in tre volumi, i primi due dei quali contengono 572 *quaestiones theologicae*, mentre il terzo raccoglie circa quaranta testi diversi.<sup>2</sup> Questo manoscritto rappresenta un prezioso testimone delle discussioni teologiche svoltesi a Parigi nei primi decenni del Duecento,<sup>3</sup> quando ebbe inizio la ricezione, da un lato, dei *libri naturales* e della *Metafisica* di Aristotele, dall'altro lato, di nuove fonti filosofiche ebraiche (*Fons vitae* di Avicebrol) e arabe, in particolare del *De anima* di Avicenna. Queste opere, tradotte attorno alla metà del XII secolo,<sup>4</sup> suscitano un

---

<sup>1</sup> Cf. M. Bieniak, *Una questione disputata di Ugo di St.-Cher sull'anima. Edizione e studio dottrinale*, «Studia antyczne i mediewistyczne» 2 [37] (2004), 127-184.

<sup>2</sup> Cf. *Catalogue général des manuscrits des bibliothèques publiques des départements de France. Bibliothèque de Douai*, 1878, vol. IV, 246-249; O. Lottin, *Quelques «Questiones» de maîtres parisiens aux environs de 1225 – 1235*, «RTAM» 5 (1933), 79-81; P. Glorieux, *Les 572 Questions du manuscrit de Douai 434*, «RTAM» 10 (1938), 123-152; 225-267; V. Doucet, *A travers le manuscrit 434 de Douai*, «Antonianum» 27 (1952), 558-568; Bieniak, *Una questione disputata*, 127-131; sul terzo volume in particolare si veda R. Quinto, *Il Codice 434 di Douai, Stefano Langton e Nicola di Tournai*, «Sacris Erudiri» 36 (1996), 233-361.

<sup>3</sup> J.-P. Torrell, *Théorie de la prophétie et philosophie de la connaissance aux environs de 1230. La contribution d'Hugues de Saint-Cher*, Louvain 1977 (Spicilegium sacrum Lovaniense, 40), V-XI.

<sup>4</sup> Cf. Ch. H. Haskins, *A list of text-books from the close of the twelfth century*, «Harvard Studies in Classical Philosophy» 20 (1909), 92; M. Grabmann, *Forschungen über die Lateinischen Aristoteles - Übersetzungen des XIII. Jahrhunderts*, Münster 1916 (B. G. Ph. M., 17, 5-6), 19-27; L. Minio-Paluello, *Nuovi impulsi allo studio della logica: la seconda fase della riscoperta di*

grande interesse tra i pensatori latini. In particolare, questi testi ebbero un considerevole impatto sulla riflessione riguardante la concezione dell'uomo. Questo impatto non coincide, tuttavia, con una semplice accettazione di determinate dottrine. La nuova filosofia viene, infatti, messa a confronto con l'edificio del sapere teologico innalzato nel corso dei secoli precedenti, nel quale si cerca di integrarla. La specificità del pensiero medievale, e in particolare di quello duecentesco, può, infatti, essere ravvisata in un intreccio di esigenze diverse.<sup>5</sup> L'interesse filosofico non è l'unico motore della ricerca psicologica: un peso decisivo hanno, in molti casi, le esigenze dogmatiche e le interpretazioni tradizionali delle autorità patristiche. Inoltre, insieme alle cause di genere dottrinale agiscono, a volte, anche le contingenze storiche, come ad esempio la comparsa di un certo tipo di eresie, che spinge i teologi cristiani a difendere con argomenti nuovi le verità di fede messe in pericolo dalle dottrine eterodosse. Per offrire un'analisi completa del pensiero antropologico dell'inizio del Duecento, comprendere i suoi sviluppi e le esigenze in base alle quali è stato elaborato, è, quindi, necessario tenere conto di tutti questi fattori. Per questo motivo, il presente lavoro non mira unicamente a valorizzare

---

*Aristotele e di Boezio*, in *La scuola nell'Occidente latino dell'alto medioevo*, t. II, ed. Centro italiano di studi sulla'alto medioevo, Spoleto 1972 (Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo, XIX), 743-766; G. Diem, *Les traductions gréco-latines de la Métaphysique au Moyen Âge: Le problème de la Metaphysica Vetus*, «Archiv für Geschichte der Philosophie» 49 (1967), 7-71; L. Minio-Paluello, *Le texte du «De anima» d'Aristote: la tradition latine avant 1500*, in *Opuscula. The Latin Aristote*, Amsterdam 1972, 250-276; F. Van Steenberghen, *L'aristotélisme*, in *Introduction à l'étude de la philosophie médiévale*, Louvain 1974 (Philosophes Médiévaux, XVIII), 488-490; B. G. Dod, *Aristoteles Latinus* in *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, ed. N. Kretzmann - A. Kenny - J. Pinborg, Cambridge 1982, 74-78; R.-A. Gauthier, *Préface* in Thomas de Aquino, *Sentencia libri De anima*, Roma-Paris 1984 (EL 45.1); L. Bianchi, *La filosofia nelle università: secoli XIII-XIV*, La nuova Italia, Firenze 1997, 11-14. Sulla ricezione del nuovo Aristotele si veda anche M. Grabmann, *I divieti ecclesiastici di Aristotele sotto Innocenzo III e Gregorio IX*, Roma 1941 (Miscellanea Historiae Pontificiae, V, 7).

<sup>5</sup> Sul problema della definizione della filosofia medievale si veda ad es. P. Schulthess - R. Imbach, *Die Philosophie im lateinischen Mittelalter: ein Handbuch mit einem bio-bibliographischen Repertorium*, Artemis & Winkler, Zürich 1996, 17-24; R. Imbach, *La philosophie médiévale*, in id., *Quodlibeta. Ausgewählte Artikel - Articles choisis*, Universitätsverlag, Freiburg 1996, 17-36; R. Quinto, "Scholastica". *Storia di un concetto*, Il Poligrafo, Padova 2001 (Subsidia Mediaevalia Patavina, 2), 329-411.

l'influenza di Aristotele e di altre autorità filosofiche sui teologi dell'inizio del XIII secolo, ma si concentra molto spesso su altri elementi che hanno portato allo sviluppo di determinate dottrine teologiche. In particolare, un ruolo importante viene attribuito ai dogmi religiosi che per lo più determinano la direzione in cui evolve il pensiero antropologico.

La presente ricerca ruota intorno al problema di che tipo di unione si venga a creare tra l'anima umana e il corpo.<sup>6</sup> Nell'Occidente latino del XII e XIII secolo la discussione intorno a questo tema è caratterizzata soprattutto dalla tensione tra due esigenze contrastanti: da un lato, salvaguardare l'unità dell'essere umano, dall'altro lato, difendere l'immortalità dell'anima; sembrerebbe, infatti, che il prevalere di questa seconda esigenza porta in modo naturale a una concezione dualista dell'uomo. Sarebbe, tuttavia, errato definire questo conflitto come uno scontro tra le esigenze del dogma e le istanze filosofiche. Tanto la fede nell'immortalità dell'anima, quanto la convinzione che uomo costituisce un'unità (postulata, ad esempio, dalla concezione di *persona*, dalla fede nella risurrezione e dal dogma dell'incarnazione del Verbo), hanno il loro posto nella dottrina cristiana. Di conseguenza, a favore di entrambe queste esigenze militano sia argomenti di tipo teologico che di tipo filosofico.

La tensione tra le due polarità appena menzionate rappresenta la chiave di lettura con cui questo lavoro affronta i testi teologici del primo quarantennio del XIII secolo. L'elaborato è suddiviso, infatti, in due sezioni principali. La prima di esse ricostruisce l'evoluzione nell'antropologia dalla prospettiva dualistica, che aveva dominato la concezione dell'uomo nell'Alto medioevo,<sup>7</sup> verso una concezione unitaria dell'uomo. In

---

<sup>6</sup> Tra i recenti lavori dedicati a questo problema bisogna nominare soprattutto C. Casagrande - S. Vecchio (ed.), *Anima e corpo nella cultura medievale. Atti del V Convegno di studi della Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale, Venezia, 25-28 settembre 1995*, SISMEL edizioni del Galluzzo, Firenze 1999 (Millennio medievale, 15); T. W. Köhler, *Grundlagen des philosophisch-anthropologischen Diskurses im dreizehnten Jahrhundert: die Erkenntnisbemühungen um den Menschen im zeitgenössischen Verständnis*, Brill, Leiden - Boston 2000 (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, Bd. 71); M. Lenzi, *Forma e sostanza. Le origini del dibattito sulla natura dell'anima nel XIII secolo*, tesi di dottorato, rel. A. Maierù, Università di Salerno, 2004-2005.

<sup>7</sup> Cf. I. Tolomio, *L'anima dell'uomo: trattati sull'anima dal V al IX secolo*, Rusconi, Milano 1979 (I Classici del pensiero. Sezione II, Medioevo e Rinascimento), *passim*.

questa prima sezione l'accento viene posto sulle dinamiche che portano a sottolineare alcuni aspetti unitari nella concezione dell'uomo, non necessariamente legati al pensiero aristotelico: l'attenzione a questi aspetti, infatti, in parte precede l'assimilazione del *De anima* di Aristotele, e in parte l'accompagna.

In primo luogo, ci soffermeremo su una dottrina caratteristica per l'antropologia di Ugo di St.-Cher, che sarà ripresa da molti autori successivi, vale a dire sulla dottrina dell'*unibilitas substantialis* dell'anima umana rispetto al corpo. Per offrire un'analisi completa di questa teoria descriveremo, prima di tutto, il quadro dottrinale in cui essa nasce; in seguito, esamineremo gli scritti in cui la tesi dell'*unibilitas* compare per la prima volta, cominciando dalla *Summa aurea* di Guglielmo di Auxerre e dalla questione *De anima* di Ugo di St.-Cher; infine, osserveremo i risvolti che questa dottrina ebbe dagli anni Trenta del XIII secolo fino a Tommaso d'Aquino.

In secondo luogo, analizzeremo il dibattito intorno alla questione se l'anima umana sia una persona. Questo problema è strettamente legato alla dottrina dell'*unibilitas substantialis* e rappresenta senz'altro una delle sue fonti. La ricostruzione della controversia sull'anima-persona includerà necessariamente lo studio di alcune opere composte nel XII secolo, soprattutto i *Commenti* di Gilberto di Poitiers agli *Opuscoli teologici* di Boezio e la *Summa "Quoniam homines"* di Alano di Lilla. Così come nel caso della dottrina dell'*unibilitas*, l'analisi del dibattito sull'anima-persona comprenderà anche alcuni testi composti nella seconda metà del Duecento.

La seconda sezione del lavoro si concentra, invece, su quelli aspetti dell'antropologia del primo Duecento che ancora implicano una concezione dualista dell'essere umano. Questi aspetti emergono nel modo più chiaro dalla discussione sulle potenze dell'anima umana, in particolare in riferimento al loro statuto ontologico. Infatti, nel primo Duecento le dottrine che riguardano le potenze dell'anima rappresentano una conseguenza della generale visione ontologica dell'essere umano e rivelano in modo efficace le difficoltà, incongruenze e persino aporie dell'antropologia di quel periodo. Allo stesso tempo, la discussione intorno alle potenze dell'anima, che attinge a varie correnti di pensiero, fa emergere in modo caratteristico le discordanze tra le fonti antropologiche utilizzate all'inizio del XIII secolo.

In primo luogo, vengono analizzate le dottrine concernenti le potenze razionali; in secondo luogo, quelle relative alle potenze vegetative e sensitive. Il dibattito riguardante



lo statuto ontologico del primo tipo di potenze rappresenta una continuazione delle discussioni avviate nel XII secolo: esso coincide, infatti, con la discussione sul problema se l'anima sia identica con le sue potenze. Nel caso di questo dibattito, l'impatto delle nuove fonti filosofiche sulle posizioni dei maestri parigini dell'inizio del Duecento è molto ridotto.

Al contrario, la discussione intorno alle potenze vegetative e sensitive dell'anima nei primi decenni del XIII secolo, è alimentata in gran parte dalla ricezione del *De anima* di Avicenna e di altre fonti recentemente tradotte in latino. Il capitolo dedicato alle potenze vegetative e sensitive tratta due temi principali: in primo luogo, il problema delle potenze intermedie tra l'anima razionale e il corpo; in secondo luogo, la questione se le potenze inferiori sopravvivano dopo la separazione dell'anima e del corpo. Nel caso della dottrina dei principi intermedi tra l'anima e il corpo l'apporto dottrinale di alcune fonti filosofiche, in particolare del *Fons vitae* di Avicbrol e del *De anima* di Avicenna, s'accorda facilmente con le dottrine elaborate nel XII secolo. Al contrario, il problema della sopravvivenza delle potenze sensitive e vegetative dell'anima umana viene risolto in modi diversi negli scritti che seguono prevalentemente la tradizione teologica e in quelli più influenzati dalle nuove fonti filosofiche.

La parte finale della nostra analisi riguarderà una potenza che può essere classificata sia tra le facoltà razionali, sia tra le facoltà sensitive, vale a dire la memoria umana. La discussione intorno allo statuto ontologico di questa potenza è particolarmente complessa; nondimeno, si tratta di un tema di grande importanza, soprattutto in quanto esso si pone in relazione ai problemi concernenti l'anima separata e la risurrezione dell'uomo.

Il presente lavoro si basa in parte sullo studio di testi inediti, in particolare di alcune questioni disputate conservate nella raccolta Douai 434 menzionata sopra, di una questione teologica di Stefano Langton intitolata *De persona* e del Commento di Ugo di St.-Cher alla terza distinzione del primo libro delle *Sentenze* di Pietro Lombardo. Un'edizione critica di questi testi occupa l'appendice di questa dissertazione.



PARTE PRIMA:  
VERSO L'UNITÀ DELL'ESSERE UMANO



UNIONE ACCIDENTALE TRA L'ANIMA E IL CORPO  
E VNIBILITAS SVBSTANTIALIS DELL'ANIMA UMANA

Il punto di riferimento di questo lavoro coincide con l'antropologia di Ugo di St.-Cher.<sup>1</sup> Si tratta di un punto centrale, ma non privilegiato. Ugo, infatti, non è un autore

---

<sup>1</sup> Ugo nasce probabilmente intorno al 1190, nel 1224/1225 entra nell'ordine dei Predicatori; negli anni 1230-1235 insegna a Parigi; nel 1244 diventa il primo cardinale domenicano. Muore nel 1263. Sembra che Tommaso d'Aquino abbia potuto iniziare i propri studi a Parigi come baccelliere di Alberto Magno grazie all'intercessione di Ugo, quando quest'ultimo era già un cardinale; cf. Guill. de Tocco, *yst. S. Thom.*, c. 15, ed. Le Brun Gouanvic, 120-121: «Post hec autem cum frater Thomas sic mirabiliter in scientia et in uita proficeret, et magistro Alberto ex commissione reuerendi patris fratris Iohannis de Vercellis, magistri ordinis, incumberet ut Parisiensi studio de sufficienti baccellario prouideret, magister predicti sui discipuli preuidens uelocem in doctrina profectum persuasit per litteras predicto magistro ut de fratre Thoma de Aquino pro baccellario in predicto studio prouideret, describens eius suffidentiam in scientia et in uita. Quem cum non statim duceret acceptandum adhuc sibi in gratis predictis ignotum suasu dompni Vgonis cardinalis eiusdem ordinis, cui erat de ipso per litteras intimatum, predictus magister ipsum in predicti studii baccellarium acceptauit, scribens ei ut statim Parisius se conferret et ad legendum Sententias se pararet». Sulla vita e l'opera di Ugo si veda J. Fisher, *Hugh of St. Cher and the Development of Medieval Theology*, «Speculum» 31 (1956), 57-69; Th. Kaeppli, *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi*, Ad Sanctae Sabinae - Istituto Storico Domenicano, Roma 1970, vol. II, 269-281; W. Principe, *Hugh of Saint - Cher's Theology of the Hypostatic Union*, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto 1970 (The Theology of the Hypostatic Union in the Early Thirteenth Century, 3), 14-21; A. Paravicini Bagliani, *Cardinali di curia e 'familiae' cardinalizie dal 1227 al 1254*, Editrice Antenore, Padova 1972 (Italia Sacra. Studi e documenti di storia ecclesiastica, 18), vol. I, 257-259; A. M. Landgraf, *Introduction à l'histoire de la littérature théologique de la scolastique naissante*, Institut d'études médiévales, Montréal 1973, 175-177; Torrell, *Théorie de la prophétie*, 88-90; A. Ghisalberti, "L'esegesi della scuola domenicana del sec. XIII" in *La Bibbia nel Medio Evo*, ed. G. Cremascoli, Edizioni Dehoniane, Bologna 1996, 291-304, 293-294; *Hugues de Saint-Cher († 1263), bibliste et théologien*, L.-J. Bataillon, G. Dahan and P. -M. Gy, Brepols, Turnhout 2004 (Bibliothèque d'histoire culturelle du Moyen-Âge), *passim*; J. Bartkó, *Un prédicateur français au Moyen Age: les Sermons modèles de Hugues de Saint-Cher (1263)*, Pannon Egy. K., Veszprém 2006 (Études françaises, 3), *passim*.

particolarmente originale né, tanto meno, rivoluzionario. Bisogna notare, tuttavia, che il contributo di questo teologo al dibattito antropologico non resta senza influenza e quindi non è trascurabile.

La questione *De anima* presenta una dottrina interessante, che ci obbliga a riconsiderare l'opinione ancora diffusa tra gli studiosi, secondo cui l'inizio del XIII secolo costituisce un'epoca caratterizzata da un dualismo antropologico abbastanza omogeneo. Secondo Ugo, infatti, la capacità di unirsi al corpo, chiamata *unibilitas*, appartiene all'anima umana in modo sostanziale e costituisce la sua differenza specifica rispetto all'angelo. Questa capacità permane nell'anima anche dopo la sua separazione dal corpo e impedisce all'anima umana di essere persona.

Lo scopo di questo capitolo consiste nell'analisi di questa dottrina attraverso la ricostruzione delle sue fonti e il confronto con altre teorie antropologiche dell'epoca. Vedremo, inoltre, quale riscontro la dottrina dell'*unibilitas substantialis* abbia avuto nella letteratura dei decenni successivi. Infine, cercheremo di rispondere alla questione del rapporto che sussiste tra questa teoria e una dottrina ispirata in gran parte da Avicenna, vale a dire la dottrina della "doppia considerazione" dell'anima.

### 1.1.1 L'UNIONE ACCIDENTALE TRA L'ANIMA E IL CORPO

#### 1.1.1.1 Avicenna e il primo avicennismo

Il *De anima* di Avicenna<sup>2</sup> costituisce senz'altro una delle opere più influenti per la psicologia dei primi decenni del XIII secolo. Come ha dimostrato recentemente Nicolaus Hasse, questa influenza riguarda soprattutto la classificazione e la descrizione delle potenze dell'anima: nessun'altra dottrina avicenniana è citata così estensivamente e per un periodo di tempo così lungo.<sup>3</sup> Nondimeno, anche il modo in cui il filosofo arabo affronta la questione dello statuto ontologico dell'anima e della sua essenza sarà ripreso molto spesso dagli autori del XIII secolo. Sarà quindi utile soffermarsi brevemente sulle caratteristiche principali dell'approccio avicenniano.

---

<sup>2</sup> Sulla ricezione del *Liber de anima* si veda soprattutto N. Hasse, *Avicenna's De anima in the Latin West*, The Warburg Institute, London 2000 (Warburg Institute Studies and Texts, 1). Un'interessante ricostruzione dell'influenza dell'antropologia avicenniana sugli autori del XIII secolo è stata presentata recentemente anche da Lenzi, *Forma e sostanza*, 155-233.

<sup>3</sup> Cf. Hasse, *Avicenna's De anima*, 228; 236-314, soprattutto 242-253.

Avicenna, nel *Liber de anima* come nella *Metafisica*, adotto un linguaggio aristotelico, e fu considerato dai maestri latini un filosofo peripatetico.<sup>4</sup> È chiaro, tuttavia, che il *Liber de anima* veicola una visione antropologica impregnata di neoplatonismo, soprattutto per quanto riguarda la questione dello statuto ontologico e dell'essenza dell'anima umana.<sup>5</sup> Secondo Avicenna, infatti, l'uomo deve essere identificato soprattutto con la propria anima: questo punto di vista è espresso chiaramente dalla famosa ipotesi dell'uomo volante.<sup>6</sup> L'essere dell'anima, così come la sua essenza, è indipendente dalla dimensione corporea. Infatti, secondo Avicenna, se consideriamo l'anima *nel suo rapporto con il corpo*, possiamo definirla come una «perfectio prima corporis naturalis instrumentalis habentis opera vitae».<sup>7</sup> Questa definizione, tuttavia, non riguarda l'essenza propria dell'anima. Se considerata in sé, la *psyche* è uno spirito immateriale e indipendente, capace di conoscere sé stesso e destinato a una vita eterna fuori dal corpo.<sup>8</sup> Avicenna presenta, quindi, una teoria della “doppia considerazione” dell'anima: da un

---

<sup>4</sup> Cf. Hasse, *Avicenna's De anima*, 227 ; G. Verbeke, *Le «De anima» d'Avicenne. Une conception spiritualiste de l'homme*, in *Auic., de an.*, IV-V, ed. Van Riet, 3\*-4\*.

<sup>5</sup> Verbeke, *Le «De anima» d'Avicenne*, 11\*: «Qu'on se rappelle la définition aristotélicienne de l'âme: elle est la première entéléchie du corps; Avicenne reste fidèle a cette optique: pour lui, le corps fait partie de la définition de l'âme comme l'oeuvre fait partie de la définition de l'artisan. Mais, pour connaître l'essence de l'âme, pour savoir ce qu'elle est en elle-même, Avicenne estime qu'une autre recherche est nécessaire: ceci ne s'inscrit plus dans l'optique aristotélicienne, mais dépend d'une psychologie dualiste d'origine néoplatonicienne. Si l'on peut étudier l'essence de l'âme sans tenir compte de sa relation au corps, c'est que l'âme subsiste en elle-même en dehors de sa relation au corps et ne se sert de l'organisme corporel que comme d'un instrument».

<sup>6</sup> *Auic., de an.* I, 1, ed. Van Riet, 36-37; cf. Hasse, *Avicenna's De anima*, 80-87; M. Sebti, *Avicenne. L'âme humaine*, Presses Universitaires de France, Paris 2000, 19; B. C. Bazán, *Pluralisme de formes ou dualisme de substances?* «Revue Philosophique de Louvain» 67 (1969), 40.

<sup>7</sup> *Auic., de an.* I, 1, ed. Van Riet, 29<sup>62-63</sup>.

<sup>8</sup> Sulla questione della risurrezione in Avicenna si veda J. R. Michot, *La destinée de l'homme selon Avicenne. Le retour à Dieu (ma'ad) et l'imagination*, Peeters, Leuven 1986 (Académie Royale de Belgique), *passim*.

lato *in sé*, vale a dire per quanto riguarda la sua essenza, dall'altro lato *in rapporto con il corpo*, vale a dire nel suo aspetto relazionale.<sup>9</sup>

Su che cosa si basa il legame tra l'anima e il corpo umano? Secondo Avicenna, l'anima umana possiede in sé una certa naturale propensione che la spinge a dare la perfezione a una sostanza corporea particolare. L'anima, infatti, è rivolta verso un solo corpo, e non verso un corpo qualsiasi. Questa propensione costituisce, nello stesso tempo, il suo principio d'individuazione. L'anima umana, infatti, non è individuata grazie al corpo, vale a dire attraverso l'impressione nella materia, ma possiede in sé la capacità di individuarsi. Per poter attuare questa capacità, l'anima ha bisogno del corpo; tuttavia, quando con la morte le due sostanze si separano, l'anima rimane individua in atto. L'unione con il corpo è, secondo Avicenna, necessaria perché le anime possano distinguersi le une dalle altre; nondimeno, la propensione naturale verso il corpo, che costituisce per l'anima il vero principio d'individuazione, non è per essa una proprietà essenziale, ma «aliquid ex accidentibus spiritualibus»:<sup>10</sup>

Inter animas autem non est alteritas in essentia et forma: forma enim earum una est. Ergo non est alteritas nisi secundum receptibile suae essentiae cui comparatur essentia eius proprie, et hoc est corpus. Si autem anima esset tantum absque corpore, una anima non posset esse alia ab alia numero.

Ergo anima non est una, sed est multae numero, et eius species una est, et est creata sicut postea declarabimus. Sed sine dubio aliquid est propter quod singularis effecta est; illud

---

<sup>9</sup> Cf. Auic., *de an.* I, 1, ed. Van Riet, 26<sup>27</sup>-27<sup>30</sup>: «Hoc enim nomen “anima” non est indictum ei ex substantia sua, sed ex hoc quod regit corpora et refertur ad illa, et idcirco recipitur corpus in sui diffinitione». Una simile dottrina si troverà in molti autori del XIII secolo; cf. Ioh. Blund, *tract. de an.* 2, 1, ed. Callus - Hunt, 5<sup>32</sup>-6<sup>3</sup>; Philipp., *sum. de bon.*, ed. Wicki, 281<sup>40-41</sup>; Rol. Crem., *sum.*, ms. Paris, *Bibliothèque Mazarine* 795, 87<sup>ra</sup>; Ioh. Rup., *sum. de an.*, ed. Bougerol, 116<sup>44</sup>-117<sup>57</sup>; Alb. Magn., *sum. theol.*, II, tr. 12, q. 69, art. 2, ed. Iammy, 350a. Una teoria molto simile viene espressa anche nel *De spiritu et anima*, 9, PL 40, 784; cf. Alex. Halen., *q. ant.* XVIII, 1, ed. PP. Collegii S. Bonaventurae, vol. I, 297<sup>18-21</sup>. Sulla storia della teoria della doppia considerazione dell'anima vedi Lenzi, *Forma e sostanza*, 115-233; P. Bernardini, *La dottrina dell'anima separata nella prima metà del XIII secolo e i suoi influssi sulla teoria della conoscenza (1240-60 ca.)*, in *Etica e conoscenza nel XIII e XIV secolo*, cur. I. Zavattero, Dipartimento di Studi Storico-Sociali e Filosofici, Arezzo 2006 (Lavori in corso – Work in Progress, 6), 29-30.

<sup>10</sup> Auic., *de an.* V, 3, ed. Van Riet, 106<sup>49-53</sup>; 111<sup>19-27</sup>; cf. Sebti, *Avicenne*, 25-33.



autem non est impressio animae in materia (iam enim destruximus hoc); immo illud est aliqua de affectionibus et aliqua de virtutibus et aliquid ex accidentibus spiritualibus, aut compositum ex illis, propter quod singularis fit anima, quamvis illud nesciamus.

Nell'ottica avicenniana il rapporto con il corpo non influisce in nessun modo sull'essenza dell'anima: si tratta di un'unione puramente accidentale.<sup>11</sup> L'organismo corporeo non costituisce, infatti, il luogo proprio dell'anima né la sua destinazione ultima, in cui si compirà la sua piena beatitudine, ma solo un effimero strumento, una dimora temporale e una sorta di vestito.<sup>12</sup> L'unione psicofisica costituisce, quindi, una composizione estremamente debole e strumentale, che avviene tra due vere e proprie sostanze. Avicenna, infatti, non solo insiste sull'autonomia dell'anima in quanto spirito in sé perfetto, ma postula anche un certo grado di compiutezza nel corpo stesso, in quanto la corporeità, propria del corpo, non è dovuta all'anima razionale, ma a una forma intermedia, la forma corporea.<sup>13</sup>

Una simile dottrina sembra difficile da conciliare con la teoria aristotelica dell'anima. Bisogna notare, infatti, che nella traduzione latina del *Liber* di Avicenna l'anima viene

---

<sup>11</sup> Cf. anche Auic., *de an.* I, 1, ed. Van Riet, 15<sup>77</sup>-16<sup>84</sup>: «Et id a quo emanant istae affectiones dicitur anima, et omnino quicquid est principium emanandi a se affectiones quae non sunt unius modi et sunt voluntarie, imponimus ei nomen «anima». Et hoc nomen est nomen huius rei non ex eius essentia, nec ex praedicamento <...> in quo continebitur postea; nunc autem non affirmamus nisi esse rei quae est principium eius quod praediximus, et affirmamus esse rei ex hoc quod habet aliquod accidens. Oportet autem ut, per hoc accidens quod habet, accedamus ad certificandum eius essentiam et ad cognoscendum quid sit».

<sup>12</sup> Cf. Auic., *de an.* V, 4, ed. Van Riet, 144<sup>54-56</sup>: «Si autem hoc est eis (i.e. animae) accidentale, non substantiale, tunc destructo uno illorum, destruetur relatio quae accidit alteri et non destruetur ad destructionem alterius, quamvis sic pendeat ex eo»; *ibidem* V, 7, ed. Van Riet, 160<sup>36</sup>-161<sup>39</sup>; 162<sup>57</sup>-163<sup>64</sup>: «...quae autem exercentur instrumento, coniunguntur in principio quod coniungit eas in instrumento, quod principium procedit ab anima in instrumentum (...). Haec autem membra non sunt vere nisi sicut vestes; quae, quia diu est quod adhaeserunt nobis, putavimus nos esse illa aut quod sunt sicut partes nostri; cum enim imaginamur nostras animas, non imaginamur eas nudas, sed imaginamur eas indutas corporibus, cuius rei causa est diuturnitas adhaerentiae; consuevimus autem exuere vestes et proicere, quod omnino non consuevimus in membris: unde opinio quod membra sunt partes nostri, firmior est in nobis quam opinio quod vestes sint partes nostri»; Sebti, *Avicenne*, 18-19; Verbeke, *Le «De anima» d'Avicenne*, 11\*.

<sup>13</sup> Cf. Auic., *metaph.* II, 2, ed. Van Riet, 78-79; cf. Sebti, *Avicenne*, 22-23.

definita ‘perfezione’, piuttosto che ‘forma’ o ‘entelechia’. La traduzione latina in questo rispecchia con precisione il testo arabo: nella versione araba della definizione aristotelica troviamo, infatti, il termine ‘kamāl’ che, come spiega Meryem Sebti, significa letteralmente ‘perfezione’.<sup>14</sup> Il cambiamento non è solo formale. Avicenna di fatto rifiuta la concezione aristotelica, secondo cui l’anima è la forma del corpo, con il quale costituisce una sola sostanza.<sup>15</sup> Dal suo punto di vista, l’anima costituisce una sostanza di per sé completa e non ha bisogno del corpo per completare la propria essenza. L’anima, poi, non dà la forma alla materia prima, ma è solo un principio di ulteriore perfezione per un corpo materiale già preparato in qualche modo a riceverla. Avicenna introduce, quindi, una profonda differenza tra ‘forma’ e ‘perfezione’: solo il secondo di questi termini può essere riferito all’anima umana. Tenendo conto di questa distinzione, bisogna comunque notare che la specificità dell’antropologia avicenniana risiede soprattutto nel fatto che il termine ‘perfezione’ non descrive la sostanza dell’anima, ma solamente un suo aspetto relazionale e operativo o, in altre parole, accidentale.<sup>16</sup>

La definizione araba dell’anima come perfezione del corpo entra nell’Occidente latino anche grazie al trattato *De differentia spiritus et animae* di Costa ben Luca. Attraverso quest’ultimo sarà, infatti, recepita nella prima opera latina influenzata da Avicenna, vale a dire nel *De anima* di Domenico Gundisalvi:<sup>17</sup>

<sup>14</sup> Oltre che nel *Liber* di Avicenna, lo stesso termine comparirà anche nei trattati di Costa ben Luca e di Averroè: cf. Cost., *diff. an. et spir.* 3, ed. Barach, 134; Auer., in *De an.* II, 7, ed. Crawford, 138<sup>2-3</sup>; si veda anche Sebti, *Avicenne*, 16; Lenzi, *Forma e sostanza*, 123-124, adn. 21.

<sup>15</sup> Cf. Sebti, *Avicenne*, 16-17: «Il établit - contre l’acception véritable d’Aristote - que la notion de perfection et celle de forme sont distinctes et ne relèvent pas du même ordre: définir l’âme comme la forme d’un corps revient à la caractériser comme l’un des deux composants de toute substance première; cela permet à Aristote de déduire que l’âme est une substance, parce qu’elle est la forme d’un corps. C’est précisément cette conséquence qu’Avicenne récuse».

<sup>16</sup> Cf. Bazán, *Pluralisme de formes*, 38-39; id., *The Human Soul: Form and Substance? Thomas Aquinas’ Critique of Eclectic Aristotelianism*, «AHDLM» 64 (1997), 103-104. Sul rapporto anima-corpo in Avicenna si veda anche M. T. Druart, *The Human Soul’s Individuation and its Survival after the Body’s Death: Avicenna on the Causal Relation between Body and Soul*, «Arabic sciences and philosophy» 10.2 (2000), 259-273.

<sup>17</sup> Il suo trattato *De anima*, che ingloba una grande quantità dei passi copiati letteralmente dal *Liber* avicenniano, fu composto intorno al 1170-1175; cf. R. C. Dales, *The Problem of the Rational Soul in the Thirteenth Century*, Brill, Leiden - New York 1995 (Brill’s Studies in

Aristoteles autem sic definivit animam dicens: "Anima est prima perfectio corporis naturalis, instrumentalis, viventis potentialiter".<sup>18</sup>

Una simile definizione può essere trovata anche nel trattato di Giovanni Blund, scritto negli primi anni del XIII secolo:<sup>19</sup>

A natura est preparatio in corpore organico ut ipsum sit convenientius ad animam rationalem recipiendam quam ad aliud recipiendum; sufficienti autem preparatione corporis et appropriatione existente ut anima ei infundatur, a primo datore formarum ei infunditur anima, et ita nature ministerio precedente subsequens est a prima causa perfectio, scilicet anima que est perfectio corporis organici viventis potentialiter.

Non si tratta dell'unico punto di contatto tra il *Trattato de anima* di Giovanni Blund e il *Liber* di Avicenna. Anche secondo Giovanni, infatti, il termine 'perfezione' non descrive l'anima nella sua essenza, ma solo indica un accidente della sua sostanza, vale a dire la sua relazione con il corpo:<sup>20</sup>

Hoc nomen anima designat rem suam in concretionem. Significat enim substantiam sub quodam accidente in relatione ad corpus organicum in quantum ipsum animatur et vivificatur per ipsam, et gratia illius accidentis dicitur esse perfectio ipsius, eo scilicet quod ipsa ipsum animat.

Giovanni, infatti, rifiuta apertamente di chiamare l'anima umana 'forma', poiché questo, a suo avviso, comprometterebbe la sua immortalità, in quanto una forma è

Intellectual History, 65), 13; E. Gilson, *Introduction*, in Domin. Gun., *de an.*, ed. J. T. Muckle, «Mediaeval Studies» 2 (1940), 23-27.

<sup>18</sup> Cf. Domin. Gun., *de an.*, ed. Muckle, 40<sup>13-15</sup>; Dales, *The Problem of the Rational Soul*, 13.

<sup>19</sup> Ioh. Blund, *tract. de an.* 25, 2, ed. Callus - Hunt, 98<sup>24</sup>-99<sup>5</sup>; cf. R. W. Hunt, *Introduction*, in Ioh. Blund, *tract. de an.*, ed. Callus - Hunt, xi.

<sup>20</sup> Ioh. Blund, *tract. de an.*, 2, 1, ed. Callus - Hunt, 5<sup>32</sup>-6<sup>3</sup>. Un'interpretazione efficace della posizione di Giovanni Blund è offerta da Massimiliano Lenzi, *Forma e sostanza*, 126: «Il ricorso alla categoria della 'relazione', e a quello che potremmo definire il suo specifico fondamento, il *quoddam accidens*, la propensione corporea e funzionale dell'anima ad animare il corpo, allude qui a una teoria tipicamente sostrativa e categoriale, per cui una *res* altrimenti caratterizzata - nella fattispecie una sostanza spirituale -, possiede una determinazione ulteriore - la sua inclinazione ad animare e vivificare il corpo - che la dispone e la qualifica in relazione ad altro».

necessariamente dipendente dalla sua materia e si corrompe con la corruzione di questa.<sup>21</sup> Potremmo, quindi, concludere che anche nel trattato di Giovanni Blund il concetto di forma e quello di perfezione ricevono due significati diversi. Mentre, infatti, una forma sostanziale è, per il suo concetto stesso, legata con la sua materia, una perfezione può indicare una realtà meramente accidentale, non toccando l'essenza della sostanza e non minacciando, quindi, la sua indipendenza.

#### 1.1.1.2 La *Summa de bono* di Filippo il Cancelliere

Filippo il Cancelliere († 1236) appartiene alla prima generazione di teologi parigini influenzati dalla filosofia di Avicenna. La sua principale opera teologica, vale a dire la *Summa de bono*, fu composta sicuramente già dopo la stesura della prima versione della *Summa aurea*,<sup>22</sup> anche se il periodo esatto rimane ancora incerto.<sup>23</sup> Dal nostro punto di vista, la *Summa de bono* costituisce un'opera particolarmente importante, poiché si tratta della fonte principale delle questioni disputate di Ugo di St.-Cher.

Filippo e Ugo si conoscevano di persona. Quando il domenicano iniziò il suo insegnamento nella facoltà teologica di Parigi (1231), Filippo era già un maestro di solida fama, conosciuto soprattutto come uno dei predicatori più apprezzati della sua epoca<sup>24</sup>. Sappiamo, inoltre, che egli era in rapporti molto stretti con i domenicani parigini. In molti sermoni di Filippo troviamo, infatti, degli elogi dedicati all'ordine dei predicatori. E' lui, inoltre, a concedere la *licentia docendi* a Rolando di Cremona<sup>25</sup>. Ugo e Filippo facevano parte, quindi, dello stesso ambiente nel medesimo periodo: è facile dedurne la loro

---

<sup>21</sup> Ioh. Blund, *tract. de an.*, II, 1. 15, ed. Callus – Hunt, 5<sup>16-22</sup>: «Sed obicitur. Forma dat esse, et materia in se est imperfecta: unde omnis perfectio est a forma. Ergo cum perfectio corporis organici habentis vitam in potentia sit anima, anima est forma. Sed nulla forma est res per se existens separata a substantia. Ergo cum anima sit forma, anima non habet dici res per se existens separata a substantia. Ergo anima non potest separari a corpore, sed perit cum corpore».

<sup>22</sup> Sulla datazione della *Summa aurea* cf. *infra*, p. 58.

<sup>23</sup> Si faceva comunemente risalire la *Summa* al periodo tra il 1228 e il 1236 (morte di Filippo il Cancelliere); tuttavia, l'editore dell'opera propone una data decisamente anteriore, vale a dire gli anni 1225-1228; cf. N. Wicki, *Introduction*, in Philipp., *sum. de bon.*, ed. Wicki, 63\*-65\*.

<sup>24</sup> Cf. J. B. Schneyer, *Die Sittenkritik in den Predigten Philipps des Kanzlers*, Aschendorff, Münster 1962-1963 (B. G. Ph. Th. M., 39. 4), 115-119.

<sup>25</sup> Wicki, *Introduction*, 26\*-27\*.

conoscenza reciproca. Questa, inoltre, è attestata anche dal fatto che entrambi parteciparono nel 1235 alla disputa sulla pluralità dei benefici<sup>26</sup>.

La stretta parentela tra la questione *De anima* di Ugo e la *Summa de bono* era già stata osservata da Odon Lottin.<sup>27</sup> Successivamente, Jean-Pierre Torrell<sup>28</sup> ha dimostrato che anche la questione *De prophetia*<sup>29</sup> contiene numerosi prestiti dalla *Summa* di Filippo. A questo elenco bisogna aggiungere anche la questione *Quomodo anima uniatu corpori*, che in pratica consiste in una compilazione di vari passi della *Summa de bono*.<sup>30</sup> Nel caso della questione *De anima*, il materiale ripreso, letteralmente o con piccole modifiche, dalla *Summa* costituisce statisticamente circa il sessanta per cento del testo. È evidente che l'antropologia di Filippo ha un'importanza del tutto particolare per il pensiero di Ugo di St.-Cher; sarà quindi utile soffermarsi un attimo su alcuni aspetti della *scientia de anima* esposta nella *Summa de bono*.<sup>31</sup>

Il tema dell'anima umana viene affrontato da Filippo il Cancelliere nella prima parte della *Summa de bono*, intitolata *De bono nature*. Dopo aver discusso i problemi legati agli angeli e alle creature corporee, Filippo dedica alla psicologia una lunga sezione, composta di nove questioni che trattano diciotto problemi diversi. Tra questi, troviamo un capitolo intitolato *Quid sit anima*. Più che di una *quaestio*, si tratta di una breve

---

<sup>26</sup> Cf. F. Stegmüller, *Die neugefundene Parisier Benefizien-Disputation des Kardinals Hugo von St. Cher OP.*, «Historisches Jahrbuch» 72 (1953), 179-182; Ch. de Miramon, *La place d'Hugues de Saint-Cher dans les débats sur la pluralité des bénéfices (1230-1240)*, in *Hugues de St-Cher. Bibliste*, 341-386.

<sup>27</sup> Cf. O. Lottin, *Un petit traité sur l'âme de Hugues de Saint-Cher*, «Revue neoscholastique de philosophie» 34 (1932), 468-475.

<sup>28</sup> Torrell, *Théorie de la prophétie*, 73-87.

<sup>29</sup> La questione è, anch'essa, tramandata dal ms. *Douai 434* e porta il n. 481 secondo la classificazione di P. Glorieux, *Les 572 Questions du manuscrit de Douai 434*, «RTAM» 10 (1938), 239. È stata edita da Jean Pierre Torrell, cf. *Théorie de la prophétie*, 1-58.

<sup>30</sup> Cf. *infra*, 278-282.

<sup>31</sup> L'antropologia esposta nella *Summa* è stata recentemente esposta da N. Wicki, *Die Philosophie Philipps des Kanzlers: ein philosophierender Theologe des frühen 13. Jahrhunderts*, Academic Press, Fribourg 2005 (Dokimion, 29), 79-144; cf. anche R. Zavalloni, *Richard de Mediavilla et la controverse sur la pluralité des formes*, Éditions de l'Institut supérieur de philosophie, Louvain 1951 (Philosophes médiévaux, 2), 407-409; Lenzi, *Forma e sostanza*, 177-184.

introduzione alla sezione antropologica. Rispondendo alla domanda posta nel titolo del capitolo,<sup>32</sup> Filippo cita le definizioni dell'anima di ben sei autorità, tra cui Seneca, Calcidio, il *De motu cordis* attribuito ad Aristotele, Agostino, Nemesio di Emesa<sup>33</sup> e l'autore del *De spiritu et anima*. L'elenco delle definizioni non contiene, tuttavia, nessun accenno al trattato *De anima* di Aristotele. Questa omissione è significativa:<sup>34</sup> infatti, tutti gli autori citati, a differenza di Aristotele, descrivono l'anima come una sostanza autonoma o come uno spirito razionale. Come si può vedere anche da questo fatto, Filippo, come Avicenna, non considera l'unione con il corpo come qualcosa di determinante per l'essenza dell'anima. Questo non significa, tuttavia, che il teologo ignori o rifiuti del tutto l'antropologia del Filosofo. In un altro luogo della *Summa de bono* troviamo, infatti, la definizione aristotelica citata nella forma araba:<sup>35</sup>

Primus actus anime est quod sit «perfectio corporis naturalis organici» etc., secundus actus est operari; sicut in ense primus est figura et forma, secundus secare, et secundus actus non est sine primo.

La *Summa* contiene, certamente, numerose citazioni dal *De anima* e da altre opere del “nuovo” Aristotele. Filippo, tuttavia, è un autore perspicace, cosciente della differenza tra l'antropologia basata sulla relazione materia-forma e la tradizionale visione agostiniana e neoplatonica.<sup>36</sup> Il ruolo assegnato alla nozione di forma o perfezione<sup>37</sup>

---

<sup>32</sup> Cf. Philipp., *sum. de bon.*, ed. Wicki, 156.

<sup>33</sup> Chiamato da Filippo e da altri autori dei suoi tempi “Remigius”; cf. I. Brady, *Remigius – Nemesius*, «FS» 8 (1948), 275-284. Sull'antropologia di Nemesio si veda B. Motta, *La mediazione estrema. L'antropologia di Nemesio di Emesa fra platonismo e aristotelismo*, Il Poligrafo, Padova 2004.

<sup>34</sup> Cf. Bazán, *The Human Soul*, 110; Wicki, *Die Philosophie Philipps des Kanzlers*, 80-81.

<sup>35</sup> Philipp., *sum. de bon.*, ed. Wicki, 231<sup>24-26</sup>.

<sup>36</sup> Alcuni passi della *Summa* suggeriscono, infatti, che Filippo avesse una conoscenza precisa e una comprensione chiara dei principi aristotelici; cf. Philipp., *sum. de bon.*, ed. Wicki, 283<sup>70-74</sup>: «Aut enim <anima> unitur ut substantia aut ut forma. Ut forma non, quia forma se ipsa unitur cum materia et non alio principio extrinseco, quia unum et ens idem dicunt. Ergo idem est quo est ens et quo est unum. Sed omne ens compositum ex materia et forma est ens per formam; ergo per eam est unum, essentialiter dico»; cf. Lenzi, *Forma e sostanza*, 180.

viene, quindi, decisamente ridotto. Secondo Filippo, l'anima non può essere definita una forma: la nozione di forma è, infatti, indissolubilmente legata alla dipendenza dalla materia, e quindi implica necessariamente la corruttibilità:<sup>38</sup>

Primo autem ostendetur quod anima nullo modo sit in corpore. (...) Item neque ut forma in materia, quoniam ad destructionem materie sequitur destructio forme tam substantialis quam accidentalis in esse.<sup>39</sup>

Neque est per impressionem; impressum enim non subsistit sine eo cui fit impressio, et non est tota forma in qualibet parte eius cui imprimitur, sed committitur se secundum partes. Item neque est ut coniunctio materie et forme, nam a materia non separatur forma, a corpore autem separatur anima.<sup>40</sup>

L'anima umana, tuttavia, in un certo modo assomiglia ad una forma. Il corpo, infatti, ha bisogno dell'anima per ricevere la sua perfezione ultima: il ruolo che l'anima svolge nei confronti dell'organismo è, quindi, analogo a quello svolto da una forma unita alla materia. Nella sua essenza, tuttavia, l'anima umana è soprattutto una sostanza e uno spirito: da qui derivano la sua indipendenza essenziale dalla materia e la sua incorruttibilità. L'anima umana deve, quindi, essere definita come una sostanza la quale però assomiglia ad una forma, e non il contrario:<sup>41</sup>

Solutio. Dicendum est quod anima, sicut dictum est, non est forma tantum sive perfectio, sed et substantia. Unde duplicem habet comparisonem sicut dicitur. (...)

Nec est contra illud Augustini qui dicit quod non est in corpore sicut forma in materia. Intelligendum est quod non est sicut forma in materia secundum omnem modum, quia separatur a corpore secundum quod substantia. Potest ergo proportionari duobus, scilicet forme vel perfectioni secundum dictum modum, et etiam radio luminis perficientis aera, quia ille radius separabilis est ab aere et remanet aer licet non illuminatus; sic anima separabilis a corpore, et remanet corpus, licet non in sua perfectione.

---

<sup>37</sup> Contrariamente ad Avicenna, Filippo non sembra attribuire a questi termini due significati diversi, ma li usa come se fossero sinonimi; ad es.: «non est forma tantum sive perfectio» Philipp., *sum. de bon.*, ed. Wicki, 281<sup>40</sup>.

<sup>38</sup> Eccetto il caso dei corpi celesti; cf. Philipp., *sum. de bon.*, ed. Wicki, 287<sup>186-189</sup>.

<sup>39</sup> Philipp., *sum. de bon.*, ed. Wicki, 281<sup>6</sup>; 281<sup>16-18</sup>.

<sup>40</sup> Philipp., *sum. de bon.*, ed. Wicki, 282<sup>27-30</sup>.

<sup>41</sup> Philipp., *sum. de bon.*, ed. Wicki, 281<sup>40-41</sup>; 281<sup>54</sup>-282<sup>60</sup>.

Bisogna notare, poi, che Filippo, similmente ad Avicenna, introduce una forma intermedia tra l'anima e il corpo. Questa *forma prima*, chiamata da Filippo "corporeità", prepara la materia alla ricezione dell'anima. Il corpo è quindi una sostanza ancor prima di ricevere l'anima. Di conseguenza, Filippo definisce l'anima una "forma ultima", vale a dire quella forma o perfezione che completa un essere già preparato da altre forme, come ad esempio la forma della corporeità.<sup>42</sup> L'anima propria all'uomo, rappresenta la forma ultima, o piuttosto «è come una forma» - «ut forma»:

Ad hoc respondeo quod anima secundum quid unitur per modum forme, secundum quid per modum substantie; utriusque enim est proportionalis. Quod autem opponitur quod forma unitur se ipsa, quare anima se ipsa, secundum hoc dicendum est quod sunt quedam forme prime, quedam ultime, quedam medie. Prime forme cum prime sint, absque medio materie coniunguntur, ut est corporeitas. Ultime forme per medium coniunguntur, et quia ultime non sunt media neque dispositiones materiales ad aliarum coniunctionem. Ultima autem forma naturalium est anima. Medie autem et per medium coniunguntur quandoque et quandoque sunt media et quasi materiales dispositiones; verbi gratia potentia sensibilis per medium coniungitur suo subiecto, scilicet mediante ut dispositione materiali potentia vegetabili; et hoc quando est ultima perfectio. Quandoque autem ipsa eadem in nobiliori subiecto est medium et quasi dispositio materialis, scilicet comparatione anime intellective. Manifestum est igitur quod, licet sit ut forma, non tamen per se corpori necesse est coniungi.<sup>43</sup>

Il rapporto tra l'anima umana e la forma può, quindi, essere definito come un rapporto di analogia. Infatti, come dice lo stesso Filippo, l'unione tra l'anima e il corpo rappresenta un'unione decisamente più debole rispetto alla congiunzione ileomorfica:

Post hec queritur cuiusmodi unitas sit secundum unionem anime ad corpus. Et dicendum est quod est triplex unitas. (...) Tertia est in illis in quibus aliqua duo coniunguntur ita quod alterum separabile est ab altero, ut anima a corpore et corpus ab anima, et hec est minima. Et per hec deprehenditur quod minima unitas est in homine.<sup>44</sup>

La teoria di Filippo sarà recepita in un modo piuttosto indiscriminato dall'autore anonimo della cosiddetta *Summa Duacensis*.<sup>45</sup> È significativo, infatti, che questa *Summa*,

---

<sup>42</sup> Cf. Zavalloni, *Richard de Mediavilla*, 407-408.

<sup>43</sup> Philipp., *sum. de bon.*, ed. Wicki, 284<sup>89-102</sup>.

<sup>44</sup> Philipp., *sum. de bon.*, ed. Wicki, 287<sup>185-193</sup>.

<sup>45</sup> N. Wicki, *Introduction*, in Philipp., *sum. de bon.*, ed. Wicki, 49\*-62\*; cf. P. Glorieux, *La "Summa Duacensis"*, «RTAM» 12 (1940), 104-135.



oltre a ripetere tutti gli elementi caratteristici della concezione “analogica” presentata da Filippo, affermi esplicitamente che il rapporto tra l'anima e il corpo è un rapporto di tipo accidentale. La funzione che l'anima svolge nel proprio corpo non coincide, infatti, con la sua natura intrinseca, ma dipende da una caratteristica accidentale dell'anima:<sup>46</sup>

Quare in medio iam restant tales due res spirituales quarum una sit incorruptibilis secundum suam substantiam et erit tamen corruptibilis secundum suam virtutem; et talis est anima. Ipsa enim anima ab accidente habet quod animat. Unde secundum talem effectum habet cessare; et ita quoad hunc est corruptibilis. Essentia tamen sua incorruptibilis est.

Un simile punto di vista potrebbe essere attribuito anche a Filippo. Infatti, affrontando temi gnoseologici, Filippo si sofferma sul ruolo che la conoscenza sensibile ha per l'anima umana. A differenza dell'angelo, l'anima umana può conoscere *per speciem extractam*, poiché è congiunta al corpo. La sostanza dell'anima, tuttavia, non viene in nessun modo affetta da questa congiunzione: la morte dell'uomo, infatti, muta il modo di acquisire la conoscenza, ma non influisce sull'anima quanto alla sostanza:<sup>47</sup>

Intellectus autem hominis ideo cognoscit per speciem extractam, quia coniunctus est; sed intellectus angeli inconiunctus est et in se incorruptibilis; quare et intellectus hominis, nisi hoc ipsi contingat gratia coniunctionis. Set gratia coniunctionis non habet nisi modum differentem intelligendi, et substantia non mutatur. Igitur non attinget corruptio nisi modum intelligendi et non substantiam.

Si potrebbe, quindi, concludere che, anche secondo Filippo, l'unione al corpo non è essenziale per l'anima, ma costituisce per questa qualcosa di accidentale.

### 1.1.2. L'UNIBILITAS SUBSTANTIALIS DELL'ANIMA UMANA: UGO DI ST.-CHER ED I SUOI CONTEMPORANEI

#### 1.1.2.1 Guglielmo d'Auxerre

L'influenza di Guglielmo d'Auxerre sulla teologia di Ugo di St.-Cher,<sup>48</sup> così come su gran parte dei teologi del tredicesimo secolo,<sup>49</sup> è molto ampia. La sua opera principale,

<sup>46</sup> *Sum. Duac.*, 5. 1, ed. Glorieux, 40; cf. Lenzi, *Forma e sostanza*, 179.

<sup>47</sup> Philipp., *sum. de bon.*, ed. Wicki, 268<sup>163</sup>-269<sup>168</sup>.

<sup>48</sup> La *Summa aurea* costituisce la fonte principale del Commento di Ugo alle *Sentenze* di Pietro Lombardo, cf. Landgraf, *Introduction*, 175.

vale a dire la *Summa aurea*, anche se scritta già negli anni venti del Duecento, costituisce forse uno dei legami più importanti tra la speculazione teologica del dodicesimo secolo e quella del secolo successivo. Si tratta, di fatto, di una grande sintesi, ispirata sia dalle più importanti correnti teologiche del XII secolo, sia alle opere filosofiche rese accessibili dalle nuove traduzioni. Tra le fonti della *Summa* troviamo, infatti, sia i vittorini, sia Gilberto di Poitiers e la sua scuola; la struttura della *Summa* e il metodo di Guglielmo sono ispirati soprattutto dalle *Sentenze* di Pietro Lombardo e agli scritti di Alano di Lilla; è visibile, inoltre, l'influenza di Prepositino, di Pietro Cantore, delle *Questioni teologiche* di Stefano Langton<sup>50</sup> e della *Summa* di Goffredo di Poitiers, per nominare solo alcuni autori.<sup>51</sup> È chiaro, inoltre, che Guglielmo conosce già i libri naturali di Aristotele (tra cui il *De anima*)<sup>52</sup> e il *De fide orthodoxa* di Giovanni Damasceno nella traduzione di Burgundio di Pisa.<sup>53</sup> L'influenza della *Metafisica* di Avicenna è piuttosto limitata, e quella del suo *De anima* incerta; ancor meno probabile è che Guglielmo conoscesse i commenti di Averroè.<sup>54</sup>

La storia della composizione della *Summa* è estremamente complessa.<sup>55</sup> L'opera nasce con tutta la probabilità da questioni discusse da Guglielmo a Parigi, in un arco di tempo piuttosto lungo.<sup>56</sup> Dell'opera sono conservati oltre cento trenta manoscritti, che trasmettono diverse versioni della *Summa*, senza contare le numerose abbreviazioni preparate da altri autori. Particolarmente complessa è la storia redazionale del secondo libro. Semplificando, possiamo parlare di due redazioni della *Summa aurea*: la prima – che d'ora in poi chiameremo redazione 'A' –, fu composta tra il 1215 e 1226 e contiene una versione "breve" di tutti e quattro libri; la redazione 'B', invece, presenta una

---

<sup>49</sup> Cf. J. Arnold, *Perfecta Communicatio. Die Trinitätstheologie Wilhelms von Auxerre*, Aschendorff, Münster 1995 (B. G. Ph. Th. M., N. F. 42), 15-24.

<sup>50</sup> J. Gründel, *Lehre von den Umständen der menschlichen Handlung im Mittelalter*, Aschendorff, Münster 1963 (B. G. Ph. Th. M., 39.5), 342.

<sup>51</sup> Cf. Arnold, *Perfecta Communicatio*, 24-35.

<sup>52</sup> Gründel, *Lehre von den Umständen*, 334; Arnold, *Perfecta Communicatio*, 35-38.

<sup>53</sup> Arnold, *Perfecta Communicatio*, 31-32.

<sup>54</sup> Arnold, *Perfecta Communicatio*, 36-37.

<sup>55</sup> La storia della trasmissione dell'opera è stata ricostruita da J. Ribaillier, *Introduction*, in Guill. Altissiod., *sum. aur.*, ed. Ribaillier, *passim*; si vedano soprattutto le pp. 31-33; 297-298.

<sup>56</sup> Cf. Ribaillier, *Introduction*, 16; Arnold, *Perfecta Communicatio*, 9.

versione lunga dei primi due libri e risale a un periodo più tardo, probabilmente agli anni 1226-1229.<sup>57</sup>

Per comprendere la dottrina di Guglielmo sull'anima umana è necessario tenere presente che le varie questioni che compongono la *Summa aurea* possono essere state redatte in periodi molto distanti tra di loro. A volte le medesime questioni vengono risolte in modi molto diversi nelle due redazioni dell'opera. Così sarà anche nel caso del problema dell'anima.

Guglielmo affronta due volte il seguente problema: su che cosa si basa la differenza sostanziale tra l'anima e l'angelo, o, in altre parole, perché l'angelo e l'anima appartengono a due specie diverse? La questione viene posta per la prima volta nella redazione A, nel terzo capitolo del secondo libro. Guglielmo afferma, prima di tutto, che l'intelletto dell'angelo e quello dell'anima non sono diversi secondo la specie. Per questo motivo l'anima non può essere identificata con il proprio intelletto;<sup>58</sup> altrimenti, se entrambe le creature spirituali si potessero identificare con la loro potenza intellettiva, esse non sarebbero diverse secondo la specie.<sup>59</sup>

Et ego loquor de perfectionibus quibus nate sunt perfici intelligentia angelica et anima rationalis; et quia irrefragabiles videntur nobis huius rationes, ideo concedimus eundem speciem intellectum angeli et hominis; et hinc potest sumi argumentum ad destruendum istam opinionem, quod anima est sua potentia. Nam si anima est suus intellectus, et angelus suus, et intellectus anime et angeli idem sunt secundum speciem, sicut probavimus, et angelus et anima idem sunt secundum speciem; quo nichil absurdus.

La differenza specifica tra l'anima e l'angelo non può, quindi, essere basata sulla loro facoltà intellettiva. Guglielmo, infatti, indica un'altra capacità come la fonte della distinzione sostanziale tra le due creature spirituali. È precisamente la facoltà del linguaggio.<sup>60</sup>

<sup>57</sup> Cf. Arnold, *Perfecta Communicatio*, 13-15; si veda anche Ribaillier, *Introduction*, 16; V. Doucet, *Prolegomena*, in Alex. Halen., *sum. theol.* III, ed. PP Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi 1948, 132b; Gründel, *Lehre von den Umständen*, 329-330.

<sup>58</sup> Una simile soluzione sarebbe stata inaccettabile per Ugo. Come vedremo, infatti, l'autore domenicano professa l'identità essenziale dell'anima con le sue potenze razionali; cf. *infra*, cap. 2.1.2.3.

<sup>59</sup> Guill. Altissiod., *sum. aur.* II, 1, c. 3, q. 3, ed. Ribaillier, 261<sup>86-93</sup>.

<sup>60</sup> Guill. Altissiod., *sum. aur.* II, 1, c. 3, q. 4, ed. Ribaillier, 263<sup>60</sup>-264<sup>70</sup>.

Aut hoc erit secundum diversitatem linguarum, de quibus loquitur Apostolus: *Si linguis hominum loquar, inquit, et angelorum*. Quod autem debeat sic esse, videtur per supra dictam auctoritatem Damasceni, qui dicit quod tradunt angeli aliis angelis et animabus sanctis illuminationes suas, scilicet sermone intelligibili, non sono vocis formato; anime vero sermone sensibiliter formato suas illuminationes communicant.

Et hoc concedimus, quod penes huius modos formandi sermones suos sive penes ydiomata sua, id est penes potestates a quibus sunt huius linguagia actualia et actuales formationes sive traditiones, differunt substantialiter.

L'angelo è capace di formare un linguaggio intelligibile, per mezzo di cui può comunicare le illuminazioni ad altri angeli e alle anime. Al contrario, le anime, anche dopo la separazione dai loro corpi, possono servirsi solo del linguaggio sensibile:<sup>61</sup>

Et ad hec omnia respondemus secundum ea que predicta sunt, quod anime neque exute a corporibus neque in corporibus manentes habent usum formandi sermonem intelligibilem intelligibiliter, quia non ipse ministrant spiritualiter. Prelatus enim ministrat sensibiliter inferiori, et anima prelati animabus subditorum ministrat sensibiliter. Sed intelligibile ministerium tantummodo est angelorum.

Interpretando la soluzione di Guglielmo, potremmo porci la seguente domanda: se la differenza specifica dell'anima consiste nel linguaggio sensibile, non si potrebbe dire che la distinzione tra l'anima e l'angelo, in fondo, risiede nel legame tra l'anima e il corpo umano? Guglielmo respinge chiaramente questa ipotesi:<sup>62</sup>

Et sunt alii qui dicunt quod angelus substantialiter differt ab anima in eo quod ipse per se est stans, corporis unitione aut amixtione non egens, quemadmodum anima.

Et hoc non videtur verum esse. Nam quod dico «per se stans», in privatione sonat; quod patet si resolvas. Sed negatio sive privatio, cum nichil sit, quomodo dabit alii esse aut diversitatem secundum esse, quod proprium est substantialis differentie?

Secondo Guglielmo, il fatto di congiungersi a qualcosa d'altro non apporta a una sostanza nessun cambiamento essenziale. Di conseguenza, l'unione con il corpo non può costituire la causa della differenza specifica tra l'anima e l'angelo.<sup>63</sup>

---

<sup>61</sup> Guill. Altissiod., *sum. aur.* II, 1, c. 3, q. 5, ed. Ribailier, 266<sup>42-47</sup>.

<sup>62</sup> Guill. Altissiod., *sum. aur.* II, 1, c. 3, q. 4, ed. Ribailier, 262<sup>23-29</sup>.

<sup>63</sup> Cf. Bieniak, *Una questione disputata*, 152.

Questa teoria di Guglielmo, affermata molto chiaramente nella redazione A della sua *Summa*, subisce una radicale trasformazione nella redazione B del secondo libro. Parlando della dignità delle due creature spirituali, Guglielmo ribadisce ancora una volta che la virtù intellettuale<sup>64</sup> non può costituire la differenza specifica tra l'anima e l'angelo.<sup>65</sup> Tuttavia, quando si tratta di indicare positivamente la causa della differenza specifica tra le due sostanze spirituali, Guglielmo, invece di parlare della differenza dei linguaggi, conclude che l'anima umana è sostanzialmente diversa dall'angelo proprio grazie alla sua capacità di reggere il corpo:<sup>66</sup>

Substantialiter autem differt anima ab angelo eo quod apta est nata vivificare corpus et ei misceri. Angeli autem differentia ab anima rationali est impermissibilitas sive abstractio absoluta a corporea substantia, qua aptus est angelus stare in se et per se sine aliqua dependentia ab aliqua inferiori substantia. Homo vero dicitur factus ad ymaginem et similitudinem Dei, quia hec est eius dignitas extrema super omnia bruta animalia.

In questo modo Guglielmo abbraccia nella redazione B della *Summa* la stessa opinione che prima aveva rifiutato. La sua posizione non può non suscitare degli interrogativi. Innanzitutto, nella redazione A Guglielmo definisce la differenza sostanziale come «diversitas secundum esse».<sup>67</sup> Una tale differenza può essere causata da una semplice potenza? Dobbiamo ricordare, infatti, che Guglielmo rifiuta di identificare

<sup>64</sup> Cf. ad es. Alex. Halen.(?), *q. ant.*, Appendix II, 1, ed. PP. Collegii S. Bonaventurae, III, 1456<sup>5-8</sup>: «Item, differentia specifica debet accipi ab actu summo speciei vel potissimo. Sed summus actus vel potissimus in anima et angelo est intelligentia, et haec non est eadem specie in anima et angelo; ergo non sunt idem specie. Quod concedimus».

<sup>65</sup> Guill. Altissiod., *sum. aur.* II, appendix 19, ed. Ribailleur, 751<sup>34-47</sup>: «Unde videtur quod intelligentia angeli melior sit quam intelligentia hominis, quia naturaliter est amplior, cum sit naturaliter a sensibus abstractior. Unde in hoc videntur differre specie angelus et anima humana. Aliam enim differentiam substantialem difficillimum esset assignare. Sed credimus quod non propter hoc sint diversarum specierum angelus et anima rationalis, propter duas causas: prima, quia eadem est perfectio ultima intellectus angeli et intellectus anime rationalis, scilicet cognitio Dei sive virtus, scilicet intellectus, sapientia et prudentia. Secunda ratio est, quia intellectus anime rationalis amplificabitur secundum mensuram intellectus angeli (...). Et per hoc patet quod propter amplitudinem intelligentie non differunt substantialiter angelus et anima rationalis sive intellectus eorum».

<sup>66</sup> Guill. Altissiod., *sum. aur.* II, appendix 19, ed. Ribailleur, 751<sup>48-752</sup><sup>53</sup>.

<sup>67</sup> Cf. *supra*, p. 60.

l'essenza dell'anima con le sue potenze. Diversamente, questa "*aptitudo*" o "*dependentia*" sarebbe qualcosa di più che una potenza: si tratterebbe, di fatto, della stessa essenza dell'anima. Da un lato, non possiamo escludere questa ipotesi; dall'altro lato, non bisogna dimenticare che nella redazione A Guglielmo fa dipendere la differenza specifica tra l'anima e l'angelo proprio da una potenza, vale a dire dalla capacità di produrre un determinato tipo di linguaggio. In ogni caso, dobbiamo concludere che la *aptitudo* o *dependentia* dell'anima rispetto al corpo non può costituire un mero accidente: altrimenti la differenza rispetto all'angelo non sarebbe sostanziale, ma solamente accidentale o numerica. Questa possibilità è chiaramente respinta da Guglielmo.

Dove dobbiamo cercare le radici della nuova dottrina di Guglielmo? La sua argomentazione sembrerebbe portarci verso l'antropologia aristotelica. Bisogna notare, però, che il secondo libro del *De anima* non viene mai citato nella *Summa aurea*: questa omissione non sembra casuale. Nondimeno, Guglielmo conosce e usa il *De anima* dello Stagirita; un'influenza dell'aristotelismo non è, quindi, necessariamente da escludere. Tuttavia, il linguaggio usato da Guglielmo richiama piuttosto le fonti teologiche. La propensione dell'anima verso il corpo è presente, infatti, già nel pensiero di Agostino:<sup>68</sup>

Sed si quem movet, quid opus sit spiritibus defunctorum corpora sua in resurrectione recipere, si potest eis etiam sine corporibus summa illa beatitudo praeberi; difficilior quidem quaestio est, quam ut perfecte possit hoc sermone finiri: sed tamen minime dubitandum est, et raptam hominis a carnis sensibus mentem, et post mortem ipsa carne deposita, transcens etiam similitudinibus corporalium, non sic videre posse incommutabilem substantiam, ut sancti Angeli vident; sive alia latente causa, sive ideo quia inest ei naturalis quidam appetitus corpus administrandi; quo appetitu retardatur quodammodo ne tota intentione pergat in illud summum coelum, quamdiu non subest corpus, cuius administratione appetitus ille conquiescat.

---

<sup>68</sup> Aug., *gen. ad litt.* XII, 35. 68, ed. Zycha, CSEL 28. 1, 432<sup>15</sup>-433<sup>1</sup>; PL 34, 483; cf. Alex. Halen., *q. ant.* XVI, d. 1, ed. PP. Collegii S. Bonaventurae, I, 228<sup>11-16</sup>: «Item, anima per naturam unibilis est corpori, angelus autem non; hanc autem differentiam ostendit Augustinus inter animam et angelum, XII *Super Genesim* in glossa. Et propter hanc unibilitatem compatitur anima corpori patienti; unde Damascenus: "Anima, corpore inciso, ipsa non incisa, condolet et compatitur". Alessandro compone le proprie questioni tra il 1220 e 1236, cf. *Prolegomena*, in Alex. Halen., *q. ant.*, ed. PP. Collegii S. Bonaventurae, vol. I, 5\*.

Secondo Agostino, l'anima umana, a differenza dell'angelo, possiede un «naturalis appetitus corpus administrandi»: questa dottrina sarà ben nota anche agli autori medievali.<sup>69</sup> Nella tradizione teologica agostiniana sono quindi già presenti due elementi importanti: in primo luogo, la relazione dell'anima umana con il corpo non è puramente estrinseca, ma trova un riscontro nella natura dell'anima; in secondo luogo, il naturale desiderio rivolto verso il corpo è presente nell'anima, ma non nell'angelo; di conseguenza, il rapporto tra l'anima e il suo corpo è diverso dal rapporto sussistente tra l'angelo e un corpo da lui temporaneamente assunto.

Sicuramente, la soluzione proposta da Guglielmo richiama la dottrina agostiniana. Le due teorie non possono, tuttavia, essere equiparate. Infatti, come Guglielmo riconosce, una distinzione specifica deve essere basata su una diversità «secundum esse», e quindi su una differenza sostanziale: far dipendere la distinzione specifica dal legame con il corpo ha perciò delle conseguenze molto rilevanti.

Infine, potremmo chiederci se Guglielmo sia il primo autore a sostenere l'opinione che la differenza sostanziale tra l'anima e l'angelo consiste in una certa dipendenza dal corpo. Personalmente, non ho trovato nessuna opera anteriore alla *Summa aurea* dove una simile teoria fosse sostenuta. Non bisogna dimenticare, tuttavia, che Guglielmo, nella redazione A del secondo libro, cita, per rifiutarla, l'opinione di alcuni autori a lui contemporanei («sunt alii qui dicunt»), secondo cui l'anima differirebbe in modo sostanziale dall'angelo a causa dell'unione con il corpo.<sup>70</sup> Non sappiamo se questi autori siano veramente esistiti; potrebbe trattarsi, infatti, solo di una figura retorica.<sup>71</sup> Nondimeno, anche se non possiamo con certezza attribuire a Guglielmo l'invenzione di

---

<sup>69</sup> Cf. *infra*, p. 102; 135; 138.

<sup>70</sup> Cf. Guill. Altissiod., *sum. aur.* II, 1, c. 3, q. 4, ed. Ribaillet, 262<sup>23-25</sup>. L'attribuzione proposta dagli editori della *Summa aurea* è piuttosto fuorviante: viene indicato, infatti il seguente passo del *De unitate* di Domenico Gundissalvi, ed. P. Correns, Aschendorff, Münster 1891 (B. G. Ph. Th. M., 1.1), 9: «Et propter hanc diversitatem formae unitatis non uno modo, sed pluribus dicitur aliquid esse unitate unum. Unum enim aliud est essentiae simplicitate unum, ut deus. Aliud simplicium coniunctione unum, ut angelus et anima, quorum unumquodque est unum coniunctione materiae et formae»; cf. Bierniak, *Una questione disputata*, 151-152.

<sup>71</sup> Guglielmo potrebbe riferirsi anche alla dottrina di Alano di Lilla, cf. *infra*, p. 129. Alano, tuttavia, non definisce (almeno esplicitamente) la differenza di congiunzione come una differenza sostanziale.

questa dottrina, possiamo sicuramente concludere che la teoria della differenza sostanziale basata sul legame psico-fisico sia stata recepita dagli autori della prima scuola domenicana, vale a dire da Ugo di St.-Cher e da Rolando da Cremona proprio attraverso la sua *Summa aurea*.

#### 1.1.2.2 La questione *De anima* di Ugo di St.-Cher

Ugo di St.-Cher redige la sua questione disputata *De anima* a Parigi, nella prima metà degli anni Trenta del XIII secolo, dopo aver commentato le *Sentenze* di Pietro Lombardo.<sup>72</sup> I tre articoli della questione sono basati soprattutto sulla *Summa de bono*.<sup>73</sup> Sappiamo, inoltre, che Ugo conosceva a fondo anche la *Summa aurea*<sup>74</sup>, di cui si era servito come di un manuale quando commentava le *Sentenze* di Pietro Lombardo. Inoltre, Ugo aveva inserito nel suo Commento anche un numero di passi ispirati al *De anima* di Avicenna.<sup>75</sup> Come abbiamo visto, quest'ultimo sostiene che l'unione con il corpo ha un ruolo determinante per l'essenza dell'anima e tende, invece, a considerare questa congiunzione come qualcosa di accidentale. Questa tendenza è presente anche nella prima versione della *Summa aurea*, mentre nell'altra versione la teoria dell'unione accidentale viene messa in questione. Quale atteggiamento assume Ugo di fronte a una simile eredità?

Nel primo articolo della questione *De anima*, Ugo si propone di determinare l'essenza dell'anima e di indicare il tipo di differenza che sussiste tra questa e l'angelo. Inizialmente, l'articolo sembra portarci verso la posizione di Filippo il Cancelliere. Ugo, infatti, comincia la propria esposizione elencando le stesse definizioni dell'anima che troviamo nel capitolo della *Summa de bono* intitolato *Quid sit anima*.<sup>76</sup> L'anima viene definita come una sostanza incorporea e uno spirito: Ugo abbraccia questo punto di vista e non nega, certamente, il carattere sostanziale dell'anima. Tuttavia, il tono dell'esposizione cambia quando il domenicano dà la propria soluzione al problema

---

<sup>72</sup> Cf. Bieniak, *Una questione disputata*, 133-135.

<sup>73</sup> Cf. Bieniak, *Una questione disputata*, 135-150.

<sup>74</sup> Cf. K. L. Lynch, *The Sacrament of Confirmation in the early-middle scholastic period*, I, St. Bonaventure, New York 1957, 144; Landgraf, *Introduction*, 175.

<sup>75</sup> Cf. Hasse, *Avicenna's De anima*, 37; 241-257; 278. Non è chiaro, tuttavia, se Ugo avesse conosciuto l'opera di Avicenna direttamente, o solo attraverso le opere dei suoi colleghi parigini.

<sup>76</sup> Cf. *supra*, p. 54.



principale dell'articolo, vale a dire se la differenza tra l'anima umana e l'angelo sia accidentale o sostanziale:

Item. Per hoc quod est substantia incorporea, non differt ab angelo; reliquum autem accidit animae, quod patet quia potest esse sine illo; ergo anima solo accidente differt ab angelo. (...)

Solutio. Dico ad primum quod anima et angelus differunt substantialiter non numero tantum sicut duo homines, ut quidam voluerunt, sed specie, ut homo et asinus. Conveniunt autem in genere remoto quod est substantia et in genere propinquo quod est spiritus. Sed anima est spiritus unibilis, angelus vero spiritus omnino non unibilis, unde angelus ita est substantia quod non perfectio, anima vero ita substantia quod perfectio alterius, scilicet corporis organici, ut dicit Philosophus quod est «endelichia corporis organici potentia vitam habentis». Haec autem unibilitas inest animae naturaliter et substantialiter per quam differt ab angelo (...).<sup>77</sup>

A differenza di quanto avviene nel capitolo di Filippo, il maestro domenicano inserisce nel punto decisivo della propria esposizione la definizione aristotelica. La citazione sembra provenire direttamente dal *De anima* nella traduzione di Giacomo Veneto<sup>78</sup>, ma la traduzione che Ugo attribuisce alla parola "endelichia" è piuttosto avicenniana: l'anima infatti, non viene chiamata 'forma', ma piuttosto 'perfectio'. Il termine 'perfectio' sostituisce la 'forma' aristotelica in tutti e tre articoli della questione; tuttavia, nonostante il fatto che Ugo adoperi un termine avicenniano, la sua concezione del legame tra l'anima e il corpo si oppone a quella di Avicenna. Secondo Ugo, infatti, la propensione dell'anima verso il corpo non costituisce per questa un accidente, ma un carattere intrinseco della sua sostanza. Di conseguenza, proprio l'*unibilitas substantialis*<sup>79</sup> costituisce per l'anima la sua differenza specifica rispetto all'angelo. Nel punto chiave

<sup>77</sup> Hugo de S. Caro, *q. de an.* I, ed. Bieniak, 169<sup>38-46</sup>.

<sup>78</sup> Cf. Bieniak, *Una questione disputata*, 155-156.

<sup>79</sup> Come abbiamo visto, la copula 'substantialiter'-'accidentaliter' viene usata in un contesto simile già da Guglielmo di Auxerre; tuttavia, nell'uso dell'epoca questa formula appartiene soprattutto al linguaggio cristologico; cf. ad es. Guill. Altissiod., *sum. aur.* III, c. 2, ed. Ribaillet, 14<sup>33-38</sup>. Similmente, anche la parola *unibilitas*, che comincia ad essere usata solo negli anni Venti-Trenta del XIII secolo, compare nel contesto dell'unione ipostatica; cf. Alex. Halen., *q. ant.* XV, disp. 1-2, ed. PP. Collegii S. Bonaventurae, I, 193-207, soprattutto 203<sup>26</sup>: «anima unibilis est ad corpus»; 195<sup>12-14</sup>: «unibile duobus modis dicitur: vel quod habet potentiam activam, vel quod habet potentiam passivam vel materialem».

della propria esposizione Ugo abbandona l'antropologia di Filippo e la tradizione avicenniana. La soluzione del primo articolo della questione *De anima* costituisce, infatti, un riflesso della redazione B della *Summa aurea*:<sup>80</sup>

Substantialiter autem differt anima ab angelo eo quod apta est nata vivificare corpus et ei misceri.

Ispirandosi alla soluzione di Guglielmo d'Auxerre, Ugo presenta una teoria dell'*unibilitas substantialis* che assume un ruolo centrale nella sua esposizione. Il termine '*unibilitas*' deriva, probabilmente, dalla *Summa de bono*. Per spiegare perché le anime non furono create all'inizio dei tempi come gli angeli, Filippo argomenta, infatti, che le anime, a differenza degli angeli, sono "unibili", poiché costituiscono le perfezioni dei corpi.<sup>81</sup> Con una semplice manovra grammaticale, Ugo trasforma '*unibilis*' - un aggettivo usato da Filippo - in un sostantivo, vale a dire nella *unibilitas*:<sup>82</sup> l'operazione, in sé, di poco conto, ma non senza conseguenze. Infatti, congiungendo la '*unibilitas*' con il termine '*substantialis*', preso dalla *Summa aurea*, Ugo forgia una nuova formula che sarà immediatamente ripresa dagli autori successivi. La teoria di *unibilitas substantialis* comparirà, infatti, con poche variazioni, nelle opere di Giovanni de La Rochelle, di Alberto Magno, di Bonaventura e di Tommaso d'Aquino.

---

<sup>80</sup> Guill. Altissiod., *sum. aur.* II, appendix 19, ed. Ribaillet, 751<sup>48</sup>-752<sup>50</sup>; cf. *supra*, p. 61.

<sup>81</sup> Philipp., *sum. de bon.*, ed. Wicki, 260<sup>68-74</sup>: «Preterea, videtur ostendi per simile. Sic est de substantiis spiritualibus que sunt angeli, quod omnes sunt create simul; pari ergo ratione videtur de spiritualibus substantiis que sunt anime rationales. Non enim esse earum dependet a corpore cui coniunguntur, sicut esse anime sensibilis aut vegetabilis. Ad aliud vero quesitum dicendum est quod non est simile de angelis et animabus, quia angeli sunt substantie non unibiles corporibus, anime vero sunt corporum perfectiones. Convenit ergo ut idem sit tempus perfectionis et perfecti. Cum enim sint quedam que ita sunt substantie quod non perfectiones, ut intelligentie angelice quedam que ita perfectiones quod non substantie, ut perfectiones impresse corporibus, quedam medio modo se habent simul et substantie et perfectiones, et in quantum perfectiones, idem tempus perfectionis et perfecti».

<sup>82</sup> Ugo poteva prendere il termine anche dalle questioni di Alessandro di Hales; cf. la nota precedente.

La dottrina della *unibilitas substantialis* presenta alcuni punti caratteristici. Innanzitutto, una proprietà “sostanziale” o “essenziale”<sup>83</sup> viene chiaramente contrapposta a una proprietà accidentale: infatti, se l'*unibilitas* fosse per l'anima un mero accidente, allora la differenza tra l'anima umana e l'angelo sarebbe solo accidentale o, in altre parole, numerica. Inoltre, probabilmente l'*unibilitas* costituisce, secondo Ugo, qualcosa di più della semplice capacità di muovere e dare i sensi al corpo. La differenza tra l'anima e l'angelo consiste proprio nel fatto che l'anima, oltre a svolgere queste due funzioni, costituisce anche la perfezione del corpo a cui è unita, mentre l'unione tra l'angelo e un corpo da lui assunto è puramente operativa e strumentale. Secondo il maestro domenicano si tratta di due relazioni di tipo diverso, poiché la prima di queste è intrinseca (*regimen intrinsecus*), mentre la seconda è estrinseca (*regimen extrinsecus*):<sup>84</sup>

Ad primum ergo dico quod diffinitio Remigii convenit angelo, sed duplex est regimen corporis: intrinsecus quod attenditur secundum perfectionem et motum et sensum, aliud extrinsecus quod attenditur secundum motum solum. Primo modo anima est regitiva corporis, movet enim et perficit et sensificat illud. Secundo modo angelus: non enim angelus perfectio est corporis quod assumit, sed motor eius, et quod dicunt aliqui angelos habere corpora aëria, non est verum, sed est contra sanctos.

L'*unibilitas*, che esprime la capacità di reggere il corpo è, come abbiamo visto, una caratteristica essenziale dell'anima, che da Ugo è chiamata in altro luogo anche *aptitudo naturalis*. In quanto tale, essa permane nell'anima umana anche dopo la separazione dal corpo:<sup>85</sup>

Ad secundum, quod anima et angelus differunt accidente solo etc., dicendum quod «regens» non dicit actum, sed aptitudinem, secundum quam anima apta est naturaliter regere corpus illo triplici regimine quod diximus, et hanc aptitudinem habet anima etiam separata. Haec enim est illa unibilitas de qua supra diximus.

---

<sup>83</sup> Bisogna notare che i termini *substantia* e *essentia* all'epoca erano usati per lo più in modo interscambiabile; cf. Hugo de S. Caro, *in I Sent.*, d. 25, ed. Breuning, 386, n. 189; cf. id., *in I Sent.*, d. 3, *infra*, p. 295; cf. anche O. Lottin, *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles*, Duculot, Gembloux 1942, vol. I, 486-487.

<sup>84</sup> Hugo de S. Caro, *q. de an.*, 1, ed. Bieniak, 170<sup>76-81</sup>.

<sup>85</sup> Hugo de S. Caro, *q. de an.* I, ed. Bieniak, 170<sup>82-85</sup>.

Infine, la *unibilitas* sostanziale in quanto *aptitudo* che appartiene alla natura dell'anima, è strettamente legata al fatto che l'anima umana, a differenza dell'angelo, non sia né l'uomo, né una persona.<sup>86</sup>

A questo punto, potremmo porci la domanda se la teoria dell'*unibilitas substantialis* presentata da Ugo possa essere ancora definita come una dottrina dualista. La risposta deve essere affermativa, se consideriamo i suoi presupposti: infatti, una simile concezione può nascere solo se consideriamo l'anima umana come una sostanza e una specie. Non vi è dubbio che nel caso di Ugo questi due punti non vengono messi in questione. Tuttavia, se in base al primo articolo della questione *De anima* dovessimo dire in che cosa consiste la definizione dell'anima umana, dovremmo concludere che questa consista nella *unibilitas*: secondo Ugo, infatti, la capacità di unirsi al corpo determina la natura specifica dell'anima.<sup>87</sup>

Sul piano del contenuto, la questione *De anima* di Ugo non apporta in sostanza niente di nuovo; tuttavia, la sua esposizione contribuisce in un modo significativo a rendere esplicito il passo compiuto da Guglielmo d'Auxerre. Per la prima volta, infatti, l'essenza stessa dell'anima viene definita in relazione al corpo: la teoria avicenniana dell'unione accidentale tra l'anima e il corpo viene superata.

### 1.1.2.3 Rolando da Cremona

Così come Ugo di St.-Cher, Rolando da Cremona († 1269) subisce fortemente l'influenza della *Summa aurea*. Al contrario, i rapporti di dipendenza letteraria tra le opere di Ugo e quelle di Rolando sono più difficili da determinare. Sappiamo che Rolando insegnò teologia a Parigi negli anni 1229-1230, e quindi prima che Ugo diventasse maestro reggente alla stessa facoltà.<sup>88</sup> Ugo prese il suo posto poiché Rolando, dopo un solo anno di insegnamento, lasciò Parigi e si recò a Tolosa, dove la sua attività

<sup>86</sup> Cf. Hugo de S. Caro, *q. de an.* I, ed. Bieniak, 170<sup>64-65</sup>.

<sup>87</sup> Questa interpretazione viene confermata dal significato che veniva attribuito alla parola '*substantialiter*' anche in altri contesti; cf. *infra*, cap. 2.1.2.

<sup>88</sup> Rolando fu, infatti, il primo maestro domenicano a insegnare teologia a Parigi; cf. E. Filthaut, *Roland von Cremona O.P. und die Anfänge der Scholastik im Predigerorden*, Albertus-Magnus-Verlag der Dominikaner, Vechta i.O. 1936, 20-27; O. Lottin, *Roland de Crémone et Hugues de Saint-Cher*, «RTAM» 12 (1940), 136.

accademica proseguì fino al 1233-1234, quando Rolando partì per Italia.<sup>89</sup> Rolando era quindi un collega più anziano di Ugo. Tuttavia, dopo aver confrontato la *Summa* di Rolando con il Commento di Ugo alle *Sentenze*, Odon Lottin ha concluso che fu proprio Rolando a ispirarsi allo scritto di Ugo, e non il contrario. A favore di questa ipotesi militerebbe la scarsa diffusione della *Summa* nell'ambito parigino, dovuta al fatto che Rolando scrisse la propria opera dopo aver lasciato Parigi, forse già in Italia.<sup>90</sup> L'ipotesi del Lottin, tuttavia, non si può considerare conclusiva, anche perché è stata formulata a partire da confronti tra porzioni molto brevi dei due testi: sembra, infatti, che le somiglianze tra le due opere sono piuttosto dovute all'uso di una fonte comune, quale la *Summa aurea* di Guglielmo d'Auxerre, piuttosto che alla loro dipendenza reciproca.<sup>91</sup>

In base agli studi precedenti possiamo concludere che Ugo molto probabilmente non conosceva la *Summa* di Rolando quando redigeva il proprio Commento alle *Sentenze*. Sappiamo, tuttavia, che le sue questioni disputate sono posteriori rispetto alla sua prima opera teologica;<sup>92</sup> nel caso delle questioni il problema del rapporto con la *Summa* deve, quindi, essere riesaminato. Di fatto, anche se Rolando scrisse la sua opera già in Italia, non è del tutto escluso che Ugo sia potuto venire a conoscenza della *Summa* prima di redigere le proprie questioni.

Esiste un importante punto in comune tra la questione *De anima* di Ugo e la *Summa* di Rolando. Nel corso della discussione sulla pena del purgatorio, Rolando si sofferma, infatti, sulla differenza tra l'anima umana e l'angelo. Mentre – egli scrive –, l'angelo acquisisce la propria perfezione fuori dal corpo, in quanto è una sostanza separata, l'anima umana, invece, può ricevere la sua perfezione ultima solo nel corpo risorto: l'anima, infatti, in qualche modo dipende dal proprio corpo:

Vnde dixerunt philosophi quod anima humana creata erat perfectibilis secundum scientias et uirtutes ita ut hic recipiat aliquam perfectionem, postea autem ultimam, et ideo satis rationabiliter dispositum est ut anima non possit mereri nisi hic; perfectam autem perfectionem non habebit anima donec uerum resumat corpus in resurrectione, quia quodam

<sup>89</sup> Cf. Filthaut, *Roland von Cremona*, 20-27.

<sup>90</sup> Cf. Lottin, *Roland de Crémone*, 143 ; Hasse, *Avicenna's De anima*, 36.

<sup>91</sup> Cf. R. Quinto, *Le Commentaire des Sentences d'Hugues de Saint-Cher et la littérature théologique de son temps*, in *Hugues de Saint-Cher († 1263), bibliste et théologien*, 314-315, adn. 41.

<sup>92</sup> Cf. Bieniak, *Una questione disputata*, 133-135.

modo anima dependet a corpore, et ideo sancti clamant in Apocalipsi<sup>6, 10</sup> «usque non uindicas sanguinem nostrum», quia sancti uolunt habere corpora sua ut anime ipsorum magis perficiantur. Vnde apparet hic ipse differentia inter animam et angelum quia anima perficit se in corpore mediantibus uiribus que dependent a corpore; angelus autem perficit se extra corpus, ut dicunt magistri.<sup>93</sup>

A questo punto Rolando inserisce un'obiezione che assomiglia molto a quella riportata da Guglielmo d'Auxerre nella redazione A della *Summa aurea*. Anche se l'anima e l'angelo sono diversi a causa dell'unione al corpo, questa differenza non può costituire la loro differenza specifica, poiché la relazione con il corpo costituisce solo un accidente.<sup>94</sup> Rolando accetta questa obiezione: l'angelo e l'anima non differiscono secondo la specie in virtù dello stato di congiunzione, in cui l'anima si trova. La differenza è, secondo Rolando, più profonda: l'anima, infatti, possiede, dal momento della creazione, una intrinseca dipendenza dal corpo, una dipendenza che non è solo accidentale, ma viene definita come sostanziale (*substantialis*):

Set contra: talis differentia non est nisi accidentalis, intra corpus et extra corpus; set angeli et omnes anime differunt secundum speciem, ergo per aliud, quod concedimus. Differunt enim ab inuicem quia anima creatur cum dependentibus a corpore, et hec est substantialis differentia, angelus autem non.<sup>95</sup>

L'esposizione di Rolando può essere spiegata in base alla sola *Summa aurea* di Guglielmo d'Auxerre. Sembra, infatti, che Rolando conoscesse entrambe le redazioni della *Summa*, sia quella in cui la differenza sostanziale tra l'anima e l'angelo è fatta dipendere dal linguaggio delle sostanze spirituali, sia quella in cui la stessa differenza

---

<sup>93</sup> Paris, *Bibliothèque Mazarine* 795, 102<sup>va</sup>. Un simile argomento viene usato anche da Ugo, *De anima*, ed. Bieniak, 170<sup>66-69</sup>: «Tertia est differentia quia angelus ordinatus est ad beatitudinem percipiendam in se tantum, anima vero in se et in corpore. Iustum enim est ut sicut anima in corpore meruit, ita in corpore remuneretur dotibus eius; angelus vero quia corpus non habuit nec in corpore meruit, dotibus eius carebit». Il passo è copiato letteralmente dalla *Summa de bono*, cf. ed. Wicki, 157<sup>58</sup>-158<sup>62</sup>.

<sup>94</sup> Il ragionamento richiama, oltre alla *Summa* di Guglielmo, anche il punto di vista di Avicenna: secondo l'interpretazione di Meryem Sebti, Avicenna definisce, infatti, il rapporto con il corpo come un accidente dell'anima, precisamente l'accidente della relazione, cf. Sebti, *Avicenne*, 14.

<sup>95</sup> Rol. Crem., *sum.*, ms. Paris, *Bibliothèque Mazarine* 795, 102<sup>va</sup>; cf. C. R. Hess, *Roland of Cremona's Place in the Current of Thought*, «Angelicum» 45 (1968), 438.

viene spiegata con il legame psico-fisico. La sua argomentazione costituisce quindi nientemeno che un tentativo di riconciliare entrambe le posizioni di Guglielmo. La manovra è efficace: Rolando tiene distinti, infatti, lo stato dell'unione e la disposizione dell'anima a essere congiunta. Grazie a questa distinzione, è possibile affermare, allo stesso tempo, che la presenza del corpo costituisce per l'anima un accidente e che la capacità di unirsi definisce la sua stessa essenza: proprio su questo si basa, infatti, la teoria dell'*unibilitas substantialis*.

La posizione di Rolando è molto vicina a quella di Ugo, ma per spiegare questa somiglianza è sufficiente ricorrere al loro comune uso della *Summa aurea* di Guglielmo d'Auxerre. La dipendenza reciproca dei due maestri domenicani è, poi, improbabile anche per altri motivi. Da un lato, quando Ugo cominciò il proprio insegnamento, Rolando era già a Tolosa. La questione *De anima*, poi, probabilmente non ha avuto una grande diffusione fuori Parigi, come possiamo arguire dal fatto che è conservata in un solo manoscritto. Dall'altro lato, Ugo ha sicuramente assistito alle lezioni di Rolando a Parigi; tuttavia, come abbiamo già detto, la *Summa* fu redatta quando Rolando era già fuori Parigi. Di conseguenza, probabilmente Ugo e Rolando hanno preparato le loro soluzioni indipendentemente.

Oltre all'influsso della *Summa aurea*, la *Summa* di Rolando ha subito anche una chiara influenza della psicologia avicenniana.<sup>96</sup> Anche se Rolando conosce bene il *De anima* di Aristotele, nella sua *Summa*, così come nella questione di Ugo, il termine 'entelechia' viene, infatti, sistematicamente sostituito con la parola 'perfectio'. Come abbiamo visto, tuttavia, Rolando supera la visione di Avicenna, secondo cui l'unione tra l'anima e il corpo è accidentale. Sembra, poi, che Rolando consideri impossibile la presenza di due "perfezioni" in un'unica cosa: dalla perfezione dipende, infatti, l'essere di una sostanza; come, quindi, nell'uomo vi è un unico essere, così vi è anche un'unica perfezione. L'interpretazione di Rolando rivela, di fatto, una nuova sensibilità verso l'antropologia aristotelica e una certa indipendenza dall'ottica avicenniana.<sup>97</sup>

Nonostante questo, nella *Summa* di Rolando troviamo anche un passo contraddice in pieno la sua teoria della differenza sostanziale tra l'anima umana e l'angelo. Infatti, in una questione intitolata *De intentione necessaria in baptismo*, e quindi fuori da un

---

<sup>96</sup> Cf, Hasse, *Avicenna's De anima*, 36-42.

<sup>97</sup> Filthaut, *Roland von Cremona*, 100; Zavalloni, *Richard de Mediavilla*, 387.

contesto propriamente psicologico, Rolando afferma che l'anima dopo la separazione dal corpo diventa uno spirito che non può nemmeno essere chiamato 'anima': a causa della separazione viene abbandonata, infatti, la relazione con il corpo, grazie a cui l'anima riceve il proprio nome:

Item. Sacramenta non sunt nisi ecclesie, ergo non existente ecclesia non erint sacramenta (...), sicut anima exuta a corpore non est anima, quamuis sit spiritus, quia per separationem a corpore amisit illam comparationem qua dicitur anima, ergo non est baptismus non existente ecclesia neque aliquod sacramentum.<sup>98</sup>

La questione *De anima*, invece, esclude una simile teoria. Secondo Ugo, infatti, la propensione verso il corpo permane nell'anima anche dopo la morte. Di fatto, se l'*unibilitas* deve essere concepita come qualcosa di sostanziale, allora essa è necessariamente indipendente dalla presenza attuale del corpo: altrimenti si tratterebbe di una caratteristica puramente accidentale. Riguardo a questo punto, la questione di Ugo sembra conservare una maggiore coerenza rispetto alla *Summa* di Rolando.<sup>99</sup>

#### 1.1.2.4 Guglielmo d'Auvergne

Tra i teologi attivi negli anni in cui Ugo e Rolando composero le loro opere, Guglielmo d'Auvergne (†1249) merita sicuramente un'attenzione particolare, in quanto il suo *De anima* costituisce uno dei più ampi scritti psicologici dell'epoca. Guglielmo probabilmente scrisse il suo trattato nella seconda metà degli anni Trenta, quando la questione *De anima* di Ugo era già pronta;<sup>100</sup> tuttavia, considerato il fatto che Guglielmo

<sup>98</sup> Rol. Crem., *sum.*, ms. Paris, Bibliothèque Mazarine 795, 86<sup>va</sup>-87<sup>ra</sup>; cf. Hess, *Roland of Cremona's Place*, 438.

<sup>99</sup> La questione *De anima* si allontana dalla *Summa* anche sotto altri aspetti. Mentre, infatti, Rolando sostiene che le anime e gli angeli sono composti dalla materia e dalla forma spirituale, Ugo dedica un intero articolo della sua questione per rifiutare una simile teoria; cf. Rol. Crem., *sum.*, Paris, Bibliothèque Mazarine 795, 21<sup>vb</sup>; Hess, *Roland of Cremona's Place*, 438; Hugo de S. Caro, *q. de an.* III, ed. Bieniak, 176<sup>291</sup>-184<sup>580</sup>. Nello stesso modo, mentre Ugo professa l'identità dell'anima razionale con le sue potenze, Rolando afferma il contrario; cf. Hess, *Roland of Cremona's Place*, 440; *infra*, p. 195.

<sup>100</sup> Cf. J. Kramp, *Des Wilhelm von Auvergne "Magisterium Divinale"*, «Gregorianum» 1 (1920), 559-562; R.-A. Gauthier, *Notes sur les débuts (1225-1240) du premier "Averroïsme"*, «Revue des sciences philosophiques et théologiques» 66 (1982), 360; Hasse, *Avicenna's De anima*, 43.



iniziò il proprio insegnamento a Parigi già intorno al 1223, sarà utile esaminare la sua opinione riguardo al legame tra l'anima umana e il corpo.

Apparentemente, esiste una certa convergenza tra il testo del vescovo di Parigi e la questione di Ugo. Infatti, nel capitolo dedicato al modo in cui l'anima umana è infusa nel corpo, Guglielmo afferma più volte che la capacità di reggere il corpo costituisce una *virtus essentialis* per l'anima e che quest'ultima è presente nel corpo in modo essenziale (*essentialiter*):

Anima enim humana velut rex, et rector quidam est totius corporis humani. Quod si dixerit quod creatio vel constitutio regis non facit debere esse regem in qualibet parte regni cui creatur rex, aut praeficitur, et propter hoc creatio animae humanae juxta similitudinem istam non debet facere, neque cogere animam humanam esse in qualibet hujusmodi partium corporis sui.

Respondeo in hoc quod creatio vel electio regis non dat regi ut per semetipsum sive per essentiam suam dominetur, aut praesit regno, vel partibus regni, neque potestas regia potestas est quae sit regi ex se, vel per se, sed per obedientiam solam, et voluntatem subditorum et forsitan potestas regia non aliud est apud regem hujusmodi, nisi voluntas aut obedientia subditorum. Hoc autem manifestum est quia cessante vel sublata prorsus voluntate vel obedientia subditorum sublata est omnino ab eo potestas regia et propter hoc nihil potest in subditos, vel in alios in quantum rex sit, sed in quantum homo tantum, et hoc est dicere ex naturalibus viribus suis, et intendo si fortitudine, et viribus prevalet adversus illum vel illos quemadmodum leo potest in oves, vel alia animalia.

Potestas autem creatoris qua rex est dominantissimus omnium saeculorum non est aliunde vel a foris, nec dependet ullo modorum ex voluntate vel obedientia cujuscumque, vel quorumcumque. Nec potest creator omnipotentissimus quicquam per alios vel alia a se: quin potius alia nihil possunt nisi ipso, vel per ipsum: et propter hoc ubicumque potest ibi et est, cum nihil possit alicubi nisi per se. Et ad hunc modum licet multum distante similitudine, anima in totum corpus cui praeficitur potest per semetipsam, non per obedientiam membrorum non exhibetur ei nisi propter ipsam, et ipsa obedientia membrorum est ex animae potestate naturali sive essentiali eidem. Quapropter quemadmodum si rex aliquis praeficitur regno alicui, et partibus ejus ita ut virtute sua propria, et non aliena possit in totum illud, et in singulis partes ipsius, dubitari non potest quin esset essentialiter sive personaliter in toto regno, et singulis partibus ipsius.

Quia igitur sic se habere de anima humana manifestum est ipsam sua virtute propria, et essentiali, sive naturali totum corpus, et partes ejus quas praedixi, propriaque virtute essentiali, seu naturali posse in totum illud, hoc est et in singulis partibus viventibus istius.

Manifestum est ipsam esse essentialiter sive principaliter in toto corpore, et singulis partibus ejus. Non enim est anime humanae potestas movendi et regendi corpus et membra singula ipsius ab illo, vel ab illis, quia nec ipsis est virtus hujusmodi, aut potestas qua ipsa se moveant: sed animae ipsi est virtus hujusmodi essentialis et imperium naturale super illi, cui necesse habent naturaliter obedire pro posse et viribus suis.<sup>101</sup>

Qual è, tuttavia, il significato preciso della parola ‘*essentialiter*’ all’interno di questa esposizione? Per vedere se Guglielmo e Ugo attribuiscono a questo termine lo stesso significato, sarà necessario, prima di tutto, esaminare il contesto in cui Guglielmo lo inserisce. Lo scopo del passo è, infatti, rispondere alla domanda in che modo l’anima si trova per sé in tutte le parti del corpo: «qualiter in qualibet parte corporis humani creetur anima humana».<sup>102</sup> Guglielmo illustra la modalità di questa presenza servendosi di un’analogia. Secondo lui, infatti, l’anima regge il proprio corpo come un re governa il proprio regno: «Anima enim humana velut rex, et rector quidam est totius corporis humani».<sup>103</sup> Tuttavia, le membra del corpo non obbediscono all’anima per virtù propria, come i cittadini obbediscono al proprio re: il corpo umano assume, infatti, un ruolo totalmente passivo, mentre tutte le sue operazioni dipendono solamente dall’anima. Per questo motivo Guglielmo afferma che l’anima si trova nel corpo *essentialiter*, vale a dire nello stesso modo in cui Dio si trova nel mondo.

‘*Essentialiter*’ ha quindi un doppio significato. Da un lato, questo termine esprime la perfetta passività del corpo e la perfetta attività dell’anima nella loro congiunzione. Guglielmo insiste più volte su questo punto. Secondo il teologo, infatti, l’anima da sola costituisce il soggetto di tutte le operazioni dell’uomo: le varie potenze appartengono unicamente all’anima, mentre il corpo costituisce solo uno strumento.<sup>104</sup> In questo modo, anche dopo la morte dell’uomo tutte le potenze permangono nell’anima umana.<sup>105</sup> Di conseguenza, quando Guglielmo afferma che l’anima regge le membra del corpo in modo essenziale, lo fa per sottolineare che la capacità di reggere il corpo appartiene solo

<sup>101</sup> Guill. de Alv., *de an.*, 4, 40, ed. Le Feron, 200b.

<sup>102</sup> Guill. de Alv., *de an.*, 4, 40, ed. Le Feron, 200a.

<sup>103</sup> Guill. de Alv., *de an.*, ed. Le Feron, 200b.

<sup>104</sup> Guill. de Alv., *de an.*, 4, 23, ed. Le Feron, 149: «Cujus est potentia, ejusdem est et actus, videre autem nullo modo oculi est, igitur nec potentia videndi, sive virtus visibilis. (...) Manifestum est igitur tibi per hoc quod virtus videndi sive potentia apud animam est, et in ipsa».

<sup>105</sup> Cf. *infra*, cap. 2.2.2.5.

all'essenza dell'anima, e non a quella del corpo, poiché il ruolo di questo ultimo è unicamente passivo: «*ipsa obedientia membris est ex animae potestate naturali sive essentiali eidem*». Bisogna poi notare che, al contrario di Ugo, Guglielmo non contrappone la parola “essentialiter” al termine “accidentaliter”: infatti, lo scopo di Guglielmo non è quello di definire in che modo la capacità di reggere il corpo appartiene all'anima, se cioè le appartenga come un accidente, o come la sua differenza specifica. Il suo scopo è solamente di mostrare che questa capacità appartiene interamente all'essenza dell'anima, e non dipende dal corpo, poiché questo è totalmente passivo.

Dall'altro lato, Guglielmo afferma che l'anima si trova nel proprio corpo in modo essenziale, vale a dire con tutta la propria sostanza o essenza in tutte le membra: «*Manifestum est ipsam esse essentialiter sive principaliter in toto corpore, et singulis partibus ejus*».<sup>106</sup> Anche in questo caso, il significato in cui il vescovo usa la parola ‘essentialiter’ è molto diverso da quello in cui la usa Ugo di St.-Cher o Rolando da Cremona.

Per quanto riguarda, poi, il carattere ontologico del legame tra l'anima e il corpo, la visione di Guglielmo non è molto distante da quella di Avicenna. Guglielmo afferma, infatti, che l'anima può conoscere sé stessa e che il suo *esse* non dipende in nessun modo dal corpo:

Quod propter mortem corporis nihil de esse ipsius animae deperit. (...)

Amplius cum anima humana propter corpus non sit nec propter vires quibus operatur in corpus et per corpus, nisi forsitan secundario et in parte; cum alie vires sint in ea principales.<sup>107</sup>

Come nota Bernardo C. Bazàn a proposito dell'esposizione di Guglielmo, l'unione tra l'anima e il corpo può essere definita come puramente operativa e accidentale, senza influenza sul carattere proprio dell'anima umana. Guglielmo afferma, infatti, che la

---

<sup>106</sup> La parola *substantialiter* riceve un significato analogo nella *Summa “Quoniam homines”* di Alano di Lilla. Alano, infatti, si chiede se i demoni entrino *substantialiter* nei corpi umani, vale a dire se entrino nei corpi “con la loro sostanza”; cf. Alan. de Ins., *sum. quon.*, n. 136, in P. Glorieux, *La somme Quoniam homines d'Alain de Lille*, «AHDLM» 20 (1953), 273-275.

<sup>107</sup> Guill. de Alv., *de an.*, 4, 9, ed. Le Feron, 165.

relazione tra la sostanza spirituale e il corpo umano assomiglia a quella tra il cavaliere e il suo cavallo o tra una casa e il suo inquilino:<sup>108</sup>

Attende autem diligenter exempla quae tibi posita sunt de equo et equite, de domo et inhabitatore, de instrumento et operatore, de veste seu vestimento atque vestito; et apparebit evidenter quod rationabilis est, et sermonibus nostris, usuique loquendi consonantius ut corpus dicatur pars hominis quae cadit in rationem hominis in quantum hominis, quemadmodum equus in rationem equitis in quantum equitis. Ipsae enim operationes quae fiunt per corpus, ut ostensum est tibi in praecedentibus, ipsius animae humanae verissime ac propriissime sunt, sicut est loqui, disputare et etiam, quamquam indignetur Aristoteles, texere et aedificare.

Qualsiasi sia stato il rapporto tra la questione *De anima* di Ugo di St.-Cher e il testo di Guglielmo d'Auvergne, è chiaro che tra le loro esposizioni esiste una differenza importante. Nonostante quindi che entrambi i teologi usino il termine '*substantialiter*', sembra, infatti, che la concezione dell'*unibilitas substantialis* sia fundamentalmente estranea alla visione antropologica di Guglielmo.

\*\*\*

Per valutare l'antropologia degli anni Venti e Trenta del XIII secolo, possiamo porci da due punti di vista. Da un lato, possiamo confrontarla con il pensiero di Aristotele o con quello di Tommaso d'Aquino e, quindi, dal punto di vista di una visione antropologica in cui viene negato il carattere sostanziale dell'anima umana. Se giudichiamo la teoria della *unibilitas substantialis* da questa prospettiva, allora dobbiamo concludere che si tratta di una dottrina eclettica, che non riesce a liberarsi dal tradizionale dualismo antropologico. L'anima umana, infatti, viene definita come una sostanza e uno spirito appartenente alla propria specie; in più, nel caso di Ugo e di Rolando, il termine 'forma' viene sistematicamente sostituito con quello di 'perfezione', proveniente dalla tradizione araba, in cui la filosofia aristotelica viene ampiamente reinterpretata attraverso le categorie del neoplatonismo. Dall'altro lato, possiamo confrontare il pensiero di Guglielmo d'Auxerre e dei primi maestri domenicani con quello degli autori più influenti della loro epoca, vale a dire di Avicenna e Filippo il Cancelliere. Da questo punto di vista, l'*unibilitas substantialis* costituisce una novità importante. All'epoca, infatti, la propensione

---

<sup>108</sup> Guill. de Alv., *de an.*, 3, 11, ed. Le Feron, 101b-102a; cf. Bazán, *Pluralisme de formes*, 47; cf. Bazán, *Pluralisme de formes*, 47.

dell'anima a legarsi al corpo veniva sempre definita come un accidente dell'anima e, di conseguenza, lo stesso composto umano era caratterizzato da un'unità soltanto accidentale. Al contrario, secondo questa nuova concezione, la capacità o la propensione ad unirsi, chiamata 'unibilitas', non può più essere un mero accidente, poiché questa caratteristica costituisce una proprietà sostanziale dell'anima, al punto da essere ciò che permette di distinguerla rispetto all'angelo, vale a dire una differenza sostanziale. L'essenza stessa dell'anima viene quindi definita proprio attraverso la sua *unibilitas* che assume i caratteri di una propensione essenziale o sostanziale.

Come vedremo in seguito, la teoria della *unibilitas substantialis* giocherà un ruolo importante ancora nella seconda metà del XIII secolo.

### 1.1.3 L'UNIBILITAS SUBSTANTIALIS DOPO UGO DI ST.-CHER

#### 1.1.3.1 Giovanni de La Rochelle

Giovanni de La Rochelle († 1245) scrisse la propria *Summa de anima* pochi anni dopo la stesura della questione *De anima* di Ugo. L'opera del maestro francescano, composta probabilmente nella seconda metà degli anni Trenta,<sup>109</sup> è basata soprattutto sulla *Summa de bono* di Filippo il Cancelliere e, per molti aspetti, s'inserisce nell'ottica dell'antropologia avicenniana. In particolare, la struttura stessa della prima parte della *Summa*, dedicata alla sostanza dell'anima, deriva direttamente dalla concezione presentata nel *De anima* di Avicenna. Giovanni, infatti, distingue tra la considerazione dell'anima in sé, vale a dire per quanto riguarda la sua essenza, e la considerazione dell'anima in relazione al corpo. I due tipi di approccio occupano due sezioni separate:

Dicto de anima quantum ad fieri, consequenter dicendum est de ea quantum ad esse; et hoc duobus modis: quantum ad esse absolutum et quantum ad esse comparatum ad corpus. Quantum uero ad esse absolutum anime, ostendenda sunt ista: quod anima sit substancia; quod incorporea; quod simplex; quod una in tribus potentiis, scilicet vegetabili, sensibili, rationali; quod ymago Dei.<sup>110</sup> (p. 80)

<sup>109</sup> L'editore propone di datarla verso il 1235-1236, ma un sicuro *terminus ante quem* è costituito soltanto dall'anno della morte di Giovanni; cf. J.-G. Bougerol, *Introduction*, in Ioh. Rup., *sum. de an.*, ed. Bougerol, 12; Hasse, *Avicenna's De anima*, 47.

<sup>110</sup> Ioh. Rup., *sum. de an.*, ed. Bougerol, 80<sup>1-6</sup>.

Come Filippo il Cancelliere, Giovanni usa i termini ‘perfezione’ e ‘forma’ in modo interscambiabile. Tuttavia, a differenza di Filippo, Giovanni ribadisce più volte che la capacità di unirsi al corpo appartiene all’anima umana in modo sostanziale e che questa capacità costituisce la sua differenza sostanziale rispetto all’angelo. I termini usati da Giovanni per esprimere questa dottrina assomigliano chiaramente a quelli adoperati da Ugo:

Primo ergo queritur an anima corpori uniat per medium, an sine medio; et cum unibilitas non sit accidentalis anime sed essentialis et sit illud quo essentialiter differt anima rationalis ab angelo, sicut dictum est prius.<sup>111</sup> Unitur anima corpori per suam unibilitatem: ergo unitur per suam essenciam; ergo sine medio. - Item, cum anima uniat per se materiae ut forma et perfectio eius, forma autem unitur per se materiae, ergo anima unitur per se corpori; ergo sine medio.<sup>112</sup>

Tutti gli elementi caratteristici della dottrina dell’*unibilitas substantialis* ricompaiono nel passo della *Summa de anima*. Prima di tutto, Giovanni, come avevano fatto Ugo e Rolando da Cremona, contrappone l’inerenza accidentale ad una proprietà sostanziale o, in altre parole, essenziale. L’*unibilitas* che caratterizza l’anima umana è sostanziale: per questo l’anima deve unirsi al corpo immediatamente con la sua essenza, proprio come una forma o una perfezione si unisce alla materia.<sup>113</sup> È caratteristico, poi, che Giovanni

<sup>111</sup> Cf. Ioh. Rup., *sum. de an.* ed. Bougerol, 71<sup>88-92</sup>: «Et dicendum ad obiecta, quod cum dico spiritum unibilem hoc quod dico unibilem facit differenciam secundum speciem, et non solum differenciam secundum modum essendi; nam unibile facit speciem hominis esse animam, non unibile uero in angelo facit angelum spiritum esse tantum»; *ivi*, 70<sup>75-85</sup>.

<sup>112</sup> Ioh. Rup., *sum. de an.*, ed. Bougerol, 115<sup>1-7</sup>.

<sup>113</sup> Nondimeno, la soluzione del problema dell’unione tra l’anima e il corpo adottata nella *Summa de anima* è più complessa. In quanto è unibile, o in quanto è una forma o perfezione, l’anima umana si unisce direttamente al proprio corpo. Tuttavia, secondo Giovanni l’anima umana è prima di tutto una sostanza: in quanto una sostanza spirituale, ontologicamente molto distante da quella corporea, ha bisogno di potenze intermedie per unirsi con il corpo. Non è chiaro in che modo Giovanni voglia conciliare le due visioni. Cf. Ioh. Rup., *sum. de an.*, ed. Bougerol, 116<sup>44</sup>-117<sup>57</sup>: «Respondeo. Anima rationalis unitur corpori secundum duplicem modum: unitur enim ut forma sue materie siue ut perfectio suo perfectibili; unitur eciam ei ut suo organo siue instrumento per quod operatur, duplex est ergo ratio unionis. Secundum primum modum unitur anima corpori sine medio: corpori dico in ultima dispositione se habenti secundum quod est in corpore, sicut materie necessitas ad forme susceptionem scilicet anime, sicut lignum in ultima dispositione se habens calefactionis et siccitatis: cum scilicet est summe calefactum, se habet immediate ad susceptionem

consideri la nozione di 'unibilitas' come affine a quella di 'perfezione' o di 'forma'. Inoltre, in un altro passo della *Summa*, Giovanni afferma che l'anima a causa della propria *unibilitas* non è una persona:

Quoniam angelus per hoc quod separatus est, habet esse persona; anima per hoc quod unibilis, habet esse forma et perfectio et non persona: ergo differens est esse hinc et inde secundum speciem.<sup>114</sup>

Le somiglianze tra la questione *De anima* di Ugo di St-Cher e la *Summa* di Giovanni sono così chiare e numerose, che la domanda riguardo alla loro dipendenza reciproca sorge spontanea. Come afferma l'editore della *Summa*,<sup>115</sup> l'opera di Giovanni rispecchia soprattutto le dottrine psicologiche elaborate a Parigi nella prima metà degli anni Trenta del XIII secolo: si tratta precisamente del periodo in cui Ugo ha insegnato alla facoltà parigina. È possibile che Giovanni abbia letto la questione *De anima* di Ugo o che abbia ascoltato i suoi insegnamenti. Considerata, poi, la somiglianza di formule usate, la dipendenza del maestro francescano dallo scritto di Ugo è molto probabile, a meno che entrambi non abbiano seguito da vicino una fonte diversa, a noi sconosciuta.

#### 1.1.3.2 Alberto Magno

Le prime opere teologiche dell'eminente maestro domenicano Alberto di Colonia († 1280) risalgono probabilmente alla prima metà degli anni Quaranta. Nonostante il fatto che Ugo e Alberto appartenessero allo stesso ordine ed abbiano probabilmente avuto rapporti diretti,<sup>116</sup> non possiamo affermare che la questione *De anima* abbia lasciato negli scritti del *doctor universalis* impronte chiaramente riconoscibili. Tuttavia, l'*unibilitas* fa parte del lessico filosofico di Alberto. Il termine si trova soprattutto nel contesto della discussione intorno al problema della differenza tra l'anima e l'angelo. Alberto affronta questo problema almeno tre volte, dapprima nel *Commento* al secondo libro delle *Sentenze*, poi due volte nella *Summa de homine*; una discussione su questo argomento si

---

forme igneitatis. Secundum uero secundum modum unitur anima per medium, et medium istud est potencia siue uis eius secundum enim quod anima unitur corpori ut suo organo per quod operatur est comparacio anime sicut artificis operantis per instrumentum quia secundum hunc modum se habet anima ad corpus».

<sup>114</sup> Ioh. Rup., *sum. de an.*, ed. Bougerol, 70<sup>84-85</sup>.

<sup>115</sup> Cf. Bougerol, *Introduction*, 13.

<sup>116</sup> Cf. *supra*, adn. 1.

trova anche nella *Summa theologica* attribuita ad Alberto.<sup>117</sup> Nonostante che la visione antropologica di Alberto subisca delle modifiche con il tempo, in tutti e tre passi l'*unibilitas* costituisce, secondo Alberto, la causa principale della differenza specifica tra l'anima razionale e l'angelo.

Innanzitutto, nel *Commento* alle *Sentenze* di Pietro Lombardo, parlando della capacità dell'anima di unirsi al corpo, Alberto contrappone una caratteristica sostanziale, che causa la differenza specifica, e una caratteristica accidentale, vale a dire una relazione estrinseca che costituisce solo un accidente per l'anima. Inoltre, così come nella questione *De anima* di Ugo, l'*unibilitas* viene definita come una caratteristica inseparabile dell'anima umana, che permane in questa anche dopo la morte dell'uomo:<sup>118</sup>

*Ad aliud* dicendum, quod unio fundatur super naturam animae quia ipsa naturaliter dependet ad corpus, et hoc patet quia in comparatione ad corpus diffinitur, et ideo non dicit solam relationem, sed etiam differentiam specificam: sed quia specificae differentiae ultimae frequenter sunt nobis incognitae, ideo nominamus eas per signa conuenientia, et quandoque per duas remotiores differentias coniunctas conscribimus unam.

*Ad aliud* dicendum, quod licet separabilis sit, tamen adhuc per proportionem unibilitatem habet ad corpus; et cum separata est a corpore, non separata est ab unibilitate.

In seguito, una soluzione analogica viene proposta nel capitolo *De differentia angeli et animae* nella *Summa de homine*. In questa occasione Alberto pone l'accento soprattutto sulla condizione in cui l'anima umana fu creata, e considera l'immediata infusione delle anime nei corpi come una prova dell'esistenza della *dependentia unibilitatis* nell'anima:<sup>119</sup>

---

<sup>117</sup> Nella *Summa* troviamo anche un'intera questione intitolata *Utrum anima humana unibilis sit corpori*; cf. Alb. Magn., *sum. theol.* II, t. 13, q. 77, ed. Borgnet, 68b-71a. Sul problema di attribuzione della *Summa* ad Alberto si veda A. Fries, *Zur Problematik der «Summa theologiae» unter dem Namen des Albertus Magnus*, «Franziskanische Studien» 70 (1988), 68-91; id., *Zum Verhältnis des Albertus Magnus zur «Summa theologiae» unter seinem Namen*, «Franziskanische Studien» 71 (1989), 123-137; R. Wielockx, *Zur «Summa theologiae» des Albertus Magnus*, «Ephemerides Theologicae Lovanienses» 66. 1 (1990), 78-110.

<sup>118</sup> Alb. Magn., *In II Sent.*, d. 1, a. 13, ed. Borgnet, 22b; cf. anche id., *In III Sent.*, d. 5, a. 16, ed. Borgnet, 116; *infra*, p. 138.

<sup>119</sup> Alb. Magn., *de hom.* I, q. 30, a. 2, ed. Borgnet, 501b; id., *Über den Menschen*, H. Anzulewicz e J. R. Söder, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2004 (Philosophische Bibliothek, 531), 56: «Solutio:



Et preterea substantialis differentia animae est, quod ipsa est unibilis corpori, non ut forma tantum habens esse in materia, sed ut forma et substantia mouens et regens corpus ut naua nauem. (...) Et quod ita sit, scilicet quod anima dependentiam unibilitatis habeat ad corpus, patet ex hoc quod etiam creator non creat eam nisi in corpore.

Finalmente, gli stessi elementi ricompaiono nella *Summa teologica* attribuita ad Alberto. Il testo sottolinea che la *unibilitas* al corpo non dipende dalle potenze dell'anima, ma dalla stessa essenza dell'anima. Viene ribadito, inoltre, che la *unibilitas* permane nell'anima dopo la morte dell'uomo e rende le anime diverse degli angeli sia quanto alla specie, sia quanto al genere:<sup>120</sup>

Solutio. Dicendum, quod anima rationalis et Angelus, et specie, et genere differunt. Est enim animalis anima intendens in delectabilia corporis: et sic differt genere. Angelus autem spiritus, et ad delectabilia carnis non respiciens. Differunt etiam specie: anima enim rationalis secundum seipsam et secundum totum affectum unibilis est corpori. Per hoc patet, quod ipsa est actus corporis organici physici potentiam vitae habentis. Et hoc non est per potentias tantum, ut quidam dixerunt, sed per essentiam suam, sic enim nisi essentialis forma esset hominis, homo non esset homo. (...)

Et si objicitur, quod secundum hoc anima separata non differt ab angelo. Dicendum quod falsum est: quia etiam anima separata, propter hoc quod secundum esse unibilis est corpori, affectum et intentionem retinet ad corpus, in tantum quod etiam a contemplatione retrahatur.

### 1.1.3.3 Bonaventura

Il concetto di *unibilitas substantialis* non ha, in generale, attirato in modo particolare l'attenzione degli studiosi. Certamente, il termine *unibilitas* a volte viene notato;<sup>121</sup> tuttavia, il ruolo attribuito a questo termine è piuttosto marginale. Per lo più, il concetto viene equiparato al “desiderio di unione” presente nel pensiero di Agostino o alla

---

Dicendum secundum supra determinata de angelis quod substantialis differentia animae et angeli est in hoc quod anima inclinatur ad corpus ut actus, angelus autem non. Et ideo dicimus substantiale esse animae quod sit actus corporis»; cf. S. Lipke, *Die Bedeutung der Seele für die Einheit des Menschen nach De homine*, in W. Senner, *Albertus Magnus. Zum Gedenken nach 800 Jahren: Neue Zugänge, Aspekte und Perspektiven*, Berlin 2001, 207-219.

<sup>120</sup> Alb. Magn., *sum. theol.* II, t. 2, q. 9, ed. Borgnet, 140-141.

<sup>121</sup> Cf. E. Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, Random House, New York 1955, 361; H. Wéber, *La personne humaine au XIII<sup>e</sup> siècle*, Vrin, Paris 1991 (Bibliothèque thomiste, 46), 88; 102; Lenzi, *Forma e sostanza*, 173-174; 208-218.

“propensione” verso il corpo affermata nel *De anima* di Avicenna: gli studi tacciono sul problema dell’essenzialità della *unibilitas*.

Su questo sfondo, lo studio di Thomas Osborne costituisce una vera eccezione. Il titolo dell’articolo è significativo: *Unibilitas: The Key to Bonaventure’s Understanding of Human Nature*.<sup>122</sup> Basandosi soprattutto su alcuni passi del *Commento* di Bonaventura († 1274) al secondo e terzo libro delle *Sentenze*, lo studioso conclude che la *unibilitas substantialis* costituisce il concetto centrale nell’antropologia di Bonaventura. La concezione dell’*unibilitas* permette, infatti, di considerare l’anima umana una sostanza spirituale e, allo stesso tempo, una parte di una sostanza più completa, vale a dire dell’uomo.<sup>123</sup> L’autore dell’articolo mette in evidenza i seguenti punti: in primo luogo, l’*unibilitas* garantisce una distinzione specifica tra l’anima e l’angelo; in secondo luogo, il concetto descrive solamente un’unione sostanziale, come quella che sussiste tra una perfezione e la sua materia, e non un’unione accidentale o operativa, come quella tra l’angelo e un corpo da lui assunto;<sup>124</sup> in più, un’anima “unibile” si congiunge al proprio corpo con la propria essenza, senza alcuna mediazione;<sup>125</sup> la capacità di unirsi permane sempre nell’anima umana, e quindi anche dopo la morte dell’uomo;<sup>126</sup> infine, a causa della propria *unibilitas* l’anima umana non è una persona, nemmeno quando è separata.<sup>127</sup> A mio avviso, il testo di Bonaventura conferma pienamente l’interpretazione di Osborne.<sup>128</sup>

Secundo circa hoc quaeritur, quae sit illa differentia, per quam Angelus et anima differunt. Quod autem differant essentialiter per hoc quod est unibile, videtur primo sic. (...)

Item, esse unibile convenit animae rationali: aut ergo essentialiter, aut accidentaliter; sed non accidentaliter, constat: quia tunc ex corpore et anima non fieret unum per essentiam: ergo essentialiter hoc convenit animae. Sed quaecumque differunt in aliquo modo essentiali, differunt specie: ergo anima et Angelus etc.

<sup>122</sup> «Journal of the History of Philosophy» 37. 2 (1999), 227-250.

<sup>123</sup> Osborne, *Unibilitas, passim*, soprattutto 228.

<sup>124</sup> Osborne, *Unibilitas*, 229.

<sup>125</sup> Osborne, *Unibilitas*, 231.

<sup>126</sup> Osborne, *Unibilitas*, 230.

<sup>127</sup> Osborne, *Unibilitas*, 246-248.

<sup>128</sup> Bonav., in *II Sent.*, d. 1, p. 2, a. 3, q. 2, ed. PP. Collegii S. Bonaventurae, 49a; 50b; 51.

Item, pars suum esse completum non habet, nisi secundum quod est in toto: ergo cum anima rationalis sit pars hominis, suum esse completum non habet, nisi secundum quod est in suo toto, scilicet in homine, ut pars. Sed non est pars hominis, nisi secundum quod est unibilis: ergo in unibilitate ad corpus consistit complementum animae. Sed per illud habet unumquodque essentialiter differre sive distingui ab aliquo, in quo consistit eius complementum: ergo etc.

Illud ergo, quo anima est unibilis corpori, tale dicit quid essenziale respiciens, quod est nobilissimum in anima; et ita penes illud recte sumitur specifica differentia, secundum quam differt anima a natura angelica. (...)

Quod obiicitur ultimo, quod differentia essentialiter adhaeret; dicendum, quod esse unibile adhaeret inseparabiliter, quia aptitudo semper inest, quamvis non semper insit actus, sicut patet in rationabilitate et gressibilitate. Et sicut gressibilis truncatur, et rationalis anima stulta efficitur non natura, sed propter defectum naturae; ita quod anima separatur, hoc est in poenam peccati. Et ideo esse separabile non sic assignatur differentia animae, sicut esse unibile.

Come abbiamo visto, tutti questi elementi si trovano già nella questione *De anima* di Ugo di St.-Cher e nella *Summa de anima* di Giovanni de La Rochelle. La somiglianza non è casuale: è chiaro, infatti, che Bonaventura, allievo di Giovanni, si sia servito abbondantemente della *Summa* del suo confratello francescano.<sup>129</sup> Per quanto riguarda, invece, la questione di Ugo, molto probabilmente la sua influenza sul *Commento* di Bonaventura non è diretta; nondimeno, vale la pena di notare che, dal punto di vista testuale, vi sono alcune somiglianze importanti tra le loro argomentazioni. In primo luogo, in entrambi i testi l'accento viene posto sull'opposizione tra i termini *accidentaliter* e *essentialiter* (o *substantialiter*): solo l'*unibilitas* sostanziale può causare, infatti, una differenza specifica, mentre una virtù accidentale può dare luogo solamente a una differenza numerica. In secondo luogo, il termine *unibilitas* viene affiancato al concetto di una naturale *aptitudo*, vale a dire una naturale e intrinseca propensione o capacità ad unirsi. Infine, forse di più che nel caso di Alberto Magno, e anche dello stesso Giovanni de La Rochelle, l'*unibilitas substantialis* assume nei tesi di Ugo e di Bonaventura un ruolo realmente centrale, poiché proprio su questo concetto poggia tutta la soluzione del problema della definizione specifica dell'anima. Come vedremo meglio

---

<sup>129</sup> Wéber, *La personne humaine*, 90-103; Osborne, *Unibilitas*, 234.

nel seguente capitolo, dallo stesso concetto avrà un ruolo importante anche nella questione del carattere personale dell'anima.<sup>130</sup>

#### 1.1.3.4 Tommaso d'Aquino

Sulla differenza tra l'antropologia di Tommaso d'Aquino e quella dei suoi predecessori esiste una letteratura molto vasta: noi non tenteremo qui nemmeno di riassumere quello che già è stato detto.<sup>131</sup> Nondimeno, all'inizio di questo breve paragrafo bisogna premettere che lo scopo di questa ricerca non è, in nessun modo, di appiattare il pensiero di Tommaso su quello elaborato dai teologi della prima metà del XIII secolo. Infatti, il pensiero di Tommaso sarà considerato qui solo in quanto questo recepisce un concetto elaborato nei decenni precedenti, vale a dire il concetto di *unibilitas substantialis*; non abbiamo, invece, nessuna pretesa di giudicare qui il contributo personale di Tommaso allo sviluppo dell'antropologia.

Tommaso scrive il proprio *Commento* alle *Sentenze* di Pietro Lombardo a metà degli anni Cinquanta, in un periodo molto vicino alla stesura del *Commento* di Bonaventura. Il teologo francescano aveva discusso la dottrina dell'*unibilitas* all'interno della questione sulla differenza specifica tra l'anima e l'angelo, commentando sulla prima distinzione del secondo libro, e parlando del carattere personale dell'anima dopo la morte del corpo nel *Commento* alla quinta distinzione del terzo libro delle *Sentenze*. Tommaso considera le medesime questioni commentando sulla terza distinzione del secondo libro e, come

---

<sup>130</sup> Cf. Bonav., in *III Sent.*, d. 5, a. 2, q. 3, ed. PP. Collegii S. Bonaventurae, 136a: «Preterea, unibilitas sive aptitudo uniendi cum corpore non est animae accidentalis, sed est ipsi animae essentialis, et ita non potest ab ea separari vel circumscribi, salva ipsius natura, sicut superius in secundo libro ostensum fuit»; cf. *infra*, cap. II.

<sup>131</sup> Si veda soprattutto Bazán, *Pluralisme de formes*, 30-73; id., *The Human Soul*, 95-126; cf. anche A. Masnovo, *Da Guglielmo d'Auvergne a S. Tommaso d'Aquino*, Vita e pensiero, Milano 1945; S. Vanni Rovighi, *L'antropologia filosofica di San Tommaso d'Aquino*, Vita e pensiero, Milano 1965; A. C. Pegis, *The Separated Soul and Its Nature in St. Thomas*, in *St. Thomas Aquinas: 1274-1974. Commemorative Studies*, cur. A. A. Maurer, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto 1974, vol. I, 131-158; Wéber, *La personne humaine*, 146-187; M. Sweeney, *Soul as Substance and Method in Thomas Aquinas' Anthropological Writings*, «AHDLM» 66 (1999), 143-187.

Bonaventura, sulla quinta distinzione del terzo libro. Proprio in questi luoghi Tommaso riprende il concetto di *unibilitas*.

A differenza di Bonaventura, Tommaso non attribuisce a questo termine un ruolo fondamentale.<sup>132</sup> L'Aquinate s'ispira alle argomentazioni dei propri predecessori e non rifiuta il concetto di *unibilitas* in quanto tale, ma ridimensiona chiaramente il suo ruolo. Per Tommaso, infatti, l'*unibilitas* non costituisce il fondamento della differenza sostanziale tra l'anima e l'angelo, ma solo la prima delle sue conseguenze. Nel *Commento* al secondo libro delle *Sentenze* Tommaso afferma, infatti, che l'anima e l'angelo appartengono a una specie diversa; la loro differenza specifica non risiede, tuttavia, in nessuna delle caratteristiche comunemente indicate dai *quidam*, ma nel grado della possibilità (*gradus possibilitatis*). Questo non vuol dire che l'*unibilitas* non sia una differenza tra l'anima e l'angelo; non si tratta, tuttavia, della differenza essenziale o specifica, ma solamente della sua conseguenza più importante:<sup>133</sup>

Si diceret, quod distinguitur penes unibile corpori et non unibile: contra. Quidquid consequitur rem habentem esse completum, non distinguit eam essentialiter a re alia: quia omnia huiusmodi quae sic consequuntur rem, sunt de genere accidentium. Sed unio ad corpus est quaedam relatio quae consequitur animam habentem in se esse completum ad corpus non dependens; alias sine corpore esse non posset. Ergo hoc quod est unibile corpori, non distinguit essentialiter vel secundum speciem animam ab angelo. (...)

Et ideo tertia opinio communior est, cui assentiendum videtur, quod anima et angelus specie differunt. Quibus autem differentiis specificis distinguantur, diversimode assignantur. Quidam enim assignant eas specie distingui, per hoc quod est unibile corpori et non unibile. Alii vero per hoc quod est rationale et intellectuale esse. (...) Nec est mirum quod sic diversimode Angeli et animae differre assignantur: quia differentiae essentialis, quae ignotae et innominatae sunt, secundum philosophum designantur differentiis accidentalibus, quae ex essentialibus causantur, sicut causa designatur per suum effectum; sicut calidum et frigidum assignantur differentiae ignis et aquae. Unde possunt plures differentiae pro specificis assignari, secundum plures proprietates rerum differentium specie, ex essentialibus differentiis causatas; quarum tamen istae melius assignantur quae priores sunt, quasi essentialibus differentiis propinquiores. Cum ergo substantiarum simplicium, ut dictum est de Angelis, sit differentia in specie secundum gradum possibilitatis in eis, ex hoc anima rationalis ab Angelis differt, quia ultimum gradum in substantiis spiritualibus tenet, sicut materia prima in rebus

<sup>132</sup> Osborne, *Unibilitas*, 229.

<sup>133</sup> Thom. de Aquino, *in II Sent.*, d. 3, q. 1, a. 6, Edizioni Studio Domenicano, III, 188-196.

sensibilibus, ut dicit Commentator in 3 de anima. Unde quia plurimum de possibilitate habet, esse suum est adeo propinquum rebus materialibus, ut corpus materiale illud possit participare, dum anima corpori unitur ad unum esse: et ideo consequuntur istae differentiae inter animam et angelum, unibile, et non unibile, ex diverso gradu possibilitatis. Item ex eodem sequuntur aliae differentiae (...).

Ad tertium dicendum, quod unibilitas non est propria differentia essentialis; sed est quaedam designatio essentialis differentiae per effectum, ut dictum est.

La soluzione del problema della differenza sostanziale tra l'anima e l'angelo proposta da Tommaso nel *Commento* al secondo libro di *Sentenze* avrà un riflesso anche sulla questione relativa al carattere personale dell'anima separata, affrontato nel *Commento* alla quinta distinzione del terzo libro:<sup>134</sup> anche qui, infatti, il ruolo attribuito alla *unibilitas* è decisamente minore rispetto a quello che abbiamo osservato nel caso del *Commento* di Bonaventura. Nondimeno, il nostro concetto viene usato più volte anche in questo contesto; in più, a suo fianco troviamo anche il termine *aptitudo naturalis*: un abbinamento che ricordiamo bene dalla questione *De anima* di Ugo di St.-Cher.

Il termine *unibilitas* non scompare dagli scritti di Tommaso successivi al *Commento* alle *Sentenze*. Lo ritroviamo, infatti, nelle opere considerate più importanti per la sua antropologia, vale a dire nelle *Questioni disputate sull'anima* e nella I<sup>a</sup> parte della *Summa theologiae*.<sup>135</sup> Nella *Summa* Tommaso ripropone la questione se l'anima e l'angelo appartengano alla stessa specie (*Utrum anima et angelus sint unius speciei*). La sua risposta è diversa rispetto a quella fornita nel *Commento* alle *Sentenze*: l'anima non può differire dall'angelo in modo specifico, poiché l'anima senza il corpo non appartiene a nessuna specie. Tuttavia, nonostante questa differenza nella soluzione, l'*unibilitas* conserva il proprio ruolo, in quanto viene indicata come la conseguenza più importante della natura essenziale dell'anima:<sup>136</sup>

Ad tertium dicendum quod corpus non est de essentia animae, sed anima ex natura suae essentiae habet quod sit corpori unibilis. Unde nec proprie anima est in specie; sed compositum. Et hoc ipsum quod anima quodammodo indiget corpore ad suam operationem,

<sup>134</sup> Thom. de Aquino, *In III Sent.*, d. 5, q. 3, a. 2, Edizioni Studio Domenicano, V, 336-340.

<sup>135</sup> La stesura delle questioni (1266-1267) precede quella della *Summa theologiae*; cf. Bazán, *The Human Soul*, 96-97.

<sup>136</sup> Thom. de Aquino, *sum. theol.*, I<sup>a</sup>, q. 75 a. 7 ad 3, EL 5, 207b.

ostendit quod anima tenet inferiorem gradum intellectualitatis quam angelus, qui corpori non unitur.

Una simile argomentazione viene esposta anche nelle *Questioni sull'anima*, nel contesto della discussione intorno al problema dell'individuazione dell'anima.<sup>137</sup>

Manifestum est autem, ex hiis que supra dicta sunt, quod de ratione anime humane est quod corpori humano sit unibilis, cum non habeat in se speciem completam, set speciei complementum sit in ipso composito. Vnde quod sit unibilis huic aut illi corpori multiplicat animam secundum numerum, non autem secundum speciem, sicut et hec albedo differt numero ab illa ex hoc quod est esse huius et illius subiecti.

In base a questi testi dobbiamo concludere che il termine *unibilitas* non solo è ben radicato nella terminologia di Tommaso, ma compare anche nei passi più importanti per la sua antropologia.<sup>138</sup>

\*\*\*

Come nota Thomas Osborne,<sup>139</sup> la facilità con cui il termine *unibilitas* viene inglobato nel pensiero di Tommaso suggerisce che non siamo di fronte ad una parola

---

<sup>137</sup> Thom. de Aquino, *qq. de an.*, q. 3, ed. Bazán, 27<sup>305</sup>-28<sup>316</sup>; cf. Thom. de Aquino, *resp. de art.*, q. 108, ed. Verardo, 240b, n. 935: «Sicut igitur corpus non est tota causa animae, sed anima secundum suam rationem aliquem ordinem ad corpus habet, cum de ratione animae sit, quod sit unibilis corpori, ita corpus non est tota causa individuationis huius animae; sed de ratione huius animae est quod sit unibilis huic corpori, et haec remanet in anima etiam corpore destructo».

<sup>138</sup> Il termine viene recepito anche dai commentatori e critici di Tommaso; cf. ad es. Thom. de Vio, *in Sum. theol.* I<sup>a</sup>, EL 5, 207b: «Sed esset hic alia difficultas: quomodo unibilitas est de essentia animae, ut s. Thomas hic dicit»; Guill. Mar., *correct.*, a. 30, in P.Glorieux, *Les premières polémiques thomistes: Le Correctorium Corruptorii "Quare"*, Le Saulchoir, Kain 1927 (Bibliothèque thomiste, 9), 126: «Si dicas quod animae separatae distinguuntur et individuuntur unibilitate vel aptitudine uniendi ad tale corpus; contra: esse distinctum vel individuatum est esse actuale; unibilitas vel aptitudo uniendi dicit potentiam vel aliquid ad minus in potentia quia dicit dispositionem quamdam essentiae animae quae dispositio naturali ordine praecedit potentiam animae; potentia autem non dat esse actuale; ergo illa uniendi aptitudo non dat animae separatae esse individuatum»; cf. A. Aiello, *La conoscenza intellettuale dell'individuale: note alla soluzione di Guglielmo de la Mare*, «Acta philosophica» 9 (2000), 21.

<sup>139</sup> Osborne, *Unibilitas*, 229: «In fact, unibility has a variety of uses which depend upon the context of its appearance and the thought of the one who uses it».

univocamente collocabile nel quadro di un'antropologia dualista. Di fatto, Tommaso, come gli autori precedenti, adatta questo termine al contesto della propria visione antropologica. Nondimeno, dobbiamo soprattutto tenere presente che non si tratta di un concetto senza storia. In primo luogo, la sua origine non si trova nella filosofia avicenniana, ma piuttosto nella tradizione teologica cristiana. In secondo luogo, sin dalle sue prime comparse nell'ambito della speculazione antropologica, l'*unibilitas* si lega alla teoria della differenza sostanziale tra l'anima e l'angelo. Di conseguenza, sarebbe errato sostenere che questo concetto porti con sé l'idea di un'unione accidentale tra l'anima e il corpo: al contrario, esso esprime lo sforzo compiuto per superare questo tipo di concezione. L'*unibilitas substantialis* non è, infatti, legata alla teoria (tipicamente avicenniana) della doppia considerazione dell'anima, da un lato in sé, dall'altro lato in rapporto con il corpo.<sup>140</sup> Infatti, in base a questa dottrina l'anima viene definita indipendentemente dal suo legame con il corpo, come una sostanza spirituale, di per sé completa e indipendente; invece la sua funzione di animare un corpo costituisce per essa solo un accidente e non influisce sulla sua essenza, in quanto si tratta solamente di una relazione estrinseca. Altrimenti, se dovessimo definire l'essenza dell'anima in un altro modo se considerata in sé, e in un altro modo se considerata nella sua relazione con il corpo, cadremmo necessariamente nella contraddizione. Per questo motivo la teoria della doppia considerazione dell'anima implica, almeno nel caso di Avicenna, la teoria dell'unione accidentale. Al contrario, la teoria dell'*unibilitas substantialis* costituisce un tentativo di riportare il riferimento al corpo dentro la stessa essenza dell'anima. Certamente, si potrebbe obiettare che i teologi della prima metà del XIII secolo, ad esempio Rolando da Cremona o Giovanni de La Rochelle, sostengono allo stesso tempo la teoria della doppia considerazione dell'anima e quella della *unibilitas substantialis*. A mio avviso, tuttavia, non si tratta di posizioni facilmente conciliabili dal punto di vista strettamente teorico. La loro opposizione è particolarmente chiara quando Giovanni de La Rochelle afferma che l'anima umana s'unisce al corpo senza intermediari in quanto è unibile, ma esige la presenza di intermedi in quanto costituisce una sostanza spirituale:<sup>141</sup> siamo chiaramente di fronte a una contraddizione. Da un lato, questa difficoltà nasce dall'imperfezione della stessa teoria della *unibilitas substantialis*: non è chiaro, ad

---

<sup>140</sup> Il problema della doppia considerazione è stato affrontato in modo complessivo dal Lenzi, *Forma e sostanza, passim*; cf. anche Bazán, *Human soul, passim*.

<sup>141</sup> Cf. *supra*, p. 98.



esempio, se la *unibilitas* indichi una incompletezza ontologica dell'anima o se costituisca una potenza di quest'ultima. Nel caso, poi, in cui si trattasse di una potenza, sarebbe necessario definire a qual tipo di potenze l'*unibilitas* appartiene. Come vedremo nella seconda sezione di questo lavoro, alcuni contemporanei di Ugo distinguevano tra tre o anche quattro generi di potenze differenti dal punto di vista ontologico. Dall'altro lato, bisogna notare che Giovanni de La Rochelle incorpora nella *Summa de anima* varie dottrine che derivano da correnti di pensiero non sovrapponibili tra di loro, come, ad esempio, la tradizionale teologia cristiana e l'avicennismo.<sup>142</sup>

In ogni caso, la teoria della *unibilitas substantialis* non dipende, nelle sue radici, dalla doppia considerazione dell'anima. Per poter conciliare l'immortalità dell'anima con la teoria della *unibilitas*, o con la concezione ilemorfica dell'uomo, era necessaria un'altra distinzione: bisognava, infatti distinguere chiaramente la presenza attuale del corpo e la capacità di unirsi, o ciò che conferisce all'anima la capacità di unirsi. Grazie a questa distinzione è possibile affermare allo stesso tempo che, da un lato, la presenza attuale del corpo può venir meno, e, dall'altro lato, che l'anima senza il corpo non è concepibile, poiché la relazione con questo definisce la sua propria essenza. Come vedremo nel seguente capitolo, questa distinzione è frutto di una lenta evoluzione concettuale che precede l'inizio del XIII secolo.

---

<sup>142</sup> Possiamo citare qui, ad esempio, due visioni radicalmente diverse della condizione dell'uomo dopo la morte: da un lato, la fede cristiana nella risurrezione del corpo; dall'altro lato, la negazione della vita corporea nell'aldilà secondo Avicenna; cf. Michot, *La destinée de l'homme, passim*. Anche la questione della incarnazione del Verbo era del tutto estranea al filosofo arabo.

## 1.2

### L'ANIMA UMANA E IL CONCETTO DI PERSONA

#### 1.2.1 «L'ANIMA NON È UNA PERSONA». IL COMMENTO DI UGO DI ST.-CHER ALLE SENTENZE

La sostanziale e immortale capacità di unirsi al corpo costituisce per l'anima umana la principale differenza rispetto all'angelo. Questa dottrina si trova al centro del primo articolo della questione *De anima* di Ugo di St.-Cher. Tuttavia, il motivo per cui Ugo assume questa posizione non è del tutto chiaro: l'intera questione non presenta, infatti, praticamente nessuna giustificazione di una tale teoria. Le cose non stanno meglio nel caso della *Summa aurea*: anche Guglielmo d'Auxerre tace, infatti, sulle proprie motivazioni nell'assumere la teoria della differenza sostanziale tra l'anima e l'angelo basata sull'unione con il corpo. Come nasce quindi la concezione dell'*unibilitas substantialis*?

Accanto alla prima differenza tra le due sostanze spirituali, Ugo accenna nella questione *De anima* anche a una seconda distinzione: mentre l'angelo, analogamente all'uomo, è persona, l'anima invece è priva del carattere di persona.<sup>1</sup> La connessione tra le due differenze non è evidente dalla lettura della nostra questione. Il legame diventa, tuttavia, chiaro, se ci rivolgiamo al Commento di Ugo alle *Sentenze* di Pietro Lombardo. Il maestro domenicano ribadisce che l'anima umana non è persona nel commento ad almeno tre distinzioni, ogni volta ampiamente giustificando la propria posizione. Infatti, benché l'anima sia una sostanza di natura razionale, le manca il carattere dell'individualità in quanto essa si unisce al corpo; inoltre, anche quando il composto viene dissolto a causa della morte, l'anima comunque non può diventare una persona, poiché "l'essere parte" appartiene alla sua natura ed è indipendente dalla presenza del corpo. Secondo Ugo, infatti, l'anima non è mai individuale, poiché non è stata creata per sussistere separata, ma inizia ad esistere nel momento dell'infusione. Il destino dell'anima è indissolubilmente legato alla totalità dell'uomo; per questo, dopo la morte, le anime dei santi desiderano di ricongiungersi ai loro corpi:<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Hugo de S. Caro, *q. de an.* I, ed. Bieniak, 170<sup>64-65</sup>: «Et hec est secunda differentia anime et angeli quod angelus est persona et non anima sed homo <est persona>».

<sup>2</sup> Hugo de S. Caro, *in III Sent.*, d. 5, ed. Breuning, 351<sup>353</sup>-352<sup>382</sup>.

Magister Hugo de Sancto Victore: Anima, in quantum est spiritus rationabilis, ex se et per se habet esse personae, et quando ei corpus associatur, non. (...)

Sed magister Hugo et etiam Magister in littera videntur falsum dicere, quod anima separata sit persona. Anima enim creata est in corpore, non extra corpus per se. Et ita creata est non, ut ipsa pro se esset aliquid unum, sed ut unita corpori faceret aliquid per se unum. Et animae sanctorum naturaliter appetunt incorporari. Ergo anima separata non est persona.

Il naturale e immortale desiderio di unirsi al corpo, di cui Ugo parla nel Commento al terzo libro delle *Sentenze*, richiama un'altra espressione, usata nella questione *De anima*, vale a dire 'aptitudo', ovvero un'idoneità all'unione che permane nell'anima separata:<sup>3</sup>

Ad secundum, quod anima et angelus differunt accidente solo etc., dicendum quod "regens" non dicit actum sed aptitudinem secundum quam anima apta est naturaliter regere corpus illo triplici regimine quod diximus, et hanc aptitudinem habet anima etiam separata. Hec enim est illa unibilitas de qua supra diximus.

L'*unibilitas substantialis* infatti sembra essere legata alle caratteristiche dell'anima umana elencate nel Commento al terzo libro delle *Sentenze*, vale a dire: la mancanza dell'individualità e del carattere di persona; il desiderio dell'anima per il proprio corpo; la parzialità iscritta nella sua stessa natura; infine, il corpo come il luogo proprio dell'anima. La via migliore per capire l'origine della teoria dell'*unibilitas* sostanziale sembra, quindi, ricostruire la genesi della dottrina dell'anima-persona. Tale dottrina risale agli opuscoli teologici di Boezio e, soprattutto, alla interpretazione che di questi testi ha dato Gilberto di Poitiers. Il presente capitolo costituisce, quindi, in primo luogo, una ricerca delle fonti letterarie dei testi di Ugo; in secondo luogo, un tentativo di ricostruire l'evoluzione che porta dalla assimilazione della definizione di Boezio alla negazione del carattere personale all'anima separata.

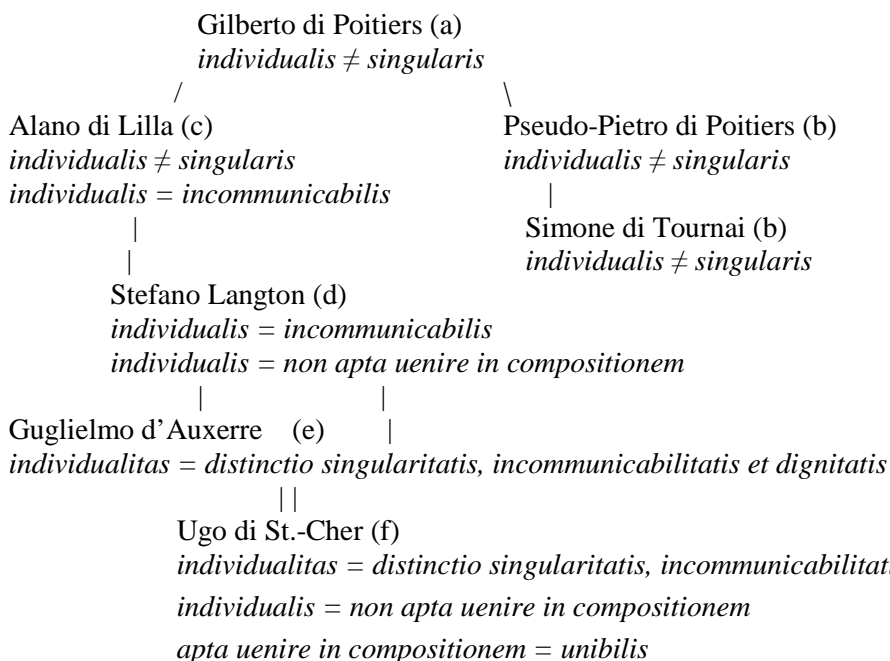
### 1.2.2. L'EVOLUZIONE DELLE ESPRESSIONI

Tra tutte le trattazioni che affrontano la questione se l'anima umana sia una persona, possiamo individuare un gruppo di testi influenzati dal *Commento* di Gilberto di Poitiers († 1154) al *Contra Eutychem et Nestorium* di Boezio.<sup>4</sup> Ho preso in considerazione sei autori del dodicesimo e della prima metà del tredicesimo secolo, le cui opere mostrano

<sup>3</sup> Hugo de S. Caro, *q. de an.* I, ed. Bieniak, 170<sup>82-85</sup>.

<sup>4</sup> Il *Commento* fu composto tra il 1144 e 1148; cf. N.-M. Häring, *The Commentary of Gilbert, Bishop of Poitiers, on Boethius' Contra Eutychem et Nestorium*, «AHDLM» 21 (1954), 244.

legami di reciproca dipendenza. L'analisi riguarda, oltre al commento di Gilberto, i passi rilevanti della *Summa* «*Quoniam homines*» di Alano di Lilla († 1202), la *Summa* di Simone di Tournai († 1201), il *Commento* alle *Sentenze* di Stefano Langton († 1228) e la sua questione *De persona*, come anche la *Summa aurea* di Guglielmo d'Auxerre († 1231) e i testi di Ugo di St.-Cher menzionati sopra, vale a dire il suo commento a tre distinzioni delle *Sentenze* e la questione disputata *De anima*. Grazie ad un'analisi della terminologia usata all'interno delle varie argomentazioni, è stato possibile stabilire le dipendenze tra i testi dei sei autori. Tali relazioni di dipendenza sono schematicamente rappresentate dal seguente diagramma:



### 1.2.2.1 Gilberto di Poitiers

Al centro dell'argomentazione di Gilberto di Poitiers si trova la distinzione tra i termini 'individuale' e 'singolare'. L'anima umana, infatti, è singolare, ma essa non è individuale, poiché tutte le sue proprietà appartengono ad un altro individuo, vale a dire all'uomo. L'anima, in quanto fa parte di qualcos'altro, può essere definita come una cosa singola, ma non come un individuo. L'individualità costituisce la condizione *sine qua non*

per essere una persona; di conseguenza, l'anima umana è priva del carattere di una persona:<sup>5</sup>

Persona est nature rationalis indiuidua substantia.

Secundum hanc diffinitionem humana anima uidetur esse persona. Non enim, sicut quidam dixerunt, est endilichia - hoc est forma - sed potius substantia i.e. subsistens habens in se formas et diuersorum generum accidentia. Et est nature rationalis. Intelligit enim atque discernit - et separata a corpore et in corpore posita - usque adeo quod homo, qui ex anima constat et corpore, sicut proprio corporis statio distenditur ita propria anime potentia discernit. Est etiam cuiuslibet hominis anima - sub genere spiritus et anime specie - sua, qua ab omnibus que non sunt illa anima diuiditur, proprietate indiuidua. Sic igitur anima, que hominis est pars constitutiua, uidetur recte esse persona.

Hoc tamen impossibile esse per hoc intelligitur quod nulla persona pars potest esse persone. Omnis enim persona adeo est per se una quod cuiuslibet plena et ex omnibus, que illi conueniunt, collecta proprietas cum alterius persone similiter plena et ex omnibus collecta proprietate de uno uere indiuiduo predicari non potest: ut Platonis et Ciceronis personales proprietates de uno indiuiduo dici non possunt.

Tota uero anime Platonis proprietas, id est quidquid de ipsa naturaliter affirmatur, de ipso Platone predicatur (...)

Hac igitur ratione Platonis tota forma - nulli neque natura conformis- uere est indiuidua. Omnis uero pars eius singularis quidem est: non autem uere indiuidua quoniam multis est saltem natura conformis. Itaque anima eius, cuius tota forma pars est forme Platonis, non uero nomine dicitur "indiuidua". Ideoque quamuis ipsa sit rationalis nature substantia, nequaquam tamen potest esse persona.

Et generaliter, sicut dictum est, nulla cuiuslibet persone pars est persona quoniam partis eius ex omnibus, que ipsi conuenire intelliguntur, collecta proprietas naturaliter est diuidua.

#### 1.2.2.2 Pseudo-Pietro di Poitiers e Simone di Tournai

Al testo di Gilberto è molto vicina la *Glossa* alle *Sentenze* del cosiddetto Pseudo-Pietro di Poitiers, scritta probabilmente tra 1167 e 1175<sup>6</sup>. Anonimo teologo riprende il

<sup>5</sup> Gilb. Pict., in *C. Eut.*, ed. Häring, 272-273; PL 64, 1371 D - 1373 A.

<sup>6</sup> La datazione riguarda soprattutto la glossa sul primo libro; cf. P. S. Moore, *The Works of Peter of Poitiers, Master in Theology and Chancellor of Paris (1193-1205)*, South Bend, 1936 (Publications in Mediaeval Studies 1), 148-151. Per quanto riguarda un'edizione parziale dei primi due libri della *Glossa*, si veda K. Emery, *Quaestiones, Sententiae and Summae from the Later*

ragionamento di Gilberto senza aggiungere nuovi elementi. Successivamente, intorno al 1200,<sup>7</sup> Simone di Tournai inserisce nella propria *Summa* una copia letterale del passaggio che si trova nella della *Glossa* dello Pseudo-Pietro. Entrambi gli autori possono aver avuto accesso diretto al testo di Gilberto; tuttavia è chiaro che Simone si è servito soprattutto della *Glossa*:

Gilberto di Poitiers <sup>8</sup>	Ps-Pietro di Poitiers <sup>9</sup>	Simone di Tournai <sup>10</sup>
<p>Persona est nature rationalis indiuidua substantia. Secundum hanc diffinitionem humana anima uidetur esse persona. Non enim, sicut quidam dixerunt, est endilichia- hoc est forma- sed potius substantia i.e. subsistens habens in se formas et diuersorum generum accidentia. Et est nature rationalis. Intelligit enim atque discernit - et separata a corpore et in corpore posita - usque adeo quod homo, qui ex anima constat et corpore, sicut proprio corporis statio distenditur</p>	<p>Boetius in libro De duabus naturis et una persona Christi personam describit, dicens: "Persona est racionabilis nature indiuidua essencia". Secundum hanc diffinitionem humana anima videtur esse persona. Non enim, licet quidam dixerunt, est endelichia, id est forma, sed pocius substancia habens in se fomas et diuersorum generum accidentia. Est etiam anima nature racionabilis. Intelligit enim atque discernit et separata a corpore et in corpore posita.</p>	<p>Boethius in libro De duabus naturis et una persona Christi personam describit dicens: «Persona est naturae rationalis indiuidua substantia». Secundum hanc definitionem humana anima videtur esse persona. Non enim, licet quidam dixerint, est entelechia, id est forma, sed substantia potius habens in se formas et diuersorum generum accidentia. Est etiam naturae rationalis. Intellegit enim atque discernit et separata et in corpore posita usque adeo, quod homo, qui</p>

---

*Twelfth and Early Thirteenth Centuries: The Joseph N. Garvin Papers*, «Bulletin de philosophie médiévale» 48 (2006), 60-63.

<sup>7</sup> Cf. J. Warichez, *Les Disputationes de Simon de Tournai: texte inedit*, Spicilegium sacrum lovaniense, Louvain, 1932 (Etudes et documents 12), XXI, n. I.

<sup>8</sup> Cf. *supra*.

<sup>9</sup> Ps. Peter of Poitiers, *Glossa in I Sententiarum*, 9, 1, in J. N. Garvin, *Papers*, University of Notre Dame Archives, CGRV 4/6, p. 105-106; *Paris, Bibl. Nat. lat. 14423*, f. 49<sup>ra-rb</sup>.

<sup>10</sup> Sim. Torn., *sum.*, n. 2, ed. Schmaus, 60-61. Sulla concezione della persona in Simone si veda M. Schmaus, *Die Trinitätslehre des Simons von Tournai*, «RTAM» 3 (1931), 373-396, soprattutto 376-377.

ita propria anime potentia  
discernit. (...)

Hoc tamen impossibile esse per  
hoc intelligitur quod nulla  
persona pars potest esse persone.

Omnis enim persona adeo est per  
se una quod cuiuslibet plena et ex  
omnibus, que illi conueniunt,  
collecta proprietas cum alterius  
persone similiter plena et ex  
omnibus collecta proprietate de  
uno uere indiuiduo predicari non  
potest: ut Platonis et Ciceronis  
personales proprietates de uno  
indiuiduo dici non possunt.

Tota uero anime Platonis  
proprietas, id est quidquid de ipsa  
naturaliter affirmatur, de ipso  
Platone predicatur.

Sed quia nulla persona est  
pars persone, anima autem est  
pars persone, anima ergo non  
est persona. Licet enim sit  
substantia nature racionabilis,  
non tamen est indiuidua  
individuali proprietate, ab  
omni alia re diversa sed  
singularis. Omne enim  
indiuiduum est singulare et  
omnis forma individualis  
forma est singularis sed non  
convertitur. (...) \*

Anima uero Platonis nullius  
proprietas participio differt a  
Platone. Omnis enim  
proprietas partis est totius sed  
non quevis totius statim  
partis intelligitur esse.

ex corpore constat et anima,  
sicut distenditur spatio  
corporis, ita propria anime  
potentia discernit.

Sed quoniam nulla persona  
pars personae, anima autem  
personae pars, anima non est  
persona. Sed anima, licet sit  
substantia naturae rationalis,  
tamen non est indiuidua, sed  
singularis.

Refert enim inter singulare et  
indiuiduum, inter singularem  
proprietas et indiuidualem,  
cum omne indiuiduum  
singulare sit, sed non  
convertitur. (...)\*

Anima uero Platonis nullius  
proprietas participio differt a  
Platone. Omnis enim  
proprietas partis est totius.  
Nam quidquid est in parte, et  
in toto.

### 1.2.2.3 Alano di Lilla

Alano di Lilla s'ispira, anche lui, al *Commento* di Gilberto. Nella sua *Summa* leggiamo, infatti, che l'anima non costituisce un individuo di una specie, anche se, in quanto cosa singola, appartiene ad una specie. Non bisogna confondere, infatti, ciò che è individuale e ciò che è singolare, poiché tutte le cose individuali sono anche singole, ma se una cosa singola costituisce una parte di un individuo, allora essa stessa non è individuale. Anche in Alano ritroviamo, quindi, la distinzione tra '*singularis*' e '*individualis*'. La sua esposizione va, tuttavia, oltre il *Commento* di Gilberto. In particolare, nella somma *Quoniam homines* troviamo il termine "*natura communicabilis*".

Secondo Alano, l'anima è "comunicabile", poiché la sua natura fa parte dell'individuo umano; in altre parole, la natura dell'anima è totalmente inclusa in un'altra natura, e da questo deriva la sua parzialità. L'anima, infatti, possiede una tendenza naturale ad unirsi con il corpo per formare l'essere umano, per cui essa non è individuale. Infatti, secondo Alano, il concetto dell'individualità fa parte della definizione di 'persona' proprio allo scopo di escludere le realtà che sono di fatto o per natura *communicabilia*. L'anima è un esempio delle realtà di questo tipo:<sup>11</sup>

Per hoc quod sequitur «individua» removetur ab eis que comunicabilia sunt, id est que non sunt per se sed sunt de alio, ut anima. (...)

Unde anima cum veniat in constitutione hominis, non est individua, id est valde divisa cum sit de alio; nec proprius eius status potest dici individuum cum non valde dividat animam ab omni re, quia natura partis est natura totius; quoniam sicut substantia anime cedit in substantiam hominis, ita omnis natura anime in natura totius. (...)

Ergo cum proprius status anime sit etiam status hominis, eam non dividit ab omni re. Itaque nec ipse proprie potest dici individuum, nec anima proprie individua. Que quamvis post dissolutionem separetur a corpore, tamen natura communicabilis est; et ita non est individua; quamvis enim separetur actu, tamen eius natura exigit ut uniatur corpori; unde et naturaliter desiderat unionem corpori. Per hoc ergo quod persona dicitur individua, separatur ab eis que sunt actu vel natura comunicabilia, ut ab anima. Per hoc vero quod sequitur «nature rationalis», separatur a non rationali. (...)

Sunt tamen qui dicunt animam post dissolutionem esse personam. Quod sic probatur: anima post dissolutionem est res per se una, quia ulli unita. Ergo res individua. Ergo cum sit nature rationalis, est persona. (...)

---

<sup>11</sup> Alan. de Ins., *sum. quon.* I, n. 34-35, in P. Glorieux, *La somme Quoniam homines d'Alain de Lille*, «AHDLM» 20 (1953), 172-174. La *Somma* è stata scritta probabilmente tra il 1159 e il 1180; cf. R. Quinto, *Alanus de Insulis* in *Grundriss der Geschichte der Philosophie (Begründet von Friedrich Ueberweg). Die Philosophie des Mittelalters, Band 2: 12. Jahrhundert*, ed. R. Imbach et T. Ricklin, Schwabe, Basel, in preparazione; L. O. Nielsen, *Theology and Philosophy in the Twelfth Century. A Study on Gilbert Porreta's Thinking and the Theological Exposition of the Doctrine of the Incarnation during the Period 1130-1180*, Brill, Leiden 1982, 342-343, n. 227; M.-T. d'Alverny, *Alain de Lille, Textes inédits, avec une introduction sur sa vie et ses oeuvres*, Vrin, Paris 1965 (Études de Philosophie Médiévale), 64.



Item si anima modo est persona et prius non erat persona, accidentale est anime esse persona. | Item in natura anime est ut non sit per se sed de alio; et ita anima natura non est individua; et ita natura non est persona. Ergo si est persona, contra naturam est persona. (...)

Premissis rationibus ducti, dicimus quod anima nec unita nec separata a corpore est individua vel persona. (...)

Tercie vero respondententes dicimus quod hec anima non est individuum alicuius speciei, quamvis sit singulare alicuius, nisi forte individuum summatur pro singulari. Et secundum hoc erit instantia in equivoco si dicitur: est individuum alicuius speciei; ergo est individua; ut si dicamus cathinus est genus thebanorum; ergo est genus. Ad quartum vero opinionem respondimus quod in natura hominis est ut sit persona, quia non est ut sit persona, quia non est natura communicabilis; et ideo cum homo per se existat et non sit de alio, debet iudicari persona. Anima vero non, cuius natura exigit unionem.

#### 1.2.2.4 Stefano Langton

La *Somma* di Alano ha sensibilmente influenzato l'opera di Stefano Langton. Quest'ultimo affronta il problema dell'anima-persona in almeno due scritti,<sup>12</sup> vale a dire nel *Commento* al primo libro di *Sentenze*<sup>13</sup> e in una questione disputata, intitolata *De*

---

<sup>12</sup> Sul concetto di persona in contesto trinitario e cristologico, si veda anche la *Summa* del Langton, in S. Ebbesen - L. B. Mortensten, *A Partial Edition of Stephens Langton's Summa and Quaestiones with Parallels from Andrew Sunesen's Hexaameron*, «CIMAGL» 49 (1985), 124-134. Il passo della *Summa* è chiaramente più tardo rispetto alla questione teologica, poiché rinvia ad essa due volte con la formula «alias dictum est» e «alibi dictum est», cf. Steph. Langt., *sum.*, ed. Ebbesen – Mortensten, 124; 129; Bieniak, *La place d'Étienne Langton*, in corso di stampa. Esiste anche un altro testo sulla persona, che fa parte di una *summa* anonima, attribuita in uno dei suoi manoscritti a Stefano Langton, ma sicuramente spuria, vale a dire la *Breves dies hominis* (Bamberg, Staatsbibliothek, Patr. 136, 1<sup>rb</sup>- 2<sup>rb</sup>; Oxford, Bodleian Library, Laud. Misc. 80, 117<sup>vb</sup>-118<sup>ra</sup>). La *summa* è stata composta probabilmente da un contemporaneo di Pietro di Poitiers, prima del 1210, o forse prima del 1177, ed è indipendente dai testi di Langton; cf. R. Quinto, "Doctor Nominatissimus". Stefano Langton († 1228) e la tradizione delle sue opere, Aschendorff, Münster 1994 (B. G. Ph. Th. M., N. F. 39), 43-53. Vedi anche *Trivium e teologia*. La *summa* non menziona l'aspetto antropologico del problema di 'persona'. Ringrazio qui Riccardo Quinto di avermi dato la possibilità di consultare la sua trascrizione del passaggio.

<sup>13</sup> Steph. Langt., in I *Sent.*, d. 26, ed. Landgraf, 26-27. Il *Commento* è stato composto prima del 1215, forse anche prima del 1207; cf. *ibidem*, XXXIII-XXXIV. Sul problema della datazione si vedano anche i contributi di Claire Angotti e Riccardo Quinto nel volume *Étienne Langton*.

*persona*.<sup>14</sup> Nei testi di Langton troviamo alcuni elementi caratteristici che derivano chiaramente dall'argomentazione di Alano di Lilla, tra cui il termine '*incommunicabilis*'. Una persona, vale a dire una sostanza individua, deve essere *incommunicabilis*, cioè non può essere «*apta uenire in compositionem*». Essere individuo, infatti, non significa solamente non fare parte di qualcosa altro, ma significa prima di tutto la mancanza di una *aptitudo*, ossia della tendenza ad unirsi in un composto per formare qualcosa d'altro.<sup>15</sup> Bisogna notare, inoltre, che Stefano Langton tralascia l'opposizione tra '*individualis*' e '*singularis*', che era fondamentale per l'argomentazione di Gilberto, dello Pseudo-Pietro di Poitiers e di Simone:<sup>16</sup>

Magister tamen in Sententiis dicit quod anima dum est in corpore non est persona, set dum est extra corpus est persona, quia tunc, ut dicit, est substantia indiuidua; quod non concedimus, quia hoc nomen 'indiuidua' in illa descriptione non solum priuat actum componendi, set etiam aptitudinem, et ita cum anima extra corpus posita sit apta uenire in compositionem, non est tunc substantia indiuidua, quare nec persona, nec esse potest.

---

*Predicateur, bibliste et théologien, Colloque international 13-15 septembre 2006, Paris, Centre d'études du Saulchoir, EPHE-CNRS*, cur. L.-J. Bataillon, N. Bériou, G. Dahan R. Quinto, Brepols, Turnholt (Bibliothèque d'histoire culturelle du Moyen Âge), in corso di stampa, e il contributo di Riccardo Quinto nel *Mediaeval Commentaries on the Sentences of Peter Lombard. Vol. 2*, cur. P. Rosemann, Brill, Leiden, in corso di stampa.

<sup>14</sup> Cf. *infra*. Le questioni teologiche risalgono probabilmente agli ultimi anni dell'insegnamento di Langton, che si concluse nel 1206; in più, come nota Sten Ebbesen, alcune questioni furono composte prima del 1195, poiché ebbero un'influenza sul *Hexaameron* di Anders Sunesen; cf. Ebbesen - Mortensen, *A Partial Edition of Stephens Langton's Summa*, 25-26. Il problema della datazione delle questioni teologiche è stato studiato anche da Riccardo Quinto, *La constitution du texte des Questiones*, in *Étienne Langton. Predicateur*, in corso di stampa; cf. L. Antl, *An Introduction to the "Quaestiones Theologicae" of Stephen Langton*, «FS» 12 (1952), 170. Alcuni elementi caratteristici della questione *De persona* si ritrovano nel Andr. Sun., *hexaem.* II, ed. Ebbesen - Mortensen, 106<sup>1023</sup>-107<sup>1061</sup>; cf. S. Ebbesen, *Addenda to Gertz Commentarius*, in Andr. Sun., *hexaem.*, ed. Ebbesen - Mortensen, 445-449.

<sup>15</sup> Sul problema di 'persona' nella questione di Langton si veda M. Bieniak, *La place d'Étienne Langton dans le débat sur le concept de 'persona'*, in *Étienne Langton. Predicateur*, in corso di stampa; R. Heinzmann, *Die Unsterblichkeit der Seele und die Auferstehung des Leibes*, Aschendorff, Münster, 1965 (B. G. Ph. Th. M., 40.3), 137-138.

<sup>16</sup> Stephanus Langton, *De persona, infra*.

Et <hoc nomen 'substantia'> secundum quod ponitur in descriptione hac <Boetii>, convenit cum omnibus rebus primi predicamenti. Per hoc 'rationale' dividitur ab aliis rebus primi predicamenti, que non sunt rationalia. Per hoc 'individua' ab animabus, que sunt substantie rationales, set non sunt individue, quoniam non incommunicabiles, et ideo non sunt persone. Communicantur enim eo modo, quo communicatur pars a toto. (...)

Et nota quod hoc nomen 'individua' notat aptitudinem in actum, id est non communicabilem. Et hoc dico propter animam, que est communicabilis, ut pars a toto.<sup>17</sup>

#### 1.2.2.5 Guglielmo d'Auxerre

L'opera del Langton influenza, a sua volta, la *Summa aurea* di Guglielmo d'Auxerre.<sup>18</sup> Guglielmo fa una sintesi delle dottrine dei suoi predecessori.<sup>19</sup> Nella *Summa* leggiamo, infatti, che una sostanza, per essere individuale, deve possedere tre caratteristiche: *distinctio singularitatis*,<sup>20</sup> *distinctio incommunicabilitatis*<sup>21</sup> e *distinctio dignitatis*:<sup>22</sup>

Item videtur, quod anima secundum huius diffinitionem sit persona, quia anima est distincta substantia suis accidentibus, et ita substantia individua. Et constat, quod est rationalis naturae. Ergo anima est rationalis naturae individua substantia. Ergo est persona.

Contra: Anima non est per se una. Ergo non est persona.

Solutio: Ad praesens notandum est, quod duplex est distinctio. Est enim distinctio singularitatis, quae opponitur universalitati. Quae distinctio constat ex proprietatibus, quas in nullo alio est reperire. Et hanc distinctionem vocat hoc nomen substantia, positum in illa diffinitione. Est etiam distinctio incommunicabilitatis, qua aliquid non potest communicari ut pars. Ex hoc patet, quod non est ibi repetitio eiusdem, quoniam alia est distinctio, quae notatur

<sup>17</sup> Steph. Langt., in *I Sent.*, d. 26, ed. Landgraf, 26-27.

<sup>18</sup> La *Somma* risale probabilmente alla prima metà degli anni Venti del XIII secolo ed è certamente stata composta prima del 1226, cf. J. Arnold, *Perfecta Communicatio. Die Trinitätstheologie Wilhelms von Auxerre*, Aschendorff, Münster 1995 (B. G. Ph. Th. M., N. F., 42), 10-16.

<sup>19</sup> Cf. Heinzmann, *Die Unsterblichkeit*, 144-146.

<sup>20</sup> Cf. *infra*, cap. 1.2.3.1.

<sup>21</sup> Cf. *infra*, cap. 1.2.3.3 e 1.2.3.4.

<sup>22</sup> Cf. Boeth., *c. Eut.*, c. 3, ed. Moreschini, 217<sup>235</sup>-218<sup>239</sup>; PL 64, 1344 D: «Quare autem de irrationabilibus animalibus Graecus *πρόστασιν* non dicat, sicut nos de eisdem nomen substantiae praedicamus, haec ratio est, quoniam nomen hoc melioribus applicatum est, ut aliqua id quod est excellentius».

per hoc nomen individua. Primam distinctionem habet anima, secundam non. Ipsa non est substantia individua, secundum quod nomen individua sumitur in illa diffinitione. Et ita patet, quod anima non est persona. Est etiam tertia distinctio, quae notatur per hoc nomen individua. Quae impedit, ne Christus secundum quod homo sit persona.<sup>23</sup>

Solutio. Dicimus quod re vera Ihesus in quantum Ihesus non est persona. Ad hoc enim quod aliquid sit persona, exigitur triplex determinatio: scilicet distinctio singularitatis que est in anima Socratis et in Socrate, que singulari sua existentia differt a qualibet re alia, qua etiam distinguitur ab universali. Et distinctio incommunicabilitatis, que est in Socrate ex eo quod non est communicabilis ut pars, quoniam non convenit ut pars in compositum cum alio; et talis distinctio non est in anima vel corpore; et ideo nec anima nec corpus persona est proprie, quia non est “per se unum” vel “per se sonans”, sicut dicit Boetius in libro de duabus Naturis et una Persona Christi. Nichil enim horum est persona, ut ibi dicit. Tertia distinctio est distinctio dignitatis, que est in Socrate, ex eo quod eius humanitas non est commixta digniori forme in eo (...). Sed ultima distinctio non est in Ihesu secundum quod Ihesus, quoniam iesuitas coniungitur digniori forme in Filio Dei; et ita non distinguitur a digniori.<sup>24</sup>

#### 1.2.2.6 Ugo di St.-Cher

La triplice distinzione di Guglielmo, vale a dire la distinzione di singolarità, incommunicabilità e dignità, diventerà classica per tutti gli autori del tredicesimo secolo. Tra questi troviamo anche Ugo di St.-Cher. La preponderante influenza della *Summa aurea* è visibile del commento di Ugo a quasi tutte le distinzioni alle *Sentenze*.<sup>25</sup> La discussione sulla persona non è diversa da questo punto di vista: Ugo, infatti, nel Commento alla distinzione 25 del primo libro delle *Sentenze* copia letteralmente l’esposizione che Guglielmo fa delle tre condizioni necessarie perché si possa parlare di

<sup>23</sup> Guill. Altissiod., *sum. aur.* I, 4, c. 1, ed. J. Ribaillier, Editiones Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas Grottaferrata, Roma 1982, 81<sup>81</sup>-82<sup>98</sup>.

<sup>24</sup> Ibidem, III, 1, c. 3, q. 8, ed. Ribaillier, 36<sup>53</sup>-37<sup>69</sup>.

<sup>25</sup> Cf. K. L. Lynch, *Some Fontes of the Commentary of Hugh de Saint Cher: William of Auxerre, Guy d’Orchelles, Alexander of Hales*, «FS» 13 (1953), 119-146; Landgraf, *Introduction*, 175; M. Bieniak, *The Sentences Commentary of Hugh of St.-Cher*, in *Mediaeval Commentaries on the Sentences of Peter Lombard. Vol. 2*, cur. P. Rosemann, Brill, Leiden, in corso di stampa.

una sostanza individuale.<sup>26</sup> È, quindi, soprattutto sulla base del testo di Guglielmo che Ugo arriva a definire l'anima come «comunicabile», e quindi come una sostanza non individuale e priva del carattere di persona.<sup>27</sup>

Item. Secundum hoc uidetur quod anima sit persona, quia anima est rationalis nature indiuidua substantia, ergo est persona.

Contra: anima non est per se una, ergo non est persona. (...)

Ad id quod obicitur, notandum quod triplex est distinctio, scilicet: singularitatis, que opponitur uniuersalitati; et distinctio incommunicabilitatis, que opponitur partialitati; et dignitatis, et hec opponitur inferioritati. Hec triplex distinctio exigitur ad esse persone. Primam non habent uniuersalia, et ideo nullum uniuersale persona est. Secundam non habet anima: anima enim creata est similiter comunicabilis alii ad faciendum totum, et ideo anima non est persona. Terciam non habet Christus in quantum homo, quia humanitas Christi non obtinet dignitatem in Christo, set proprietas qua est filius dei, et illa facit eum esse personam; et ideo Christus in quantum homo non est persona. Primam distinctionem significat hoc nomen 'substantia' in diffinitione persone; secundam et tertiam hoc nomen 'indiuidua', et ita patet quod non est ibi nugatio; per hoc idem patet quare anima non sit persona.

Nell'altra opera di Ugo che abbiamo studiato, cioè nella questione *De anima* troviamo, poi, anche il termine *aptitudo*, il quale è usato in un contesto molto simile nella questione *De persona* di Stefano Langton.<sup>28</sup> Mentre, infatti, Guglielmo d'Auxerre non considera il carattere personale dell'anima separata, Ugo, come Langton, discute ampiamente e in più contesti il problema se l'anima separata sia una persona. La discussione dello stesso problema e la presenza della medesima soluzione nelle opere di entrambi i teologi è accompagnata dall'analogia nella struttura delle frasi e da

<sup>26</sup> La dottrina dell'anima-persona nel Commento di Ugo alle *Sentenze* è stata studiata da L.-B. Gillon, *La noción de persona en Hugo de San Caro*, «Ciencia Tomista» 64 (1943), 171-177 e da Principe, *Hugh of Saint-Cher's Theology*, 47-48; 84-88.

<sup>27</sup> Hugo de S. Caro, in *I Sent.* I, d. 25, ed. Breuning, 384-385. Una simile esposizione si trova in un'altra opera influenzata da Guglielmo d'Auxerre, vale a dire nella *Summa* di Rolando da Cremona, III, 16. 18, ed. A. Cortesi, Edizioni Monumenta Bergomensia, Bergamo 1962, 52-53.

<sup>28</sup> Cf. *supra*, p. 98. Bisogna ricordare allo stesso tempo che anche Guglielmo usa un'espressione simile: «anima (...) apta est nata vivificare corpus»; cf. *supra*, p. 61. Sull'influenza di Stefano Langton su Ugo si veda D. Van den Eynde, *Stephen Langton and Hugh of St. Cher on the causality of the Sacraments*, «FS» 11 (1951), 141-155; cf. R. Quinto, *Hugh of St.-Cher's Use of Stephen Langton*, in *Medieval Analyses in Language and Cognition*, 281-300.

somiglianze di tipo lessicale. Infatti, Ugo e Stefano oppongono l'atto di unirsi all'idoneità o atto di unirsi al corpo; in più, nel caso di entrambe le argomentazioni il termine 'aptitudo' gioca un ruolo determinante:

Ugo di St.-Cher	Stefano Langton
'regens' non dicit actum,	hoc nomen 'indiuidua' (...) non solum priuat actum componendi,
sed aptitudinem secundum quam anima apta est naturaliter regere corpus	set etiam aptitudinem, et ita cum anima extra corpus posita sit apta uenire in compositionem non est tunc substantia indiuidua

Il pensiero di Ugo si avvicina alla questione di Langton anche in un altro aspetto caratteristico. Nel Commento alla seconda distinzione del terzo libro delle *Sentenze*, infatti, Ugo riprende l'argomentazione di Langton riguardo alla possibilità che Cristo avesse assunto la natura dell'anima:<sup>29</sup>

<Christus> potuit enim assumere naturam angeli, sed noluit. Sed naturam autem animae non potuit assumere sine carne. Anima enim a principio suae creationis habet, ut sit pars. Unde anima separata naturaliter appetit incorporari. Inde est, quod anima non est persona.

Non è quindi escluso che Ugo abbia conosciuto direttamente la questione *De persona* di Stefano Langton e ne abbia subito l'influenza.

\*\*\*

Le radici della teoria secondo cui l'anima umana non è una persona affondano profondamente nella teologia del dodicesimo secolo: credo che l'analisi presentata sopra lo dimostri a sufficienza. Da Gilberto Porretano in poi, i teologi sembrano unanimi. L'evoluzione delle argomentazioni, tuttavia, non concerne solo la terminologia usata nei testi. Tra Gilberto e Ugo non cambiano solo le formule, ma anche alcuni aspetti importanti della dottrina. La trasformazione più profonda riguarda proprio la dimensione antropologica del problema, vale a dire la concezione dello statuto ontologico dell'anima umana e del suo rapporto con il corpo. Nei paragrafi seguenti tenterò di mostrare, in primo luogo, in che modo questa concezione si evolve nei diversi testi; in secondo luogo, cercherò di individuare i possibili fattori che hanno influenzato questa trasformazione.

---

<sup>29</sup> Hugo de S. Caro, *in III Sent.*, d. 2, ed. Principe, 166<sup>85-89</sup>.

## 1.2.3 «L'ANIMA SEPARATA NON È UNA PERSONA». POLEMICHE E INCOMPRESIONI

1.2.3.1 Dalla questione degli universali all'individualità dell'anima: Gilberto di Poitiers.<sup>30</sup>

Tutta la discussione sull'anima-persona verte sostanzialmente intorno al concetto dell'individualità. «Persona est nature rationalis indiuidua substantia»:<sup>31</sup> una precisa definizione del concetto d'individualità è, quindi, necessaria per poter determinare l'effettiva estensione della nozione di 'persona'. Gilberto, infatti, nel suo *Commento al Contra Eutychen et Nestorium* di Boezio discute ampiamente sul significato di tutte e quattro nozioni che compaiono nella definizione boeziana; uno spazio particolare è consacrato, poi, alla natura e all'individualità. Tralasciamo, intanto, la discussione intorno al primo di questi concetti. Cerchiamo, invece, di determinare il significato che Gilberto attribuisce alla seconda nozione. Per farlo, sarà necessario, in primo luogo, soffermarci brevemente sulla dottrina dell'individualità in Boezio.

Boezio non introduce il concetto dell'individualità nella propria definizione di 'persona' per negare il carattere personale delle anime. Nel *Contra Eutychen et Nestorium*, infatti, il filosofo non affronta il problema se l'anima umana sia una persona: "individuale" è, per lui, opposto soprattutto a "universale".<sup>32</sup>

Rursus substantiarum aliae sunt universales, aliae particulares. Universales sunt quae de singulis praedicantur, ut homo, animal, lapis, lignum ceteraque huiusmodi quae vel genera vel species sunt; nam et homo de singulis hominibus et animal de singulis animalibus lapisque ac lignum de singulis lapidibus ac lignis dicuntur. Particularia vero sunt quae de aliis minime

---

<sup>30</sup> Ringrazio con il cuore Luisa Valente dei suoi preziosi consigli.

<sup>31</sup> Boeth., c. *Eut.*, c. 3, ed. Moreschini, 214<sup>171-172</sup>; PL 64, 1343 C-D.

<sup>32</sup> Nel *Contra Eutychen et Nestorium* i termini 'individualis' e 'singularis' sono usati in modo interscambiabile, anche se certe espressioni suggeriscono che le realtà individuali costituiscano un sotto-insieme di quelle singolari. Boezio non distingue esplicitamente tra questi concetti in nessuna delle sue opere; unicamente nel *Commento alle Categorie* viene introdotta una differenza tra l'individualità e la particolarità: la prima è definita come indivisibilità in specie o in altri individui, mentre la seconda significa la non-predicabilità. Non è chiaro, poi, il rapporto tra l'individualità e la differenza numerica in Boezio; cf. J. J. E. Garcia, *Introduction to the Problem of Individuation in the Early Middle Ages*, Philosophia Verlag - Catholic University of America Press, München - Wien 1984 (Analytica Series), 100.

praedicantur, ut Cicero, Plato, lapis hic unde haec Achillis statua facta est; lignum hoc unde haec mensa composita est. Sed in his omnibus nusquam in universalibus persona dici potest, sed in singularibus tantum atque in individuis: animalis enim vel generalis hominis nulla persona est, sed vel Ciceronis vel Platonis vel singulorum individuorum personae singulae nuncupantur.<sup>33</sup>

L'esigenza di precisare che le persone devono essere individuali deriva, prima di tutto, dalla concezione boeziana degli universali, vale a dire da una concezione senza dubbio realista. L'universale, ossia il genere o la specie, è una sostanza. Tralasciamo qui il rapporto tra questa sostanza e la sostanza individuale: questo complesso problema non è rilevante per la nostra questione.<sup>34</sup> Nel caso del nostro problema bisogna solamente notare che un'esplicita esclusione degli universali non avrebbe senso in una concezione nominalista. Se, infatti, ai concetti universali non corrispondesse nessuna realtà concreta, allora sarebbe sufficiente definire la persona come una sostanza di natura razionale, senza necessariamente introdurre la nozione dell'individualità.

Tenendo presente il carattere realista della posizione di Boezio, bisogna notare, tuttavia, che la definizione dell'universale e del singolare presentata nel *Contra Eutychem et Nestorium* riguarda soprattutto la dimensione logica, non metafisica, dei due concetti. Sono universali, infatti, quelle nozioni, che possono essere predicate di più realtà singolari, come, ad esempio, 'uomo', che può essere predicato di Socrate, Platone,

<sup>33</sup> Boeth., c. *Eut.*, c. 2, ed. Moreschini, 214<sup>153</sup>; PL 64, 1343 B-C

<sup>34</sup> Nella maggior parte dei casi Boezio sembra sostenere che nelle cose particolari sia presente in modo integrale e simultaneo un'unica sostanza universale che viene individuata soprattutto attraverso gli accidenti, cf. Boeth., *In Isag.*, ed. Schepss –Brandt, CSEL 48, 162<sup>23</sup>-163<sup>3</sup>: «Genus uero secundum nullum horum modum commune esse speciebus potest ; nam ita commune esse debet, ut et totum sit in singulis et uno tempore et eorum quorum commune est, constituere ualeat et formare substantiam»; *ibidem*, 200.5-7: «...quae enim unicuique indiuiduo forma est, ea non ex substantiali quadam forma species, sed ex accidentibus uenit»; 241<sup>9-10</sup>; 271<sup>18-20</sup>; Ch. Erismann, *Alain de Lille, la métaphysique érigénienne et la pluralité des formes*, in *Alain de Lille, le Docteur Universel. Actes du XI<sup>ème</sup> Colloque international de la Société Inernationale pour l'Etude de la Philosophie Médiévale, Paris 23-25 octobre 2003*, ed. J.-L. Solère - A. Vasiliu - A. Galonnier, Brepols, Turnholt 2005 (Rencontres de Philosophie Médiévale, 12), 25-26. In altri luoghi, tuttavia, Boezio sostiene che gli accidenti sono individuati dalla sostanza in cui si trovano; cf. Boeth., *in Cat.*, I, c. 2, PL 64, 169-172; Garcia, *Introduction to the Problem of Individuation*, 63-107; in particolare 82-88; 100.



Cicerone etc. I termini particolari, o, in altre parole, singolari o individuali, non possono, invece, essere predicati di nessun altro individuo, poiché non ci sono individui della specie 'Platone' o 'Cicerone'. Come sottolinea Jorge Garcia,<sup>35</sup> Boezio, in tutta la sua opera, non discrimina chiaramente tra l'aspetto epistemologico e metafisico del problema dell'individualità. In generale, però, come traspare dal suo *Commento al De interpretatione*,<sup>36</sup> la distinzione di non-predicabilità è legata prevalentemente al campo logico, mentre il secondo concetto, usato da Boezio più raramente, vale a dire l'incomunicabilità, riguarda l'aspetto metafisico del problema.

Gilberto, commentando il *Contra Eutychem et Nestorium*, modifica sensibilmente la definizione che Boezio dà agli universali:

Sed attende quod, cum superius subsistentes tantum et solis naturalibus, nunc et subsistentes et subsistentias rationalibus atque topicis differentiis diuidit et ait: RURSUS SUBSTANTIARUM ALIAE SUNT UNIVERSALES substantialis forme similitudine: ALIE sunt PARTICULARES, i. e. indiuidue plenarum proprietatum dissimilitudine.

Que uero sunt universales quee particulares, descriptionibus et exemplis demonstrat, dicens: UNIVERSALES SUNT QUE plures secundum se totas inter se suis effectibus similes DE pluribus SINGULIS subsistentibus inter se uere similibus PREDICANTUR: UT HOMO ANIMAL LAPIS LIGNUM CETERAQUE HUIUSMODI QUE quantum ad subsistentias, que horum nominum sunt qualitates, UEL GENERA SUNT, ut animal lapis lignum UEL SPECIES ut homo.<sup>37</sup>

Da un lato, Gilberto riprende il concetto della non-predicabilità; dall'altro lato, tuttavia, la fondamentale opposizione tra l'universale e il singolare viene sostituita con la contrapposizione del singolare e dell'individuale. Gilberto afferma che le nozioni universali sono «plures secundum se», vale a dire che a ciascun universale corrispondono molte sostanze singolari. Poche linee sotto leggiamo, infatti: «Quidquid est, singulare est».<sup>38</sup> La concezione degli universali di Gilberto si basa su questa asserzione. Non può, infatti, esistere un'unica sostanza condivisa da più singoli, individuata solamente dagli accidenti. Gli universali esistono, ma questo non vuol dire che una sola identica sostanza sia presente in molti individui, ma significa che ci sono molte forme sostanziali singole che sono simili tra loro. Bisogna notare che non si tratta di una concezione nominalista.

<sup>35</sup> *Op. cit.*, 90-91; 110.

<sup>36</sup> Boeth., in *De int.*, PL 64, 319; 462-464; cf. Garcia, *op. cit.*, 90-91.

<sup>37</sup> Gilb. Pict., in *C. Eut.*, ed. Häring, 269; PL 64, 1370 C-D.

<sup>38</sup> Gilb. Pict., in *C. Eut.*, ed. Häring, 270; PL 64, 1371 B.

Ai concetti universali, secondo Gilberto, corrispondono, infatti, delle realtà effettive, vale a dire le singole forme sostanziali. Se, poi, queste forme sostanziali vengono chiamate universali, questo dipende dal fatto che sono simili tra loro. L'universale si basa, quindi, sulla «*substantialis forme similitudo*», vale a dire sulla somiglianza. Come viene definita questa *similitudo*? Gilberto lo spiega proprio per mezzo della predicabilità:<sup>39</sup>

Singularium nanque alia aliis sunt tota proprietate sua inter se similia. Que simul omnia conformitatis huius ratione dicuntur “unum diuiduum”: ut diuersorum corporum diuerse qualitates tota sua specie quales. Alia uero ab aliis omnibus aliqua sue proprietatis parte dissimilia. (...)

Omnis enim persona adeo est per se una quod cuiuslibet plena et ex omnibus, que illi conueniunt, collecta proprietas cum alterius persone similiter plena et ex omnibus collecta proprietate de uno uere indiuiduo predicari non potest: ut Platonis et Ciceronis personales proprietates de uno indiuiduo dici non possunt.

Tota uero anime Platonis proprietas, id est quidquid de ipsa naturaliter affirmatur, de ipso Platone predicatur. (...)

Unde Platonis ex omnibus, que illi conueniunt, collecta proprietas nulli neque actu neque natura conformis est: nec Plato per illam. Albedo uero ipsius et quecumue pars proprietatis eius aut natura et actu aut saltem natura intelligitur esse conformis. Ideoque nulla pars proprietatis cuiuslibet creature naturaliter est indiuidua quamuis ratione singularitatis “indiuidua” sepe uocetur.

Illa uero cuiuslibet proprietas, que naturali dissimilitudine ab omnibus - que actu uel potestate fuerunt uel sunt uel futura sunt - differt, non modo “singularis” aut “particularis” sed etiam “indiuidua” uere et uocatur et est.

Nam “indiuidua” dicuntur huiusmodi quoniam unumquodque eorum ex talibus consistit proprietatibus quarum omnium cogitatione facta collectio nunquam in alio quolibet alterutris numero particularium naturali conformitate eadem erit.

È, quindi, universale un concetto che significa una proprietà di una sostanza singolare che è simile alla proprietà di un'altra sostanza singolare. La proprietà di una sostanza, poi, è simile a un'altra proprietà se può essere integralmente predicata di un'altra sostanza. Analogamente, anche la definizione dell'individuo si basa sul concetto della predicabilità. Sono, infatti, individuali quelle sostanze singolari, la cui “tota proprietas” (vale a dire l'insieme delle caratteristiche che possono essere predicate di una

---

<sup>39</sup> Gilb. Pict., in C. Eut., ed. Häring, 270; 272; 274; PL 64, 1371 B; 1372 A-D.

sostanza secondo la sua natura) non può essere predicata di un'altra sostanza. Ora, tutta la proprietà di una parte di un individuo può essere predicata anche dell'individuo stesso; di conseguenza, nessuna realtà che costituisce una parte di un individuo può essere individuale.

La predicabilità costituisce, quindi, il legame tra l'universale e l'anima. Rimane saldo, tuttavia, che mentre lo stesso concetto universale viene predicato di una sostanza, l'anima, invece, non viene predicata di per sé, ma è la sua *tota proprietas* ad essere predicata. Infatti, secondo Gilberto una singola anima non è la forma sostanziale dell'uomo e non è un universale. L'anima, infatti, *ha* una propria forma sostanziale e appartiene ad un genere e ad una specie diversi da quelli a cui appartiene l'uomo intero. L'anima, però, ha una caratteristica che la rende simile all'universale: tutte le sue proprietà possono essere predicate di un'altra sostanza singolare, vale a dire dell'uomo. L'anima, quindi, non è una persona, poiché «nulla persona pars potest esse personae».<sup>40</sup>

PERSONA EST NATURE RATIONALIS INDIVIDVA SUBSTANTIA.

Secundum hanc diffinitionem humana anima uidetur esse persona. Non enim, sicut quidam dixerunt, est endilichia - hoc est forma - sed potius substantia i.e. subsistens habens in se formas et diuersorum generum accidentia. Et est nature rationalis. Intelligit enim atque discernit - et separata a corpore et in corpore posita - usque adeo quod homo, qui ex anima constat et corpore, sicut proprio corporis spatio distenditur ita propria anime potentia discernit. Est etiam cuiuslibet hominis anima - sub genere spiritus et anime specie - sua, qua ab omnibus que non sunt illa anima diuiditur, proprietate indiuidua. Sic igitur anima, que hominis est pars constitutiua, uidetur recte esse persona.

Hoc tamen impossibile esse per hoc intelligitur quod nulla persona pars potest esse persone. Omnis enim persona adeo est per se una quod cuiuslibet plena et ex omnibus, que illi conueniunt, collecta proprietate cum alterius persone similiter plena et ex omnibus collecta proprietate de uno uere indiuiduo predicari non potest: ut Platonis et Ciceronis personales proprietates de uno indiuiduo dici non possunt.

Tota uero anime Platonis proprietate, id est quidquid de ipsa naturaliter affirmatur, de ipso Platone predicatur.

Secondo Gilberto, come un concetto universale designa una molteplicità di forme singolari, ma non individuali, così l'anima possiede una forma che è singolare, ma non è

<sup>40</sup> Gilb. Pict., in *C. Eut.*, ed. Häring, 272; PL 64, 1372 A.

individuale. Bisogna notare, tuttavia, che mentre un concetto universale è predicabile di molti poiché indica una *collectio* di forme simili tra di loro, la *tota proprietas* dell'anima è predicabile dell'uomo non solo in virtù di una somiglianza, ma anche in virtù d'identità: la razionalità dell'anima di Pietro è identica, infatti, alla razionalità di Pietro. In ogni caso, possiamo affermare che nel *Commento* di Gilberto il concetto della 'predicabilità', riservato propriamente agli universali, in un certo senso viene riferito anche all'anima. Proprio questo concetto costituisce la chiave per comprendere la differenza fondamentale tra la sua esposizione e l'argomentazione di Alano di Lilla nella *Summa "Quoniam homines"*.

Qual è, in realtà, la visione antropologica di Gilberto? Potrebbe sembrare che il filosofo neghi il carattere personale dell'anima poiché considera la sua natura come incompleta, intrinsecamente parziale e sempre pronta all'unione con il corpo. Gilberto, tuttavia, non intende in nessun modo mettere in discussione la tradizionale visione dualistica dell'uomo. Prima di tutto, colpisce immediatamente il suo rifiuto esplicito della teoria aristotelica. L'anima non è *endilichia* o *forma*<sup>41</sup>, ma è una sostanza a pieno titolo, che possiede le proprie forme e accidenti. L'anima, infatti, attraverso la forma generica appartiene al genere "spirito" e attraverso la forma specifica appartiene alla propria specie, vale a dire alla specie "anima". Gilberto, poi, non nomina nemmeno una volta il desiderio dell'anima di unirsi al corpo. Inoltre, l'anima è capace di conoscere anche dopo la separazione dal corpo: Gilberto lo afferma apertamente. Si tratta, quindi, di una sostanza indipendente. Come conciliare una tale visione con la negazione del carattere personale dell'anima? Se la natura dell'anima di Platone costituisce una parte della natura di Platone stesso, non dovremmo concludere di conseguenza che si tratta di una natura di per sé incompleta?

Gilberto risponde a questa domanda in modo implicito:<sup>42</sup>

Tota uero anime Platonis proprietas – i. e. quicquid de ipsa naturaliter affirmatur - de ipso Platone predicatur. "Naturaliter" dicimus quoniam, quod non naturaliter de anima dicitur, non necesse est de Platone predicari: ut topica ratio, qua Platonis anima "pars" eius uocatur, de

---

<sup>41</sup> NB: Gilberto, contrariamente ai teologi della prima metà del tredicesimo secolo, non distingue tra 'endilichia' e 'forma'. In questo caso la sua interpretazione della definizione aristotelica sembra più corretta di quella avicenniana.

<sup>42</sup> Gilb. Pict., in *C. Eut.*, ed. Häring, 272; PL 64, 1372 A-B.

ipso Platone minime dicitur. Dicimus etiam "affirmatur" quia, quod ab anima Platonis negatur, non necesse est ab ipso negari: ut si dicatur anima esse incorporea, quo priuatorio nomine corporum subsistentia, que est corporalitas, remouetur ab ea, non ideo Plato incorporeus esse dicitur. Et sic quidem humana anima secundum predictam diffinitionem uidetur esse: secundum expositam uero rationem uidetur non esse persona.

Qualcuno potrebbe obiettare, infatti: non tutte le proprietà dell'anima possono essere predicate dell'uomo, perché possiamo affermare che l'anima di Platone costituisce una parte di Platone, ma non possiamo minimamente dire questa cosa di Platone stesso; di conseguenza, l'anima avrebbe la distinzione di 'non-predicabilità' e sarebbe, quindi, una persona. Gilberto risponde che l'argomento non è valido, poiché sono rilevanti solo quelle caratteristiche che possono essere affermate dell'anima secondo la sua natura. Possiamo concludere, quindi, che essere parte dell'uomo non appartiene, a suo avviso, alla natura dell'anima. Come possiamo giustificare un tale parere?

L'obiezione citata sopra si basa, di fatto, su una fallacia. Gilberto, infatti, identifica l'"essere parte" con il fatto di avere una natura totalmente inglobata da un'altra natura. L'affermazione che "essere parte" appartiene alla natura della parte è, quindi, contraddittoria. La stessa idea può essere espressa anche nei termini della "predicabilità": la cosa A costituisce una parte di cosa B, se tutte le proprietà della cosa A possono essere predicate anche della cosa B. Affermare quindi che "essere parte" costituisce una proprietà della cosa A, significa confondere il linguaggio e i suoi contenuti, ovvero il meta-linguaggio e il linguaggio.

Di conseguenza, quando Gilberto afferma che 'essere parte' non appartiene alla natura dell'anima, lo fa soprattutto in quanto logico, non in quanto teologo. La sua argomentazione non concerne il tipo del legame ontologico che esiste tra l'anima e il corpo: in questo passo il suo interesse primario è rivolto, infatti, alla coerenza interna del linguaggio.

Come abbiamo visto, Gilberto non intende postulare un'incompletezza intrinseca all'interno della natura dell'anima. Si potrebbe chiedere, quindi, per quale motivo il filosofo di Poitiers decida di includere nella propria esposizione del testo boeziano un capitolo lungo e molto articolato in cui dimostra che l'anima umana non può essere chiamata 'persona', visto che Boezio non si sofferma su questo problema. La ragione risiede, probabilmente, nelle discussioni condotte dai suoi contemporanei. Gilberto sembra alludere, infatti, a una controversia tra i teologi dei suoi tempi: «Ut ergo pugnas

uerborum sensuum conuenientia dirimat, dicendum est...» etc.<sup>43</sup> Il suo commento potrebbe costituire, quindi, un contributo alla soluzione di un problema che forse era attuale e sentito nel suo ambiente.

Infine, tenendo presente i contenuti del dibattito sull'anima-persona negli anni successivi, potremmo chiederci se Gilberto consideri nel proprio testo il problema dell'anima separata o, più precisamente, se il suo *Commento* contenga una risposta implicita alla questione se l'anima dopo la separazione dal corpo sia una persona. Sembrerebbe, infatti, che il seguito del capitolo possa essere interpretato proprio in questo senso:<sup>44</sup>

Ut ergo pugnas uerborum sensuum conuenientia dirimat, dicendum est quod sicut diuiduum non modo actuali uerum etiam naturali similitudine: ita quoque indiuiduum non modo actuali, uerum etiam naturali dissimilitudine dicitur. Quicquid enim confert habitus, tollit priuatio.

Hoc autem clarius erit exemplis. Homo et sol a grammaticis “appellatiua nomina”: a dialecticis uero “diuidua” uocantur. Plato uero et eius singularis albedo ab eisdem gramaticis “propria”, a dialecticis uero “indiuidua”. Sed horum homo tam actu quam natura appellatiuum uel diuiduum est: sol uero natura tantum non actu. Multi namque non modo natura uerum etiam actu et fuerunt et sunt et futuri sunt substantiali similitudine similiter homines. Multi quoque numquam actu sed semper natura similiter soles.

Sicut enim “homo” non a tota unius hominis sic neque “sol” a tota huius, quem uidemus, solis proprietate nomen est. Sed “homo” quidem ab aliquibus hominum subsistentiis tam actu quam natura: “sol” uero ab aliquibus non actu sed sola natura inter se inuicem tota substantia forme similibus nomina sunt.

Fuerunt enim qui iam non sunt: et erunt qui nondum sunt uel fuerunt: et nunc sunt tam actu quam natura homines infiniti. Ideoque ipsorum forme multe similiter natura et actu et fuerunt et erunt et sunt a quibus hoc ipsarum plena inter se conformitate uere diuiduum nomen hominibus ipsis inditum est.

Unus uero actu solus est sol preter quem nullus actu uel fuit uel est uel erit quamuis natura et fuerunt et sunt et futuri sunt infiniti: ideoque infinite sola natura subsistentie, inter se sola natura conformes a quibus hic uere diuiduum et uniuersale nomen est. Sicut enim ueri

---

<sup>43</sup> Gilb. Pict., in *C. Eut.*, ed. Häring, 272; PL 64, 1372 B. L'espressione *pugnas uerborum* richiama anche la prima lettera di Paolo a Timoteo 6, 4.

<sup>44</sup> Gilb. Pict., in *C. Eut.*, ed. Häring, 272-274; PL 64, 1372 B-1373 A.

indiuidui plena proprietate nulla neque actu neque natura esse potest ita secundum plene proprietatis quamlibet partem naturalis saltem similitudo est.

Unde Platonis ex omnibus, que illi conueniunt, collecta proprietas nulli neque actu neque natura conformis est: nec Plato per illam. Albedo uero ipsius et quecumque pars proprietatis eius aut natura et actu aut saltem natura intelligitur esse conformis. Ideoque nulla pars proprietatis cuiuslibet creature naturaliter est indiuidua quamuis ratione singularitatis “indiuidua” sepe uocetur.

Illa uero cuiuslibet proprietatis, que naturali dissimilitudine ab omnibus - que actu uel potestate fuerunt uel sunt uel futura sunt- differt, non modo “singularis” aut “particularis” sed etiam “indiuidua” uere et uocatur et est.

Nam “indiuidua” dicuntur huiusmodi quoniam unumquodque eorum ex talibus consistit proprietatibus quarum omnium cogitatione facta collectio nunquam in alio quolibet alterutris numero particularium naturali conformitate eadem erit.

Hac igitur ratione Platonis tota forma - nulli neque natura conformis- uere est indiuidua. Omnis uero pars eius singularis quidem est: non autem uere indiuidua quoniam multis est saltem natura conformis. Itaque anima eius, cuius tota forma pars est forme Platonis, non uero nomine dicitur “indiuidua”. Ideoque quamuis ipsa sit rationalis nature substantia, nequaquam tamen potest esse persona.

Et generaliter, sicut dictum est, nulla cuiuslibet persone pars est persona quoniam partis eius ex omnibus, que ipsi conuenire intelliguntur, collecta proprietas naturaliter est diuidua. Ex his ergo intelligitur quia persona adeo est per se una quod eius tota proprietas nulli prorsus secundum se totam similitudine conferri potest: nulli ad constituendam personalem proprietatem coniungi.

La contrapposizione tra i concetti di ‘*natura et actu*’ e ‘*non actu, sed saltem natura*’ costituisce il punto centrale di questa lunga argomentazione. Tutti i concetti individuali possiedono la distinzione della “non-predicabilità”, vale a dire sono dissimili da tutti gli altri concetti. Analogamente, i concetti “diuidui” indicano le realtà di cui la *tota proprietas* può essere predicata anche di qualcosa d’altro, e quindi le realtà simili tra di loro. Perché si possa parlare di un concetto “diuiduo”, non è necessaria, tuttavia, una *similitudo actualis*, vale a dire una somiglianza effettiva: è sufficiente, infatti, una somiglianza anche solo naturale. Una somiglianza è solo naturale, quando la natura di una cosa non è condivisa di fatto (*actu*), poiché la cosa simile non esiste, ma per natura (*natura*) può essere condivisa, vale a dire esiste un ipotetico correlato nella

relazione di somiglianza.<sup>45</sup> Gilberto illustra la differenza tra “essere per natura e in atto” ed “essere solo per natura” con l’esempio dell’uomo e del sole. Il nome ‘uomo’ è di fatto condiviso da molti individui, poiché sono esistiti, esistono ed esisteranno molti uomini. Esiste, invece, un unico sole: non vi è mai stato e non vi sarà mai nessun altro sole a parte quello che conosciamo. Il nome ‘sole’, tuttavia, non è un nome individuale, poiché ipoteticamente possiamo immaginare un numero infinito dei soli che illuminano la terra. Di conseguenza, il nome ‘uomo’ è dividuo di fatto e per natura, mentre il nome ‘sole’ lo è solo per natura. Analogamente, l’anima di Socrate è, almeno per natura, non solo simile, ma – anzi - identica a Socrate, poiché è o può essere una sua parte, e quindi non è una persona.

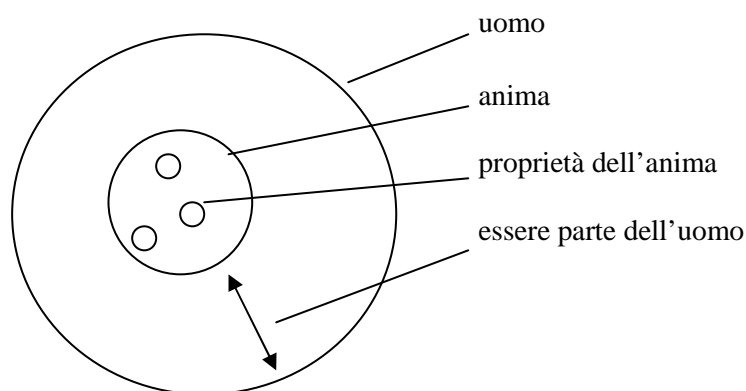
Ancora una volta, bisogna notare che quando Gilberto afferma che l’anima, in quanto essa è una parte dell’uomo, «naturaliter est dividua», non intende postulare nessuna incompletezza nella natura dell’anima: conformemente alla prima parte dell’esposizione, l’anima non è individua, poiché tutta la sua *proprietas* (vale a dire tutto quello che si afferma di essa secondo la sua natura) può ipoteticamente essere attribuita ad un’altra realtà. “Essere dividua” non appartiene, quindi, in nessun modo alla natura dell’anima: in primo luogo, poiché la “dividualità” propriamente si riferisce al concetto dell’anima, e non alla cosa stessa; in secondo luogo, poiché l’“essere dividua” significa il rapporto tra

---

<sup>45</sup> Cf. Garcia, *Introduction to the Problem of Individuation*, 158-159: «For example, the singular rationality whereby Plato is a rational being conforms to the singular rationality of Aristotle, by which he in turn is a rational being, since as far as rationality is concerned Plato and Aristotle are not dissimilar. This assumes that Plato and Aristotle exist. In such a case the conformity or likeness involved is a conformity in act. If one of the two did not exist but were only a possibility, then the conformity would be in nature, using Gilbert's terminology. In more standard language we could say, "in potency" or "in principle". This means, of course, that things like Plato's rationality, regardless of whether there are other entities that have them or not, have conformity by nature, that is they are potentially like others and therefore dividual. (...) The humanity, for example, which is composed of the rationality, animality, color, height, etc. of Plato, but not of his whiteness and five-foot-nine-inchedness, is dividual. It is dividual because all those features which Plato has in his humanity, or any other partial composite *id quo* which he has, conform to someone else's *id quo*, at least in potency. Even if there were no men other than Plato, Plato's humanity, just as we saw with his rationality, would be at least like others in potency and so would conform or be like others. This makes it a dividual».



una parte e la totalità. Il rapporto tra l'anima e l'uomo, vale a dire il rapporto tra una parte e la totalità, si colloca su un piano diverso rispetto a quello tra l'anima e le sue proprietà. Di conseguenza, il rapporto tra l'anima e l'uomo non può essere riportato all'interno dell'anima:



Tenendo conto del dibattito successivo sull'anima-persona, potremmo fare la domanda se Gilberto non abbia introdotto l'opposizione tra "in atto e per natura" e "solo per natura" proprio per dimostrare che anche l'anima separata non può essere una persona. È molto probabile, infatti, che Gilberto conoscesse già le affermazioni di Ugo di San Vittore<sup>46</sup> secondo cui l'anima separata è una persona:<sup>47</sup>

<sup>46</sup> Esiste anche un testo spurio, proveniente probabilmente dalla scuola di San Vittore, in cui viene ribadita una simile teoria; cf. Ps. Hugo de S. Vict., *sum. sent.* I, 15, PL 176, 70 D – 71 A: «Sed tamen potest opponi quod anima est rationalis substantia et individuae naturae (quae diffinitio est personae). Igitur si <Christus> assumpsit animam, etiam personam. Quod utique sequeretur si prius esset anima quam assumeretur. Est namque anima persona, sicut angelus. Quid enim est homo nisi anima habens corpus? Sed ideo non assumpsit personam; quia non erat persona quod assumpsit. Animam namque creando assumpsit; et assumendo creavit». Sul problema dell'attribuzione della *Summa sententiarum* cf. E. Portalié, *Abélard*, in *Dictionnaire de théologie catholique* I, cur. A. Vacant – E. Mangenot, Librairie Letouzey-Ane, Paris 1903, 53-54.

<sup>47</sup> Hugo de S. Vict., *sacr.* II, 1, c. 11, PL 176, 410 D-411 B.

Sed quid est quod vivere desinit, nisi quod moritur? Quid autem moritur, nisi solum corpus quod ab anima deseritur? Anima enim non moritur, nec vivere desinit, etiam quando vivificare desinit. Ergo solum corpus moritur. Sed homo, inquis, id est ipsa persona moritur. Quid est persona? Nonne individuum rationalis substantiae? Si ergo individuum rationalis substantiae persona est, rationalis utique spiritus, qui et simplicitate unus est, et natura rationis capax, proprie personam esse habet; ex se quidem in quantum spiritus rationalis est per se autem quando sine corpore est. Quando autem corpus illi unitum est in quantum cum corpore unitum est, una cum corpore persona est. Quando vero a corpore separatur, persona tamen esse non desinit; et ipsa eadem persona quae prius fuit, quoniam corpus a societate spiritus decedens, eidem spiritui personam esse non tollit, sicut prius quando jungebatur ipsi ut persona esset non dedit. Remanet itaque separata anima a carne, eadem persona spiritus rationalis, quae licet fortassis secundum usum loquendi homo jam dici non possit; quia id quod de terra sumptum erat, jam sibi unitum non habet, non tamen ideo minus persona est, et eadem persona quae prius fuit, quando et illud sibi unitum habuit; et propter ipsam unionem una cum illo persona fuit.

Nell'esposizione di Gilberto non troviamo, tuttavia, nessun accenno esplicito a questo problema. Vi sono, poi, certi tratti caratteristici dell'approccio di Gilberto che rendono improbabile l'ipotesi che questo testo abbia di mira un problema di tipo ontologico. L'esempio dell'uomo e del sole riguarda, infatti, l'ambito del linguaggio, non quello della realtà concreta. Lo indica lo stesso vocabolario usato nel passaggio. Gilberto, infatti, ripete numerose volte i termini come 'dicitur', 'predicatur', 'affirmatur', 'uocatur', 'intelligitur' o 'nomina'. Come in precedenza, l'accento è posto sul linguaggio. Il nome 'sole' non è individuale, poiché la sua intera proprietà può ipoteticamente essere predicata di molti individui: la "tota proprietas" è, infatti, quel che si predica. A mio avviso, nel *Commento* manca un riferimento a una determinata condizione dell'anima. Gilberto scrive qui in quanto logico, non in quanto teologo.

Il motivo, per cui un riferimento all'anima separata sembra improbabile, è indicato dallo stesso esempio dell'uomo e del sole:<sup>48</sup>

Multi namque non modo natura uerum etiam actu et fuerunt et sunt et futuri sunt substantiali similitudine similiter homines. Multi quoque numquam actu sed semper natura similiter soles.

Infatti, secondo Gilberto il concetto dell'uomo e dividuo sia di fatto, sia per natura, poiché gli uomini presenti, futuri e passati sono, saranno o furono simili "di fatto" (*actu*);

---

<sup>48</sup> Gilb. Pict., in *C. Eut.*, ed. Häring, 273; PL 64, 1372 B.

il concetto del sole, invece, è dividuo per natura, nonostante che non vi siano mai stati e non vi saranno mai altri soli oltre a quello che conosciamo. Ora, supponiamo che vi è un'anima che non è mai stata congiunta o che si trova nello stato di separazione e non riavrà mai il suo corpo: nonostante questo, la stessa ipotetica possibilità della congiunzione la rende dividua. Infatti, se l'anima non fosse mai congiunta, non sarebbe mai dividua di fatto (*actu*), ma comunque sarebbe dividua per natura (*natura*), proprio come il sole, poiché la somiglianza o la conformità naturale si basa sulla pura ipotetica possibilità. Il ragionamento di Gilberto certamente implica che l'anima separata non è individua; ma il motivo non risiede nella effettiva condizione dell'anima - sia questa passata, presente o futura -, ma dipende dal nostro concetto dell'anima, il quale prevede una possibilità di congiunzione. A mio avviso, Gilberto non parla qui delle anime separate, poiché la sua argomentazione riguarda il concetto dell'anima, e non le anime concrete.

#### 1.2.3.2 Simone di Tournai

La complessità dell'esposizione di Gilberto è evidente. Questa difficoltà è legata, prima di tutto, all'approccio epistemologico del vescovo di Poitiers. La maggior parte dei teologi che trarranno ispirazione dal *Commento al Contra Eutychen et Nestorium* ragionerà, infatti, in termini metafisici. Questo riguarda anche un autore che copierà letteralmente ampi passaggi dello scritto di Gilberto, vale a dire Simone di Tournai. Mentre, infatti, Gilberto lega l'individualità alla "non-predicabilità", vale a dire a un concetto di tipo logico, Simone aggiunge nel proprio testo un'interpretazione dell'individualità come distinzione nello spazio fisico:<sup>49</sup>

Item anima non solum non est individua individuali forma, sed etiam ratione locali. Non enim seorsum hinc positum est corpus, hinc autem anima. Sed toti corpori tota anima est infusa, ut nusquam possit dici corpus esse, ubi anima non sit, nusquam animam, ubi et corpus non constet esse. Unde et Johannes Scotus *Super hierarchiam Dionysii* ponit hoc paradigma: Sicut ignis infunditur toti carboni, ut nulla carbonis pars relinquatur inaccensa, sic anima infunditur toti corpori, ut nulla pars corporis relinquatur exanimis. Ergo nec de locali positione anima est individua, id est valde ab omni alia re divisa, cum dicto modo corpori sit infusa.

---

<sup>49</sup> Sim. Torn., *sum.*, n. 2, ed. Schmaus, 61.

Secondo Simone, l'anima non è individuale, poiché è interamente infusa in tutto il corpo, e quindi non può essere distinta nello spazio dal luogo in cui è. È chiaro che il modo di pensare di Simone è molto distante da quello di Gilberto. Come ci accingeremo a vedere in seguito, anche un autore come Alano di Lilla avrà delle difficoltà a interpretare adeguatamente il testo del *Commento*.

### 1.2.3.3 Dalla logica alla metafisica: Alano di Lilla.

Alano di Lilla consacra al problema dell'anima-persona un lungo capitolo nella *Summa* "*Quoniam homines*". Il brano costituisce di fatto un'interpretazione del testo di Gilberto. Come già avviene nel *Commento* al *Contra Eutychen et Nestorium*, all'inizio del proprio capitolo Alano<sup>50</sup> espone la propria teoria degli universali:<sup>51</sup>

Forma similitudinis dicitur illa proprietas que informatione subiecti suum subiectum reddit consimile alii, ut albedo suum subiectum reddit simile aliis albis; similiter nigredo. Eadem dicitur communis, quasi suum subiectum cum alio uniens. Non enim dicitur communis aliqua proprietas quia comunicetur pluribus; nichil enim quod sit in uno est in alio; quicquid enim in singulari est, singulare est.

L'universale, ovvero la *forma similitudinis*, rende consimili più soggetti. In altre parole possiamo chiamare il principio di somiglianza anche *forma communis*: si dice, infatti, che le cose simili hanno qualcosa in comune. Gli universali sono, quindi,

---

<sup>50</sup> Sul problema degli universali in Alano di Lilla si veda Erismann, *Alain de Lille, la métaphysique*, 27-41; A. de Libera, *Logique et théologie dans la Summa "Quoniam homines" d'Alain de Lille*, in *Gilbert de Poitiers et ses contemporains. Aux origines de la Logica Modernorum : Actes du 7ème Symposium européen de logique et de sémantique médiévales, Poitiers, Centre d'études supérieures de civilisation médiévale, 17-23 juin 1985*, ed. J. Jolivet - A. de Libera, Bibliopolis, Napoli 1987 (History of Logic, 5), 437-469; id., *Des accidents aux tropes*, «Revue de Métaphysique et de Morale» 4 (2002), 527-528 ; P.-N. Mayaud (ed.), *Le problème de l'individuation*, Vrin, Paris 1991 (Problèmes et controverses); J. Kohler, *Ut Plato est individuum. Die Theologischen Regeln des Alain de Lille über das Problem der Individualität*, in *Individuum und Individualität im Mittelalter*, ed. J.A. Aersten - A. Speer, Gruyter, Berlin-New York 1996 (Miscellanea Mediaevalia, 24), 22-36. Utile anche G. Angelini, *L'ortodossia e la grammatica. Analisi di struttura e deduzione storica della Teologia Trinitaria di Prepositino*, Università Gregoriana Editrice, Roma 1972.

<sup>51</sup> Alan. de Ins., *sum. quon.* I, n. 34, ed. Glorieux, 172.

“comunicabili”. Come abbiamo visto, il concetto di “comunicabilità” compare già negli scritti di Boezio.<sup>52</sup> Parafrasando l'esposizione di Jorge Garcia,<sup>53</sup> una cosa è “comunicabile” se può diventare comune a più soggetti. In una tradizionale posizione “realista”, gli individui partecipano, quindi, all'universale e di conseguenza quest'ultimo diventa “comunicabile” ad essi. Secondo Alano, tuttavia, un'unica *forma communis* non può essere condivisa in modo simultaneo da molti singoli. Come Gilberto, infatti, anche Alano nega l'esistenza di realtà universali condivise da più singole essenze: «quicquid enim in singulari est, singulare est». La teoria degli universali di Alano si basa, come quella di Gilberto, sulla somiglianza: la *forma communis* si riferisce, infatti, a molte singole forme unite dalla *similitudo*, ma distinte numericamente.

Come nel caso del *Commento* di Gilberto, Alano introduce un'analogia tra gli universali e le anime. Secondo Alano, infatti, sono comunicabili quelle realtà che costituiscono una parte di qualcos'altro:<sup>54</sup>

---

<sup>52</sup> Cf. *supra*. L'*incommunicabilitas* è, inoltre, una delle nozioni chiave del trattato *De trinitate* di Riccardo di San Vittore, dove viene riferita soprattutto all'essenza divina. Secondo Riccardo, l'essenza, ovvero la sostanza divina, non è “comunicabile” poiché non vi sono molti individui della specie “dio”, ma un unico Dio; cf. Rich. de S. Vict., *trin.* I, c. 17, PL 196, 898 C-899 A. Per definire le Persone della Trinità, Riccardo introduce una nuova definizione, vale a dire «persona divina sit divinae naturae incommunicabilis existentia» (*ivi*, IV, c. 22, PL 196, 945 C): secondo il Vittorino, infatti, la definizione di Boezio è inadeguata, poiché può essere riferita all'essenza divina. Riccardo sostiene, come il suo maestro Ugo di San Vittore, che l'anima separata acquisisce il carattere personale; cf. *infra*, p. 61.

<sup>53</sup> Garcia, *Introduction*, 24-25: «Although there are several senses in which the term 'communicable' (*communicabile*) is used by philosophers and particularly by scholastics, the most central and pertinent to the present issue is the one in which the universal, for example, tree, is communicable to its instances, trees. To be communicable, therefore, means to be able to be made or become common to many. This relation is exactly the converse of the relation of participability. That which is capable of participation is simply what is able to take part in or be a part of something else which by that very fact of participation is made or becomes common to those things that participate in it. An individual, therefore, is said to be incommunicable because, unlike the universal, it cannot be made common to many or, as some followers of Plato prefer to put it, it cannot become "participated by many"».

<sup>54</sup> Alan. de Ins., *sum. quon.* I, n. 34, ed. Glorieux, 172.

Illa res communicabilis actu vel natura, id est in alicuius rei compositione veniens, proprie non potest [non potest *scripsi* : potest *ed. Glorieux*] dici individuum, quia non est valde divisum ab omni re cum sit de aliquo, id est de substantia alicuius rei.

Tutte le realtà che fanno parte di una sostanza sono “comunicabili”, poiché hanno in comune tutte le loro proprietà con la sostanza di cui fanno parte; in altre parole, le proprietà di una parte sono condivise dall’intera sostanza. Di conseguenza, il concetto della “communicabilitas” si riferisce anche all’anima, poiché la sostanza dell’anima fa parte della sostanza dell’uomo. Infatti, tutte le proprietà dell’anima di Pietro sono anche proprietà di Pietro; così è la razionalità dell’anima di Pietro a costituire la razionalità di Pietro.<sup>55</sup>

...natura partis est natura totius; quoniam sicut substantia anime cedit in substantiam hominis, ita omnis natura anime in natura totius. Unde Petrus est rationalis rationalitate sue anime, et sciens scientia sue anime.

L’argomentazione di Alano richiama quella di Gilberto. Anche Alano, infatti, introduce una distinzione tra “in atto” e “per natura”. Le sostanze individuali non possono, infatti, essere “comunicabili” né di fatto, né per natura. Per spiegare la differenza tra i due concetti, Alano usa l’esempio della fenice, che ricorda molto la digressione di Gilberto sull’uomo e sul sole.<sup>56</sup>

Hoc nomen phenix appellat unum solum. Ergo est nomen proprium. Non sequitur; quia appellat<iv>um nomen dicitur non quia aliquid appellet, sed quia plurium natura est appellativum. Similiter anima dicitur non esse individua quia quamvis actu divisa sit, natura tamen communicabilis est.

Esiste, tuttavia, una profonda differenza tra le esposizioni dei due autori. Bisogna notare, innanzitutto, che laddove Gilberto parlava della distinzione di “non-predicabilità”, Alano usa la nozione d’“incomunicabilità”. Entrambi i concetti hanno un’origine boeziana; mentre, tuttavia, il primo si riferiva prevalentemente al campo logico, il secondo concetto era usato da Boezio piuttosto per indicare l’aspetto metafisico del problema. La medesima distinzione sarà attuale anche nel XII secolo. Infatti, l’ambito di riferimento nell’opera di Gilberto non è lo stesso che in quella di Alano. Mentre Gilberto argomentava tenendo in mente soprattutto la coerenza interna del linguaggio, Alano parla

<sup>55</sup> Alan. de Ins., *sum. quon.* I, n. 34, ed. Glorieux, 173.

<sup>56</sup> Alan. de Ins., *sum. quon.* I, n. 35, ed. Glorieux, 174.

da teologo. Questo cambio di prospettiva ha delle conseguenze pesanti per la visione antropologica connessa al nostro problema.

Alano interpreta, infatti, la *communicabilitas* come una proprietà intrinseca della natura dell'anima. Quando il teologo afferma che l'anima è «actu vel natura communicabilis», non si tratta più della predicabilità, ma di un "essere parte in atto o per natura". Alano riporta, infatti, "l'essere parte" all'interno della natura dell'anima:<sup>57</sup>

Ergo cum proprius status anime sit etiam status hominis, eam non dividit ab omni re. Itaque nec ipse proprie potest dici individuum, nec anima proprie individua. Que quamvis post dissolutionem separetur a corpore, tamen natura communicabilis est; et ita non est individua; quamvis enim separetur actu, tamen eius natura exigit ut uniatu corpori; unde et naturaliter desiderat unionem corpori. (...)

Item si anima modo est persona et prius non erat persona, accidentale est anime esse persona. Item in natura anime est ut non sit per se sed de alio; et ita anima natura non est individua; et ita natura non est persona. Ergo si est persona, contra naturam est persona.

La natura, di cui parla Alano, significa l'essenza effettiva dell'anima. Abbandonando la logica rigorosa di Gilberto, Alano afferma che "essere parte" appartiene alla natura stessa dell'anima. Da questa asserzione deriva una serie d'importanti conseguenze antropologiche che mettono in questione il carattere autonomo dell'anima. L'anima, in quanto parte in un composto, ha il proprio posto nell'uomo. Questa parzialità è iscritta nell'anima stessa: dopo la morte dell'uomo, infatti, l'anima desidera di ricongiungersi con il proprio corpo. Essere persona sarebbe, quindi, contro la sua natura.

Il *topos* del naturale desiderio che l'anima separata prova per il proprio corpo non è nuovo nella teologia cristiana. Lo troviamo, infatti, già nel *De Genesi ad litteram*:<sup>58</sup>

Sed, si quem mouet, quid opus sit spiritibus defunctorum corpora sua in resurrectione recipere, si potest eis etiam sine corporibus summa illa beatitudo praeberi, difficilior quidem quaestio est, quam ut perfecte possit hoc sermone finiri; sed tamen minime dubitandum est et

<sup>57</sup> Alan. de Ins., *sum. quon.* I, n. 35, ed. Glorieux, 174.

<sup>58</sup> Aug., *gen. ad litt.* XII, 35, 68, ed. Zycha, 432<sup>15</sup>; cf. *ivi*, VII, 27. 38, ed. Zycha, 224<sup>24</sup>; PL 34, 269: «Animam naturali appetitu ferri in corpus. Sed si ad hoc fit anima, ut mittatur in corpus, quaeri potest utrum, si noluerit, compellatur. Sed melius creditur hoc naturaliter velle, id est, in ea natura creari ut velit, sicut naturale nobis est velle vivere: male autem vivere jam non est naturae, sed perversae voluntatis, quam juste poena consequitur».

raptam hominis a carnis sensibus mentem et post mortem ipsa carne deposita transcens etiam similitudinibus corporalium non sic uidere posse incommutabilem substantiam, ut sancti angeli uident, siue alia latentiore causa siue ideo, quia inest ei naturalis quidam adpetitus corpus administrandi: quo adpetitu retardatur quodammodo, ne tota intentione pergat in illud summum caelum, quamdiu non subest corpus, cuius administratione adpetitus ille conquiescat.

Un accenno allo stato dell'anima dopo la morte dell'uomo si trova anche nelle *Sentenze* di Anselmo di Laon († 1117):<sup>59</sup>

Post dissolutionem anime et corporis manent quidam nexus qui faciunt ea unam personam. Nexus dicimus quod anima Petri plus respicit et expectat corpus Petri quam corpus Pauli.

Anselmo inserisce questa breve nota trattando le questioni escatologiche, vale a dire *De ultimo iudicio* e *De beatitudine*.<sup>60</sup> Il teologo parla, infatti, dei legami tra l'anima e il corpo per dimostrare che l'individuale identità umana non viene distrutta dalla morte, ma permane fino alla risurrezione dei corpi. Anselmo non considera la questione se l'anima sia una persona, e non accenna, certamente, a nessuna incompletezza nell'anima. Le sue affermazioni non sono, tuttavia, molto lontane dall'esposizione di Alano nella *Summa* "Quoniam homines": anche Anselmo sostiene, infatti, non solo che l'anima separata attende il proprio corpo, ma anche che l'anima e il corpo costituiscono una sola persona.

Da un lato, quindi, l'affermazione che essere parte appartiene alla natura dell'anima è connessa, molto probabilmente, a un fraintendimento dovuto alla complessità delle argomentazioni di Gilberto. Dall'altro lato, tuttavia, le osservazioni antropologiche di Alano si collegano a certe dottrine già espresse nei decenni precedenti. Come vedremo in seguito, vi sono anche altri fattori che possono aver portato Alano a parlare della natura dell'anima in questo modo particolare.

Infatti, il *Doctor Universalis* affronta un problema di cui Gilberto, almeno esplicitamente, non parla. Il teologo considera, infatti, la condizione in cui, secondo la teologia cristiana, l'anima si troverà dopo la morte dell'uomo. Ammesso che l'unione con

---

<sup>59</sup> Ans. Laud., *sent.*, 91, ed. Lottin, 78. Cf. R. Quinto, *Anselm von Laon*, in *Grundriss der Geschichte der Philosophie (Begründet von Friedrich Uebeweg). Die Philosophie des Mittelalters, Band 2: 12. Jahrhundert*, ed. R. Imbach et T. Ricklin, Basel, in corso di stampa. Ringrazio sentitamente Riccardo Quinto per avermi dato accesso al proprio testo prima della pubblicazione.

<sup>60</sup> Cf. Ans. Laud., *sent.*, 78-79, *Paris BnF* 12999, f. 26<sup>vb</sup>-28<sup>ra</sup>.



il corpo toglie all'anima il carattere personale, può l'anima diventare persona dopo la separazione da esso? Alano rifiuta una tale possibilità: non è, infatti, l'unione in atto a impedire la personalità, ma la natura stessa dell'anima. L'anima non è persona nemmeno dopo la separazione dal corpo, poiché essa è per natura 'comunicabile'.

Il motivo per cui Alano dedica a questo problema un'intera questione dipende, probabilmente, dal fatto che durante il periodo della sua formazione alcuni tra i maestri più famosi sostenevano l'opinione contraria.<sup>61</sup>

Sunt tamen qui dicunt animam post dissolutionem esse personam. Quod sic probatur: anima post dissolutionem est res per se una, quia ulli unita. Ergo res individua. Ergo cum sit nature rationalis, est persona. (...)

Item posito quod aliqua anima fuerit ante incarnationem Christi et illa post surmeretur a Verbo, iuxta hanc opinionem concedendum esset personam assumpsisse personam.

Alano riferisce una dottrina secondo la quale Cristo, assumendo un'anima preesistente, avrebbe assunto una persona. Molto probabilmente, si tratta qui della posizione sostenuta da Pietro Lombardo nella quinta distinzione del terzo libro delle *Sentenze*:<sup>62</sup>

Persona enim est substantia rationalis individuae naturae, hoc autem est anima. Ergo si animam assumpsit <i. e. Filius>, et personam; quod ideo non sequitur quia anima non est persona quando alii rei unita est personaliter, sed quando per se est, absoluta enim a corpore persona est, sicuti angelus.

Un'opinione simile era comunemente attribuita anche a Ugo di San Vittore.<sup>63</sup> L'esposizione di Alano non è, quindi, puramente speculativa, ma presenta anche un carattere polemico.

Esiste anche un'altro motivo per cui Alano poteva essere particolarmente interessato a negare il carattere personale dell'anima in tutte le sue condizioni. Alano di Lilla fu, infatti, uno dei più decisi avversari del catarismo.<sup>64</sup> In base al primo libro del suo trattato

<sup>61</sup> Alan. de Ins., *sum. quon.* I, n. 35, ed. Glorieux, 174.

<sup>62</sup> Petr. Lomb, *sent.* III, 5, 3.2, ed. PP. Collegii S. Bonaventurae, 481-485.

<sup>63</sup> Cf. *supra*.

<sup>64</sup> Sulla storia del catarismo si veda, ad esempio, M. Barber, *The Cathars. Dualist Heretics in Languedoc in the High Middle Ages*, Longman, London – New York 2000 (Medieval World Series); J. Duvernoy, *La religion des cathares*, Privat, Toulouse 1976 (Le catharisme, 1); M. Loos,

*De fide catholica contra haereticos* possiamo supporre che la lotta all'eresia catara abbia avuto un ruolo molto importante nella formazione della antropologia di Alano. Il dualismo degli Albigesi aveva, infatti, delle conseguenze estremamente pesanti anche per la cristologia:<sup>65</sup>

Item si veritas humanae naturae in hoc consistit, scilicet in corpore et spiritu maligno, Christus verus homo non fuit, quia nec spiritum malignum habuit, nec sibi univit; sed verus homo fuit ex eo quod corpus et animam habuit, ergo vel alii homines veri homines non sunt, vel corpus et animam habent. (...)

Item si corpus est opus diaboli, homo bene facere non potest, quia arbor bona non potest facere fructum malum, nec arbor mala fructum bonum (Matth. VII). Item, si quodlibet corpus est opus diaboli, Filius Dei corpus non assumpsit, quia opus diaboli sibi non univit; et ita verum corpus non habuit, nec verus homo fuit. Quod quidam haeretici concedunt.

Da un lato, infatti, una teoria secondo cui il corpo umano è plasmato dal diavolo ed è principio del male morale metteva in pericolo una fondamentale verità della fede cristiana, vale a dire l'incarnazione di Cristo. Dall'altro lato, l'opposizione a questa teoria, vale a dire l'affermazione che il corpo è creato da Dio e, di conseguenza, è per sé buono, apriva la strada a un'antropologia meno dualista. Se, infatti, l'infusione delle anime nei corpi non è dovuta all'azione di uno spirito maligno, allora il composto umano fa parte del perfetto piano di Dio. Di conseguenza, se l'unione dell'anima e del corpo è buona e naturale, questa poteva essere spiegata anche da un punto di vista filosofico. Molto probabilmente Alano di Lilla, coinvolto nella predicazione contro i catari, avvertiva con particolare forza l'esigenza di trovare una tale spiegazione.

#### 1.2.3.4 Stefano Langton.

##### (a) Dalla *communicabilitas* alla *aptitudo*

Come abbiamo già notato sopra, Stefano Langton, seguendo l'insegnamento di Alano, riprende il concetto d'"incomunicabilità". Secondo entrambi i maestri, infatti, l'anima non è individua, poiché essa è per natura "comunicabile", vale a dire costituisce

---

*Dualist Heresy in the Middle Ages*, trad. I. Lewitová, Akademia, Praha 1974; H. Fichtenau, *Heretics and Scholars in the High Middle Ages, 1000-1200*, tr. D. A. Kaiser, ed. The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania 1998. Ringrazio di cuore Valeria de Fraja per i suoi preziosi suggerimenti.

<sup>65</sup> Cf. Alan. de Ins., *fid. cath.* I, 12; 18, PL 210, 318 A; 321 B-C.

solo un elemento di una sostanza individuale. La 'comunicabilità' esprime, quindi, una relazione tra una parte e la totalità. Nel suo *Commento alle Sentenze* di Pietro Lombardo e nella questione *De persona*, Stefano Langton aggiunge, tuttavia, anche un altro termine boeziano, non usato da Alano in questo contesto. Si tratta del termine 'aptitudo'. Apparentemente, il cambiamento è puramente lessicale e non influisce sulla dottrina: come, infatti, secondo Alano "essere comunicabile" appartiene alla natura dell'anima, così, secondo Langton, l'*aptitudo* costituisce una proprietà intrinseca dell'anima umana:<sup>66</sup>

...hoc nomen 'indiuidua' in illa descriptione non solum priuat actum componendi, set etiam aptitudinem, et ita cum anima extra corpus posita sit apta uenire in compositionem, non est tunc substantia indiuidua, quare nec persona, nec esse potest.

Esiste, tuttavia, una certa differenza tra i due concetti. Il termine usato da Alano è ancora legato, infatti, alla discussione intorno agli universali ed esprime inoltre, come abbiamo visto, la relazione tra una parte e la totalità. Il termine 'aptitudo',<sup>67</sup> invece, è già lontano dal problema degli universali. Questo concetto denota, infatti, una proprietà,

---

<sup>66</sup> Cf. Steph. Langt., *De persona*, *infra*.

<sup>67</sup> Cf. H. Merle, *Aptum natum esse. Aptitudo naturalis*, in id., *Glossaire du latin philosophique médiéval*, Union Académique Internationale, Bruxelles 1982, 122-139; A. Blaise, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, Brepols, Turnhout 1954, 92; J. F. Niermeyer, *Mediae latinitatis lexicon minus*, Brill, Leiden 1976, 54. La forma nominale 'aptitudo' è assente dal latino classico e comincia ad essere usata solo nel medioevo. Boezio adopera questo termine come equivalente di 'natura', cf. Boeth., *int. Anal.*, PL 64, 752 D: «Necessitas autem est duplex, haec quidem secundum naturam et aptitudinem, haec vero violenta et contra aptitudinem, sicut lapis ex necessitate et sursum et deorsum fertur, sed non propter eandem necessitatem». Alano di Lilla, poi, parla di una *aptitudo componendi* che caratterizza le proprietà in quanto queste hanno la propensione a unirsi con un soggetto; cf. Alan. de Ins., *theol. reg.*, 5, PL 210, 625 A. In generale, il termine viene usato abbastanza raramente prima della traduzione latina delle opere di Avicenna. Nella *Metafisica* di quest'ultimo la parola 'aptitudo' describe, prima di tutto, la capacità della materia a ricevere la forma («aptitudo recipere formam»), cf. Auic., *metaph.* VIII, 2, ed. Van Riet, 388-390. Nel trattato *De anima* lo stesso termine si riferisce di solito alla potenzialità del corpo (I, 5, ed. Van Riet, 64<sup>10-11</sup>) o alle potenze dell'anima (I, 5, ed. Van Riet, 95<sup>23</sup>-96<sup>36</sup>). Per Tommaso d'Aquino, il significato della parola 'aptitudo' sarà simile a quello di 'inclinazione' o 'tendenza' («aptitudo uel proportio appetitus»), cf. I<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>, q. 25, a. 2, ed. Gauthier, 184b: «Manifestum est autem quod omne quod tendit ad finem aliquem, primo quidem habet aptitudinem seu proportionem ad finem».

adeguatezza, idoneità, o anche un'abilità o capacità. Nella questione *De persona* di Langton, poi, il termine 'aptitudo' potrebbe, da un lato, riferirsi alla idoneità dell'anima a far parte dell'uomo. Dall'altro lato, tuttavia, nel contesto del problema dell'anima separata, è molto più naturale pensare che Langton indichi la capacità dell'anima a unirsi con il corpo. L'attenzione viene, quindi, spostata dalla relazione tra una parte e la totalità a una relazione diversa, vale a dire a quella tra le due parti del composto. Sembra, infatti, che Ugo di St.-Cher interpreti l'argomentazione di Langton proprio in questo senso:<sup>68</sup>

Haec autem unibilitas inest animae naturaliter et substantialiter per quam differt ab angelo et haec est prima differentia animae et angeli. (...)

Ad secundum, quod anima et angelus differunt accidente solo etc., dicendum quod «regens» non dicit actum, sed aptitudinem, secundum quam anima apta est naturaliter regere corpus illo triplici regimine quod diximus, et hanc aptitudinem habet anima etiam separata. Haec enim est illa unibilitas de qua supra diximus.

Ugo, in verità, compie un'operazione analoga a quella del Langton. Quest'ultimo, infatti, sostituisce la distinzione della *comunicabilitas* con il concetto dell'*aptitudo*; Ugo, invece, identifica l'idoneità a formare un composto con l'*unibilitas*. Il primo dei tre concetti si riferiva chiaramente alla relazione tra l'anima e l'uomo; il secondo è ambiguo; l'ultimo, in fine, riguarda inequivocabilmente la relazione tra l'anima e il corpo.

(b) La differenza tra l'anima e l'angelo.

La questione *De persona* di Stefano Langton si distingue dalla *Somma* "*Quoniam homines*" per via di una lunga digressione che riguarda l'incarnazione del Figlio di Dio e la differenza tra l'anima e l'angelo. Secondo Langton, il Verbo avrebbe potuto ipoteticamente assumere la natura dell'angelo. Infatti, così come ha assunto la natura umana divenendo uomo, avrebbe potuto diventare un angelo assumendo la natura dell'angelo. Al contrario, il Verbo non avrebbe potuto assumere la natura dell'anima,

---

<sup>68</sup> Hugo de S. Caro, *q. de an.*, ed. Bieniak, 169-170. Lo stesso termine sarà, infatti, usato in un contesto molto simile da Tommaso d'Aquino: «Ad sextum dicendum quod secundum se convenit animae corpori uniri, sicut secundum se convenit corpori levi esse sursum. Et sicut corpus leve manet quidem leve cum a loco proprio fuerit separatum, cum aptitudine tamen et inclinatione ad proprium locum; ita anima humana manet in suo esse cum fuerit a corpore separata, habens aptitudinem et inclinationem naturalem ad corporis unionem», cf. I<sup>a</sup>, q. 76, a. 1, ad 6, ed. Gauthier, 210b.

poiché diventando un'anima non sarebbe stato più una persona, il che è inconcepibile. Analogamente, se il Verbo, allo stesso modo in cui ha assunto l'anima, avesse assunto un angelo, si sarebbe persa l'unità della seconda Persona della Trinità, e in Lui vi sarebbero state non solo due nature, ma anche due persone:<sup>69</sup>

Et ita cum anima ueniat in compositionem hominis, non est persona, quia non est substantia indiuidua, idest incommunicabilis compositione. Set angelus est persona, unde impossibile fuit et est filium dei assumpsisse angelum, quia si angelus assumeretur, ueniret in alicuius rei compositionem, quod fuit et est impossibile. Set possibile fuit eum assumpsisse angelicam naturam. Si enim assumpsisset angelum, non esset angelus, quia nunquam assumens est assumptum, et ita oporteret quod angelus ueniret in compositionem alicuius rei que esset filius dei. Set hoc impossibile. Set si assumeret angelicam naturam, esset angelus, quod possibile fuit eum esse; e contrario, possibile fuit filium dei assumere animam; set impossibile eum fuit assumere naturam anime, quia si assumeret naturam anime, esset anima, et ita ueniret in alicuius compositionem, et esset pars alicuius rei, et ita non esset substantia indiuidua, immo diuidua, et ita non esset persona, quod est impossibile. Pars enim alicuius rei non potest esse persona.

Questa lunga digressione testimonia di un'esigenza importante, vale a dire del problema di una netta distinzione tra l'anima e l'angelo. Non a caso, infatti, immediatamente dopo la parentesi sulla incarnazione del Verbo Stefano Langton cita la dottrina di Pietro Lombardo esposta nel terzo libro delle *Sentenze*:<sup>70</sup>

Magister tamen in Sententiis dicit quod anima dum est in corpore non est persona, set dum est extra corpus est persona, quia tunc, ut dicit, est substantia indiuidua; quod non concedimus, quia hoc nomen 'indiuidua' in illa descriptione non solum priuat actum componendi, set etiam aptitudinem, et ita cum anima extra corpus posita sit apta uenire in compositionem, non est tunc substantia indiuidua, quare nec persona, nec esse potest.

---

<sup>69</sup> Steph. Langt., *De persona, infra*; cf. id., *Quaestio de homine assumpto, et utrum Christus sit duo*, 13, ed. L. O. Nielsen – S. Ebbesen, «CIMAGL» 66 (1996), 234<sup>3-10</sup>: «Item, Christus potuit assumere naturam angeli, sed non angelum. Angelus enim est persona, et sic haberemus quaternarium personarum. Econtra potuit assumere animam et assumpsit, sed non potuit assumere naturam animae, anima enim non est persona etiam extra corpus, quia est communicabilis. Si enim assumeret naturam animae, esset anima, et ita esset communicabilis, et ita posset esse pars alterius, quod est inconueniens».

<sup>70</sup> Steph. Langt., *De persona, infra*.

Si tratta, probabilmente, del medesimo passo a cui alludeva anche Alano di Lilla.<sup>71</sup> Pietro Lombardo, infatti, proprio in una distinzione dedicata ai problemi dell'unione ipostatica, afferma che, se il Verbo avesse assunto un'anima preesistente all'infusione nel corpo, avrebbe assunto una persona. Secondo il Lombardo, infatti, l'anima separata è una persona, proprio come l'angelo. Questa affermazione sarà comunemente rifiutata dai teologi. Infatti, sin dall'inizio del XIII secolo, il testo delle *Sentenze* circolerà spesso insieme a una lista di venti sei opinioni di Pietro Lombardo che erano ritenute erronee. Tra gli errori contenuti nel terzo libro, troviamo, infatti, la sua dottrina relativa al carattere personale dell'anima separata.<sup>72</sup>

Uno dei motivi per cui teologi come Alano di Lilla o Stefano Langton si pronunciano decisamente contro l'opinione di Lombardo poteva, forse, risiedere nella pericolosa somiglianza tra l'anima e l'angelo, esplicitamente affermata dall'autore delle *Sentenze*. Si trattava di un'asserzione molto imprudente in quel contesto storico. La seconda metà del dodicesimo secolo costituisce, infatti, un momento di espansione particolarmente vigorosa dell'eresia per eccellenza,<sup>73</sup> vale a dire del catarismo. Un forte dualismo ontologico, in una variante più o meno radicale, costituiva il fondamento della dottrina degli Albigesi. Le conseguenze dedotte da questo principio riguardavano, innanzitutto, la visione antropologica. Alano di Lilla descrive in sintesi la dottrina dei catari con queste parole:<sup>74</sup>

Aiunt haeretici temporis nostri quod duo sunt principia rerum, et principium lucis, et principium tenebrarum.

Principium lucis dicunt esse Deum, a quo sunt spiritualia, videlicet animae et angeli; principium tenebrarum, Luciferum, a quo sunt temporalia. (...)

---

<sup>71</sup> Cf. *supra*.

<sup>72</sup> Cf. R. Quinto, *Stephen Langton*, in *Mediaeval Commentaries on the Sentences of Peter Lombard*. Vol. 2, cur. P. Rosemann, Brill, Leiden, in corso di stampa. La lista fu riportata da Bonaventura nel suo *Commento alle Sentenze*; cf. Bonav., in *II Sent.*, d. 44, ed. PP. Collegii S. Bonaventurae, II, 1016; cf. anche *Prolegomena*, in *Petri Lombardi Libri IV Sententiarum*, ed. PP. Collegium S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas 1916, LXXIX.

<sup>73</sup> Cf. Alan. de Ins., *fid. cath.*, Prol., PL 210, 308 B: «Hoc autem opus quatuor voluminum distinctionibus separatur (...); quorum primum contra haereticos; secundum, contra Waldenses; tertium, contra Judaeos; quartum, contra paganos editum esse cognoscitur».

<sup>74</sup> Cf. Alan. de Ins., *fid. cath.* I, 2; 9, PL 210, 308 C; 316 B.

Praeterea dicunt, quod nullus alius est spiritus hominis, nisi angelus apostata, et quod in coelo non sunt spiritus, quia omnes spiritus qui in coelo erant, cum Lucifero ceciderunt.

L'uomo è costruito, secondo i catari, da due realtà opposte. Il corpo, creato da Lucifero, porta in sé un male intrinseco ed è causa del male morale. Il corpo materiale costituisce un vero e proprio carcere per lo spirito o l'anima. Le anime spirituali furono create da Dio nei cieli prima di cadere nei corpi per opera del diavolo. Queste anime, infatti, non sono altro che angeli decaduti.<sup>75</sup>

Nel proprio trattato contro gli eretici, Alano cerca di confutare queste dottrine:<sup>76</sup>

Item, si diabolus creavit corpus hominis, Deus vero animam, quaeritur, qua auctoritate anima sit conjuncta corpori, et corpus animae? Si dicunt diabolus et Deum ad hoc convenisse, aliqua fuit conventio Christi ad Belial. Absit etiam ut dicamus Deum animam ad hoc creasse, ut uniret eam malae naturae, quia secundum hoc, posset anima causam peccati sui ad Deum retorquere. (...)

Quibus rationibus et auctoritatibus probatur, quod anima est in corpore humano, et non daemones.

Juxta hanc opinionem, cum Christus ejiciebat spiritum malignum a corpore humano, cum nullus alius spiritus esset in eo, corpus remanebat exanime. Item, si corpus hominis a diavolo, et spiritus hominis diabolus, homo totus quasi essentialiter malus est, et ita bonum agere non potest, nec mereri vitam aeternam.

Item, variae clamant auctoritates, animam esse in homine, non angelum. Ait enim Christus: Nolite timere eos qui occidunt corpus, animam autem non possunt occidere; sed potius eum timete, qui potest corpus et animam mittere in gehennam (Matth. X). Et alibi ait: Quid prodest homini si lucretur universum mundum, animae vero suae detrimentum patiat? (Matth. XVI; Marc. VIII.) Item idem ait: Qui odit animam suam in hoc mundo, in vitam aeternam custodit eam (Joan. XII).

Sorprendentemente, tuttavia, le ragioni a favore di una distinzione tra l'anima umana e l'angelo non sono molto numerose nel *Contra haereticos*. Quasi tutte si basano, poi, sull'autorità della Scrittura: il problema non viene, infatti, affrontato dal punto di vista filosofico. Potremmo chiederci, quindi, perché Alano non insista in questo contesto sulla differenza specifica tra le due creature spirituali. Il motivo risiede, forse, in una certa complessità delle teorie catare sull'anima umana. Infatti, l'anima spirituale, identificata

<sup>75</sup> Cf. Fichtenau, *Heretics and Scholars*, 165.

<sup>76</sup> Cf. Alan. de Ins., *fid. cath.* I, 8; 10, PL 210, 315 A-B; 316 C-D.

con gli angeli decaduti, non svolgeva, secondo i catari, nessuna funzione corporea. Il principio vitale del corpo umano, responsabile per i sensi e per il movimento, era, infatti, mortale e inseparabilmente connesso al sangue.<sup>77</sup> Probabilmente si tratta di una delle ragioni per cui Alano dedica una parte consistente del proprio trattato al problema dell'immortalità dell'anima<sup>78</sup> e non alla questione della differenza tra la nostra psiche e l'angelo.

Troviamo, invece, un ampio passaggio dedicato al problema della diversità tra l'anima e l'angelo proprio nella *Summa* "*Quoniam homines*". All'inizio del secondo libro della *summa*, in una sezione dedicata al tema della creazione degli angeli, Alano si sofferma sul problema dei corpi assunti dalle creature spirituali:<sup>79</sup>

Set cum angeli boni assumant corpora aëria, queritur utrum dicendum sit quod illa corpora sunt humana corpora vel quod assumant humana corpora.

Ad quod dicimus quod non. Assumunt enim similitudines humanorum corporum sed non humana corpora. Unde nec angeli qui apparuerunt Abrahe ad radicem Mambre dicendi sunt habuisse humana corpora set similitudines humanorum corporum.

Dopo aver affermato che gli angeli non assumono dei corpi nel senso proprio, ma solo le sembianze corporee, Alano si pone una domanda estremamente interessante, ovvero se dalla congiunzione della creatura spirituale e una tale sembianza corporea può nascere un uomo o un altro animale:<sup>80</sup>

Set queritur utrum ex angelo et tali corpore factum sit unum et ita homo vel aliud animal.

Si unum factum est, ex hiis potius homo videtur fuisse quam aliud animal; et cum homines fuerunt qui apparuerunt Abrahe, qui et dissoluti sunt post depositionem corporum, quod dicere nimis absurdum videtur esse.

<sup>77</sup> Cf. Duvernoy, *La religion des cathares*, 66-68.

<sup>78</sup> Secondo Ermenegildo Bertola una ragione per cui Alano discute a lungo sull'immortalità dell'anima può risiedere nella presenza nel XII secolo delle correnti materialiste e pagane, chiamati di solito con il nome dell'Epicureismo; cf. E. Bertola, *Alano di Lilla, Filippo il Cancelliere e una inedita "quaestio" sull'immortalità dell'anima umana*, «Rivista di Filosofia neo-scolastica» 62 (1970), 249.

<sup>79</sup> Alan. de Ins., *sum. quon.* II, n. 134, ed. Glorieux, 273.

<sup>80</sup> Alan. de Ins., *sum. quon.* II, n. 135, ed. Glorieux, 273-274.



Et ideo dicimus quod duplex est assumptio corporis: alia per applicationem, alia per unionem. Per applicationem assumit iste sibi pallium vel tunicam; et ideo ex assumente et assumpto non fuit unum. Est alia assumptio per unionem secundum quam anima assumit corpus; unde ex anima et corpore fit unum. Angelus autem non assumit corpus per unionem, set per applicationem; nec assumendo incipit esse quod non erat, nec deponendo desinit esse quod erat.

La risposta, certamente negativa, non si basa sulla diversità tra il vero corpo umano e una sua imitazione, ma piuttosto sul tipo di unione e sulla differenza tra le due sostanze spirituali, vale a dire tra l'anima e l'angelo. Mentre, infatti, l'anima congiunta al corpo diventa un uomo, o, potremmo dire, una persona umana, l'identità angelo non cambia a causa dell'unione. I due tipi di congiunzione sono, quindi, diversi: l'anima umana assume il proprio corpo e forma con questo una nuova unità, vale a dire l'uomo; l'angelo, invece, assume un corpo come un vestito e non diventa per questo qualcosa di diverso da sé stesso.<sup>81</sup>

La dottrina di Alano concernente i due tipi di unione con un corpo rimane in perfetta sintonia con la sua teoria dell'anima-persona. Come abbiamo visto, anche Stefano Langton introduce nella propria questione un legame tra il problema della differenza tra l'anima e l'angelo e quello del carattere personale dell'anima. Questa correlazione sarà ancor più evidente nella questione *De anima* di Ugo di St.-Cher.

#### 1.2.3.5 Guglielmo d'Auxerre

La soluzione che, riguardo problema se l'anima umana sia una persona, adotta Guglielmo d'Auxerre, non apporta, in sostanza, niente di nuovo rispetto agli scritti dei suoi predecessori. Guglielmo vuole dare alla propria esposizione un taglio sistematico; in questo modo, tuttavia, vengono perse le ricche sfumature presenti nei testi di Gilberto, di Alano e di Stefano Langton. La negazione del carattere personale dell'anima si basa, in questo caso, sulla "distinzione dell'incomunicabilità":<sup>82</sup>

Et distinctio incommunicabilitatis, que est in Socrate ex eo quod non est communicabilis ut pars, quoniam non convenit ut pars in compositum cum alio; et talis distinctio non est in

<sup>81</sup> Massimiliano Lenzi suggerisce che il paragone di Alano abbia delle radici porfiriane. Il termine 'applicatio' si troverebbe, poi, anche nell'opera di Calc., *comm. in Tim.* CCXXVII, ed. Jensen – Waszink, 221; 227; cf. Lenzi, *Forma e sostanza*, 209-210.

<sup>82</sup> Guill. Altissiod., *sum. aur.* III, 1, c. 3, q. 8, ed. Ribailleur, 36<sup>53</sup>-37<sup>60</sup>.

anima vel corpore; et ideo nec anima nec corpus persona est proprie, quia non est “per se unum” vel “per se sonans”, sicut dicit Boetius in libro de duabus Naturis et una Persona Christi. Nichil enim horum est persona, ut ibi dicit.

Guglielmo afferma che sono ‘comunicabili’ tutte quelle cose che fanno parte di qualcos’altro. L’anima, quindi, non è persona, poiché è ‘comunicabile’, e quindi non è «per se una» o «per se sonans». Guglielmo apparentemente non affronta la questione dell’anima separata.

All’interno della *Summa aurea* troviamo, tuttavia, un capitolo dedicato al problema della differenza tra l’anima e l’angelo.<sup>83</sup> Il capitolo riporta una formula simile a quelle usate da Guglielmo nel contesto della discussione sul problema dell’anima-persona, vale a dire l’espressione «per se stans»:

Et sunt alii qui dicunt quod angelus substantialiter differt ab anima in eo quod ipse per se est stans, corporis unitione aut amixtione non egens, quemadmodum anima.<sup>84</sup>

La domanda che si pone Guglielmo è la seguente: su che cosa si basa la differenza sostanziale, vale a dire specifica, tra le due sostanze spirituali, cioè tra l’anima e l’angelo? Una delle possibili risposte, considerate dal teologo, riguarda il fatto che l’anima, contrariamente all’angelo, ha bisogno di unirsi al corpo e non è, quindi, «per se stans». Possiamo, interpretando quest’affermazione, concludere che, secondo Guglielmo, la propensione ad unirsi con il corpo appartiene alla natura dell’anima? La risposta è negativa. Le linee successive del testo respingono, infatti, una simile ipotesi.<sup>85</sup>

Et hoc non videtur verum esse. Nam quod dico «per se stans», in privatione sonat; quod patet si resolvas. Sed negatio sive privatio, cum nichil sit, quomodo dabit alii esse aut diversitatem secundum esse, quod proprium est substantialis differentie?

Guglielmo risolve il problema in un modo simile a quello in cui lo aveva affrontato Gilberto di Poitiers.<sup>86</sup>

Tota uero anime Platonis proprietates – i. e. quicquid de ipsa naturaliter affirmatur – de ipso Platone predicatur. “Naturaliter” dicimus quoniam, quod non naturaliter de anima dicitur, non necesse est de Platone predicari: ut topica ratio, qua Platonis anima “pars” eius uocatur, de

<sup>83</sup> Cf. Bieniak, *Una questione disputata*, 150-152.

<sup>84</sup> Guill. Altissiod., *sum. aur.* II, 1, c. 3, q. 4, ed. Ribailier, 262<sup>23-25</sup>.

<sup>85</sup> Guill. Altissiod., *sum. aur.* II, 1, c. 3, q. 4, ed. Ribailier, 262<sup>26-29</sup>.

<sup>86</sup> Gilb. Pict., in *C. Eut.*, ed. Häring, 272; PL 64, 1372 A-B.

ipso Platone minime dicitur. Dicimus etiam “affirmatur” quia, quod ab anima Platonis negatur, non necesse est ab ipso negari: ut si dicatur anima esse incorporea, quo priuatorio nomine corporum subsistentia, que est corporalitas, remouetur ab ea, non ideo Plato incorporeus esse dicitur. Et sic quidem humana anima secundum predictam diffinitionem uidetur esse: secundum expositam uero rationem uidetur non esse persona.

Secondo Gilberto, “fare parte di un composto” non appartiene alla natura della parte. Analogamente, “non fare parte di un composto” non influisce in nessun modo sulla natura della cosa a sé stante, poiché si tratta semplicemente di una relazione privata. Evidentemente, il ragionamento di Guglielmo d'Auxerre è molto più vicino a quello di Gilberto di Poitiers, che alle argomentazioni di Alano di Lilla o di Stefano Langton, i quali ponevano “l'essere parte” all'interno della natura dell'anima.

#### 1.2.3.6 Ugo di St.-Cher

Come abbiamo già notato sopra, nel suo Commento alle *Sentenze* Ugo affronta tre volte il tema del carattere personale dell'anima, una volta nel commento al primo e due volte nel commento al terzo libro. Nel caso della distinzione venticinque del primo libro, la sua esposizione rispecchia molto fedelmente quella di Guglielmo d'Auxerre. Ugo riporta, infatti, la sua tripla distinzione, vale a dire la *distinctio singularitatis, incommunicabilitatis et dignitatis*.<sup>87</sup> Similmente a Guglielmo, Ugo non affronta in questo caso il problema dell'anima separata. Le cose stanno diversamente nel commento alla seconda e quinta distinzione del terzo libro: qui l'influenza della *Summa aurea* non è decisiva. L'esposizione di Ugo richiama, infatti, quella di Stefano Langton. In primo luogo, Ugo afferma che Cristo non poteva assumere la natura dell'anima, poiché in questo modo avrebbe assunto la natura di una parte;<sup>88</sup> in secondo luogo, Ugo riprende<sup>89</sup> la critica della teoria lombardiana dell'anima separata:<sup>90</sup>

Magister Hugo de sancto Victore: Anima, in quantum est spiritus rationabilis, ex se et per se habet esse personae, et quando ei corpus associatur, non. (...)

---

<sup>87</sup> Cf. *supra*, p. 101.

<sup>88</sup> Cf. *supra*, p. 102.

<sup>89</sup> La stessa critica ricorre anche nella *Glossa* di Alessandro di Hales - un'altra possibile fonte di Ugo; cf. *infra*, 133.

<sup>90</sup> Hugo de S. Caro, in *III Sent.*, d. 5, ed. Breuning, 351<sup>353</sup>-352<sup>386</sup>.

Sed magister Hugo et etiam Magister in littera videntur falsum dicere, quod anima separata sit persona. Anima enim creata est in corpore, non extra corpus per se. Et ita creata est non, ut ipsa pro se esset aliquid unum, sed ut unita corpori faceret aliquid per se unum. Et animae sanctorum naturaliter appetunt incorporari. Ergo anima separata non est persona.

Vale la pena di notare che Ugo non afferma qui esplicitamente che essere parte appartenga alla natura dell'anima. Il maestro domenicano insiste, invece, sul fatto che l'anima è congiunta al corpo sin dal primo momento della sua esistenza: l'anima quindi non è stata creata per sussistere separata, ma per formare un composto. Da qui deriva, secondo Ugo, il naturale desiderio di congiungersi con il proprio corpo. Da qui potrebbe derivare, infine, la naturale capacità di unirsi, vale a dire la *unibilitas*.

La teoria secondo cui l'anima non è una persona a causa della sua capacità di unirsi al corpo, costituiva, all'epoca, un'opinione ormai comunemente accettata. Lo confermerà un'analisi di altri due scritti che risalgono ai primi decenni del XIII secolo, vale a dire della *Glossa* di Alessandro di Hales e di una questione disputata di Filippo il Cancelliere.

#### 1.2.3.7 Alessandro di Hales

La *Glossa* di Alessandro di Hales (†1245), scritta al più tardi nel 1227,<sup>91</sup> rivela una chiara dipendenza dalla *Summa aurea* di Guglielmo d'Auxerre. La sintetica triade di Guglielmo, vale a dire la distinzione di singolarità, incomunicabilità e dignità, ricompare, infatti, nella *Glossa* al terzo libro delle *Sentenze*.<sup>92</sup>

Persona igitur est naturae rationalis individua existentia, vel «persona est existens per se solum iuxta singularem quemdam existentiae rationalis modum». Est autem distinctio triplex: est distinctio singularitatis, et hanc habet anima; singularitatis et incommunicabilitatis, et hanc habet homo; singularitatis et incommunicabilitatis et dignitatis, et hanc habet Christus. Et ideo dicitur: 'secundum quemdam existentiae rationalis modum'.

Non a caso la discussione intorno al problema dell'anima-persona viene situata nel commento alla quinta distinzione del terzo libro delle *Sentenze*. Proprio in quel luogo, infatti, Pietro Lombardo aveva inserito la sua controversa opinione secondo cui l'anima separata sarebbe persona. Da Alessandro in poi questo diventerà il contesto tipico in cui

<sup>91</sup> *Prolegomena*, in Alex. Halen., *gloss. in III Sent.*, ed. PP. Collegii S. Bonaventurae, 32\*.

<sup>92</sup> Alex. Halen., *gloss. in III Sent.*, d. 5, n. 41, ed. PP. Collegii S. Bonaventurae, 69<sup>34</sup>-70<sup>4</sup>.

verrà affrontato il problema del carattere personale dell'anima: lo abbiamo visto, infatti, nel caso del Commento alle *Sentenze* di Ugo di St.-Cher.

L'esposizione di Alessandro ha anche un'altra caratteristica in comune con le argomentazioni del maestro domenicano: Alessandro, infatti, pone l'accento sulla distinzione tra l'anima e l'angelo. Secondo lui l'autore delle *Sentenze* attribuisce erroneamente il carattere personale all'anima, poiché non si rende conto della differenza tra l'angelo, che è persona, e l'anima: l'anima, diversamente dall'angelo, è rivolta sempre al corpo e possiede delle facoltà che necessitano la presenza di quest'ultimo per poter essere esercitate. Di conseguenza, l'anima non potrà mai essere persona:<sup>93</sup>

*Hic a quibusdam*<sup>572,3</sup>; et infra: *Quando per se, est anima persona*<sup>572, 7-8</sup>. Ergo anima separata a corpore est persona, et inde a resurrectione non erit persona. Quod falsum est.

Unde dicendum quod Magister non dicit verum. Deceptus enim fuit per similitudinem angeli, qui est persona; sed non est simile, quia anima separata habet in se ordinem ad corpus, et ratione virium quae ... quaerit unionem corporis; sed angelus non sic.

Item, Magister Richardus: «Quod humana persona in simplicitate substantie quandoque invenitur, non est de naturae ipsius conditione, sed de conditionis corruptione fore apprehenditur».<sup>94</sup> 'In simplicitate substantie' ponitur ibi pro anima; ergo est persona.

Solvitur per hoc quod sequitur: 'conditionis corruptione', quia conditio animae semper est ad corpus; et ita non est persona nisi extenso nomine personae. Unde in homine est multitudo substantiarum sub eadem personalitate.

Non è escluso che l'argomentazione di Alessandro abbia, anch'essa, influito sul pensiero di Ugo.

#### 1.2.3.8 Filippo il Cancelliere

Il problema del carattere personale dell'anima separata compare anche in una questione disputata di Filippo il Cancelliere. La questione, intitolata *De incarntione*, è trasmessa solo da un testimone, vale a dire dal primo volume del ms. Douai 434, così come la questione *De anima* di Ugo di St.-Cher. Mentre è evidente che la *Summa de bono* di Filippo costituisce la fonte principale delle questioni di Ugo, non sappiamo quale

<sup>93</sup> Alex. Halen., *gloss. in III Sent.*, d. 5, n. 42-43, ed. PP. Collegii S. Bonaventurae, 70<sup>5-19</sup>.

<sup>94</sup> Ricardus de S. Victore, *De trinitate* IV, c. 25, ed. J. Ribaillier, Vrin, Paris 1958 (*Textes philosophiques du Moyen Age*, 6), 190<sup>4-9</sup>; PL 196, 947 A-B.

rapporto vi sia tra le questioni dei due maestri: non abbiamo indicazioni esterne ed è, inoltre, difficile dedurlo in base al contenuto di questi testi.

Come nel caso dei commenti di Alessandro di Hales e di Ugo, Filippo introduce il problema dell'anima separata mentre discute sull'incarnazione di Cristo:

Item, anima ordinem habet: creatur in corpore. Item, separatur a corpore et, separata, non acquirit personalitatem. Sic nec, conjuncta divinae naturae humana anima [anima *scripsi*: *om. ms.*; natura *ed. Principe.*], personalitatem amittet.<sup>95</sup>

Filippo espone il seguente argomento: se l'anima separata dal corpo acquisisse il carattere personale, allora ci sarebbero due persone in Cristo. In che modo Filippo arriva a questa conclusione? Il problema riguarda probabilmente l'umanità di Cristo nel triduo, vale a dire lo stato in cui il Verbo era unito all'anima e al corpo, ma l'anima e il corpo di Cristo erano separati. In quella condizione, infatti, la sola unione effettiva dell'anima al corpo non poteva più impedire il carattere personale dell'anima; di conseguenza, il Verbo sarebbe stato unito a una persona. Bisogna notare che un problema di questo tipo poteva essere risolto grazie alla terza distinzione postulata da Guglielmo d'Auxerre, vale a dire dalla *distinctio dignitatis*.<sup>96</sup> Filippo, infatti, parlerà della «dignità dell'eccellenza»:<sup>97</sup>

Sed ubi unitur divina natura humanae, ejus esse, scilicet humanae naturae, non est per se unum et absolutum nec habens dignitatem excellentiae; ideoque non est persona, nec tamen tollitur ei aliquid quoniam illud numquam habuit.

Nonostante il fatto che la distinzione dell'eccellenza sia di per sé sufficiente per risolvere la questione dell'unione del Verbo all'anima nel triduo, Filippo afferma, come avevano fatto Alano di Lilla e Stefano Langton, che l'anima non è persona nemmeno quando è separata, poiché il suo 'esse' dipende dal corpo, a cui l'anima per natura desidera unirsi:<sup>98</sup>

---

<sup>95</sup> Philipp., *qq. de incarn.*, q. 3 b, n. 26, ed. W. Principe, *Philip the Chancellor's Theology of the Hypostatic Union*, The Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1975 (The Theology of the Hypostatic Union in the Early Thirteenth Century, 4), 182<sup>132-134</sup>.

<sup>96</sup> Cf. *infra*.

<sup>97</sup> Philipp., *qq. de incarn.*, q. 3 b, n. 34, ed. Principe, 183<sup>165-169</sup>.

<sup>98</sup> Philipp., *qq. de incarn.*, ed. Principe, 183<sup>163-165</sup>.

Ad illud, scilicet quod anima exuta a corpore non acquirat, etc., respondeo quod ideo hoc contingit quia ejus esse non est absolutum sed dependens a corpore, cui naturaliter appetit uniri.

Per rendersi conto dell'effettiva portata delle parole di Filippo espresse nella questione *De incarnatione*, è sufficiente ricordare la soluzione di un articolo, intitolato *Utrum angelus et anima differant specie*, discusso nel *Commento* di Tommaso d'Aquino al secondo libro delle *Sentenze*:<sup>99</sup>

Anima autem rationalis habet esse absolutum, non dependens a materia; quod est aliud a sua quidditate, sicut etiam de angelis dictum est: et ideo relinquitur quod sit in genere substantiae sicut species, et etiam sicut principium, inquantum est forma huius corporis: et inde venit ista distinctio, quod formarum quaedam sunt formae materiales, quae non sunt species substantiae; quaedam vero sunt formae et substantiae, sicut animae rationales.

Bisogna notare, tuttavia, che la dottrina esposta da Filippo nella questione *De incarnatione* si pone in un netto contrasto con quella presentata nella sua opera più famosa, vale a dire la *Summa de bono*. In un capitolo della *Summa* dedicato alle questioni psicologiche, Filippo afferma, infatti, che l'anima razionale è una sostanza “*ens per se*” e che la sua sostanza, così come le sue operazioni, non dipendono dal corpo. La congiunzione tra l'anima e il corpo costituisce, secondo il Cancelliere, l'unione più debole tra quelle esistenti in natura. Quest'unione non è, inoltre, immediata, ma esige la presenza di un intermedio:<sup>100</sup>

Quod etiam secundum quod substantia aliquo medio unitur patet, quia per se est substantia separabilis a corpore et etiam secundum operationes suas separabilis. Intelligere enim et reminisci sunt ipsius separate. Ergo nec est dependens a corpore secundum substantiam nec secundum operationes. Ergo secundum se non unitur corpori; quare indiget alio medio.

Post hec queritur cuiusmodi unitas sit secundum unionem anime ad corpus. Et dicendum est quod est triplex unitas. (...) Tertia est in illis in quibus aliqua duo coniunguntur ita quod alterum separabile est ab altero, ut anima a corpore et corpus ab anima, et hec est minima. Et per hecprehenditur quod minima unitas est in homine.

La differenza tra le due visioni antropologiche di Filippo colpisce ancor di più per il fatto che Filippo, discutendo sull'anima nella *Summa*, cita la definizione dell'anima

<sup>99</sup> Thom. de Aquino, in *II Sent.*, d. 3, q. 1, a. 6 co., Edizioni Studio Domenicano, III, 190.

<sup>100</sup> Philipp., *sum. de bon.*, ed. Wicki, 284<sup>103-107</sup>; 287<sup>185-193</sup>.

secondo Aristotele (nella versione avicenniana), «perfectio corporis naturalis organici»,<sup>101</sup> e ne tiene visibilmente conto, mentre non troviamo nessun accenno a questa definizione nella *Quaestio de incarnatione*.

A questo punto viene spontaneo chiederci perché Filippo in due contesti diversi assuma due posizioni così distanti. Potremmo, certamente, ipotizzare che tra la stesura della *Summa* e la composizione della questione, o *vice versa*, Filippo modifichi la propria posizione, magari sotto l'influenza delle discussioni parigine. Tuttavia, nasce il sospetto che il contrasto tra le due opinioni sia dovuto proprio alla differenza dei contesi in cui queste vengono affermate. Entrambe le esposizioni, infatti, s'inseriscono perfettamente nella tradizione teologica dell'epoca. Da un lato, quindi, l'insistenza sul carattere sostanziale dell'anima e sulla sua indipendenza dal corpo s'accorda con l'influente visione di Avicenna, ripresa da numerosi autori latini nei primi trent'anni del XIII secolo; anche la dottrina degli intermedi non è senza precedenti nei trattati dedicati alla condizione ontologica dell'anima.<sup>102</sup> Dall'altro lato, al di fuori di un contesto propriamente psicologico, prima nell'opera di Anselmo di Laon, poi nella tradizione avviata da Gilberto di Poitiers e segnata dall'interpretazione di Alano di Lilla, viene ripetuta, con tutte le sue conseguenze, la teoria del naturale desiderio che l'anima prova per il corpo. Gli scritti di Filippo il Cancelliere testimoniano di queste due tendenze e rivelano chiaramente la loro opposizione.

#### 1.2.3.9 Dalla *Summa Halesiana* allo *Scriptum in Sententias* di Tommaso d'Aquino

Negli anni Quaranta e Cinquanta del XIII secolo il problema dell'anima-persona continuerà ad essere discusso. Da un lato, la questione sarà, d'ora in poi, sempre legata alla critica della teoria lombardiana; dall'altro lato, la soluzione presentata da Guglielmo d'Auxerre nella sua *Summa aurea* costituirà un costante punto di riferimento. Da qui derivano alcuni tratti comuni a tutte le trattazioni scritte verso lo metà del secolo. Lo vedremo sull'esempio di quattro opere del periodo,<sup>103</sup> vale a dire la *Summa Halesiana*<sup>104</sup> e i commenti alle *Sentenze* di Alberto Magno,<sup>105</sup> Bonaventura<sup>106</sup> e Tommaso d'Aquino.<sup>107</sup>

---

<sup>101</sup> Philipp., *sum. de bon.*, ed. Wicki, 231<sup>24-25</sup>.

<sup>102</sup> Cf. *supra*.

<sup>103</sup> La questione dell'anima-persona è discussa anche nel *Commento* di Odone Rigaldi alle *Sentenze*, Paris BnF, lat. 14910, 367<sup>ra-rb</sup>.



Tutti e quattro autori affrontano esplicitamente il problema se l'anima separata sia una persona. La *Summa Halesiana*, Alberto e Bonaventura basano la loro risposta sulla *distinctio incommunicabilitas*. Questa soluzione deriva, chiaramente, soprattutto dalla *Summa* di Guglielmo d'Auxerre. Nella *Summa Halesiana* troviamo, inoltre, numerosi riferimenti al *De trinitate* di Riccardo di San Vittore, dove il termine 'incommunicabilis' gioca un ruolo molto importante.

Bisogna notare, poi, che le quattro argomentazioni non contengono praticamente nessun accenno ai problemi dell'unione ipostatica, nonostante il fatto che quasi tutte (con l'eccezione di quella che si trova nella *Summa Halesiana*) sono collocate proprio in quel contesto. È comune, invece, il legame con il tema della risurrezione e della differenza tra l'anima e l'angelo.

In tutti e quattro i testi la congiunzione tra l'anima e il corpo gioca un ruolo molto importante per la soluzione del problema. Ognuno degli autori, tuttavia, descrive questo legame in termini diversi. Così, nella prima metà degli anni Quaranta, l'autore della *Summa Halesiana* parla del «respectus ad corpus», richiamando in questo modo le espressioni usate da Anselmo di Laon nelle sue *Sentenze*.<sup>108</sup>

Ad un'obiezione formulata in questi termini,

Item, anima nostra est separabilis a corpore; ergo si separetur, uidetur quod remaneat individua, id est incommunicabilis, et ita persona.

l'autore della *Summa* risponde:<sup>109</sup>

Ad aliud dicendum quod anima nostra persona non posset esse, quoniam non dicitur persona quia non communicatur, sed quia est incommunicabilis; et sic non est anima Petri, quoniam semper habet respectum ad corpus, cum quo unietur post resurrectionem.

---

<sup>104</sup> Alex. Halen., *sum. theol.* I. 2, inq. 2, tr. 2.1, q. 1, c. 3, ed. PP. Collegii S. Bonaventurae, I, 570-571; id., *sum. theol.* III, tr. 1, q. 4.1, c. 4, ed. PP. Collegii S. Bonaventurae, IV, 56.

<sup>105</sup> Alb. Magn., *in III Sent.*, d. 5, a. 15, ed. Borgnet, 66-67.

<sup>106</sup> Bonav., *in III Sent.*, d. 5, a. 2, q. 3, ed. PP. Collegii S. Bonaventurae, III, 135-137.

<sup>107</sup> Thom. de Aquino, *in III Sent.*, d. 5, q. 3, a. 2, Edizioni Studio Domenicano, V, 336-340.

<sup>108</sup> Cf. *supra*, p. 120.

<sup>109</sup> Alex. Halen., *sum. theol.* I. 2, inq. 2, tr. 2.1, q. 1, c. 3, ed. PP. Collegii S. Bonaventurae, I, 570-571.

In seguito, Alberto Magno risolve la questione dell'anima-persona appoggiandosi sulla definizione aristotelica dell'anima. In base a questa dottrina, Alberto conclude che l'anima dipende in modo essenziale dal corpo:<sup>110</sup>

Deinde quaeritur de hoc quod dicit: "Absoluta enim a corpore persona est sicut Angelus". Absoluta enim anima adhuc secundum suam diffinitivam substantiam est endelechia corporis organici physici vitam habentis in potentia: ergo videtur quod essentialis sit dependentia ei ad corpus: igitur non potest esse incommunicabilis alteri incommunicabilitati: ergo anima non est persona: et hoc concedunt omnes. Si autem volumus sustinere Magistrum, tunc dicendum est, quod absoluta a corpore dicitur duobus modis, scilicet absoluta, id est, divisa a corpore: et sic non est verum. Vel, absoluta a corpore, id est, ab ordine ad corpus: et tunc loquitur Magister per hypothesim, scilicet si ponatur absolvi a dependentia quam habet ad corpus: quia tunc erit intelligentia quaedam de natura simili Angelorum.

La dipendenza essenziale dal corpo è presente anche nel *Commento* di Bonaventura alla quinta distinzione del terzo libro di Sentenze, e per spiegarla il maestro francescano ricorre ai concetti di *appetitus* e *aptitudo*. Infatti, invece di usare il termine '*dependentia*', Bonaventura parla dell'*unibilitas essentialis*, chiamata anche *aptitudo uniendi cum corpore*:<sup>111</sup>

Quamvis autem in anima separata sit reperire singularitatem et dignitatem, non est tamen reperire incommunicabilitatem, quia appetitum et aptitudinem habet, ut uniat corpori ad constitutionem tertii. Et ideo necesse est, ipsam carere distinctione personalitatis; quoniam, si completior est anima, dum appetitus eius terminatur, quem habet respectu corporis resumendi, sicut vult Augustinus duodecimo super Genesim ad litteram, et tunc non habet in se intentionem personae; necessario sequitur, quod personalitate careat, cum est separata a corpore. Alioquin sequerentur praedicta inconvenientia, videlicet quod unio esset praeternaturalis, et separatio non esset poenalis; iterum, quod unio esset in animae praeiudicium, et separatio in praemium; quorum quodlibet falsum est.

Et ideo non inmerito in hac opinione communiter non sustinent Magistrum, quamvis aliqui velint dicere, quod Magister intellexit de anima separata, circumscripta unibilitate ad corpus; et hoc est potius verbi palliatio quam expositio, sicut patet aspiciendo ad verba ipsius. Preterea, unibilitas sive aptitudo uniendi cum corpore non est animae accidentalis, sed est ipsi animae essentialis, et ita non potest ab ea separari vel circumscribi, salva ipsius natura.

<sup>110</sup> Alb. Magn., in *III Sent.*, d. 5, a. 16, ed. Borgnet, 116.

<sup>111</sup> Bonav., in *III Sent.*, d. 5, a. 2, q. 3, ed. PP. Collegii S. Bonaventurae, 135-137.

Nel caso del *Commento* di Tommaso d'Aquino alle *Sentenze* la soluzione del problema dell'anima-persona è fondata soprattutto sulla definizione dell'anima come forma; anche nella sua esposizione troviamo, tuttavia, i concetti di *unibilitas* e *aptitudo*. In questo contesto Tommaso non menziona, invece, la nozione dell'incomunicabilità e abbandona il tema del naturale desiderio che l'anima prova per il proprio corpo: in questo modo la sua esposizione richiama il *Commento* di Gilberto di Poitiers al *Contra Eutychem et Nestorium*. Secondo Tommaso, infatti, l'anima, essendo una forma, non costituisce di per sé una natura, ma è solo una parte della natura umana:<sup>112</sup>

Praeterea, angelus et anima separata non videntur differre nisi per hoc quod anima est unibilis. Sed unibilitas non impedit rationem personae. Ergo cum angelus sit persona, etiam anima separata erit persona. Probatio mediae. Id quod potest fieri per divinam virtutem, non immutat aliquid de ratione rei; sicut quod Deus possit assumere aliquem hominem, ut Petrum, non aufert Petro rationem personalitatis. Sed anima separata non potest uniri corpori nisi per resurrectionem, quae non erit naturalis, sed per divinam virtutem tantum. Ergo anima propter unibilitatem rationem personae non amittit. (...)

Respondeo dicendum, quod de unione animae ad corpus apud antiquos duplex fuit opinio. Una quod anima unitur corpori sicut ens completum enti completo, ut esset in corpore sicut nauta in navi (...): et secundum hanc opinionem esset verum quod Magister dicit, quod anima est persona quando est separata. Sed haec opinio non potest stare: quia sic corpus animae accidentaliter adveniret: unde hoc nomen homo, de cuius intellectu est anima et corpus, non significaret unum per se, sed per accidens; et ita non esset in genere substantiae. Alia est opinio Aristotelis quam omnes moderni sequuntur, quod anima unitur corpori sicut forma materiae: unde anima est pars humanae naturae, et non natura quaedam per se: et quia ratio partis contrariatur rationi personae, ut dictum est, ideo anima separata non potest dici persona: quia quamvis separata non sit pars actu, tamen habet naturam ut sit pars.

Ad primum ergo dicendum, quod anima separata, proprie loquendo, non est substantia alicujus naturae, sed est pars naturae. (...)

---

<sup>112</sup> Thom. de Aquino, in *III Sent.*, d. 5 q. 3 a. 2, Edizioni Studio Domenicano, V, 336-340. Sul problema di persona in Tommaso si veda ad es. U. Degl'Innocenti, *Il problema della persona nel pensiero di S. Tommaso*, Libreria editrice della Pontificia Università Lateranense, Roma 1967 (Cathedra Sancti Thomae Pontificiae Universitatis Lateranensis, 2); R. Kalka, *Définition de la personne chez saint Thomas d'Aquin*, «Journal Philosophique» 6 (1986), 1-30.

Ad quartum dicendum, quod quamvis unio animae separatae ad carnem non possit fieri nisi per virtutem supernaturalem, tamen in ea est naturalis aptitudo ad hoc: et quod non potest unio compleri per virtutem naturalem, est ex defectu corporis, non ex defectu animae.

Di conseguenza, posta la domanda se, secondo Tommaso, “essere parte” appartiene alla natura dell’anima, dobbiamo dare una risposta negativa: l’anima, infatti, non è una natura.

Secondo uno studio inedito di Bernardo Carlos Bazán,<sup>113</sup> l’argomentazione presentata da Tommaso nel *Commento* alla quinta distinzione del terzo libro delle *Sentenze* costituisce la prima testimonianza dell’evoluzione del suo pensiero verso le posizioni sostenute nelle sue questioni *De anima*. La tesi secondo cui l’anima costituisce solo una parte di una natura non è, di fatto, lontana dall’affermazione che l’anima non appartiene a una specie. Questa sarà, infatti, la dottrina di Tommaso presentata nelle questioni *De anima*.

\*\*\*

Il problema se l’anima separata sia una persona comincia ad essere posto nella prima metà del XII secolo e continuerà ad essere discusso ancora dopo la morte di Tommaso d’Aquino.<sup>114</sup> All’instaurarsi di questa tradizione contribuì, senz’altro, la fortuna del grande manuale scolastico, vale a dire delle *Sentenze* di Pietro Lombardo. Con le *Sentenze* viene tramandata, infatti, la dottrina, nata nella scuola di San Vittore, secondo

---

<sup>113</sup> Mi riferisco alla sua conferenza pronunciata all’Université de Paris Sorbonne il 18 maggio 2006. Ringrazio cordialmente Professor Bazán per il suo aiuto e la sua disponibilità.

<sup>114</sup> Cf. ad esempio Duns Scotus, *quodl.* XIX, ed. Venezia 1583, V, 115; Rich. de Mediav., in III *Sent.*, d. 5, a. 2, q. 1, ed. Venezia 1509, 16<sup>th</sup>: «Respondeo quod anima separata non est persona, nec etiam coniuncta, quia persona creata est “rationalis vel intellectualis naturae individua substantia” in se et per se complete existens, vel habens completum sue existentie modum. Anima autem separata non habet in se suum completum existentie modum, quia etsi non sit actu pars hominis, tamen apta nata est esse pars ex qua corpore unum per essentiam constituitur quod verum non esset si ipsa in se et per se haberet suum completum existentie modum. Ex duobus enim complete existentibus in actu, vel altero eorum per se habente suum completum existentie modum, non potest unum per existentiam constitui, ut in secundo libro est ostensum. Anima etiam coniuncta non est persona; pars enim persone persona non est. Homo autem in se existens persona est, cuius pars est ipsa anima».

cui l'anima dopo la morte dell'uomo è del tutto simile all'angelo e diventa, quindi, una persona. Grazie alla diffusione della prassi di commentare l'opera di Lombardo, la sua opinione, comunemente considerata erronea, darà occasione a una continua ripresa del nostro problema.

I tratti caratteristici della discussione derivano, tuttavia, soprattutto da un'altra fonte: il dibattito acquisisce, infatti, la propria forma soprattutto con il *Commento* di Gilberto di Poitiers al *Contra Eutychen et Nestorium* di Boezio. Gilberto afferma che una persona non può far parte di un'altra persona: questa distinzione serve a spiegare perché né un universale, né Cristo in quanto uomo può essere chiamato persona. In accordo con questo principio, non è possibile affermare che l'anima umana sia una persona, poiché questo ci costringerebbe a negare il carattere personale del composto dell'anima e del corpo, e quindi dell'uomo stesso. L'argomentazione di Gilberto è strettamente connessa al problema degli universali: alla sua base si trova, infatti, il concetto di "non-predicabilità", un termine che denota l'approccio epistemologico del vescovo di Poitiers. In seguito, tuttavia, la "non-predicabilità" sarà sostituita con un altro termine boeziano, vale a dire "l'incomunicabilità", un concetto instauratosi in questo contesto soprattutto grazie agli scritti di Alano di Lilla e Riccardo di San Vittore. Alano, diversamente da Gilberto, considera "l'essere parte" o la "comunicabilità" come una proprietà intrinseca dell'anima. In linea con questa interpretazione, il teologo introduce nel dibattito intorno all'anima-persona un tradizionale *tópos* agostiniano, secondo cui l'anima separata desidera di ricongiungersi con il proprio corpo in vista della risurrezione. La grande maggioranza dei pensatori che affronteranno, in seguito, il problema del carattere personale dell'anima separata, assumerà lo stesso approccio di Alano. L'argomento basato sulla risurrezione futura dei corpi giocherà un ruolo importante; a favore dell'incompletezza o parzialità della natura dell'anima parleranno, tuttavia, anche altre esigenze teologiche: da un lato, i maestri cercavano una spiegazione definitiva e convincente della differenza specifica tra l'anima separata e l'angelo (si trattava di un'esigenza tanto più pregnante, quanto più forte diventava lo scontro con l'eresia catara); dall'altro lato, il problema della personalità dell'anima era legato a quello dell'unità della natura umana, soprattutto in quanto questa era stata assunta dal Figlio di Dio.

L'analisi dei testi scritti nella seconda metà del XII e nella prima metà del XIII secolo sembra portarci verso la conclusione, che il peso delle tre esigenze teologiche elencate sopra si fa sentire in maniera più forte nel dibattito intorno all'anima-persona,

che nelle questioni dedicate esclusivamente alla scienza dell'anima: l'esempio degli scritti di Filippo il Cancelliere costituisce un argomento particolarmente forte a favore di questa ipotesi. La discussione sul concetto di persona appare, quindi, come una via verso un'elaborazione di un'immagine unitaria dell'uomo, indipendentemente dal fatto che questa sia pensata in termini di *unibilitas* o di forma in senso aristotelico.

PARTE SECONDA:

TRA L'ANIMA E IL CORPO: LE POTENZE DELL'ANIMA





## INTRODUZIONE

Il problema dell'unione tra l'anima e il corpo nel XIII secolo non può essere facilmente circoscritto a un solo ambito tematico. Come abbiamo già visto nella sezione precedente, il problema dell'unità dell'essere umano non viene affrontato solo nelle questioni dedicate specificamente al tema della congiunzione tra l'anima e il corpo, ma compare anche nei capitoli sulla definizione dell'anima umana, nelle questioni sulla differenza tra l'anima e l'angelo, in un contesto escatologico e nelle discussioni sul concetto di persona in ambito trinitario e cristologico. Esiste, poi, un ventaglio di contesti dove il tema dell'unità non viene esplicitamente dibattuto, ma è spesso implicato. Così è nel caso della discussione intorno allo statuto ontologico di potenze dell'anima. A questo problema è dedicata la seconda sezione di questo lavoro.

Il dibattito concernente le facoltà dell'anima umana ha per noi una grande importanza per diversi motivi. In primo luogo, le opinioni riguardanti lo statuto ontologico delle potenze sono, in fondo, rivelatrici della generale visione antropologica di un autore, soprattutto dalla sua concezione dell'essenza dell'anima e del rapporto anima-corpo. Le soluzioni adottate costituiscono, quindi, una preziosa testimonianza che ci permette di giudicare fino a che punto un autore pensi l'uomo in termini di unità. In particolare, sarà interessante verificare quali conseguenze possa avere la teoria dell'*unibilitas* per questo tipo di discussione. In secondo luogo, alcuni concetti presenti nel dibattito intorno all'unione tra l'anima e il corpo - ad esempio l'idea espressa dall'avverbio '*substantialiter*' - compaiono anche nelle questioni sulle potenze dell'anima: la loro presenza in un contesto diverso offre la possibilità di comprendere meglio il significato delle espressioni chiave adoperate per risolvere i problemi di fondo. La questione delle potenze intermedie tra l'anima razionale e il corpo ci riporta, poi, nel fulcro del problema dell'unione psicofisica, così come il dibattito intorno all'immortalità delle potenze dell'anima. Infine, soprattutto grazie alla complessa discussione intorno alla facoltà della memoria, possiamo osservare come la speculazione antropologica della

prima metà del XIII secolo costituisce un incrocio di tradizioni diverse, che non sempre possono essere conciliate tra di loro.

La seguente sezione sarà strutturata in modo diverso rispetto ai capitoli precedenti. Fino ad ora abbiamo, infatti, esaminato l'evoluzione di alcune dottrine in un arco di tempo piuttosto lungo, dai primi decenni del Duecento fino a Tommaso d'Aquino. Ora, invece, ci concentreremo solamente sul terzo e quarto decennio del XIII secolo, tralasciando del tutto gli eventuali sviluppi dei nostri problemi nei decenni successivi.

L'antropologia di Ugo di St.-Cher rimarrà nel centro della nostra analisi, con l'eccezione dell'ultimo capitolo, dove ci lasceremo guidare dai testi di alcuni contemporanei di Ugo.

## 2.1

### LE POTENZE RAZIONALI: L'ANIMA IMMAGINE DELLA TRINITÀ

#### 2.1.1. DUE TRADIZIONI, DUE TIPI DI POTENZE

Prima di affrontare il problema dello statuto ontologico delle facoltà dell'anima, è necessario proporre alcune distinzioni fondamentali per capire l'approccio di Ugo di St.-Cher e di alcuni teologi a lui contemporanei.

Negli primi anni del Duecento, Giovanni Blund così circo-scrive la *scientia de anima*:<sup>1</sup>

Dicimus quod hoc nomen 'anima' est nomen concretum in concre-tione dans intelligere substantiam sub accidente quod copulatur per hoc verbum 'animo', 'animas'. Quantum autem ad illud accidens, dicimus quod dicit Aristoteles, animam esse perfectionem corporis organici habentis etc., et in hac comparatione anime ad corpus est anima perfectio ipsius, scilicet in quantum ipsa vivificat corpus, et sub hac comparatione subiacet anima physici speculationi; preter autem illud accidens considerata, subiacet speculationi metaphysici. (...)

Forte dicit aliquis quod theologi est tractare de anima. Contra. Theologus habet inquirere qua via contingat animam mereri et demereri, et quid sit ad salutem, quid ad penam. Quid autem anima sit, et in quo predicamento sit, et qualiter infundatur corpori, non habet ipse inquirere.

Giovanni Blund, uno dei primi intellettuali latini largamente influenzati dai trattati di Avicenna e di Aristotele sull'anima, affida la psicologia alla competenza del filosofo e non del teologo. Pochi decenni dopo, Ugo di St.-Cher presenta un'opinione del tutto opposta. Secondo il maestro domenicano, la speculazione concernente l'essenza dell'anima o le sue potenze fa parte della teologia:<sup>2</sup>

Quoniam multi errauerunt circa substantiam anime, ut dicit Augustinus De natura et origine anime ad Victorem, ideo utile est inquirere de anima, primo quid sit, quantum ad speculationem theologi pertinet; et sunt tria quesita: primo quid sit anima secundum diffinitionem et secundum essentiam et in quo differat ab angelo; secundo utrum unius et eiusdem sint anima rationalis et anima sensibilis et anima uegetabilis; tercio de principiis anime rationalis, utrum scilicet sit ex materia et forma.

---

<sup>1</sup> Ioh. Blund, *tract. de an.*, 2, 2, ed. Callus-Hunt, 7<sup>1-18</sup>.

<sup>2</sup> Hugo de S. Caro, *q. de an.* I, ed. Bieniak, 168<sup>3-9</sup>.

Questa differenza d'impostazione è significativa. Entrambi gli autori potevano, infatti, trovare facilmente dei forti argomenti a sostegno del proprio punto di vista. Da un lato, nell'Occidente latino esisteva una radicata tradizione di speculazione psicologica, ispirata innanzitutto dai Padri, tra i quali il primo posto spettava ad Agostino.<sup>3</sup> Dall'altro lato, con la ricezione dei testi del nuovo Aristotele, di Avicenna e, dagli anni Venti in poi, di Averroè, cominciava a imporsi con forza una visione specificamente filosofica. Certamente, una simile bipartizione di correnti psicologiche semplifica fortemente il quadro delle effettive influenze operanti all'inizio del secolo: non bisogna trascurare, ad esempio, il crescente peso di autori più difficilmente classificabili, come Nemesio di Emesa o Giovanni Damasceno. Nondimeno, ci serviremo qui di questa semplificata distinzione bipartita, poiché nel pensiero di Ugo di St.-Cher i due approcci, uno filosofico, l'altro teologico, sembrano introdurre una separazione nel discorso riguardo all'anima. Questa separazione riguarda proprio le potenze dell'anima.

Nel caso di Ugo e di alcuni autori dei primi decenni del Duecento, prima di chiederci quale sia stato secondo loro lo statuto ontologico delle facoltà dell'anima, dobbiamo innanzitutto mettere in chiaro di che tipo di potenze si tratta. Esistono, infatti, due tipi di potenze che appartengono a due contesti diversi. Da un lato troviamo le facoltà razionali, vale a dire la memoria, ragione e volontà. La trattazione di questo tipo di potenze fa chiaramente parte del contesto teologico e ha il suo luogo proprio soprattutto nei commenti alla terza distinzione del primo libro delle *Sentenze* di Pietro Lombardo. Accanto ai commenti alle *Sentenze*, negli anni Venti e Trenta troveremo anche una grande quantità di questioni disputate sull'anima-immagine della Trinità. Nelle questioni di questo tipo vengono prese in considerazione soprattutto le tre potenze razionali, molto raramente quelle sensitive o vegetative. Questa delimitazione deriva da una tradizione instaurata da Filone di Alessandria, secondo cui solo la parte superiore dell'anima, vale a dire il *νοῦς* o *mens*, fu creata ad immagine di Dio.<sup>4</sup> La teoria di Filone è presente negli

---

<sup>3</sup> Cf. Tolomio, *L'anima dell'uomo*, *passim*.

<sup>4</sup> Phil. Alex., *quod deter.*, 83, 1, ed. Feuer, 70; cf. R. Javelet, *Image et ressemblance au douzième siècle. De Saint Anselme à Alain de Lille*, Éditions Letouzey & Ané, Strasbourg 1967, I, 21-22; II, 5.

scritti di Ilario di Poitiers<sup>5</sup> e viene recepita dagli autori medievali soprattutto attraverso Agostino.<sup>6</sup> Alessandro di Hales esprime una simile idea nella sua *Glossa*. La sua opinione può essere considerata rappresentativa per molti teologi della sua generazione:<sup>7</sup>

Determinatum est de Trinitate per vestigium; nunc determinat de ea per trinitatem quae est in anima. Haec autem trinitas non sumitur secundum animam vegetabilem, quia ipsa non est separabilis a materia. Nec omnino secundum sensibilem, quia, licet sensus sit susceptivus sensibilibus specierum praeter materiam, tamen ut sunt in materia et ideo non est conversiva ad Trinitatem increatam. Et ideo proprie trinitas creata est in superiori parte rationis.

Grazie ad Agostino, nell'Occidente s'instaura una prassi che induce a paragonare memoria, ragione e volontà alle tre Persone divine. All'inizio del XIII secolo, questa analogia sarà già strettamente legata a un'altra questione, vale a dire quella dell'identità dell'anima con le sue potenze. Negli scritti dei maestri di teologia lo statuto ontologico delle facoltà razionali sarà determinato proprio dalla soluzione data a questo problema, prima dell'accendersi delle discussioni legate allo statuto dell'intelletto agente.

Dall'altro lato troviamo le potenze inferiori dell'anima umana, vale a dire le facoltà sensitive e vegetative. I problemi legati a questi tipi di potenze saranno assenti dai primi commenti alle *Sentenze* di Pietro Lombardo, compreso il Commento di Ugo di St.-Cher; così sarà anche nel caso della *Summa aurea* di Guglielmo di Auxerre. La *Summa de bono* di Filippo il Cancelliere costituirà una delle prime testimonianze dell'ingresso di questa discussione nella facoltà teologica di Parigi. Uno dei capitoli della *Summa*, intitolato *Utrum potentia sensibilis et rationalis in eadem substantia fundentur*,<sup>8</sup> determinerà in buona misura la successiva speculazione teologica intorno allo statuto ontologico delle

<sup>5</sup> Javelet, *Image et ressemblance*, I, 53-54; II, 27; cf. Hil. Pict., *tract. super Ps. CXVIII*, 10, 6-7, ed. Doignon, CCSL 61a, 92; PL 9, 566 A-C; M. J. Rondeau, *Remarques sur l'anthropologie se saint Hilaire*, «Studia Patristica» 6 (1962), 197-210.

<sup>6</sup> Aug., *trin.* IX, 11. 16, ed. Mountain, CCSL 50, 307; PL 42, 969; *ivi*, XIV, 3. 6, ed. Mountain, CCSL 50A, 427-428; PL 42, 1040; cf. Alc., *rat. an.*, 5, PL 101, 641 A; trad. it. I. Tolomio, in *L'anima dell'uomo. Trattati sull'anima dal V al IX secolo*, Rusconi, Milano 1979, 208; cf. Javelet, *Image et ressemblance*, I, 58-60; II, 31.

<sup>7</sup> Alex. Halen., *gloss. in I Sent.*, d. 3, n. 30, ed. PP. Collegii S. Bonaventurae, 52<sup>5-12</sup>; cf. Ioh. Rup., *sum. de an.*, I, 33, ed. Bougerol, 105<sup>1</sup>-107<sup>70</sup>.

<sup>8</sup> Cf. Philipp., *sum. de bon.*, ed. Wicki, 231<sup>1</sup>-237<sup>195</sup>; Lottin, *Psychologie et morale*, I, 465-471.

potenze inferiori dell'anima.<sup>9</sup> Il capitolo s'ispira soprattutto al *De anima* di Avicenna:<sup>10</sup> questioni simili si trovano, infatti, anche nel *Tractatus* di Giovanni Blund<sup>11</sup> e del *De anima* di Domenico Gundissalvi.<sup>12</sup> In questo contesto non viene toccato mai il problema dell'identità dell'anima con le sue potenze. La formulazione della questione di Filippo suggerisce piuttosto che le potenze razionali e quelle sensitive potrebbero appartenere addirittura a due o tre sostanze differenti: così, l'ipotesi dell'identità dell'anima razionale con le potenze sensitive e vegetative non viene presa in considerazione.

Nella riflessione di Ugo di St.-Cher sulle potenze dell'anima, l'incontro di queste due correnti, teologica e filosofica, è limitato. Per lo più si tratta di una semplice coesistenza, in cui i due punti di vista non vengono messi a confronto. Per questo motivo tratteremo qui separatamente dello statuto ontologico delle potenze razionali e delle facoltà inferiori. Il caso del concetto di memoria ci servirà, invece, per mostrare le conseguenze del difficile incontro tra la tradizione teologica e l'avicennismo.

## 2.1.2 L'IDENTITÀ DELL'ANIMA CON LE SUE POTENZE

### 2.1.2.1 L'eredità agostiniana e pseudo-agostiniana

Quando Ugo di St.-Cher affrontava nel proprio Commento alle *Sentenze* il tema dell'anima-immagine della Trinità, aveva ormai alle spalle una lunga serie di opere in cui lo stesso problema era stato discusso.<sup>13</sup> Alla loro fonte si trova, prima di tutto, il *De Trinitate* di Agostino d'Ippona e una sua interpretazione del passo di Genesi I, 26 «Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram»:<sup>14</sup>

Et faciamus, et nostram, pluraliter dictum est, et nisi ex relativis accipi non oportet. Non enim ut facerent dii, aut ad imaginem et similitudinem deorum; sed ut facerent Pater et Filius et

<sup>9</sup> Cf. Zavalloni, *Richard de Mediavilla*, 397-399.

<sup>10</sup> Auic., *de an.* V, 7, ed. Van Riet, 154-174. Sull'importanza della classificazione avicenniana delle potenze dell'anima si veda Hasse, *Avicenna's De anima*, 228; 236-314, soprattutto 242-253.

<sup>11</sup> Ioh. Blund, *tract. de an.*, 4, ed. Callus-Hunt, 10-13.

<sup>12</sup> Domin. Gun., *de an.*, 4, ed. Muckle, 44-47.

<sup>13</sup> La presente ricostruzione del dibattito intorno all'anima come immagine della Trinità si basa soprattutto sul lavoro di P. Künzle, *Das Verhältnis der Seele zu ihren Potenzen; problemgeschichtliche Untersuchungen von Augustin bis und mit Thomas von Aquin*, Universitätsverlag, Freiburg 1956, *passim*; cf. anche Javelet, *Image et ressemblance*, I, 21-60.

<sup>14</sup> Aug., *trin.* VII, 6, 12, ed. Mountain, CCSL 50, 266; PL 42, 945.

Spiritus sanctus, ad imaginem Patris et Filii et Spiritus sancti, ut subsisteret homo imago Dei.  
Deus autem Trinitas.

Dio-Trinità fa l'essere umano a sua immagine: l'uomo porta, quindi, in sé una trinità creata che rispecchia la Trinità non creata del suo Creatore. Questa trinità umana viene identificata, in primo luogo, con *mens*, *amor* e *notitia*, attraverso i quali l'anima conosce Dio e sé stessa.<sup>15</sup> Non è chiaro se gli elementi di questa prima triade possano essere definiti come potenze dell'anima.<sup>16</sup> In ogni caso, Agostino pone nell'anima anche una seconda trinità, composta da memoria, ragione e volontà, vale a dire da tre potenze razionali.<sup>17</sup> La maggioranza degli autori successivi citerà questa analogia di Agostino per dimostrare che l'anima è identica con le sue potenze. Effettivamente, il decimo libro del *De Trinitate* contiene numerosi passi in cui la tesi dell'identità sembra essere sostenuta. Alla fortuna di questi brani contribuirà non poco Pietro Lombardo con i passi inseriti nella terza distinzione del primo libro delle sue *Sentenze*:<sup>18</sup>

Hic enim quaedam apparet trinitas memoriae, intelligentiae et amoris. «Haec igitur tria potissimum tractemus: memoriam, intelligentiam, voluntatem». Haec igitur tria, ut ait Augustinus in libro X *De Trinitate*, non sunt tres vitae, sed una vita; nec tres mentes, sed una mens, una essentia. (...)

Miro itaque modo tria ista inseparabilia sunt a seipsis; et tamen eorum singulum et simul omnia una essentia est, cum et relative dicantur ad invicem.

<sup>15</sup> Cf. Aug., *trin.* IX, 1-12, ed. Mountain, CCSL 50, 292-310; PL 42, 959-972.

<sup>16</sup> Cf. Künzle, *Das Verhältnis*, 7-18.

<sup>17</sup> Sulla teoria agostiniana dell'anima come immagine della Trinità si veda anche M. Schmaus, *Das Fortwirken der augustinischen Trinitätspsychologie bis zur Karolingischen Zeit*, in *Vitae et Veritati. Festgabe für Karl Adam*, Patmos-Verlag, Düsseldorf 1956, 44-56; P. Hadot, *L'image de la Trinité dans l'âme chez Victorinus et chez saint Augustin*, in *Studia Patristica*, VI, Akademie-Verlag, Berlin 1962, 409-442; G. O'Daly, *La filosofia della mente in Agostino*, trad. it. M. G. Mara, Augustinus, Palermo 1988 (Augustiniana, 6); J. Brachtendorf, *Die Struktur des menschlichen Geistes nach Augustinus. Selbstreflexion und Erkenntnis Gottes in "De Trinitate"*, Felix Meiner, Hamburg 2000 (Paradeigmata, 19); *Gott und sein Bild. Augustins De Trinitate im Spiegel gegenwärtiger Forschung*, cur. J. Brachtendorf, Schöningh, Paderborn 2000.

<sup>18</sup> Petr. Lomb., *sent.* I, d. 3, c. 2, ed. PP. Collegii S. Bonaventurae, 72-74; cf. Aug., *trin.* X, 11. 17-18, ed. Mountain, CCSL 50, 329-330; PL 42, 982-983; id., *trin.* IX, 5. 8, ed. Mountain, CCSL 50, 301; PL 42, 965.

Tuttavia, come afferma Pius Künzle, la tradizionale opinione che la tesi dell'identità fosse sostenuta da Agostino può essere messa in questione in base allo stesso *De Trinitate*. Sembra, infatti, che nel quindicesimo libro Agostino si pronunci a favore di una distinzione reale tra l'anima e le sue potenze.<sup>19</sup> Questa posizione diventa ancora più chiara nell'*Epistola* 169:<sup>20</sup>

Primo ergo in hoc invenitur ista similitudo dissimilis, quod tria haec, memoria, intelligentia, voluntas, animae insunt, non eadem tria est anima; illa vero trinitas non inest, sed ipsa Deus est. Ideo ibi mirabilis simplicitas commendatur, quia non ibi aliud est esse aliud intelligere vel si quid aliud de Dei natura dicitur; anima vero quia est, etiam dum non intellegit, aliud est, quod est, aliud, quod intelligit.

Seguendo il Künzle possiamo, quindi, concludere che un'esegesi fedele della teologia agostiniana non doveva necessariamente portare a una generale difesa della tesi dell'identità. Sappiamo, tuttavia, che la maggior parte dei teologi cristiani prima del tredicesimo secolo sosteneva proprio questa dottrina, attribuendola in modo quasi unanime ad Agostino. Una vera fonte della teoria dell'identità dell'anima con le sue potenze si trova, invece, negli scritti di Isidoro di Siviglia, ispirato soprattutto dal pensiero di Lattanzio.<sup>21</sup> Isidoro afferma, infatti, che tra memoria, volontà e ragione, così come tra le altre facoltà dell'anima, esiste solamente una differenza nominale, poiché si tratta solamente di denominazioni diverse della stessa sostanza dell'anima. Isidoro afferma chiaramente che l'anima costituisce il principio immediato delle proprie operazioni.<sup>22</sup> Si tratta della tesi dell'identità nella sua forma più tipica che sarà ripresa altrettanto frequentemente quanto i testi agostiniani.<sup>23</sup> Uno dei motivi principali per cui questa dottrina si legherà in modo stretto all'agostinismo risiede nel fatto che i pensatori dei secoli successivi hanno conosciuto il pensiero di Isidoro innanzitutto attraverso

---

<sup>19</sup> Cf. Künzle, *Das Verhältnis*, 21; Aug., *trin.* XV, 17. 28, ed. Mountain, CCSL 50a, 503; PL 42, 1080.

<sup>20</sup> Aug., *ep.* CLXIX, 2. 6, ed. Goldbacher, CSEL 44, 615<sup>23</sup>-616<sup>1</sup>; PL 33, 744; cf. Künzle, *Das Verhältnis*, 22.

<sup>21</sup> Cf. Künzle, *Das Verhältnis*, 34-38.

<sup>22</sup> Cf. Isid. *Hisp.*, *diff.* II, 29. 97, PL 83, 84 B-C.

<sup>23</sup> Künzle, *Das Verhältnis*, 38.



l'influente trattato pseudo-agostiniano *De spiritu et anima*.<sup>24</sup> Tra gli autori eminenti che appoggiandosi sull'autorità d'Agostino hanno sostenuto con forza la tesi dell'identità appoggiandosi sull'autorità d'Agostino bisogna nominare soprattutto Bernardo di Clairvaux<sup>25</sup>, Ugo di San Vittore<sup>26</sup> e Pietro Lombardo. L'autore delle *Sentenze* parla dell'identità dell'anima con la memoria, la ragione e la volontà usando alcuni passi del *De Trinitate*, i quali descrivevano originariamente un'altra triade agostiniana, vale a dire *mens, amor e notitia*:<sup>27</sup>

Sed iam videndum est quomodo haec tria dicantur una substantia: ideo scilicet quia in ipsa anima vel mente substantialiter existunt, non sicut accidentia in subiectis, quae possunt adesse vel abesse. Unde Augustinus in libro IX *De Trinitate* ait: «Admonemur, si utcumque videre possumus, haec in animo existere substantialiter, non tamquam in subiecto, ut color in corpore, quia etsi relative dicuntur ad invicem, singula tamen substantialiter sunt in sua substantia». Ecce ex quo sensu illa tria dicantur esse unum vel una substantia.

La tesi dell'identità dell'anima con le sue potenze razionali entra, quindi, nella terza distinzione del primo libro delle *Sentenze* di Pietro Lombardo. D'ora in poi il problema dello statuto ontologico delle facoltà razionali sarà discusso soprattutto dai commentatori di questo passo lombardiano: tra questi troveremo anche Ugo di St.-Cher.

#### 2.1.2.2 Guglielmo di Auxerre

Una parte consistente del Commento di Ugo di St.-Cher alle *Sentenze* è costituita da una ripresa pressoché letterale della *Summa aurea* di Guglielmo di Auxerre.<sup>28</sup> Le cose

<sup>24</sup> Ps.-Aug., *spir. et an.*, 13, PL 40, 788-789: «Dicitur namque anima, dum vegetat; spiritus, dum contemplatur; sensus, dum sentit; animus, dum sapit; dum intelligit, mens; dum discernit, ratio; dum recordatur, memoria; dum consentit, voluntas. Ista tamen non differunt in substantia, quemadmodum in nominibus; quoniam omnia ista una anima est: proprietates quidem diversae, sed essentia una».

<sup>25</sup> Bern. Clar., *de conver.*, 2. 3, PL 182, 836 A-B; cf. Künzle, *Das Verhältnis*, 59-63.

<sup>26</sup> Hugo de S. Vict., *didasc.* II, 5, ed. Buttimer, 27<sup>28</sup>-28<sup>10</sup>; PL 176, 754 A-B; cf. Künzle, *Das Verhältnis*, 74-77.

<sup>27</sup> Petr. Lomb., *sent.* I, d. 3, c. 2, ed. PP. Collegii S. Bonaventurae, 74<sup>4-11</sup>; Aug., *trin.* IX, 4. 5, ed. Mountain, CCSL 50, 297; PL 42, 963; cf. Künzle, *Das Verhältnis*, 83-84.

<sup>28</sup> Cf. Landgraf, *Introduction*, 175; M. Bieniak, *The Sentences Commentary of Hugh of St.-Cher, in Mediaeval Commentaries on the Sentences of Peter Lombard. Vol. 2*, cur. P. Rosemann, Brill, Leiden, in corso di stampa.

stanno diversamente nel caso del commento alla terza distinzione del primo libro. Per vedere in che cosa consista la differenza tra le due esposizioni, concentriamoci in primo luogo sulla dottrina dell'anima-immagine di Dio presentata nella *Summa aurea*.<sup>29</sup>

Guglielmo di Auxerre affronta il tema dello statuto ontologico delle tre potenze razionali dell'anima nel secondo libro della propria *Summa*, parlando della creazione dell'uomo ad immagine di Dio. Come gli altri teologi del suo tempo, Guglielmo s'appoggia soprattutto sul *De Trinitate* di Agostino. Tuttavia, a differenza dei sostenitori della tesi dell'identità, il pensatore non attribuisce questa dottrina ad Agostino, ma la cita come opinione di "alcuni maestri":<sup>30</sup>

Quidam tamen dicunt quod hec tria sunt proprie unum, et intelligunt hoc de ipsa potentia. Dicunt enim quod anima idem est quod sua potentia, sed dicuntur esse tres potentie propter diversos actus, cum non sit nisi una anima et una potentia in essentia. Et hoc volunt habere verbis beati Augustini, que dicunt quod hec tria sunt una vita, una anima, et per hoc quod ipse dicit: «hec tria non sunt in anima ut in subiecto»; ergo non sunt qualitates anime, sed ipsa anima.

Evidentemente, Guglielmo conosce bene la dottrina trasmessa dal *De spiritu et anima*, anche se l'opera stessa non viene qui citata. Secondo i *quidam*, le tre potenze razionali sono identiche con l'anima stessa e si distinguono tra di loro solo per quanto riguarda i loro atti. Guglielmo critica aspramente questa dottrina, accusandola di essere non solo contro Dio, ma anche contro ogni filosofia. Prima di tutto, essere e potere sono la stessa cosa solo in Dio. Se qualcuno obietta che nella materia prima la potenza di ricevere una forma coincide con la sua stessa essenza, allora bisogna rispondere che la potenza della materia prima è informe, e quindi precede qualsiasi potenza o forma.<sup>31</sup> La

<sup>29</sup> cf. Lottin, *Psychologie et morale*, vol. I, 484-486; Künzle, *Das Verhältnis*, 103-105.

<sup>30</sup> Guill. Altissiod., *sum. aur.* II, 9, c. 1, q. 6, ed. Ribaillet, 243<sup>69-75</sup>.

<sup>31</sup> Cf. Guill. Altissiod., *sum. aur.* II, 9, c. 1, q. 6, ed. Ribaillet, 243<sup>83-93</sup>: «Predicta vero opinio est contra Deum. Ex illa enim opinione sequitur quod anime et angelo idem est et esse et posse, quod soli Deo convenit propter sui extremam simplicitatem, licet in prima materia videatur idem esse quod posse suscipere formam quamlibet. Talis enim potentia non est aliqua potentia sed informitas potentie, precedens omnem potentiam et omnem formam. Sic ergo nulla res habens esse non in aliam formam habet que non ipsa est, sed materia que habet esse in alio, et ante perfectionem naturaliter habet nullam formam, quamvis denominetur ab nominibus formarum per aliquam

tesi d'identità è smentita, poi, dall'autorità di Porfirio: il filosofo afferma chiaramente che la razionalità costituisce una qualità dell'anima. Infine, Guglielmo propone altri due argomenti basati sulla sua angelologia. Infatti, se l'anima fosse identica con le sue potenze, allora ne dovremmo dedurre due conseguenze assurde. In primo luogo, per poter mantenere la tesi secondo cui l'angelo e l'anima sono diversi secondo specie, dovremmo affermare che i due appartengono anche a due generi distinti. Infatti, se l'anima è identica alle sue potenze, allora queste determinano sia il suo genere, sia la sua specie. Se, quindi, la natura generica e specifica dell'anima è determinata dalle sue potenze, allora una differenza specifica rispetto all'angelo non è possibile senza ammettere anche la differenza del genere.<sup>32</sup> In secondo luogo, l'intelletto dell'anima e quello dell'angelo sarebbero diversi secondo la specie. Infatti, se la specie dell'anima è del tutto determinata dalla potenza conoscitiva, ovvero dall'intelletto, allora l'intelletto dell'anima deve essere specificamente diverso da quello dell'angelo, poiché le due creature spirituali appartengono a due specie diverse.<sup>33</sup> Seguendo Agostino e Pietro Lombardo bisogna, quindi, affermare che le potenze completano l'essere dell'anima, ma non sono identiche con questa.<sup>34</sup>

Guglielmo di Auxerre non è il primo autore latino a rifiutare la tesi d'identità dell'anima con le sue potenze: all'inizio del XII secolo Guglielmo di Champeaux aveva sostenuto, infatti, una posizione simile.<sup>35</sup> Bisogna notare, inoltre, che anche Avicenna nel

---

similitudinem; et ideo non sequitur quod si materia est sua potentia, quod anima sua sit potentia, cum proprie non de materia habere aliquam potentiam vel aliquid posse».

<sup>32</sup> Cf. Guill. Altissiod., *sum. aur.* II, 9, c. 1, q. 6, ed. Ribaillet, 244<sup>96-101</sup>: «Preterea sequitur ex hac opinione quod anima et angelus non continentur in aliquo genere, quia non conveniunt in aliquo substantiali, quia nec anima nec angelus habet aliquod substantiale quod non sit ipsa; et ita cum anima et angelus sit diversarum specierum non communicant in aliquo substantiali; ergo non communicant in aliquo genere, quod manifeste falsum est».

<sup>33</sup> Cf. Guill. Altissiod., *sum. aur.* II, 9, c. 1, q. 6, ed. Ribaillet, 244<sup>102-104</sup>: «Ex hoc etiam sequitur quod intellectus hominis et angeli sint diversarum specierum; et probatur quod hoc sit falsum, cum sint de eodem proprie et habeant eandem perfectionem».

<sup>34</sup> Cf. Guill. Altissiod., *sum. aur.* II, 9, c. 1, q. 6, ed. Ribaillet, 243<sup>94</sup>-244<sup>109</sup>; Künzle, *Das Verhältnis*, 103-105.

<sup>35</sup> «Ponit iterum de anima et ratione. Sed iterum ratio, licet potentia sit animae, non tamen eiusdem cum anima substantiae sed eius inseparabilis forma. Nam quod in praedictis ratio et anima una est

*Liber de anima* afferma chiaramente che l'anima e le sue potenze non possono essere identificate tra di loro.<sup>36</sup> Tuttavia, nonostante l'accessibilità di queste fonti e a dispetto della grande autorità di cui godeva la *Summa aurea*, i diretti successori di Guglielmo di Auxerre riprenderanno immediatamente la tesi d'identità. La tradizionale dottrina pseudo-agostiniana sarà difesa con particolare forza da Ugo di St-Cher.

### 2.1.2.3 Ugo di St.-Cher

Gli argomenti usati da Guglielmo sono forti e coerenti, e meritavano certamente di essere presi in considerazione da chi affrontava il problema della trinità nell'anima. Nonostante questo, il *Commento* di Ugo alle *Sentenze* evidentemente non tiene conto dell'esposizione del maestro secolare. Questa omissione stupisce soprattutto per il fatto che il commentatore domenicano nella maggior parte dei casi segue da molto vicino la *Summa aurea*. Il commento alla terza distinzione del primo libro sembra ispirarsi, invece, più al testo lombardiano che alla letteratura teologica dei suoi tempi. Il testo ha come base i passi del *De Trinitate* di Agostino citati nelle *Sentenze*. Ugo condivide pienamente l'interpretazione che Pietro Lombardo dà a questi testi; tuttavia, il suo commento va oltre una semplice interpretazione di Agostino. È interessante, infatti, un confronto tra un passo del suo scritto e un brano estratto dalle corrispondenze di Agostino:

Augustinus Hipponensis<sup>37</sup>

Primo ergo in hoc invenitur ista similitudo  
dissimilis, quod tria haec, memoria,  
intellegentia, voluntas, animae insunt, non  
eadem tria est anima; illa vero trinitas non  
inest, sed ipsa Deus est.

Hugo de Sancto Caro<sup>38</sup>

...ideo subiungit triplicem  
dissimilitudinem: (...) tertia est inter  
trinitates: ille tres sunt unus deus, et non  
unius dei. Set ille tres sunt unius hominis,  
non unus homo.

Tra le affermazioni di Agostino e di Ugo esiste un forte parallelismo. Ugo probabilmente conosce molto bene l'epistola del vescovo d'Hippona; tuttavia, mentre

---

anima, convenienter est intelligendum, ut potius illa dicamus simul et inseparabiliter inhaerere et non idem etiam in substantia esse»; cf. G. Lefèvre, *Les variations de Guillaume de Champeaux et la question des Universaux: Étude suivie de documents originaux*, Lille 1898, 24; Künzle, *Das Verhältnis*, 50.

<sup>36</sup> Cf. Auic., *de an.* I, 5, ed. Van Riet, 80<sup>17</sup>-81<sup>5</sup>; Künzle, *Das Verhältnis*, 100-101.

<sup>37</sup> Aug., *ep.* CLXIX, 2. 6, ed. Goldbacher, CSEL 44, 615<sup>23-27</sup>; PL 33, 744; cf. *supra*, 152.

<sup>38</sup> Hugo de S. Caro, *in I Sent.*, d. 3, *infra*, 294.

Agostino afferma che le potenze razionali non sono identiche con l'anima, Ugo sostituisce l' 'anima' con l' 'uomo', distorcendo in questo modo il senso delle affermazioni che trova nella propria fonte. Sembra, quindi, che Ugo, per sostenere l'identità dell'anima con le sue potenze razionali fosse pronto non solo a contraddire Guglielmo di Auxerre, ma anche addirittura ad andare contro le parole dello stesso Agostino. Sarà, quindi, utile osservare come Ugo giustifichi la tesi dell'identità nel proprio scritto.

Il commento di Ugo alla terza distinzione del primo libro è composto dalle *expositiones litterae* e da cinque questioni che discutono diversi problemi toccati da Pietro Lombardo. Il secondo e l'ultimo di questi cinque approfondimenti riguardano il tema della trinità dell'anima. In entrambe le questioni Ugo si pronuncia decisamente a favore dell'identità dell'anima con le sue potenze, concentrandosi, tuttavia, su due aspetti diversi di questo problema. Nella seconda questione Ugo si chiede se le potenze razionali dell'anima differiscano tra di loro. L'argomento centrale del passo consiste nell'opposizione tra l'esistere come accidente o come essenza. Secondo Ugo, le potenze razionali devono esistere nell'anima in uno di questi modi: o in quanto accidenti, o in quanto essenza dell'anima. Ora, memoria, ragione e volontà non possono esistere nell'anima in quanto suoi accidenti, poiché si tratta delle facoltà razionali, ed è evidente che l'anima umana è inconcepibile senza la sua razionalità. Infatti, se queste facoltà fossero dei semplici accidenti, noi potremmo pensare l'anima umana a prescindere della sua razionalità. Questa prospettiva è, secondo Ugo, inammissibile; di conseguenza, le facoltà razionali devono esistere nell'anima in modo essenziale (*essentialiter*), vale a dire devono essere identiche con la stessa essenza dell'anima:<sup>39</sup>

Preterea. Memoria etc. aut sunt in anima accidentaliter, aut essentialiter. Si accidentaliter, ergo anima potest intelligi esse preter hec. Set idem est ratio quod intelligentia et uoluntas et memoria, ergo anima potest intelligi sine rationali, et hoc falsum. Si essentialiter, ergo sunt idem in essentia quod anima, ergo et idem erunt in essentia, non ergo diuersa.

Questo argomento determina la soluzione del problema. Anche se le tre potenze razionali possono essere distinte per quanto riguarda i loro rispettivi atti, in fondo sono

---

<sup>39</sup> Hugo de S. Caro, in *I Sent.*, d. 3, 2, *infra*, p. 288; cf. Lottin, *Psychologie et morale*, vol. I, 486-487. L'argomento di Ugo non è nuovo: lo ritroviamo, ad esempio, in un trattato scritto da Aelredo di Rielvaux († 1166); cf. Ailr. Riev., *dial. de an.* I, ed. Talbot, 79<sup>1</sup>-80<sup>14</sup>; cf. Künzle, *Das Verhältnis*, 73.

identiche con l'essenza dell'anima, e quindi sono identiche anche tra di loro. Ugo conclude, quindi, che l'anima costituisce l'immediato principio delle proprie operazioni intellettuali.<sup>40</sup>

Solutio. Memoria quandoque dicitur pro actu memorandi, et ita de aliis duobus, et secundum hoc sunt diuersa; quandoque pro obiectis, idest pro memorato et uolito et intellecto, et secundum hoc idem possunt esse in essentia. Diuersa autem erunt in ratione quandoque pro potentia. Et sic eadem in essentia, diuersa accidente siue relatione. Et idem sunt in essentia quod anima. Hec enim est uera "anima est memoria", sensus enim est "anima habet potentiam memorandi", et ita de aliis duobus.

Nella quinta questione inserita da Ugo nel commento alla terza distinzione del primo libro delle *Sentenze*<sup>41</sup> l'attenzione viene spostata su un altro aspetto del problema della trinità nell'anima, vale sul tema della semplicità dell'anima. Posto che le potenze si trovano nell'anima *essentialiter*, Ugo si chiede come debba essere inteso questo modo d'esistenza. Da un lato, infatti, potremmo considerare le potenze dell'anima come parti della sua essenza - «uel tanquam partes integrales in toto, uel tanquam partes essentielles»; tuttavia, in questo caso sarebbe necessario ammettere che l'anima non è semplice, e quindi che è corruttibile, poiché tutte le realtà composte sono per natura corruttibili. Dall'altro lato, alcuni sostengono l'opinione secondo la quale le tre potenze razionali costituiscono la forma essenziale ovvero la perfezione dell'anima; di conseguenza, secondo questo punto di vista l'anima è composta di materia e forma spirituale. Anche la seconda posizione comporta l'ammissione di una composizione nell'anima e questa composizione implica necessariamente la corruttibilità. Ugo spiega, tuttavia, che la composizione essenziale implica solo un tipo di corruttibilità. Una cosa, infatti, può corrompersi per due motivi: primo, poiché possiede in sé il principio di corruzione causato dalla presenza degli elementi contrari; secondo, poiché non possiede in sé il principio di conservazione. Le cose composte, in quanto tali, non hanno in sé il principio di corruzione, ma sono corruttibili perché non possiedono il principio di conservazione, e quindi tendono in modo naturale alla decomposizione.

---

<sup>40</sup> Hugo de S. Caro, in *I Sent.*, d. 3, 2, *infra*, p. 288.

<sup>41</sup> Cf. Hugo de S. Caro, in *I Sent.*, d. 3, 5, *infra*, p. 295-300.

L'idea che tutto ciò che è composto deve essere corruttibile fa parte della tradizione neoplatonica e si trova ad esempio nelle opere di Calcidio<sup>42</sup>, Claudiano Mamerto<sup>43</sup> e di Nemesio di Emesa<sup>44</sup>, un autore che Ugo cita numerose volte nella questione sull'anima. Infine, anche Avicenna nel suo *De anima*<sup>45</sup> ribadisce lo stesso concetto: secondo il filosofo arabo, infatti, l'anima è del tutto semplice, e quindi non registra nemmeno una composizione tra l'atto di esistere e la possibilità di non essere, come spiega il Verbeke nella sua introduzione alla psicologia di Avicenna<sup>46</sup>. Tutto ciò che è composto contiene in sé la possibilità di perire e questo riguarda in particolare la composizione di materia e forma, in quanto la materia viene concepita in modo neoplatonico come un non-essere, una pura negatività.

In sintonia con la tradizione neoplatonica, Ugo rifiuta tutte le posizioni che negano la semplicità essenziale dell'anima. Questa critica sarà ancora più esplicita nel terzo articolo della sua questione disputata *De anima*, dove il teologo affronterà in modo sistematico il problema delle varie composizioni possibili nelle sostanze spirituali. In quella occasione il maestro domenicano s'opporrà chiaramente all'idea della materia e forma spirituale e sosterrà che l'anima è composta da due principi diversi, vale a dire da *quo est* e *quod est*.<sup>47</sup> Bisogna notare, tuttavia, che Ugo affermerà ripetutamente che questa composizione

---

<sup>42</sup> Calc., *comm. in Tim.* CCXXVII, ed. Jensen – Waszink, 242-243; cf. Cass., *de an.*, 2, PL 70, 1285 C; trad. ital. in I. Tolomio, *L'anima dell'uomo. Trattati sull'anima dal V al IX secolo*, cur. I. Tolomio, Rusconi, Milano 1979, 153.

<sup>43</sup> Claud. Mam., *de stat. an.* II, 5, ed. Engelbrecht, CSEL 11, 115-117.

<sup>44</sup> Nemes., *nat. hom.*, 30<sup>71</sup>-31<sup>90</sup>; cf. Plato, *Phaedo*, 85e-86d, ed. Minio-Paluello, 44<sup>22</sup>-45<sup>17</sup>.

<sup>45</sup> Auic., *de an.*, 122<sup>71</sup>: «Manifestum est igitur quod in eo quod est simplex non compositum aut radix compositi, non conveniunt effectus permanendi et potentia destruendi comparatione suae essentiae».

<sup>46</sup> G. Verbeke, *Le «De anima» d'Avicenne. Une conception spiritualiste de l'homme*, in Auic., *de an.*, IV-V, ed. Van Riet, 35\*.

<sup>47</sup> Ugo di St. -Cher, *De anima*, III, Solutio; ad 2, ed. Bieniak, 180<sup>438</sup>-181<sup>457</sup>; 181<sup>463-471</sup>; cf. Bieniak, *Una questione disputata*, 142-147; id., *Filippo il Cancelliere ed Ugo di St.-Cher sull'anima umana in Ordine dei Predicatori e l'Università di Bologna. Atti del convegno (Bologna, 18-20 febbraio 2005)*, cur. G. Bertuzzi, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2006 (Philosophia, 32), 105-117; Philipp., *sum. de bon.*, ed. Wicki, I, 65-70; Philipp., *q. de ymag.*, ed. Wicki, 176<sup>243-247</sup>; cf. Lottin, *Un petit traité*, 469-475; id., *Psychologie et morale*, vol. I, 430-442. Sul significato della copula

è ammissibile solamente «ratione siue comparatione», non secondo la natura.<sup>48</sup> Secondo Ugo, quindi, questi principi possono essere distinti solo con una distinzione di ragione, in virtù di un'astrazione puramente teoretica, e non costituiscono parti reali dell'anima.<sup>49</sup>

La tendenza ad affermare la semplicità più completa possibile dell'anima è, quindi, presente sia nel Commento di Ugo alle *Sentenze*, sia nelle sue questioni disputate. Questo punto di vista deriva probabilmente da una concezione espressa nella questione *De anima*. Infatti, secondo Ugo la composizione di parti, qualsiasi esse siano, è propria degli enti corporei:<sup>50</sup>

Ad undecimum et duodecimum dico quod anima sua essentia numerabilis est, etiam separato omni accidente per quod distinguitur, licet intellectus et sensus non possit distinguere; et quod obicitur de puncto et unitate abstracta non est simile, quia illa non habent esse nisi in coniunctione pura intelliguntur abstracta; ad huc hoc non est illud, licet intellectus non possit distinguere. Item quod dicitur quod quae non habent materiam carent numero, intelligitur numero partium componentium esse eorum.

Quali sono, quindi, le cause per cui il teologo domenicano afferma l'identità dell'anima con le sue potenze razionali? In primo luogo, Ugo vuole mantenere salda inseparabilità della ragione dal concetto della sostanza spirituale: l'anima umana non è concepibile se non insieme alle sue facoltà razionali; di conseguenza, la razionalità non può costituire un accidente. In secondo luogo, l'essenza dell'anima non può essere decomponibile; in altre parole, non si può ammettere la presenza di parti essenziali nell'anima. Per lo stesso motivo, le potenze razionali non possono essere la forma

---

*quo est – quod est* si veda soprattutto C. Fabro, *La distinzione tra “quo est” e “quod est” nella “Summa de anima” di Giovanni De La Rochelle*, «Divus Thomas» 41 (1938), 508-522.

<sup>48</sup> Cf. Philip., *q. de ymag.*, ed. Wicki, 176<sup>215-247</sup>.

<sup>49</sup> Ugo definisce la propria posizione «media via», vale a dire una via di mezzo tra la semplicità totale dell'anima e la sua composizione reale da parte di due principi, cf. Hugo de S. Caro, *q. de an.* III, Solutio, ed. Bieniak, 181<sup>443</sup>. La semplicità assoluta era, infatti, generalmente riservata solamente a Dio; cf. Petr. Lomb., *Sent.* I, d. 8, c. 4. 2, ed. PP. Collegii S. Bonaventurae, 99: «Hic de spirituali creatura ostendit quomodo sit multiplex et non simplex. “(...) Nichil enim simplex mutabile est; omnis autem creatura mutabilis est”; nulla ergo creatura vere simplex est»; Aug., *trin.*, VI, cap. 6, n. 8, ed. Mountain, CCSL 50, 237; PL 42, 929.

<sup>50</sup> Hugo de S. Caro, *q. de an.* III, ad 11-12, ed. Bieniak, 183<sup>534-539</sup>; cf. Alan. de Ins., *fid. cath.* I, 30, PL 210, 333.



sostanziale dell'anima: quest'ultima, infatti, non è composta da materia e forma spirituali. Infine, la composizione di parti spetta solamente alle realtà corporee: l'affermazione della semplicità dell'anima coincide, quindi, con la difesa della sua immaterialità.

#### 2.1.2.4 Una questione anonima (ms. *Douai 434*, n. 115)

In un periodo probabilmente vicino a quello in cui Ugo di St.-Cher compose le sue questioni, un maestro anonimo redasse una breve questione disputata sul problema dello statuto ontologico delle potenze dell'anima. La questione, intitolata *Si anima est sue potentie*, è conservata nel primo volume del manoscritto *Douai 434* dopo un'altra questione, *De trinitate anime*, da attribuirsi molto probabilmente allo stesso autore.<sup>51</sup> La questione sull'identità dell'anima con le sue potenze costituisce una continuazione rispetto a quella precedente, vale a dire alla questione sulla trinità nell'anima. L'accostamento di questi due scritti è significativo: anche il nostro autore anonimo, come i suoi colleghi, lega il problema dell'identità dell'anima con le sue facoltà al tema dell'anima creata ad immagine della Trinità. Il *De Trinitate* di Agostino rimane, quindi, sullo sfondo. Bisogna notare, tuttavia, che, diversamente da Ugo di St.-Cher, l'autore anonimo usa il trattato pseudo-agostiniano *De spiritu et anima* come proprio punto di partenza. Da qui deriva una conseguenza importante: la tesi dell'identità dell'anima con le sue potenze, sostenuta nella nostra questione, riguarda non solo le potenze razionali, ma anche le potenze vegetative e sensitive:<sup>52</sup>

Item. «Dicitur anima dum uegetat, spiritus dum contemplatur, sensus dum sentit, mens dum intelligit, ratio dum discurrit, memoria dum recordatur, uoluntas dum consentit. Ista tamen non differunt in substantia quemadmodum in nominibus, quem omnia ista una anima sunt».

Item. «Tota anime substantia in hiis tribus plena et perfecta consistit: in rationabile, concupiscibile, irascibile, quasi quedam sua trinitate. Et tota quidem trinitas huiusmodi <est> quedam anime unitas et ipsa anima: deus omnia sua est, anima quedam sua. Potentie namque eius atque uires idem sunt quod ipsa; <ipsa> sue uirtutes uel accidentia non est».

Al contrario, bisogna notare che nelle due questioni del Commento di Ugo di St.-Cher, dove il *De spiritu et anima* non viene citato, l'identità dell'anima con le sue

<sup>51</sup> N. 114 secondo il Glorieux, *Les 572 Questions*, 137.

<sup>52</sup> An., *Questio si anima est sue potentie*, *infra*, p. 307; cf. Ps. Aug., *spir. et an.*, 13, PL 40, 788-789.

potenze riguarda solamente le facoltà razionali, vale a dire la memoria, la ragione e la volontà.

La maggior parte della questione *Si anima est sue potentie* costituisce un mosaico di citazioni pseudo-agostiniane ed agostiniane; solo nelle ultime linee dello scritto compaiono tre argomenti, uno a favore e due contro la tesi dell'identità, ispirati ad Aristotele e a Giovanni Damasceno. Due di queste citazioni sono riportate anche da Filippo Cancelliere e una da Guglielmo di Auxerre: è probabile, quindi, che il nostro autore anonimo abbia composto la propria questione in un ambiente vicino a quello in cui hanno lavorato i due teologi.

La soluzione<sup>53</sup> presentata nel testo è breve e univoca: «Predictis rationibus concedi potest quod anima est sue potentie». La tesi dell'identità viene confermata ancora una volta, contro Guglielmo di Auxerre e le nuove autorità filosofiche.<sup>54</sup>

#### 2.1.2.5 Filippo il Cancelliere e Alessandro di Hales

Come il Commento di Ugo alle *Sentenze*, la *Summa de bono* di Filippo il Cancelliere ha subito l'influenza della *Summa aurea*. Nonostante questo, nella questione concernente l'identità dell'anima con le sue potenze Filippo, proprio come Ugo, sembra non tenere conto della soluzione di Guglielmo. Nel capitolo della *summa* intitolato *De bono nature*, Filippo sostiene, infatti, la tesi dell'identità.<sup>55</sup> La soluzione offerta dal teologo è di particolare interesse. Filippo distingue, infatti, tre categorie di potenze: le potenze del primo tipo sono accidentali e possono scomparire senza influire sull'essenza del loro soggetto; le potenze del secondo tipo derivano direttamente dall'essenza e costituiscono le sue proprietà; infine, le potenze del terzo tipo, vale a dire le potenze essenziali o sostanziali, sono identiche con l'essenza stessa del soggetto, proprio come la potenza di ricevere una forma sostanziale è identica con la materia prima. Le potenze razionali dell'anima appartengono a quest'ultimo genere di potenze, – afferma Filippo. A sostegno della propria posizione, l'autore della *Summa* riporta i passi, in cui Agostino sostiene che

---

<sup>53</sup> Cf. an., *Questio si anima est sue potentie*, *infra*, p. 309.

<sup>54</sup> La stessa posizione (appoggiata con argomenti simili, ispirati al *De spiritu et anima*) viene sostenuta anche nel *De anima* di Guglielmo d'Auvergne, cf. Guill. de Alv., *de an.*, 3, 6, ed. Le Feron, 92a-b; Künzle, *Das Verhältnis*, 110-112.

<sup>55</sup> Philipp., *sum. de bon.*, ed. Wicki, I, 252<sup>86</sup>-253<sup>107</sup>.

la trinità creata esiste nell'anima *substantialiter* o *essentialiter*. Possiamo, quindi, concludere che Filippo nel capitolo *De bono nature* difende la tradizionale tesi dell'identità.<sup>56</sup>

La stessa tesi, difesa con argomenti simili, viene ribadita da Filippo anche in una sua questione disputata, intitolata *De ymagine et similitudine nostra*.<sup>57</sup>

Preterea, notandum quod triplex est potentia: accidentalis, ut potentia recipiendi colores; naturalis, ut potentia calefaciendi in igne; essentialis, ut potentia recipiendi formam substantialem, et hoc idem est essenziale cum eo cuius est potentia. Verbi gratia: prima materia est sua potentia, quia potens est recipere formam substantialem. Hoc ultimo modo dico sine preiudicio quod potentie anime sunt ipsa anima; sed inquantum ad alium et alium actum referuntur, diverse dicuntur potentie. Inquantum enim potens est memorari, dicitur potentia memorandi et sic de aliis potentiis. Ad hoc facit memorari, dicitur potentia memorandi, et sic de aliis potentiis. Ad hoc facit illud quod dicit Augustinus, De trinitate IX: «Admonemur hec in anima existere substantialiter, non tamquam in subiecto ut color in corpore» etc.

La dottrina dell'identità nella versione di Filippo sarà ripresa dall'autore anonimo della *Summa Duacensis*<sup>58</sup> e da Odo di Châteauroux († 1273) nella sua breve questione disputata dal titolo «*Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*». <sup>59</sup> Il futuro cardinale abbrevia molto la soluzione di Filippo, conservandone, tuttavia, due punti importanti, vale a dire (1) l'analogia tra le potenze razionali dell'anima e la ricettività della materia prima, e (2) la citazione dal nono libro del *De Trinitate* di Agostino. Infine, anche Giovanni de La Rochelle seguirà da vicino la soluzione di Filippo.<sup>60</sup>

La questione più interessante riguarda, tuttavia, i rapporti di dipendenza tra la *Summa de bono* la *Glossa* di Alessandro di Hales alle *Sentenze* di Pietro Lombardo. La soluzione presentata da Filippo nel capitolo *De bono nature* chiaramente influenza la *Glossa* di Alessandro. Il maestro francescano s'ispira, infatti, alla triplice divisione delle potenze

<sup>56</sup> Cf. Künzle, *Das Verhältnis*, 108-109; 228-229; Lottin, *Psychologie et morale*, I, 488-489

<sup>57</sup> Philipp., *q. de ymag.*, ed. Wicki, 176<sup>227-239</sup>; cf. Künzle, *Das Verhältnis*, 109.

<sup>58</sup> *Sum. Duac.*, ed. Glorieux, 21-23; cf. Künzle, *Das Verhältnis*, 106-107; 225-226.

<sup>59</sup> Cf. Künzle, *Das Verhältnis*, 115; 232-233; Lottin, *Psychologie et morale*, I, 489. La questione di Odo, così come la *Summa Duacensis*, è conservata solo nel ms. *Douai 434*.

<sup>60</sup> Cf. Ioh. Rup., *sum. de an.*, 113<sup>63</sup>-114<sup>94</sup>; 182<sup>1</sup>-184<sup>74</sup>; cf. Künzle, *Das Verhältnis*, 122-123.

(vale a dire le potenze identiche con l'essenza dell'anima ovvero le potenze essenziali, le potenze-proprietà derivanti direttamente dall'essenza e le potenze accidentali) e introduce nella propria soluzione una distinzione analoga, vale a dire la distinzione tra l'essenza, la sostanza e il soggetto:<sup>61</sup>

*Essentia* est illud, quo res est id, quod est, ut homo humanitate. *Substantia* vero, quo res est substans sive subsistit inseparabiliter. *Subiectum* est cui adveniunt aliqua et sine quorum aliquo vel quolibet res potest esse. Unde et definitur a Philosopho: «Subiectum est in se completum ens, occasio alterius existendi in ipso». (...) Subiectum dicitur anima respectu accidentium, substantia respectu proprietatum, essentia respectu essentialium.

Dal punto di vista lessicale, si tratta di una distinzione piuttosto inconsueta all'epoca. Come conferma, possiamo citare il Commento alle *Sentenze* di Ugo di St.-Cher:<sup>62</sup> «omnino idem est modo substantia et essentia». Dal punto di vista concettuale, invece, la distinzione di Alessandro sembra riprendere in parte la distinzione ontologica di base di Gilberto di Poitiers. La Glossa, infatti, identifica l'*essentia* con il *quo est* o, usando il termine di Gilberto, con l'*esse*, vale a dire la determinazione essenziale. La *substantia*, poi, viene definita come il principio di sussistenza di una cosa, vale a dire come il principio grazie al quale una cosa sussiste ed è una. Infine, il *subiectum* significa la cosa sussistente, completa di tutte le sue determinazioni essenziali, che costituisce il soggetto per le determinazioni accidentali.

La triplice distinzione serve ad Alessandro per determinare lo statuto ontologico delle tre potenze razionali dell'anima. Diversamente dalle Persone divine, la memoria, intelligenza e volontà non sono identiche quanto alla loro essenza, ma completano, invece, la stessa sostanza. La sostanza dell'anima sarebbe, infatti, incompleta senza le sue potenze:<sup>63</sup>

Tres enim personae conveniunt in essentia; memoria, intelligentia, voluntas in substantia, separantur autem in essentia. (...) Ista ergo tres potentiae distinguuntur secundum essentiam, sed conveniunt in substantia, quia anima non est completa substantia sine suis potentiis. Cum autem in eo quod dico 'substare' duo sunt: 'sub' et 'stare', anima uno modo supponitur potentiis, alio modo e converso. Prout enim actus primo est ab anima, quae et operatur per

<sup>61</sup> Alex. Halen., *gloss. in I Sent.*, d. 3, ed. PP. Collegii S. Bonaventurae, 65<sup>13-27</sup>.

<sup>62</sup> Hugo de S. Caro, *in I Sent.*, d. 25, ed. Breuning, 386, n. 189.

<sup>63</sup> Alex. Halen., *gloss. in I Sent.*, d. 3, ed. PP. Collegii S. Bonaventurae, 65<sup>9-10; 19-21</sup>.

potentias, sic est super potentias; sed in quantum operatio est in anima mediantibus potentiis, sic supponitur.

Le potenze dell'anima sono, secondo Alessandro, diverse quanto all'essenza, ma identiche quanto alla sostanza. In accordo con questa prospettiva, il teologo propone, quindi, una divisione di potenze diversa rispetto a quella di Filippo. Le potenze possono, infatti, essere sostanziali (come le potenze dell'anima), naturali (come il calore), accidentali (come la potenza di vedere o la potenza di correre) o essenziali (come la potenza di Dio):<sup>64</sup>

Potentia dicitur multipliciter: tum substantialis, tum naturalis, tum accidentalis, tum essentialis. Essentialis est sicut potentia Dei; substantialis sicut potentia animae; naturalis sicut potentia calidi in manu; accidentalis dupliciter: vel impressa, sicut potentia visibilis in pupilla; vel contracta, sicut potentia currendi. Quando ergo dicimus quod tres sunt in anima, intelligitur substantialiter, non essentialiter.

La soluzione di Alessandro ha alcune conseguenze. In primo luogo, l'anima non può più essere identificata con memoria, intelletto e volontà, poiché l'essenza di queste tre potenze non è la stessa. In secondo luogo, le tre potenze razionali possono essere definite come proprietà dell'anima, ma non come i suoi accidenti, poiché fanno parte della sostanza dell'anima. La presente soluzione permette, quindi, di evitare di attribuire all'anima la stessa unità assoluta propria di Dio e, allo stesso tempo, di non cadere nella riduzione della razionalità dell'anima umana ad un accidente. È, quindi, del tutto comprensibile perché la posizione di Alessandro sarà ripresa da alcuni maestri di teologia contemporanei e successivi. Tra questi troviamo, in primo luogo, Filippo il Cancelliere.

Come abbiamo visto sopra, nel capitolo *De bono nature* della *Summa de bono* e nella questione *De ymagine* Filippo sostiene l'identità essenziale e sostanziale delle potenze razionali con l'anima umana e non distingue tra il concetto di essenza e quello di sostanza. In più, è molto probabile che la sua soluzione abbia influito proprio su quella elaborata da Alessandro di Hales. Tuttavia, Filippo si sofferma sul problema dell'identità dell'anima con le proprie potenze anche una terza volta. Infatti, nella *Summa de bono*, circa quindici fogli del manoscritto dopo il capitolo *De bono nature*, troviamo un capitolo intitolato *De bono gratie*, dove Filippo inserisce una digressione sul rapporto tra l'anima e le sue potenze. Il passo riporta alcuni punti caratteristici dell'esposizione di

---

<sup>64</sup> Alex. Halen., *gloss. in I Sent.*, d. 3, ed. PP. Collegii S. Bonaventurae, 67<sup>22-29</sup>.

Alessandro.<sup>65</sup> Prima di tutto, Filippo questa volta distingue tra l'essenza e la sostanza, nominando anche il terzo elemento della divisione di Alessandro, vale a dire il soggetto. Questa distinzione, tuttavia, non viene affermata in modo sistematico e il significato delle tre nozioni non viene chiarito. Filippo afferma semplicemente che le potenze dell'anima sono diverse secondo l'essenza, ma sono identiche nella sostanza:<sup>66</sup>

Considerare est igitur animam secundum substantiam, quasi non habito respectu ad aliquem actum, et est considerare eam secundum quod inclinatur ad actus, ut intelligendi et volendi et huiusmodi. Nec in hoc additur nova substantia, sed secundum quod attendimus eam intelligere dicimus eam intellectum vel magis proprie intellectivum, et secundum quod vult voluntatem vel voluntativum. Una ergo substantia et plures vires secundum plures ad actus comparationes. Non differt ergo ratio a voluntate potentia in substantia, et tamen differt essentialiter, quia essentia potentie est in comparatione ad actum, substantia ipsa non alia est quam anime substantia.

È chiaro che è Filippo ad ispirarsi ad Alessandro, e non il contrario. Infatti, mentre la distinzione tra l'essenza e la sostanza è chiaramente introdotta da Alessandro per poter evitare la semplice identificazione dell'anima con le proprie potenze, Filippo, nonostante riprenda la stessa distinzione, ricade ancora una volta nella tesi dell'identità. Secondo Filippo, l'essenza e la sostanza esprimono solamente due punti di vista diversi. Parliamo, infatti, della sostanza dell'anima, se la consideriamo a prescindere da ogni sua funzione. Nello stesso modo, parliamo delle potenze razionali nella loro sostanza, se le consideriamo a prescindere dalle loro funzioni. Se, quindi, consideriamo l'anima e le sue potenze in questo modo, allora la sostanza dell'anima e la sostanza delle sue potenze sono la stessa identica cosa. Parliamo, invece, dell'essenza delle potenze, se le consideriamo in rapporto ai loro atti: per questo motivo, possiamo affermare che le potenze differiscono quanto alla loro essenza. In fondo, l'argomentazione di Filippo non va oltre la teoria dell'identità presentata nel *De spiritu et anima*:<sup>67</sup>

Dicitur anima dum uegetat, spiritus dum contemplatur, sensus dum sentit, mens dum intelligit, ratio dum discurrit, memoria dum recordatur, uoluntas dum consentit. Ista tamen non differunt in substantia quemadmodum in nominibus, quoniam (quoniam *scripsi*: quem ed.) omnia ista una anima sunt.

<sup>65</sup> Cf. Künzle, *Das Verhältnis*, 108-109.

<sup>66</sup> Philipp., *sum. de bon.*, ed. Wicki, I, 359<sup>58</sup>-360<sup>66</sup>.

<sup>67</sup> Ps. Aug., *spir. et an.*, 13, PL 40, 788-789. Cf. Künzle, *Das Verhältnis*, 109.

La soluzione di Alessandro di Hales diventa in sostanza inefficace nella *Summa de bono*. Grazie a questo fatto possiamo concludere con una certa probabilità non solo che Alessandro si sia servito della *Summa de bono* componendo la propria *Glossa*, ma anche che Filippo abbia usato, a sua volta, l'esposizione del maestro francescano. Questa dipendenza reciproca costituisce un argomento forte a favore della contemporaneità, almeno parziale, delle due opere. Nel capitolo *De bono nature*, Filippo scrive la propria soluzione indipendentemente da Alessandro; di conseguenza, egli molto probabilmente non conosceva ancora la *Glossa* halesiana sulla terza distinzione del primo libro delle *Sentenze*. Questa sarà composta poco dopo, poiché Filippo riuscirà a servirsene in un capitolo che si trova nei manoscritti relativamente vicino al *De bono nature*.<sup>68</sup> Possiamo, quindi, affermare che i due maestri scrissero le loro opere più o meno contemporaneamente, e che la parte iniziale della *Summa de bono* è anteriore alla stesura delle prime distinzioni della *Glossa*.<sup>69</sup>

#### 2.1.2.6 Pietro di Bar

All'inizio degli anni Trenta del XIII secolo, e quindi dopo la stesura della *Summa de bono* di Filippo il Cancelliere e della *Glossa* di Alessandro di Hales, un giovane maestro secolare - Pietro di Bar<sup>70</sup> - compone a Parigi una questione intitolata *De illo verbo*:

<sup>68</sup> Mi riferisco in particolare ai manoscritti *Padova, Biblioteca Antoniana 156* e *Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. lat. 7669*; cf. Wicki, *Introduction*, 32\*; 37\*.

<sup>69</sup> Questa conclusione conferma, in gran parte, le osservazioni del Wicki sulla cronologia reciproca delle due opere, cf. Wicki, *Introduction*, in Philipp., *sum. de bon.*, I, 64\*-66\*. Gli editori della *Glossa* sostenevano, invece, una decisa anteriorità dello scritto di Alessandro in confronto della *Summa de bono*, cf. PP. Collegii S. Bonaventurae, *Prolegomena* in Alex. Halen., *Glossa in quatuor libros Sententiarum*, Quaracchi, Firenze 1952, II, 10\*-18\*.

<sup>70</sup> Si tratta di un personaggio molto poco conosciuto. Il suo nome deriva dalla città francese Bar sur Aube, dove egli svolse la funzione di decano. Probabilmente intorno al 1230 Pietro diventa maestro in teologia a Parigi. A quel periodo risalgono con ogni probabilità le poche opere a lui attribuite, vale a dire trentacinque, forse trentasei questioni disputate e sei sermoni. Nel 1244 Innocenzo IV lo nomina cardinale insieme a due suoi ex-colleghi alla facoltà teologica di Parigi, vale a dire Ugo di St.-Cher e Odo di Châteauroux. Sappiamo che Pietro partecipò al Concilio di Lione e fu legato papale in Spagna; infine, nel 1252, egli diventò vescovo della Sabina. Morì lo stesso anno, a Perugia. Sulla vita e opere di Pietro di Bar si veda F. Duchesne, *Histoire de tous les cardinaux français*, Paris 1660, I, 225; A. Lecoy de la Marche, *La chaire française au moyen âge*,

“*Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*”.<sup>71</sup> Nella prima parte dello scritto, dove il teologo si sofferma sul problema dell’identità dell’anima con le proprie potenze razionali, troviamo chiare tracce dei tre testi presentati sopra, vale a dire della *Summa aurea*, della *Glossa* di Alessandro di Hales e della *Summa de bono* di Filippo il Cancelliere: la soluzione della questione consiste in un mosaico composto da elementi presi da queste tre esposizioni.

In primo luogo, Pietro riprende la critica di Guglielmo d’Auxerre concernente la teoria secondo cui l’anima è identica alle proprie potenze allo stesso modo in cui la materia prima è identica alla propria capacità di ricevere una forma sostanziale. Così come Guglielmo distingueva tra la *potentia* e l’*informitas potentiae*, attribuendo la prima all’anima e la seconda alla materia prima, così Pietro distingue tra la potenza attiva e la potenza passiva,<sup>72</sup> identificando quest’ultima con la ricettività della materia prima:<sup>73</sup>

Item in materia prima est potentia susceptiva cuiuslibet proprietatis. Aut idem est materia, quod illa potentia, aut non. Si non, vocetur illa potentia ‘a’ adhuc materia secundum se susceptiva cuiuslibet proprietatis. Ergo habet aliam potentiam quam ‘a’, vocetur ‘b’. Aut materia est b aut non. Si non, tunc est processus in infinitum, si sic, ergo materia est sua potentia. Ergo similiter potest dici, quod anima est sua potentia.

Contra. Nichil est sua potentia, nisi deus. Si enim creatura esset sua potentia, se ipsa potens esset. Quod cum nulla sit se ipsa potens, nulla creatura erit sua potentia. (...)

---

*spécialement au XIIIe siècle*, Paris 1886, 525; P. Glorieux *Répertoire des maîtres en théologie de Paris au 13. Siècle*, Vrin, Paris 1933, I, 313-314; J. B. Schneyer, *Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters für die zeit von 1150-1350*, Aschendorff, Münster 1972 (B. G. Ph. Th. M., 43), IV, 598.

<sup>71</sup> La questione, come tutte le altre questioni di Pietro, è conservata solo nel ms. *Douai, Bibliothèque Municipale 434* e porta il numero 514 secondo il catalogo di Glorieux, *Les 572 Questions*, 242. La questione è stata edita e studiata dal Künzle, *Das Verhältnis*, 114-115; 229-231.

<sup>72</sup> La stessa distinzione si trova nel anonimo trattato *De potentiis animae et obiectis*, ed. D. A. Callus, in *The Powers of the Soul. An Early Unpublished Text*, «RTAM» 19 (1952), 147<sup>7-8</sup>. La distinzione deriva probabilmente da Aristotele; cf. Arist., *metaph.* V, 15, Translatio “media”, ed. Vuillemin-Diem, 104<sup>14-15</sup>: «...activa vero et passiva secundum potentiam activam et passivam sunt et actiones potentiarum, ut calefactivum et calefactibile, quia potest, et iterum calefaciens ad calefactivum et secans ad sectum tamquam agentia».

<sup>73</sup> Petr. de Barro, *q. de illo verbo*, ed. Künzle, 230<sup>23-43</sup>.



Ad illud, quod obicit de materia prima, dicendum quod non est simile de potencia passiva, quam habet materia, et de potencia activa, nam quod creatura sit idem quod sua potencia passiva, non derogat creatori, sed quod creatura esset idem quod sua potencia activa, illud derogaret creatori, qui solus se ipso potens est.

Seguendo Guglielmo, Pietro afferma che solo Dio può essere identificato con la propria potenza attiva; l'anima, invece, essendo una creatura, deve essere distinta in qualche modo dalle proprie potenze. Per questo motivo, non bisogna interpretare l'autorità d'Ilario («anima est intelligentia») e quella di Agostino («substantialiter sunt ipsa mens») in modo letterale. Le loro affermazioni indicano, infatti, una certa composizione nell'anima («concretive intelligendum est illud»). La mente umana, infatti, non è le proprie potenze, ma *possiede* le proprie potenze:<sup>74</sup>

Preterea: grave non est sua gravitas, neque leve sua levitas. Ergo neque anima sua potencia, videtur esse simile.

*Solutio.* Dici potest, quod anima non est sua potencia et concretive intelligendum est illud, quod dicit Hilarius in sinodis, ut sit sensus: anima est intelligencia, i. e. intelligens, et sic de aliis.

Ad illud Augustini similiter dicendum, quod oblique intelligendum est sub hoc sensu «substantialiter sunt ipsa mens», i. e. in ipsa mente.

L'inerenza delle potenze razionali nell'anima viene spiegata per mezzo di una distinzione che chiaramente riprende la triade elaborata da Alessandro di Hales, vale a dire la distinzione tra l'essenza, la sostanza e il soggetto. Non vi è dubbio che Pietro segue direttamente il testo del maestro francescano, senza la mediazione della *Summa de bono*.<sup>75</sup> Tuttavia, la sua interpretazione del passo della *Glossa* si allontana, per certi aspetti, dal testo originale. Infatti, Alessandro definiva l'essenza come il *quo est*, vale a dire la determinazione essenziale dell'anima, nel senso in cui la *humanitas* costituisce la determinazione essenziale dell'uomo. Pietro afferma, invece, che l'*essentia* significa semplicemente la *res nuda*, vale a dire la cosa senza le proprie potenze, mentre il concetto

<sup>74</sup> Petr. de Barro, *q. de illo verbo*, ed. Künzle, 230<sup>32-38</sup>.

<sup>75</sup> Ad es. Pietro afferma, proprio come Alessandro, che una sostanza non è completa senza le proprie potenze, mentre una simile frase non si trova nella *Summa de bono*; cf. Alex. Halen., *gloss. in I Sent.*, d. 3, ed. PP. Collegii S. Bonaventurae, 65<sup>19</sup>: «anima non est completa substantia sine suis potentiis»; Petr. de Barro, *q. de illo verbo*, ed. Künzle, 230<sup>47</sup>: «sine enim hiis non est anima substantia completa».

di sostanza comprende in sé anche le potenze della cosa: in parole povere, l'essenza significa la sostanza meno le potenze. Possiamo, quindi, concludere che secondo Pietro la sostanza dell'anima non è del tutto semplice, ma è composta, in quanto viene presentata come una *concretio*.<sup>76</sup> Pur tenendo conto del significato attribuito da Pietro alla nozione di *essentia* e *substantia*, possiamo concludere che nella prima parte della propria soluzione il teologo a grandi linee segue l'argomentazione di Alessandro di Hales e afferma che le potenze razionali dell'anima umana sono identiche quanto alla sostanza, ma sono diverse quanto all'essenza:<sup>77</sup>

Sine preiudicio tamen michi aliter videtur esse dicendum, ut distinguamus inter subiectum<sup>78</sup> et essenciam, dicentes, quod intelligentia, memoria, voluntas differunt secundum essenciam et conveniunt in substantia; sine enim hiis non est anima substantia completa et illa differunt. Differunt sic, quod essencia dicit rem nudam, substantia in concrectione ad potencias naturales, subiectum in comparacione ad actus. Est ergo anima idem sua potencia, non in essencia, sed in substancia.

Nella seconda parte della soluzione Pietro riprende, invece, la prima dottrina di Filippo il Cancelliere, esposta nel capitolo *De bono nature* e nella questione disputata *De ymagine et similitudine nostra*,<sup>79</sup> ma lo fa attraverso la *Summa Duacensis*, la quale costituisce, in questo caso, la sua fonte diretta.<sup>80</sup> Pietro distingue tra tre tipi di potenze: le facoltà accidentali, le facoltà che derivano direttamente dall'essenza della cosa e, infine, le facoltà che sono identiche con la cosa quanto alla sostanza. Le potenze dell'anima appartengono al terzo genere di facoltà:<sup>81</sup>

<sup>76</sup> Nella questione *De anima* di Ugo di St. Cher lo stesso termine viene usato per definire la composizione della cosa e dei suoi accidenti; cf. Hugo de S. Caro, *q. de an.* III, ed. Bieniak, 181<sup>447-448</sup>.

<sup>77</sup> Petr. de Barro, *q. de illo verbo*, ed. Künzle, 230<sup>44-49</sup>.

<sup>78</sup> L'editore del testo segue fedelmente il manoscritto e riporta in questo luogo la parola 'subiectum'. Bisogna notare, tuttavia, che il contesto richiederebbe piuttosto il termine 'substantiam'. È molto probabile che si tratti di un errore del copista: le abbreviature di 'subiectum' (sb'm) e di 'substantiam' (sb'am) sono, infatti, molto simili tra di loro.

<sup>79</sup> Cf. *supra*, p. 163.

<sup>80</sup> Cf. Künzle, *Das Verhältnis*, 114-115.

<sup>81</sup> Petr. de Barro, *q. de illo verbo*, ed. Künzle, 230<sup>49</sup>-231<sup>59</sup>; cf. *sum. Duac.*, ed. Glorieux, 22: «Ad obiectionem vero solvendum de anima, qualiter scilicet anima sua voluntas et sua intelligentia cum

Unde notandum quod triplex est potencia. Quaedam est rei, cuius est, ut subiecti, et est accidentalis rei, et talis est potencia, qua pupilla oculi potens est recipere species rerum exteriores, que potencia comprobatur esse accidentalis, eo quod eam contingit in sene debilitari et quasi amitti. Est iterum alia potencia, que non est de rei essentia, sed de consequentibus essentiam, et hec semper esse rei comitatur et se tenet cum ipsa re. Talis potencia est caliditas, qua ignis dicitur posse calefacere. Rursus est tertia potencia, que est idem in substantia et indifferens a re, cuius dicitur esse potencia. Talis est potencia anime.

Nonostante il fatto che il testo dipenda in gran parte dalle soluzioni di Guglielmo d'Auxerre e di Alessandro di Hales, Pietro comunque conclude la propria soluzione dicendo che le potenze razionali sono identiche all'anima («est (...) indifferens a re cuius dicitur esse potencia»). La questione di Pietro di Bar ha, in conclusione, un carattere fortemente eclettico.

\*\*\*

Agli inizi del XIII secolo, il problema del rapporto tra l'anima e le sue potenze razionali viene affrontato da quasi tutti i teologi attivi in quell'epoca a Parigi. Tra questi, la grande maggioranza è chiaramente legata alla tradizionale dottrina dell'identità: lo abbiamo osservato, infatti, nelle opere di Filippo il Cancelliere, di Ugo di St.-Cher, di Odo di Châteauroux, di Pietro di Bar, di Giovanni de La Rochelle, nella *Summa Duacensis* e nella questione anonima *Si anima est sue potentie*; una simile opinione viene espressa anche nel trattato *De anima* di Guglielmo di Auvergne.<sup>82</sup> Al contrario, la *Summa*

---

nullum grave sit sua gravitas, distinguimus quoniam triplex est potencia: quedam enim est rei cuius est ut subiecti; et est ipsi rei accidentalis; et talis est potentia qua pupilla oculi potens est recipere rerum species exteriores; que potentia comprobatur esse sue accidentalis eo quod eam contingit in homine sene debilitari et quandoque amitti. Est iterum alia potentia que non est de rei essentia sed de consequentibus essentiam; et hec semper esse rei comitatur, et se tenet ipsa re; qualis est potentia qua ignis dicitur posse calefacere, scilicet caliditas. Rursum est tertium genus potentie que est in se substantia et indifferens a re cuius dicitur esse potentia; talis est illa qua dicitur prima materia susceptibilis cuiuslibet forme; que prima materia cum dicitur potentia dicitur prout est in relatione ad actum aliquem ordinata. Unde substantialiter ipsa materia primordialiter est sua potentia. Et si hoc est ibi, longe fortius est in anima quod ipsa est sua voluntas et sua intelligentia».

<sup>82</sup> Cf. *Quod potentiae animae non sunt distinctae ab ipsa anima*, in Guilelmus de Alvernia, *De anima*, ed. Le Feron, p. 91.

*aurea* di Guglielmo d'Auxerre è l'unica opera del periodo, in cui la tesi dell'identità viene nettamente respinta. Un posto a sé occupa, invece, la *Glossa* di Alessandro di Hales: il maestro francescano, infatti, compie un tentativo di evitare sia una semplice identificazione dell'anima con le sue potenze, sia una posizione secondo la quale le potenze razionali sono solo accidenti dell'anima. In seguito, Filippo il Cancelliere e Pietro di Bar riprenderanno la sua soluzione, ma la modificheranno in modo tale da renderla compatibile poter sostenere, ancora una volta, l'identità dell'anima con le sue potenze razionali.<sup>83</sup>

Uno degli aspetti più interessanti e complessi di questo dibattito consiste nel problema del significato dei termini '*substantia*' – '*substantialiter*' e '*essentia*' – '*essentialiter*'. Dapprima, probabilmente sotto l'influenza del *De Trinitate* di Agostino,<sup>84</sup> i termini '*substantia*' e '*essentia*' vengono usati in modo interscambiabile: lo abbiamo visto, ad esempio, nella prima soluzione di Filippo il Cancelliere e nel Commento di Ugo di St.-Cher alle *Sentenze*. Secondo questi autori, le potenze si trovano nell'anima *substantialiter* o *essentialiter*, vale a dire sono identiche con la stessa anima. Successivamente, Alessandro di Hales introduce una distinzione tra l'*essentia* e la *substantia*. A partire dalla sua soluzione, i maestri affermeranno che le potenze sono nell'anima *substantialiter*, ma non *essentialiter*. Questo non impedirà, tuttavia, ad alcuni di sostenere che comunque l'anima *sia* le sue potenze: questa affermazione si trova,

---

<sup>83</sup> Anche Giovanni de La Rochelle menziona la soluzione di Alessandro, cf. Ioh. Rup., *sum. de an.*, II, 60, ed. Bougerol, 184<sup>67-74</sup>.

<sup>84</sup> Aug., *trin.* IX, 4. 5, ed. Mountain, CCSL 50, 297<sup>27</sup>-298<sup>31</sup>; PL 42, 963: «Simul etiam admonemur si utcumque uidere possumus haec in anima existere et tamquam inuoluta euolui ut sentiantur et dinumerentur substantialiter uel, ut ita dicam, essentialiter, non tamquam in subiecto ut color aut figura in corpore aut ulla alia qualitas aut quantitas»; id., *trin.* IX, 5. 8, ed. Mountain, CCSL 50, 301; PL 42, 965: «Miro itaque modo tria ista inseparabilia sunt a seipsis; et tamen eorum singulum et simul omnia una essentia est, cum et relative dicantur ad invicem». Si veda anche il pseudo-agostiniano *De spiritu et anima*, 13, PL 40, 788-789: «Ista tamen non differunt in substantia, quemadmodum in nominibus; quoniam omnia ista una anima est: proprietates quidem diversae, sed essentia una».

infatti, nella questione *De illo verbo*: “*Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*” di Pietro di Bar<sup>85</sup> e nella *Summa de anima* di Giovanni de La Rochelle.<sup>86</sup>

Il modo più forte di esprimere la tradizionale tesi d'identità si trova, a mio avviso, nel capitolo *De bono nature* nella *Summa de bono* e nella questione *De ymagine et similitudine nostra* di Filippo il Cancelliere. Filippo paragona, infatti, le potenze razionali dell'anima alla capacità della materia prima di ricevere una forma sostanziale. Questo paragone, aspramente criticato da Guglielmo d'Auxerre e da Alessandro di Hales, descrive efficacemente il modo in cui una cosa può essere identica alla propria potenza. La materia prima, infatti, può essere definita solo attraverso la sua capacità di ricevere la forma; in altre parole, l'*esse* della materia prima è del tutto determinato da questa funzione.<sup>87</sup>

Il modo in cui Filippo il Cancelliere, e forse anche Ugo di St.-Cher, intendono l'identità dell'anima con le sue potenze razionali potrebbe avere delle conseguenze importanti per il problema della congiunzione tra l'anima umana e il corpo. Da un lato,

---

<sup>85</sup> Petr. de Barro, *q. de illo verbo*, ed. Künzle, 231<sup>59</sup>: «...est idem in substantia et indifferens a re, cuius dicitur esse potencia».

<sup>86</sup> Cf. Ioh. Rup., *sum. de an.*, I, 35, ed. Bougerol, 113<sup>64</sup>: «...idem sunt secundum substantiam quod ipsa mens que est suprema pars anime».

<sup>87</sup> Il paragone viene recepito anche da Giovanni de La Rochelle, *sum. de an.* II, 1, ed. Bougerol, 182<sup>18</sup>-183<sup>30</sup>: «Item, sicut materia prima habet potenciam ad susceptionem omnium formarum naturalium, sic anima habet potenciam ad susceptionem omnium specierum. Cum ergo materia prima sit ipsa potencia ad susceptionem formarum, igitur et multo forcius ipsa anima, que simplicior est et ymago Dei est, erit potencia ad susceptionem specierum omnium. Ergo potencia susceptiva specierum intelligibilium et sensibilium est ipsa anima. Ergo est sue potencie. Si negaretur scilicet quod ipsa materia prima non esset sua potencia, contra. In omnibus materialibus est potencia receptibilis per aliquid, et illud est materia prima; ergo ipsa materia prima est receptibilis formarum per seipsam; non ergo in ea differens id quod est ipsa, et ipsa potencia. Similiter ergo erit ex parte spiritualis substancie quod ipsa erit receptibilitatis specierum in seipsa». Bisogna notare, tuttavia, che uno dei manoscritti della *Summa de anima* riporta alla fine del capitolo anche l'obiezione di Guglielmo di Auxerre; cf. *supra*, p. 154; Ioh. Rup., *sum. de an.* II, 1, ed. Bougerol, 185: «Nec ualet obiectio de prima materia: non uidetur idem esse et posse suscipere formam quamlibet; talis potentia non est aliqua potentia sed informitas (ed.: inferioritas) potentie praecedens omnem potentiam et omnem formam. Unde non dicitur proprie materia habere aliquam potentiam, vel aliquid posse»; cf. Künzle, *Das Verhältnis*, 123.

questa identità viene descritta con le parole ‘*essentialiter*’ e ‘*substantialiter*’. Si tratta dei medesimi termini che vengono usati da Ugo anche per descrivere la *unibilitas* che è per l’anima la sua differenza sostanziale rispetto all’angelo: «Haec autem unibilitas inest animae naturaliter et substantialiter per quam differt ab angelo». <sup>88</sup> Ora, se nella questione *De anima* l’espressione ‘*inest substantialiter*’ viene usata per descrivere lo stesso tipo di rapporto che sussiste tra l’anima e le sue potenze razionali, o tra la materia prima e la sua capacità di ricevere la forma, <sup>89</sup> allora dovremmo concludere che la *unibilitas* non solo definisce pienamente l’essenza dell’anima, ma anche che l’anima è la propria *unibilitas*. <sup>90</sup> Una simile interpretazione sembra essere confermata in un argomento proposto da Giovanni de La Rochelle nella sua *Summa de anima*, secondo cui l’anima che s’unisce al corpo attraverso la propria *unibilitas* s’unisce al corpo con la sua propria essenza: questo tipo di unione assomiglia molto a quello tra materia e forma aristotelica. <sup>91</sup>

Dall’altro lato, tuttavia, la tesi dell’identità dell’anima con le sue potenze razionali sembra essere incompatibile con la dottrina dell’*unibilitas substantialis* concepita in tal modo. Come vedremo in seguito, all’epoca le facoltà razionali erano concepite come potenze indipendenti dagli organi corporei, in quanto la loro funzione principale consisteva soprattutto nella conoscenza spirituale di Dio. L’identificazione dell’anima con le sue potenze razionali implica, quindi, la definizione dell’anima attraverso le sue

---

<sup>88</sup> Hugo de S. Caro, *q. de an.* I, ed. Bieniak, 169<sup>46</sup>.

<sup>89</sup> A favore di quest’ipotesi potrebbe parlare il fatto che la *unibilitas* viene definita da Ugo come *aptitudo naturalis*: infatti, il termine *aptitudo* veniva usato soprattutto in riferimento alla ricettività della materia prima; cf. *supra*, p. 173.

<sup>90</sup> Qui vale forse la pena di ricordare, seguendo Thomas Osborne, l’affermazione di Étienne Gilson riguardo il legame tra l’anima e il corpo secondo i teologi della prima metà del XIII secolo: «Some would call it ‘unibility’, others love or an inclination; still others preferred to say that the soul is, secondarily, the act and perfection of its body, but not one of them would hold the view that the very essence of this substance was to be the form of a body»; cf. E. Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, Random House, New York 1955, 361; Osborne, *Unibilitas*, 228. Anche se Ugo non chiama l’anima umana ‘forma’, nel caso in cui questa prima congettura fosse giusta, proprio l’essenza dell’anima consisterebbe nella capacità di unirsi al corpo, vale a dire nella propria *unibilitas*.

<sup>91</sup> Ioh. Rup., *sum. de an.* I, 37, ed. Bougerol, 115<sup>4-5</sup>: «Unitur anima corpori per suam unibilitatem: ergo unitur per suam essentiam; ergo sine medio».

funzioni contemplative, e non attraverso la capacità di vivificare il corpo. In altre parole, se l'essenza dell'anima s'esaurisce nella facoltà razionale, allora la capacità di unirsi al corpo, vale a dire l'*unibilitas*, non può essere che un accidente per l'anima.

Infine, tornando all'antropologia di Ugo di St.-Cher, dobbiamo notare che le nostre congetture hanno un forte limite. Mentre, infatti, Ugo sostiene la tesi dell'identità dell'anima con le sue potenze razionali nel suo Commento alle *Sentenze* di Pietro Lombardo, il maestro domenicano abbraccia la dottrina dell'*unibilitas* più tardi, vale a dire nella questione disputata *De anima*, dove la tesi dell'identità non viene più menzionata. Da un lato, quindi, non è escluso che Ugo nel frattempo abbia rinunciato all'identificazione dell'anima razionale con le sue potenze; dall'altro lato, non è del tutto chiaro se nella questione *De anima* il significato delle parole '*essentialiter*' e '*substantialiter*' corrisponda a quello usato nel Commento alle *Sentenze*. Purtroppo non abbiamo elementi sufficienti per risolvere questo problema.

## 2.2

### LE POTENZE SENSITIVE E VEGETATIVE

#### 2.2.1 L'UNIONE *PER MEDIUM*

##### 2.2.1.1 Filippo il Cancelliere

Come già accennato sopra, nel XIII la discussione intorno alle potenze sensitive e vegetative prende la sua forma particolare grazie alla ricezione di fonti ispirate al pensiero di Aristotele. Nella facoltà teologia di Parigi questo tipo di speculazione viene introdotto soprattutto ad opera di Filippo il Cancelliere. In particolare, tra le sue dottrine più influenti troviamo la teoria secondo cui tra l'anima razionale e il corpo esistono elementi intermedi. Questa dottrina ha per noi un duplice interesse: da un lato, essa riguarda in modo diretto il problema della congiunzione dell'anima umana e del corpo; dall'altro lato, la soluzione di Filippo sarà quasi integralmente ripresa da Ugo di St.-Cher nelle sue questioni disputate. Sarà, quindi, utile soffermarsi sui contenuti dell'esposizione di Filippo e sulle sue fonti remote e dirette.

Secondo Filippo il Cancelliere, l'anima razionale non si unisce al corpo immediatamente, ma attraverso quelle che egli chiama "disposizioni materiali" (*materiales dispositiones*). L'anima razionale non è, infatti, la forma prima della materia: questo compito è svolto da una forma chiamata 'corporeità'. In seguito, intervengono varie forme intermedie che preparano il corpo alla ricezione della perfezione ultima. Nel caso dell'essere umano, la forma o la perfezione ultima coincide con l'anima razionale:<sup>1</sup>

Ad hoc respondeo quod anima secundum quid unitur per modum forme, secundum quid per modum substantie; utriusque enim est proportionalis.

Quod autem opponitur quod forma unitur se ipsa, quare anima se ipsa, secundum hoc dicendum est quod sunt quedam forme prime, quedam ultime, quedam medie. Prime forme cum prime sint, absque medio materie coniunguntur, ut est corporeitas. Ultime forme per medium coniunguntur, et quia ultime non sunt media neque dispositiones materiales ad aliarum coniunctionem. Ultima autem forma naturalium est anima. Medie autem et per medium coniunguntur quandoque et quandoque sunt media et quasi materiales dispositiones; verbi gratia potentia sensibilis per medium coniungitur suo subiecto, scilicet mediante ut

---

<sup>1</sup> Philipp., *sum. de bon.*, ed. Wicki, 284<sup>89-102</sup>.



dispositione materiali potentia vegetabili; et hoc quando est ultima perfectio. Quandoque autem ipsa eadem in nobiliori subiecto est medium et quasi dispositio materialis, scilicet comparatione anime intellective. Manifestum est igitur quod, licet sit ut forma, non tamen per se corpori necesse est coniungi.

L'anima razionale non si può unire al corpo senza la mediazione delle disposizioni materiali. Filippo chiama gli elementi mediatori "disposizioni materiali", poiché ciascuno di essi svolge il compito di forma nei confronti del corpo, dopodiché diventa come materia per la forma superiore. Filippo distingue due tipi di elementi mediatori: da un lato, il corpo (costituito dalla materia prima e dalla *forma corporeitatis*) si congiunge all'anima mediante lo "spirito corporeo" e il "calore elementare".<sup>2</sup> Dall'altro lato, l'anima razionale ha bisogno del principio vegetativo e di quello sensitivo per poter svolgere la propria funzione. Secondo Filippo esistono, quindi, vari elementi intermedi che sono da un lato corporei, dall'altro lato spirituali.

Bisogna, poi, notare che l'esposizione di Filippo presenta un'ambiguità sconcertante a proposito dei principi mediatori spirituali o, usando le parole di Filippo, i principi mediatori che intervengono dalla parte dell'anima. Nel capitolo intitolato *Utrum potentia sensibilis et rationalis in eadem substantia fundentur*, che concerne il problema dello statuto ontologico della potenza sensitiva e vegetativa, Filippo si chiede, infatti, se nell'essere umano le potenze inferiori appartengano alla stessa sostanza a cui appartiene la facoltà razionale dell'uomo. Nella prima parte del capitolo il teologo difende la pluralità delle sostanze nell'anima. Secondo questa prima opinione, l'anima vegetativa, sensitiva e razionale appartengono a tre sostanze diverse, ma non costituiscono per questo tre anime: il nome 'anima' spetta, infatti, soltanto alla perfezione ultima dell'essere vivente. In questo modo, solo la sostanza razionale ha nell'uomo la dignità dell'anima, poiché svolge il ruolo della perfezione ultima, mentre le altre sostanze sono subordinate rispetto ad essa. Infatti, in senso proprio possiamo parlare dell'anima vegetale solo nelle piante e in altri vegetali, poiché in essi l'anima vegetale costituisce la perfezione suprema. In modo analogo, il principio sensitivo può essere chiamato 'anima' solo negli animali, e non negli uomini. Nell'uomo, infatti, solo la sostanza razionale ha la dignità dell'anima, poiché le altre sostanze le sono subordinate. Così le tre sostanze, quella razionale, quella

---

<sup>2</sup> Cf. Philipp., *sum. de bon.*, ed. Wicki, 286<sup>170</sup>-287<sup>177</sup>.

sensitiva e quella vegetativa, sono unite in modo tale da formare una sola anima, ma composta da tre sostanze.<sup>3</sup>

Successivamente, Filippo spiega la coesistenza di queste tre sostanze paragonandola all'unione della luce del fuoco e di quella del sole: il raggio più debole s'unisce, infatti, al raggio più forte in modo tale che i due formano quasi un'unica cosa.<sup>4</sup> Inoltre, Filippo sostiene che l'anima vegetativa precede nell'uomo quella sensitiva, e che quella sensitiva compare nell'embrione prima di quella razionale.<sup>5</sup>

Al contrario, nella seconda parte della questione Filippo rifiuta la pluralità di sostanze nell'anima, e definisce il principio vegetativo e sensitivo come semplici potenze appartenenti alla sostanza dell'anima razionale:<sup>6</sup>

Si enim aliud est subjectum in quo est potentia sensibilis, aliud in quo est rationalis, quare actus huius impediret actum illius? Si autem occupatur per hanc potentiam circa sensibilia, impeditur negociari circa spiritualia per aliam potentiam. Apparet per hoc quoniam fundantur in una substantia, quod concedimus.

A causa di questa esplicita adesione nella parte finale della questione alla teoria d'unità di sostanza dell'anima, Odon Lottin<sup>7</sup> negli anni Trenta del secolo scorso e, più

---

<sup>3</sup> Philipp., *sum. de bon.*, ed. Wicki, 233<sup>79</sup>-234<sup>86</sup>: «Sed licet sint tres substantie incorporee, non tamen sunt tres anime, eo quod anima nomen est perfectionis. Ideo non est anima vegetabilis nisi in plantis et consimilibus, quia earum est perfectio completa. Et non est anima sensibilis nisi in brutis, quia ibi similiter est perfectio. In homine autem sunt quasi materiales ad rationalem et rationalis est completio, et ipsa tantum est anima in homine, et ille tres uniuntur ita quod sint una anima. Et quod sint anima habent a completivo; et sic tres substantie incorporee et una anima».

<sup>4</sup> Philipp., *sum. de bon.*, ed. Wicki, 234<sup>88-93</sup>: «Et unio earum potest ymaginari per radios. Sicut quandoque radius ignis et solis simul uniuntur et non sunt nisi quasi unus, et hoc propter eorum spiritualitatem, et sicut contingit quod radius ignis corrumpitur et remanet solaris, sic est in animabus, quoniam due corrumpuntur cum corpore et tertia manet et separatur ab aliis et a corpore, sicut «perpetuum a corruptibili», sicut vult Aristoteles».

<sup>5</sup> Philipp., *sum. de bon.*, ed. Wicki, 234<sup>94-95</sup>: «Et si queratur a me, cum ita sint diverse, utrum sensibilis prius sit rationali, dico quod sic; sed prius istud est natura, sicut idem dicit. Et ergo dico quod non solum natura, sed etiam possibile est prius tempore».

<sup>6</sup> Philipp., *sum. de bon.*, ed. Wicki, 237<sup>191-195</sup>.

<sup>7</sup> Lottin, *Psychologie et morale*, I, 467; 478-479.

recentemente, Nicolaus Wicki<sup>8</sup> hanno concluso che Filippo si pronuncia senza dubbio a favore di questa seconda dottrina. Esistono, tuttavia, importanti ragioni a favore di un'interpretazione diversa. Prima di tutto, Filippo espone la dottrina della pluralità di sostanze con grande cura, scegliendo argomenti convincenti e respingendo diverse obiezioni. Inoltre, colpisce il fatto che nella sezione dedicata alla difesa di questa soluzione Filippo usi espressioni come «si queratur a me», «dico quod» o «ego dico», che fanno quindi supporre un forte impegno personale a favore della posizione esposta. Infine, la tesi dell'unicità della sostanza viene contraddetta soprattutto dalle affermazioni poste da Filippo poche pagine dopo, a proposito delle sostanze intermedie tra l'anima razionale ed il corpo. Infatti, nel capitolo *De unione anime ad corpus*, dove il teologo espone la propria dottrina dell'unione *per medium*, la pluralità di sostanze nell'anima viene affermata più volte. L'argomentazione di Filippo è la seguente: tra l'anima razionale e il corpo umano esiste una grande distanza ontologica. L'anima razionale, infatti, è semplice, incorporea e incorruttibile, mentre il nostro corpo è composto, materiale e corruttibile. Una congiunzione tra due sostanze così diverse è, quindi, inconcepibile senza l'aiuto di sostanze intermedie, che condividano in parte la natura del principio superiore, e in parte quella del principio inferiore.<sup>9</sup>

Gli elementi mediatori spirituali di cui parla Filippo non sono altro che l'anima sensitiva e vegetativa. L'anima sensitiva, infatti, è semplice e incorporea come l'anima razionale, ma è corruttibile come il corpo. Analogamente, l'anima vegetativa è incorporea, ma anche corruttibile e composta: così le sue caratteristiche la rendono più

---

<sup>8</sup> Wicki, *Die Philosophie Philipps des Kanzlers*, 123. Il Wicki nota, inoltre, che la tesi d'unità sostanziale sarebbe coerente con la dottrina d'identità dell'anima con le sue potenze razionali sostenuta da Filippo (cf. *supra*, p. 162). A mio avviso, tuttavia, la tesi d'identità parla piuttosto contro l'unicità della sostanza nell'anima: infatti, se l'anima razionale è identica alla memoria, volontà e ragione (che costituiscono in fondo una sola potenza), allora non vi è più spazio per potenze di tipo diverso, come quelle sensitive e vegetative.

<sup>9</sup> Philipp., *sum. de bon.*, ed. Wicki, 285<sup>139</sup>-286<sup>145</sup>: «Ad quod intelligendum accipienda est distantia prime anime rationalis ad corpus. Et est multimoda distantia. Anima enim rationalis tres habet oppositiones ad corpus ipsum; est enim simplex, incorporea et incorruptibilis, corpus vero compositum, corporeum et corruptibile. Propter igitur nimiam sui distantiam a corpore non posset anima rationalis corpori coniungi, nisi advenirent dispositiones sive adaptationes aliquae, que essent media coniungendi hec ad invicem».

simile al corpo che all'anima razionale. In questo modo le due sostanze intermedie servono da disposizioni materiali alla perfezione ultima e collegano i due principi opposti, vale a dire quello razionale e quello corporeo.<sup>10</sup>

Bisogna notare che nel capitolo sull'unione *per medium* Filippo definisce il principio sensitivo e quello vegetativo come anime e sostanze. Tenendo conto della soluzione adottata nel capitolo *Utrum potentia sensibilis et rationalis in eadem substantia fundentur*, dobbiamo concludere che Filippo usa un linguaggio molto impreciso: nella *Summa de bono* la tesi della pluralità di anime viene, infatti, nettamente respinta. Il rifiuto non è, però, così chiaro per quanto riguarda la pluralità di sostanze. Come possiamo, infatti, concepire una sostanza che sia allo stesso tempo semplice e composta, corruttibile e incorruttibile? La distinzione di sostanze nell'anima sembra, infatti, costituire il fondamento della dottrina degli intermedi. Per questo motivo Roberto Zavalloni<sup>11</sup> conclude che, in realtà, Filippo sostiene la teoria della pluralità di sostanze nell'anima. Anche a mio avviso questa sembra essere l'ipotesi più probabile, a meno che il maestro secolare non si riferisca solamente alla successione delle anime nell'embrione. Potremmo supporre, infatti, che nel momento in cui l'embrione è pronto ad accogliere l'anima

---

<sup>10</sup> Philipp., *sum. de bon.*, ed. Wicki, 286<sup>145-164</sup>: «Unde cum maior sit oppositio anime rationalis ad corpus quam anime sensibilis, et iterum anime sensibilis quam vegetabilis, plures exiguntur adaptationes seu dispositiones ad coniunctionem anime rationalis cum corpore quam anime sensibilis, et iterum anime sensibilis quam vegetabilis. Sunt ergo adaptationes per quas anima rationalis corpori coniungitur habentes convenientiam i cum utroque, videlicet cum corpore et anima rationali. Ad quorum evidentiam sciendum quod est quedam substantia simplex, incorporea, corruptibilis, videlicet anima sensibilis. Hec enim est substantia simplex et incorporea. Quod sit simplex per hoc patet quod potest abstrahere species a materia per quas species fit ipsa cognoscitiva. Quod autem incorporea, patet. Hec ergo convenit cum corpore et anima rationali; cum anima in duabus dispositionibus, in eo videlicet quod simplex est et incorporea; cum corpore autem in una, videlicet in hoc quod est corruptibilis. Unde necesse est hanc esse mediam. Est iterum alia quedam substantia que est incorporea, sed est composita et corruptibilis, et hec precedit animam sensibilem, et est materialis dispositio ad recipiendum animam sensibilem in corpore, cuius est perfectio anima sensibilis. Hec autem non habet nisi unicam convenientiam cum anima rationali, videlicet incorporeitatem. Non est enim simplex cum non sit cognoscitiva, neque incorruptibilis cum non sit separabilis a corpore, sicut nec anima sensibilis. Exiguntur igitur ista coniungi corpori ad hoc ut ei coniungatur anima rationalis».

<sup>11</sup> Cf. Zavalloni, *Richard de Mediavilla*, 397-398; 407-409.

sensitiva, quest'ultima assorba in qualche modo l'anima vegetativa e, in seguito, l'anima razionale assorba quella sensitiva, così che le due anime inferiori diventano potenze di un'unica sostanza. Manca, tuttavia, un'affermazione esplicita di una simile teoria.

Indipendentemente dalla soluzione di questa controversia, è indubbio che secondo Filippo il Cancelliere l'anima razionale non è unita al corpo in modo immediato, ma per unirsi ha bisogno delle disposizioni materiali che servono da tramite. Questa dottrina s'accorda molto bene con la generale concezione d'unità dell'essere umano professata da Filippo. Il maestro secolare afferma, infatti, che l'unione tra l'anima e il corpo costituisce il composto più effimero tra tutti i tipi di composizioni metafisiche esistenti:<sup>12</sup>

Post hec queritur cuiusmodi unitas sit secundum unionem anime ad corpus. Et dicendum est quod est triplex unitas. Prima est que surgit ex duplici respectu forme ad materiam et materie ad formam, scilicet que sunt ad invicem inseparabiles, ut in corporibus supercelestibus, et hec est in corporibus maior unitas. Secunda est que surgit ex unico respectu in corporibus illis in quibus forma non separatur a materia ita ut maneat, sed materia separatur a forma, quod fit in omnibus corruptibilibus, et hec est minor. Tertia est in illis in quibus aliqua duo coniunguntur ita quod alterum separabile est ab altero, ut anima a corpore et corpus ab anima, et hec est minima. Et per hec deprehenditur quod minima unitas est in homine.

La dottrina degli intermedi, nella forma che le dà Filippo il Cancelliere, sarà successivamente ripresa da molti teologi. La ritroviamo, infatti, nelle questioni disputate di Ugo di St.-Cher,<sup>13</sup> in una questione anonima studiata da Ermenegildo Bertola,<sup>14</sup> nella *Summa Duacensis*<sup>15</sup> e nella *Summa de anima* di Giovanni de La Rochelle.<sup>16</sup> Inoltre, secondo Roberto Zavalloni Filippo il Cancelliere fu il precursore principale della dottrina della pluralità di forme nell'individuo, che sarà sviluppata verso la fine del Duecento.<sup>17</sup>

<sup>12</sup> Philipp., *sum. de bon.*, ed. Wicki, 287<sup>185-196</sup>.

<sup>13</sup> Cf. *infra*, cap. 2.2.1.3.

<sup>14</sup> Cf. E. Bertola, *Alano di Lilla, Filippo il Cancelliere e una inedita "quaestio" sull'immortalità dell'anima umana*, «Rivista di Filosofia neo-scolastica» 62 (1970), 245-271.

<sup>15</sup> *Sum. Duac.*, 7, 2, ed. Glorieux, 60-63.

<sup>16</sup> Cf. Ioh. Rup., *sum. de an.* I, 37-40, ed. Bougerol, 115-130. Una simile dottrina può essere ritrovata anche nelle *Quaestiones disputatae 'antequam esset frater'* di Alessandro di Hales, cf. q. LXVI, 5, ed. PP. Collegii S. Bonaventurae, vol. III, 1323<sup>20-30</sup>; è difficile giudicare, tuttavia, se il maestro francescano si sia ispirato a Filippo, o se abbia qualche altra fonte.

<sup>17</sup> Cf. Zavalloni, *Richard de Mediavilla*, 422; *infra*, p. 186.

### 2.2.1.2 Fonti della dottrina degli intermedi

La discussione concernente la presenza di principi interposti tra l'anima razionale e il corpo, in quanto legata alla speculazione intorno alle potenze sensitive e vegetative dell'anima, è propria del tredicesimo secolo.<sup>18</sup> Le radici di questa discussione sono, tuttavia, molto profonde e non possono essere circoscritte al periodo medievale. La dottrina di principi intermedi deve essere inserita nell'ampio contesto della cosmologia neoplatonica.<sup>19</sup> Si tratta di un sistema in cui ogni distanza ontologica viene riempita di principi che condividono in parte la natura dell'ente superiore e in parte quella dell'ente inferiore. In questa concezione, gli enti procedono dal primo principio in modo continuo, passando dall'assoluta semplicità alla massima molteplicità e composizione, dall'eternità all'estrema mutevolezza e precarietà e dalla somma spiritualità all'infima corporeità. In questo sistema la costituzione dell'uomo riflette la struttura gerarchica dell'universo.<sup>20</sup> L'essere umano è composto, infatti, da due sostanze ontologicamente molto distanti: in primo luogo, l'anima, vale a dire da una sostanza spirituale, semplice e immortale; in secondo luogo, il corpo umano, una sostanza materiale, composta e corruttibile, a cui è legato nostro spirito. L'accento viene posto sull'indipendenza dell'anima: la sua sopravvivenza è garantita, infatti, dalla sua semplicità e incorporeità. Allo stesso tempo, tuttavia, questa visione dualista rende difficile concepire la coesistenza in un unico soggetto di due sostanze così diverse come l'anima e il corpo. L'introduzione dei principi intermedi deriva soprattutto da questo problema.

Il pensiero cristiano del periodo medievale si fa erede dell'antropologia neoplatonica e ne condivide le difficoltà. L'influenza del neoplatonismo è visibile, ed esempio, nei

---

<sup>18</sup> Cf. Zavalloni, *Richard de Mediavilla*, 422.

<sup>19</sup> Di fatto, il principio della mediazione viene ribadito già da Platone, cf. Plato, *Tim.* 31 bc, ed. J. H. Waszink, Warburg Institute, London 1975 (Plato Latinus, 4), p. 23-24; cf. A. Lovejoy, *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea*, Harvard University Press, Cambridge 1961, 24-98; B. McGinn, *The Golden Chain. A Study in the Theological Anthropology of Isaac of Stella*, Cistercian Publications, Washington D.C. 1972 (Cistercian Studies Series, 15), 51-102.

<sup>20</sup> Cf. Bertola, *Alano di Lilla, Filippo il Cancelliere e una inedita "quaestio"*, 255-256; cf. T. Gregory, *Anima mundi. La filosofia di Guglielmo di Conches e la scuola di Chartres*, Sansoni, Firenze 1955, 123-174.

trattati sull'anima composti nell'alto medioevo.<sup>21</sup> In uno degli scritti più influenti di quell'epoca, vale a dire nel *De anima* di Cassiodoro († 580),<sup>22</sup> sono presenti, infatti, entrambi i tratti caratteristici dell'antropologia dualista: da un lato, l'insistenza sull'indipendenza dell'anima,<sup>23</sup> dall'altro lato, l'imbarazzo di fronte alla necessità di spiegare il modo in cui questa s'unisce al corpo.<sup>24</sup> Per descrivere la coesistenza delle due sostanze dell'uomo, Cassiodoro, come anche altri pensatori influenzati dal suo trattato, ricorre a metafore in cui il corpo viene paragonato a una rocca,<sup>25</sup> un tempio<sup>26</sup> o un abitacolo<sup>27</sup> dell'anima. Il legame tra i due principi rimane piuttosto oscuro: piuttosto che offrire spiegazioni di tipo ontologico, gli autori altomedievali preferiscono evocare un ineffabile mistero dell'onnipotenza divina.

---

<sup>21</sup> Un quadro rappresentativo dell'antropologia altomedievale si trova nella raccolta di testi edita da Ilario Tolomio, *L'anima dell'uomo: trattati sull'anima dal V al IX secolo*, Rusconi, Milano 1979 (I Classici del pensiero. Sezione II, Medioevo e Rinascimento).

<sup>22</sup> Sulla scienza dell'anima di Cassiodoro si veda anche F. Zimmermann, *Cassiodors Schrift Über die Seele*, «Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie» 25 (1911), 414-449; J. W. Halporn, *The Manuscripts of Cassiodorus' De Anima*, «Traditio» 15 (1959), 385-387; A. Crocco, *Il liber de anima di Cassiodoro*, «Sapienza» 25 (1972), 133-168; J. J. O'Donnell, *Cassiodorus*, University of California Press, Berkeley 1979; L. Codispoti, *L'anima secondo Cassiodoro, illustre figlio di Squillace nel xiv centenario della sua morte 583-1983*, Industria Grafica Silipo-Lucia, Catanzaro 1983; M. Di Marco, *Scelta e utilizzazione delle fonti nel De anima di Cassiodoro*, «Studi e Materiali di Storia delle Religioni» 9 (1985), 93-117.

<sup>23</sup> Cass., *de an.*, 1, PL 70, 1282 A-B: «Haec vero quoniam immortalis est, anima recte appellatur, quasi ἄναψα, id est a sanguine longe discreta: quia et post mortem corporis perfectam ejus constat esse substantiam, sicut in subsequentibus suo loco declarabitur»; trad. ital. in Tolomio, *L'anima dell'uomo*, 147.

<sup>24</sup> Cass., *de an.*, 1, PL 70, 1284 C: «Mirum praeterea videtur rem incorpoream membris solidissimis colligatam, et sic distantes naturas in unam convenientiam fuisse perductas, ut nec anima se possit segregare cum velit, nec retinere, cum jussionem Creatoris agnoverit»; trad. ital. in Tolomio, *L'anima dell'uomo*, 151.

<sup>25</sup> Rab. Maur., *de an.*, 5, PL 110, 1114 C-D; trad. ital. in Tolomio, *L'anima dell'uomo*, 245.

<sup>26</sup> Cf. Cass., *de an.*, VIII, PL 70, 1295 A; trad. ital. in Tolomio, *L'anima dell'uomo*, 171; Rab. Maur., *de an.*, 5, PL 110, 1114 D; trad. ital. in Tolomio, *L'anima dell'uomo*, 246.

<sup>27</sup> Alc., *rat. an.*, 12, PL 101, 645 A; trad. it. Tolomio, in *L'anima dell'uomo*, 217; Rab. Maur., *de an.*, 1, PL 110, 1110 B; trad. ital. in Tolomio, *L'anima dell'uomo*, 237.

L'antropologia cristiana troverà una nuova fonte d'ispirazione negli scritti dello Pseudo Dionigi l'Areopagita. Con lo Pseudo Dionigi, una visione del mondo concepito come una continua processione di gradi ontologici discendenti trova un forte appoggio in scritti di grande autorevolezza. L'influenza di Dionigi e della cosmologia neoplatonica sarà visibile nei testi antropologici del XII secolo: la gerarchia ontologica troverà, infatti, un suo chiaro riflesso nella teoria dell'uomo. Accanto al *Corpus Dionysianum*, l'antropologia del XII secolo subisce anche un forte influsso del trattato *De differentia spiritus et animae* di Costa ben Luca,<sup>28</sup> tradotto in latino intorno al 1130. Per spiegare la congiunzione dell'anima umana e del corpo, l'autore del trattato introduce elementi mediatori tra le due sostanze. La sua teoria lascerà una forte impronta sulla psicologia del XII e del XIII secolo. Tra le opere che riprenderanno l'idea dei principi mediatori possiamo nominare, ad esempio, i trattati di Isacco di Stella († 1168),<sup>29</sup> Aelredo di Rievaulx († 1167)<sup>30</sup> o Alano di Lilla.<sup>31</sup> Secondo Isacco di Stella, l'anima e il corpo sono uniti per mezzo del *phantasticum animae* e della *sensualitas carnis*;<sup>32</sup> secondo Aelredo, la

---

<sup>28</sup> Cf. R. C. Dales, *The Problem of the Rational Soul in the Thirteenth Century*, Brill, Leiden - New York 1995 (Brill's Studies in Intellectual History, 65), 5-6; 74.

<sup>29</sup> Cf. Isaac de Stella, *Epistola de anima*, PL 194, 1881. Sulla figura e l'antropologia di Isacco si veda W. Meuser, *Die Erkenntnislehre des Isaak von Stella. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie des 12. Jahrhunderts*, Postberg, Freiburg 1934; Künzle, *Das Verhältnis*, 64-67; B. McGinn, *The Golden Chain. A Study in the Theological Anthropology of Isaac of Stella*. Cistercian Publications Consortium Press, Washington 1972 (Cistercian Studies Series, 15); E. Dietz, *When Exile is Home: The Biography of Isaac of Stella*, «Cistercian Studies Quarterly» 41. 2 (2006), 141-165; Bertola, *Alano di Lilla, Filippo il Cancelliere e una inedita "quaestio"*, 256-258.

<sup>30</sup> Ailr. Riev., *dial. de an.*, ed. Talbot, 92; cf. Walter Daniel, *Vita Ailredi*, ed. F. M. Powicke, *Walter Daniel's Life of Ailred, Abbot of Rievaulx*, Thomas Nelson, London 1950; C. H. Talbot, *Introduction*, in Ailred of Rievaulx, *De anima*, The Warburg Institute, London 1952 (Mediaeval and Renaissance Studies, Supplement 1), 1-57; A. Squire, *Aelred of Rievaulx. A Study*, Cistercian Publications, London 1969; A. Hoste - C. H. Talbot, *Introduction*, in Aelredus Rievallensis, *Opera omnia*, ed. A. Hoste - C. H. Talbot, Brepols, Turnholt 1971 (CCCM 1), I-XII.

<sup>31</sup> Cf. *supra*, 185.

<sup>32</sup> Cf. Isaac de Stella, *Epistola de anima*, PL 194, 1881; Bertola, *Alano di Lilla, Filippo il Cancelliere e una inedita "quaestio"*, 257.



funzione del mediatore è svolta dal senso corporeo<sup>33</sup>; Alano di Lilla parla, invece, dello “spirito”.<sup>34</sup> Tutti questi elementi svolgono una doppia funzione: da un lato, essi riempiono il varco ontologico tra i due componenti principali dell'uomo; dall'altro lato, essi assicurano una comunicazione tra l'anima e il suo strumento. Così, ad esempio, lo spirito, di cui parla Alano di Lilla nel suo trattato *Contra haereticos*, è corporeo, ma per la sua sottigliezza e agilità assomiglia ad una sostanza incorporea.<sup>35</sup>

Est namque in homine duplex spiritus, spiritus rationalis et incorporeus, qui non perit cum corpore; et alius qui dicitur physicus sive naturalis, quo mediante anima rationalis unitur corpori, et hic spiritus est subtilior aere, et etiam igne, quo mediante fit sensus et imaginatio: et ille perit cum corpore.

In seguito, la teoria dello spirito-mediatore sarà presente anche nel *De motu cordis* composto da Alfredo di Sarashel nel 1210/ 1215.<sup>36</sup> Secondo il filosofo, l'anima e il corpo sarebbero uniti da uno “spirito” che non è né corporeo, né incorporeo, ma che con la sua struttura si trova a metà tra i due principi.<sup>37</sup>

L'esigenza di porre una gerarchia ontologica all'interno dell'uomo era molto sentita già nel XII secolo. Tuttavia, la dottrina degli intermedi sviluppata negli anni Venti e Trenta del Duecento si distingue chiaramente rispetto a quella elaborata nel secolo

---

<sup>33</sup> Cf. Ailr. Riev., *dial. de an.*, ed. Talbot, 92; Bertola, *Alano di Lilla, Filippo il Cancelliere e una inedita "quaestio"*, 257.

<sup>34</sup> Sulla dottrina dello spirito si veda E. Bertola, *Le fonti medico-filosofiche della dottrina dello «spirito»*, «Sophia» 26 (1958), 48-61; id., *Alano di Lilla, Filippo il Cancelliere e una inedita "quaestio"*, 259-264.

<sup>35</sup> Alan. de Ins., *fid. cath.*, 28, PL 210, 329 D.

<sup>36</sup> Cf. Ps. Arist., *motu cord.*, ed. Baeumker, 37-38: «His habitis, intuendum diligentius quod corpus, cuius hebes et solita naturaliter essentia est, et animam, quae quidem ob subtilissimam incorporeae essentiae naturam vix cuiusquam providetur ingenio, medium aliquid vincire oportuit, quod in neutris componentium termino, utriusque tamen naturae participatione aliqua, tam absone dissidentia in unius eiusdemque essentiae foedus uniret. Id igitur si omnimodam corporeae conditionis naturam effugeret, ab animae subtili essentia nihil disiungeret. Idem etiam, si totius corporeae conditioni leges admitteret, a primi corporis hebetudine non distaret. Nec plene igitur sensibile, nec omnino incorporeum esse oportuit».

<sup>37</sup> Alfredo appoggia la propria teoria dello spirito-mediatore sull'autorità di Aristotele, di Costa Ben Luca, e di Galeno; cf. Ps. Arist., *motu cord.*, ed. Baeumker, 40-41.

precedente. I suoi tratti caratteristici derivano, innanzitutto, dall'assimilazione di testi arabi e giudaici d'ispirazione aristotelica. Grazie a queste nuove fonti, l'attenzione dei pensatori latini si sposta da elementi mediatori di tipo corporeo, come ad esempio lo spirito, ad intermedi aderenti all'anima. In questo secondo tipo di visione il tema della mediazione diventa strettamente legato ai problemi concernenti le potenze sensitive e vegetative dell'anima. L'idea di elementi mediatori da parte del corpo non verrà, per questo, abbandonata: ancora Tommaso d'Aquino parlerà, infatti, di una mediazione di un certo tipo da parte di uno spirito corporeo.<sup>38</sup> Nondimeno, nel Duecento i pensatori latini si concentreranno soprattutto sul ruolo svolto dalle potenze sensitive e vegetative nella congiunzione tra l'anima e il corpo. Il dibattito sarà impostato in questo modo soprattutto da Filippo il Cancelliere: la dottrina di principi mediatori esposta nella *Summa de bono* costituirà, infatti, il punto di riferimento principale per tutti gli autori del XIII secolo.

Nel suo studio sulla dottrina della pluralità di forme nell'individuo, Roberto Zavalloni esamina attentamente la questione della principale fonte d'ispirazione della teoria degli intermedi di Filippo.<sup>39</sup> Secondo lo studioso, la tradizionale tesi<sup>40</sup> secondo cui questa dottrina sarebbe ispirata al *Fons vitae* di Avicenna, è inesatta: la principale fonte

---

<sup>38</sup> Cf. Thom. de Aquino, *sum. c. gent.* II, 71, EL 13, 454a-b; cf. E. Bertola, *La dottrina dello «spirito» in S. Tommaso*, «Sophia» 21 (1953), 29-35.

<sup>39</sup> Lo Zavalloni considera Filippo come un precursore della dottrina della pluralità di forme nell'individuo; noi, invece, parleremo piuttosto di una "teoria degli intermedi" o delle "disposizioni materiali", riprendendo i termini usati dallo stesso Filippo («Sequitur questio utrum per medium vel sine medio uniantur», cf. Philipp., *sum. de bon.*, ed. Wicki, 283-287). Questa differenza terminologica non deriva da una nuova interpretazione del pensiero di Filippo, ma piuttosto dal contesto in cui la tesi del teologo viene inserita. La discussione sulla pluralità delle forme è propria, infatti, soprattutto degli ultimi decenni del XIII secolo; la nostra ricerca, invece, si concentra sui primi decenni del secolo, quando il problema non era ancora impostato in questi termini. Di fatto, in questo capitolo consideriamo la dottrina di Filippo soprattutto in quanto questa può essere interpretata come un corollario del dualismo neoplatonico, e non piuttosto in quanto applicazione particolare dell'ilemorfismo aristotelico. La terminologia usata dallo Zavalloni è stata messa in questione anche da Bazán, *Pluralisme de formes, passim*.

<sup>40</sup> Cf. G. Théry, *L'augustinisme médiéval et l'unité de la forme substantielle*, in *Acta Hebdomadae Augustiniana-Thomisticae*, Marietti, Roma 1931, 198; E. Gilson, *Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin*, «AHDLM» 1 (1926), 25-35.

della nostra teoria si troverebbe, invece, nel *De anima* di Avicenna.<sup>41</sup> Lo Zavalloni appoggia la propria conclusione soprattutto su tre argomenti: in primo luogo, Filippo il Cancelliere, così come molti pensatori successivi, riprende la teoria di Avicenna secondo cui l'anima non è la forma immediata della materia prima, ma rappresenta la perfezione di un corpo che è già preparato dalla *forma corporeitatis*. In secondo luogo, nel *De anima* di Avicenna è presente l'idea di una certa gerarchia all'interno dell'anima: le potenze vegetative e sensitive hanno, infatti, una posizione subordinata rispetto alla razionalità.<sup>42</sup> Infine, secondo lo Zavalloni, riguardo al nostro problema il *Fons vitae* comincia ad essere citato relativamente tardi, cioè solo a partire dalla seconda metà del XIII secolo.<sup>43</sup> Il *De anima* di Avicenna sarebbe, quindi, sufficiente per spiegare la nascita della dottrina di Filippo.

Non vi è dubbio che Avicenna ha avuto un ruolo importante per tutta l'antropologia del primo Duecento, inclusa la teoria degli intermedi. Infatti, in conformità a quanto afferma lo Zavalloni, l'idea che l'anima s'unisce a un corpo già preparato all'unione è presente nel pensiero di Filippo e deriva sicuramente dal pensiero di Avicenna. Nondimeno, non sembra per questo che l'influenza di Avicenna debba essere sminuita. In primo luogo, Filippo conosce – probabilmente in modo diretto – il *Fons vitae*, ma lo cita con un titolo diverso, vale a dire come *Liber de materia et forma*.<sup>44</sup> In secondo luogo, il filosofo ebreo esercita la propria influenza sulla *Summa de bono* anche in modo indiretto, cioè attraverso un breve trattato anonimo, intitolato *De potentiis animae et obiectis*.<sup>45</sup> Secondo l'editore del testo,<sup>46</sup> il trattato fu usato da Filippo nella *Summa* e questa opinione è stata confermata anche da Nicolaus Wicki.<sup>47</sup> È indubbio che l'autore anonimo conosceva molto bene l'opera di Avicenna: questa, infatti, è citata molto spesso, sempre con il titolo di *Liber de materia et forma*. La forte influenza del filosofo ebreo è visibile soprattutto nel caso della teoria di elementi mediatori. Secondo Avicenna, infatti,

<sup>41</sup> Zavalloni, *Richard de Mediavilla*, 420.

<sup>42</sup> Zavalloni, *Richard de Mediavilla*, 423-428.

<sup>43</sup> Zavalloni, *Richard de Mediavilla*, 421-422.

<sup>44</sup> Cf. Wicki, *Introduction*, in Philipp., *sum. de bon.*, ed. Wicki, 47\*.

<sup>45</sup> Il trattato dovrebbe risalire al 1220-1230; cf. D. A. Callus, *The Powers of the Soul. An Early Unpublished Text*, «RTAM» 19 (1952), 145.

<sup>46</sup> Cf. Callus, *The Powers of the Soul*, 143-145.

<sup>47</sup> Cf. Wicki, *Introduction*, in Philipp., *sum. de bon.*, ed. Wicki, 48\*.

nell'uomo esiste una gerarchia di forme che collegano l'intelligenza con il corpo. Così come nella *Summa de bono* le forme inferiori svolgono la funzione di disposizioni materiali rispetto alle forme superiori, così nel *Fons vitae* le forme inferiori svolgono il ruolo di materia rispetto alle forme superiori le quali, a loro volta, agiscono nelle forme inferiori.<sup>48</sup>

Oportet ut inferius sit hyle superiori, quia superius est agens in inferiori. Et ideo sapientes uoluerunt appellare aliquam substantiam formam certissime, nisi intelligentiam primam, quae uocatur ab eis intelligentia agens.

Tra le forme intermedie di Avicbrol, da un lato, troviamo l'anima vegetativa che agisce nel corpo e che assomiglia ad esso grazie alla sua consistenza (*crassitudo*); dall'altro lato, troviamo l'anima sensitiva che agisce nell'anima vegetativa e che assomiglia all'anima razionale grazie alla propria sottigliezza.<sup>49</sup>

Iam ostendisti mihi actionem animae uegetabilis in natura; et patuit mihi quomodo earum actiones sunt sub uno genere. Ostende etiam actionem animae sensibilis in animam uegetabilem et quomodo actiones earum sunt sub uno genere. (...)

Et etiam, quia anima animalis superat uegetabilem, ideo quod anima animalis coniungitur formis corporum, quae conueniunt ei in subtilitate, cominus et e minus, et extrahit eas a formis earum corporalibus, anima autem uegetabilis coniungitur essentiae corporum, quia conuenit eis in crassitudine, et hoc prope et continue tantum. (...) Ergo debet esse ut anima animalis sit agens in animam uegetabilem, ideo quia perfectior est ea et fortior. (...) Secundum hanc considerationem quam tibi ostendi in his tribus substantiis erit similiter dicendum de anima ratonali et intelligentia...

<sup>48</sup> Auicbr., *Fons vitae* V, 19, ed. Baeumker, 294<sup>14-17</sup>.

<sup>49</sup> Auicbr., *Fons vitae* III, 48, ed. Baeumker, 185<sup>27</sup>-186<sup>4</sup>; 186<sup>18</sup>-187<sup>7</sup>; cf. *ivi*, V, 19-20, ed. Baeumker, 295<sup>3-16</sup>: «Causa in hoc est, quia forma prima quae coniuncta est materiae primae est spiritualis simplex, et forma ultima est corporalis composita; et inter haec extrema sunt media quae ligant illa et coniungunt illa; quia forma quae fuerit propinquior primae formae spirituali, illa erit subtilior et occultior; et e contrario, quia quae forma magis accesserit ad formam corporalem ultimam, erit spissior et manifestior. (...) Exemplum huius est quia forma intelligentiae est forma prima spiritualis quae coniuncta est materiae, et quae eam sequitur, est forma animae rationalis, deinde forma animae sensibilis, deinde forma animae uegetabilis, deinde forma naturae, deinde forma substantiae, deinde forma corporis, deinde forma figurae et coloris». Vale la pena di notare che Avicbrol sostiene la pluralità di sostanze nell'anima; cf. *ivi*, III, 46, ed. Baeumker, 181<sup>20</sup>-182<sup>8</sup>; *ivi*, V, 22, ed. Baeumker, 299<sup>6-13</sup>.

La stessa gerarchia viene ripresa dall'autore anonimo del *De potentiis animae et obiectis*. L'anima sensitiva assomiglia a quella razionale, poiché svolge una funzione conoscitiva ed è incorporea, mentre quella vegetativa è incorporea, ma non svolge nessuna funzione di tipo conoscitivo. Accanto alla potenza sensitiva e vegetativa, tra l'anima e il corpo si trovano anche due intermedi corporei, vale a dire lo "spirito" e la *virtus elementaris*:<sup>50</sup>

Comprehensionis enim natura sequitur esse. Est autem anima rationalis substantia incorporea separabilis a corpore, licet non separata. Anima vero sensibilis est substantia incorporea inseparabilis secundum quod sensibilis, licet eadem ipsa substantia sit separabilis secundum quod sit rationalis; utraque autem cognoscitiva et in hoc separantur ab anima vegetabili, sed convenit cum eis in eo quod est motiva. Sed differt in ratione movendi. (...) Cum autem anima sensibilis sit substantia incorporea corruptibilis, corpus autem cui coniungitur sit substantia corporea corruptibilis, et hec quidem sit simplex, illud vero (i. e. corpus) compositum ex corporibus, in duobus habet differentiam, in tertio vero habet convenientiam, scilicet, in eo quod est corruptibilis. Indiget ergo mediis duobus, quorum unum sit substantia simplex corruptibilis, sicut est elementum, et alio quod sit substantia simplex et incorruptibilis, quemadmodum est corpus quod est de natura quinte essentiae. (...) Et similiter est in compositione sensibilis cum corpore: habet unum substantiam incorpoream mediam, scilicet vegetabilem, et habet duo corpora, vel duo ex duplici natura corporali accepta pro mediis, scilicet spiritum et virtutem elementarem.

È chiaro che sia il *Fons vitae*, sia il *De potentiis animae et obiectis* anticipano la teoria di gerarchia delle anime esposta nella *Summa de bono* di Filippo il Cancelliere.

Un'ulteriore conferma dell'importanza dell'opera di Avicenna per lo sviluppo della teoria degli intermedi può essere trovata grazie ad un confronto tra il trattato *De anima* di Domenico Gundissalvi e l'omonimo trattato di Giovanni Blund. Entrambi gli autori si servono abbondantemente del *De anima* di Avicenna, ma solo uno di loro, vale a dire Domenico Gundissalvi, segue da vicino il *Fons vitae*. Di conseguenza, il *De anima* di Giovanni Blund non contiene, in pratica, nessun accenno alla dottrina degli intermedi, mentre in trattato di Domenico Gundissalvi riporta in modo molto fedele l'esposizione che abbiamo trovato nell'opera del filosofo ebreo:<sup>51</sup>

<sup>50</sup> *de pot. an. et ob.*, ed. Callus, 149-150.

<sup>51</sup> Domin. Gun., *de an.*, ed. Muckle, 46-47; cf. Avicenn., *Fons vitae* III, 48, ed. Baeumker, 185<sup>27</sup>-186<sup>4</sup>; 186<sup>18</sup>-187<sup>7</sup>.

Fortior enim est actio animae rationalis quam animalis et animalis fortior quam vegetabilis. Anima enim vegetabilis movet partes corporis sine mutatione totius de loco ad locum; animalis vero movet totum corpus de loco ad locum totaliter et anima animalis coniungitur formis corporum convenientibus sibi in subtilitate cominus vel eminus, et abstrahit eas a formis rerum corporalibus. Anima vero vegetabilis coniungitur essentiae corporum quia convenit cum eis in spissitudine, et hoc proprie et continue tantum. Unde anima sensibilis agit in vegetabilem et vegetabilis in naturam, sed rationalis agit in sensibilem sicut intelligentia agit in rationalem. Oportet enim ut inferius sit quasi materia superiori eo quod superius agit in inferius; et ideo sapientes noluerunt appellare aliquam substantiarum formam simpliciter, nisi intelligentiam primam quae vocatur ab eis intelligentia agens.

È, quindi, evidente che la teoria delle disposizioni materiali deriva soprattutto dal *Fons vitae* di Avicenna e non dal *De anima* di Avicenna. Di conseguenza, anche se Filippo il Cancelliere s'ispira al filosofo arabo quando parla della *forma corporeitatis* e del corpo predisposto alla ricezione dell'anima razionale, dobbiamo concludere, contro lo Zavalloni, che la fonte principale della teoria degli elementi mediatori da lui esposta si trova nel *Fons vitae*.

#### 2.2.1.3 Ugo di St.-Cher

Come abbiamo visto sopra, la teoria degli intermedi esposta nella *Summa de bono* ha come presupposto una concezione dualista dell'uomo. Infatti, in accordo con l'antropologia di Avicenna, Filippo concepisce l'unione dell'anima e del corpo come unione accidentale di due sostanze complete, che assomiglia solo per certi aspetti all'unione ilemorfica. L'unione *per medium* si presenta come una teoria facilmente conciliabile con una simile visione. Il problema, tuttavia, diventa più complesso se un autore accetta la dottrina degli intermedi e, allo stesso tempo, vuole professare un'antropologia meno dualista, vale a dire un'antropologia in cui l'unione tra l'anima umana e il corpo non venga più definita come accidentale. Proprio questa difficoltà emerge dalle questioni disputate di Ugo di St.-Cher.

Il teologo domenicano riprende in modo molto fedele la teoria degli intermedi di Filippo il Cancelliere. Come Filippo nella *Summa de bono*, Ugo nelle proprie questioni affronta il problema due volte: in primo luogo, nel secondo articolo della questione *Quomodo anima uniatur corpori* (che corrisponde al capitolo di Filippo intitolato *De*

unione anime ad corpus),<sup>52</sup> dove il problema degli intermedi costituisce il tema centrale della questione; in secondo luogo, nel secondo articolo della questione *De anima* (a cui corrisponde, nella *Summa de bono*, il capitolo *Utrum potentia sensibilis et rationalis in eadem substantia fundentur*),<sup>53</sup> dove il nostro problema svolge un ruolo tutto sommato secondario. In entrambi i casi, Ugo segue fedelmente Filippo e copia i suoi testi in modo letterale. Sarà utile, tuttavia, analizzare le sue esposizioni, soprattutto alla luce della dottrina dell'*unibilitas substantialis* dell'anima rispetto al corpo che, come abbiamo visto, è stata abbracciata da Ugo.<sup>54</sup>

La questione *Quomodo anima uniatur corpori*<sup>55</sup> è composta da due articoli. Il primo è dedicato ad un tema tradizionale, trattato molto spesso durante tutto il corso del medioevo, vale a dire *Utrum anima ita sit in toto corpore quod in qualibet eius parte*.<sup>56</sup> Il primo articolo si basa in gran parte sul testo della *Summa de bono* di Filippo il Cancelliere,<sup>57</sup> ma contiene anche alcune argomentazioni originali. Al contrario, il secondo articolo della questione, intitolato *Quomodo anima uniatur corpori, sine medio uel per medium*, copia un passo della *Summa de bono*<sup>58</sup> senza interventi sostanziali da parte di Ugo. Ci soffermeremo, in primo luogo, su questo secondo articolo della questione.

Il breve ragionamento è composto da tre argomenti contro e da tre argomenti a favore della mediazione. Il primo paragrafo assomiglia molto ad un argomento che troviamo nella *Summa* di Rolando da Cremona.<sup>59</sup> 'Essere' e 'essere uno' sono identici per ogni

---

<sup>52</sup> Cf. *supra*, p. 179.

<sup>53</sup> Cf. *supra*, p. 149.

<sup>54</sup> Cf. *supra*, cap. 1.1.2.2.

<sup>55</sup> La questione è conservata da un solo manoscritto: come le altre questioni di Ugo, essa fa parte della raccolta *Douai, Bibl. Mun. 434* ed è stata catalogata da Glorieux con il numero 285, cf. Glorieux, *Les 572 Questions*, 148.

<sup>56</sup> Cf. *infra*, pp. 279-281.

<sup>57</sup> Philipp., *sum. de bon.*, ed. Wicki, 278<sup>14</sup>-292<sup>58</sup>.

<sup>58</sup> Philipp., *sum. de bon.*, ed. Wicki, 283<sup>69</sup>-286<sup>164</sup>.

<sup>59</sup> Cf. Rol. Crem., *sum.*, in Hess, *Roland of Cremona's Place*, 440: «Dicunt quod in homine est anima vegetabilis et anima sensibilis et anima rationalis. Sed hoc non potest stare, quia unius rei unica est perfectio prima, quia unius rei unicum est esse. Constat autem quod anima est perfectio corporis organici potentia vitam habentis. Ergo haec anima vegetabilis est perfectio coporis organici potentia vitam habentis. Ergo haec anima vegetabilis est perfectio hujus corporis et haec

cosa esistente; siccome l'essere in ogni composto di materia e forma è dato dalla forma, è impossibile che la forma si unisca alla materia per mezzo di qualcosa d'altro; di conseguenza anche l'anima deve unirsi direttamente al suo corpo.

In secondo luogo, l'ipotesi di un intermedio suscita un quesito riguardo al carattere ontologico di esso: se, infatti, questo intermedio fosse un accidente della sostanza dell'anima, allora l'unione tra l'anima e il corpo sarebbe puramente accidentale. Questa soluzione evidentemente contraddirebbe le conclusioni a cui arriva Ugo nella sua questione *De anima*: infatti, come abbiamo visto, secondo il teologo domenicano l'anima s'unisce al corpo con la sua propria essenza, poiché l'*unibilitas* al corpo costituisce una caratteristica essenziale o sostanziale dell'anima umana. Se, invece, ammettiamo una sostanza intermedia, allora non facciamo che spostare il problema da una sostanza all'altra, cadendo inevitabilmente in un regresso all'infinito. Inoltre, una tale sostanza, per potersi unire sia all'anima, sia al corpo, dovrebbe avere la natura di entrambi. Questo, tuttavia, è impossibile, poiché non esiste una sostanza che sia incorporea e corporea allo stesso tempo.

Seguono gli argomenti a favore della presenza di un intermedio. In primo luogo, afferma Ugo, la presenza di un intermedio sarebbe utile per spiegare che l'anima è separabile dal corpo tanto secondo la sua sostanza quanto secondo le sue operazioni. Inoltre, l'anima non può rappresentare la perfezione del corpo senza che siano presenti due potenze, cioè la potenza sensitiva e quella vegetativa, che preparano l'anima e il corpo all'unione. Questa mediazione è, infatti, necessaria, poiché l'anima e il corpo possiedono delle caratteristiche del tutto opposte: l'anima è semplice, incorporea e incorruttibile; il corpo, invece, è composto, corporeo e corruttibile. E' inevitabile, quindi, che due realtà così distanti dal punto di vista ontologico, siano congiunte dall'anima sensitiva, semplice e incorporea, ma corruttibile, e dall'anima vegetativa, incorporea, ma composta e corruttibile.

L'esposizione di Ugo contiene tutti i principali argomenti adoperati da Filippo il Cancelliere per difendere la presenza di intermedi nell'unione tra l'anima e il corpo. Sfortunatamente, non possiamo sapere se Ugo nella propria questione abbia adottato una

---

anima sensibilis et haec anima rationalis. Ergo habet unicum corpus tres perfectiones primas, quod esse non potest. Iterum, si prima perficit, pro nihilo venit secunda et tertia»; cf. ms. *Paris, Bibliothèque Mazarine 795*, 34<sup>va</sup>; Lottin, *Psychologie et morale*, I, 465 .



soluzione simile, poiché l'unico manoscritto conosciuto che tramanda la questione non contiene la soluzione dell'articolo. La struttura del testo e le ragioni usate non permettono, inoltre, di avanzare nessuna ipotesi al riguardo.

Per capire quale potesse essere la soluzione del quesito, possiamo, tuttavia, cercare degli indizi nel secondo articolo della questione *De anima* dello stesso Ugo, intitolato *Utrum anima rationalis et sensibilis et vegetabilis sint idem in eadem*. L'articolo concerne soprattutto il problema se l'anima sia composta di molte sostanze o se sia semplice, ma esso contiene anche molti spunti che riguardano il tema dell'unione *per medium*. Infatti, la prima parte dell'argomentazione a favore della pluralità di sostanze nell'anima si basa sull'affermazione che l'anima razionale si unisce al corpo umano attraverso due disposizioni materiali, vale a dire l'anima sensitiva e vegetativa. Riprendendo parola per parola Filippo il Cancelliere, Ugo sostiene che l'anima sensitiva svolge un ruolo di mediazione tra l'anima razionale e il corpo, e l'anima vegetativa svolge un ruolo analogo per l'unione dell'anima sensitiva al corpo. Di conseguenza, l'anima razionale non può essere identica a quella sensitiva e quella vegetativa, poiché «nihil est perfectio alicuius et medium respectu eiusdem»: l'anima umana consta, quindi, di tre sostanze.<sup>60</sup> In seguito Ugo propone una domanda interessante, che chiarisce in modo efficace il significato attribuito alla nozione degli intermedi nell'unione tra l'anima e il corpo. Forse – si chiede – la mediazione dell'anima sensitiva e di quella vegetativa deve essere intesa nel senso che l'anima razionale non può agire nel corpo se non viene preceduta dall'azione dell'anima sensitiva. In altre parole, l'attività razionale dell'uomo potrebbe dipendere dai dati sensibili apportati grazie alla percezione. Tuttavia, Ugo, insieme a Filippo, rifiuta questa ipotesi. L'attività dell'anima razionale nel corpo è, per questa, un atto secondo, e l'atto secondo non è possibile senza l'atto primo. Nel caso dell'anima, l'atto primo coincide con l'essere perfezione del corpo. Ora, secondo Ugo, l'anima razionale non può essere perfezione del corpo senza la mediazione dell'anima

---

<sup>60</sup> Hugo de S. Caro, *q. de an.* II, ed. Bieniak, 171<sup>124</sup>-172<sup>131</sup>: «Primo quaeritur sic: nihil est perfectius alicuius et medium respectu eiusdem; sed anima sensibilis medium est inter corpus et animam rationalem perficientem ipsum, ergo anima sensibilis non est idem quod anima rationalis. Quod autem anima sensibilis sit medium quo anima rationalis insit corpori patet ex eo quod dicit Aristoteles in libro *De anima*, scilicet quod “vegetativum potest esse sine sensibili et non e converso et sensitivum sine rationali et non e converso”. Sicut ergo vegetativum medium est inter sensitivum et corpus, ita sensitivum medium est inter corpus et rationale».

sensitiva: infatti, un uomo non può essere razionale se non è, prima di tutto, animale. L'anima sensitiva e vegetativa sono, quindi, necessarie affinché l'anima razionale possa esistere nell'uomo. La loro mediazione non riguarda, quindi, le operazioni, ma si riferisce prima di tutto all'essere.<sup>61</sup>

Nella soluzione dell'articolo *Utrum anima rationalis et sensibilis et vegetabilis sint idem in eadem* Ugo rifiuterà, molto più chiaramente di quanto avesse fatto Filippo il Cancelliere, la teoria della pluralità di sostanze nell'anima. Secondo il teologo domenicano, il principio sensitivo e quello vegetativo sono potenze che appartengono all'anima razionale.<sup>62</sup> Tuttavia, Ugo non rifiuta per questo la teoria degli intermedi ma, al

---

<sup>61</sup> Hugo de S. Caro, *q. de an.* II, ed. Bieniak, 172<sup>144-156</sup>: «Forte dicet quod anima sensibilis sive potentia sensitiva non est media sive dispositio ad hoc ut anima rationalis insit corpori, sed ad hoc quod operetur in corpore, eo quod intellectus non potest operari sine sensu. Contra: primus actus animae est quod est perfectio corporis organici, secundus actus eius est quod operatur in corpore et per corpus, sicut in ense primus actus est forma sive figura eius, secundus secare, et patet quod secundus actus ensis non est nisi post primum et ex primo; ergo eodem modo secundus actus animae est post primum et ex primo; ergo ad hoc quod anima rationalis operetur in corpore, oportet quod perficiat corpus, sed hoc non potest esse nisi mediante sensibili; ergo ad primum actum animae rationalis praeexigitur sensibile; ergo sensibile medium est animae rationalis, non solum ut operetur in corpore, sed etiam ut sit in corpore. Preterea. Dato quod sensibile non praeexigitur ad hoc quod anima rationalis insit corpori, accidit quod erit homo sine animali, quod esse non potest, ergo oportet quod sensibile sit medium per quod anima inest corpori».

<sup>62</sup> Tra gli autori di cui opere abbiamo esaminato, solamente Avicenna sostiene in modo chiaro la pluralità di sostanze nell'anima, cf. *supra*, p. 189. Tutti gli altri autori difendono esplicitamente l'unicità della sostanza nell'anima; cf. Auic., *De anima* V, 7, ed. Van Riet, 159<sup>12-13</sup>; 167<sup>14-16</sup>; cf. Sebti, *Avicenne*, 45-49; Domin. Gun., *de an.*, 4, ed. Muckle, 45<sup>16-27</sup>: «Quamvis autem omnis anima sit substantia et haec tres simul sint in unoquoque homine quoniam in homine est anima vegetabilis et sensibilis et rationalis, non tamen tres substantiae sunt in homine; humana enim anima, cum sit una simplex substantia, habet vires animae vegetabilis et vires animae sensibilis et vires animae rationalis»; Ioh. Blund, *tract. de an.*, 4, ed. Callus-Hunt, 10<sup>22-26</sup>: «Sed anima non dicetur in aliqua specie substantie quod in ea sint plures substantie, immo una sola substantia specificata per differentias. Pari ratione dicendum est quod in homine non sunt tres anime, immo una sola anima specificata per differentias tres, ut per vegetabile, sensibile, rationale»; *de pot. an. et ob.*, ed. Callus, 147<sup>17-19</sup>: «Et sumatur obiectum communiter pro materia, cum ex parte essentie anime in se, cuius est illa diversitas potentialium, non inveniatur diversitas»; Rol. Crem., *sum.*, ms. Paris,

contrario, la riafferma nella parte dell'articolo dedicata alla confutazione delle obiezioni: la potenza sensitiva e vegetativa sono disposizioni materiali rispetto all'anima razionale perché le permettono di unirsi al corpo, ma non perché l'intelletto abbia bisogno dei dati sensibili. L'intelletto umano può, infatti, agire senza l'aiuto della facoltà sensitiva.<sup>63</sup>

Per capire ancor meglio che tipo di mediazione sia affidato alle potenze sensitive e vegetative, possiamo confrontare il passo della questione con un'esposizione più sistematica, che si trova nel Commento di Ugo alla ventunesima distinzione del terzo libro delle *Sentenze* di Pietro Lombardo. Parlando dell'unione della Divinità al corpo di Cristo per mezzo della sua anima, Ugo fa un elenco dei possibili tipi di mediazione. Tra questi, solo uno, vale a dire il *medium conjunctionis*, è indispensabile perché l'unione possa esistere in atto. Tutti gli altri tipi di intermedi, vale a dire (1) l'intermedio di partecipazione (il colore rosso tra il bianco e nero), (2) l'intermedio di somiglianza (l'anima tra il corpo e la Divinità), (3) l'intermedio della prova (il termine medio nel sillogismo) e (4) l'intermedio della continuità (un punto di una linea) - non sono indispensabili all'unione; in altre parole, la congiunzione non si scioglie se il principio intermedio viene meno.<sup>64</sup> Ugo, ispirandosi alle *Sentenze*,<sup>65</sup> introduce questa distinzione per affrontare il problema dell'unione della Divinità al corpo nel triduo, quando l'anima

---

*Bibliothèque Mazarine* 795, 34<sup>va</sup>; cf. Hess, *Roland of Cremona's Place*, 440; Lottin, *Psychologie et morale*, I, 465: «Sensibilis et uegetabilis sunt uires anime rationalis in homine».

<sup>63</sup> Hugo de S. Caro, *q. de an.* II, ed. Bieniak, 175<sup>246-250</sup>: «Ad primum quo dicitur quod nihil est medium et perfectio eiusdem respectu eiusdem, verum est secundum idem quod ante dicitur, quod sensibilis est materialis dispositio per quam inest anima rationalis corpori. Falsum est hoc, scilicet ideo dicitur medium, quia prius est operatio eius in quantum sensitiva quam operatio eiusdem in quantum est intellectiva et praeexigitur ut principium quia a sensu incipit opera intellectus».

<sup>64</sup> Cf. Hugo de S. Caro, *in III Sent.*, d. 21, ed. Principe, in *Hugh of Saint – Cher's Theology*, 231: «Per has auctoritates volunt probare quod divinitas in triduo fuit separata a carne. Cum tamen sancti dicant quod numquam fuit separata, ad primum dicendum est quod multiplex est medium, scilicet participationis, ut rubor inter albedinem et nigredinem; assimilationis: hoc enim similior divinitati quam caro, quia simplicior; item, similior est carni quam divinitas, quia minus simplex. Item, est medium probationis, ut in syllogismo; item, conjunctionis, ut cementum inter lapides et glutinum inter aliquas res conglutinatas, et amor inter amantes. De hoc medio verum est quod eo divisio, sequitur divisio extremorum, sed in aliis mediis non est sic; et sic patet solutio primi per distinctionem medii»; cf. Principe, in *Hugh of Saint – Cher's Theology*, 136.

<sup>65</sup> Cf. Petr. Lomb., *sent.* III, d. 21, c. 1, ed. PP. Collegii S. Bonaventurae, 130-132.

di Cristo non svolgeva più il ruolo di un mediatore tra la Divinità e il corpo. Questa unione fu possibile nonostante la mancanza del principio mediatore, poiché fu una mediazione di somiglianza, e non una *mediatio conjunctionis*. La mediazione di somiglianza serve, secondo Ugo, solo per rendere concepibile l'unione tra due elementi ontologicamente distanti, ma non ha un valore causale. Infatti, l'anima è un intermedio tra il corpo e la Divinità, poiché è più semplice del corpo e, allo stesso tempo, è meno semplice di Dio; tuttavia, l'assenza dell'anima non rende impossibile l'unione tra la Divinità e il corpo di Cristo.

Applicando la classificazione dei principi mediatori al problema delle potenze sensitive e vegetative, possiamo chiederci se la mediazione da esse svolta nei confronti dell'anima e del corpo corrisponda a qualcuno dei tipi di mediazione elencati da Ugo nel suo Commento alle *Sentenze*. Da un lato, la loro mediazione richiama la mediazione di somiglianza: l'anima sensitiva e vegetativa possiedono, infatti, in parte le caratteristiche dell'anima razionale, e in parte le caratteristiche del corpo.<sup>66</sup> Dall'altro lato, tuttavia, Ugo afferma chiaramente che l'uomo non può essere razionale senza essere animale: è facile dedurre che l'assenza dell'anima sensitiva e vegetativa rende impossibile l'unione tra l'anima razionale e il corpo. La mediazione delle potenze sensitive e vegetative deve, quindi, essere definita come *mediatio conjunctionis*, vale a dire il genere di mediazione più forte tra quelli elencati nel Commento alle *Sentenze*.

Come abbiamo detto sopra, la dottrina degli intermedi può essere facilmente inquadrata in una visione antropologica come quella di Avicenna o di Filippo il Cancelliere, dove la capacità di unirsi al corpo si riduce ad un accidente e non influisce in nessun modo sull'essenza dell'anima. Al contrario, l'unione *per medium* sembra molto più difficile da conciliare con una teoria in cui la *unibilitas* al corpo definisce la sostanza dell'anima ed è considerata come qualcosa di essenziale. L'antropologia di Ugo di St.-Cher ci mette proprio di fronte a questo problema.<sup>67</sup> Dobbiamo tenere presente, infatti, l'obiezione riportata da Ugo nella questione *Quomodo anima uniat corpori*: le potenze sensitiva e vegetativa, che sono elementi mediatori necessari all'unione tra l'anima razionale e il corpo, o sono sostanze, o sono accidenti. Ugo chiaramente rifiuta la prima

---

<sup>66</sup> Cf. *infra*, p. 283.

<sup>67</sup> Un problema analogo si presenta anche nella *Summa* di Giovanni de La Rochelle; cf. Ioh. Rup., *sum. de an.* I, 26, ed. Bougerol, 85-89.

possibilità: l'anima umana è, infatti, in una sola sostanza. Se, invece, le potenze sensitive e vegetative non sono che accidenti dell'anima, allora l'unione tra l'anima e il corpo è accidentale. Dobbiamo, quindi, porci la seguente domanda: qual è lo statuto ontologico delle potenze inferiori dell'anima?

Per rispondere, possiamo affermare, in primo luogo, che le potenze sensitive e vegetative non sono sostanze distinte dall'anima razionale. In secondo luogo, in base agli argomenti usati da Ugo nel suo Commento alla terza distinzione del primo libro delle *Sentenze*, vale a dire nella discussione sullo statuto ontologico delle potenze razionali,<sup>68</sup> possiamo supporre due possibili risposte alla nostra questione. Da un lato, infatti, le potenze sensitive e vegetative potrebbero essere accidenti dell'anima, se queste non sono necessarie per l'esistenza della psiche. Dall'altro lato, le potenze inferiori potrebbero essere identiche con l'essenza dell'anima allo stesso modo in cui la memoria, la ragione e la volontà sono, secondo Ugo, identiche all'essenza o alla sostanza dell'anima razionale.<sup>69</sup>

Per comprendere quale di queste soluzioni sia più vicina al pensiero di Ugo, dobbiamo rispondere a un'altra domanda, vale a dire se le potenze inferiori siano immortali, così come lo è l'anima razionale, ovvero se la loro esistenza sia indissolubilmente legata al corpo mortale. Nella sezione successiva, dunque, ci accingeremo, innanzitutto, a determinare la posizione che Ugo assume di fronte a questo problema; successivamente, confronteremo il punto di vista del teologo domenicano con il pensiero dei maestri della sua epoca.

## 2.2.2 LA SOPRAVVIVENZA DELLE POTENZE SENSITIVE E VEGETATIVE

### 2.2.2.1 Ugo di St.-Cher

Nell'antropologia di Ugo di St.-Cher, il problema dello statuto ontologico delle potenze inferiori dell'anima umana è strettamente connesso a quello del tipo di unione che sussiste tra l'anima e il corpo. Secondo Ugo, infatti, l'anima razionale si può congiungere al corpo solo attraverso le sue potenze vegetative e sensitive. Questo tipo di unione sembra difficile da conciliare con un'altra teoria di Ugo, secondo cui la capacità di dare perfezione al corpo appartiene all'anima in modo essenziale: il ricorso agli elementi

---

<sup>68</sup> Cf. *supra*, cap. 2.1.2, soprattutto 2.1.2.3.

<sup>69</sup> Bisogna ricordare che Ugo non fa distinzione tra i concetti di essenza e di sostanza; cf. *supra*, p. 67.

intermedi necessari all'unione ci fa sospettare che, di fatto, si tratti di un'unione strumentale, che si esaurisce in determinate funzioni dell'anima e non coinvolge la sua essenza. Indipendentemente dallo statuto ontologico che le potenze inferiori hanno, secondo Ugo, all'interno dell'anima umana, questo sospetto è del tutto legittimo. Se, infatti, un teologo sente la necessità di postulare l'esistenza degli intermedi di tipo ontologico, lo fa presumibilmente perché dal suo punto di vista la sola natura dell'anima non basta per spiegare l'unione tra l'anima e il corpo.

Possiamo, tuttavia, prendere in considerazione una ipotetica soluzione di questa difficoltà, basandoci sulla dottrina dell'identità dell'anima con le sue potenze razionali. Potremmo supporre, infatti, che le potenze sensitive e vegetative abbiano nell'anima umana lo stesso statuto ontologico delle potenze razionali. Se le potenze inferiori, che svolgono la funzione di intermedi, fossero identiche con l'essenza dell'anima come le facoltà razionali, potremmo concludere che la mediazione di cui parla Ugo si risolve in una distinzione puramente logica, e potremmo, quindi, concludere che l'anima umana s'unisce al corpo con la sua propria essenza.

È chiaro, tuttavia, che l'identità dell'anima con le sue potenze non riguarda le facoltà vegetative e sensitive. Lo possiamo capire soprattutto grazie al fatto che, secondo Ugo, le potenze inferiori dell'anima non sopravvivono dopo la morte dell'uomo: esse, infatti, sono inseparabili dal corpo. Ugo presenta la propria opinione su questo argomento nel secondo articolo della questione *De anima*, intitolato *Utrum anima rationalis et sensibilis et vegetabilis sint idem in eadem*. Questo articolo, come abbiamo visto sopra, ricalca fedelmente un capitolo della *Summa de bono* di Filippo il Cancelliere: infatti, l'opinione di Ugo sulla mortalità delle facoltà inferiori coincide in tutto con quella del maestro secolare. Mentre l'anima razionale - affermano i due teologi - è immortale e può servirsi delle proprie facoltà intellettive anche quando il corpo è assente, le potenze vegetative e sensitive sono strettamente legate al corpo e non possono esistere senza di esso. Questa idea è espressa in modo efficace in una obiezione che troviamo all'inizio dell'articolo di Ugo. Si potrebbe supporre, egli dice, che la potenza sensitiva permanga nell'anima dopo la morte dell'uomo nonostante l'assenza del corpo, e quindi in assenza dello strumento indispensabile per lo svolgimento delle sue funzioni. Una simile situazione è, tuttavia, inconcepibile. Infatti, secondo Ugo l'essere e il potere nelle sostanze separate non sono distinti - «in separatis idem est esse et posse»; di conseguenza, dopo la separazione dal corpo possono rimanere solo le potenze che sono identiche con la sostanza dell'anima.

Ora, la potenza sensitiva non è identica con la sostanza della psiche, poiché dopo la morte del corpo l'anima non può svolgere in atto nessuna funzione sensitiva. Considerato che una potenza non esiste se non può operare - «non est potentia sine opere» -, dobbiamo necessariamente concludere che le facoltà inferiori non sono presenti nell'anima separata.<sup>70</sup>

Secondo Ugo le potenze sensitive e vegetative appartengono all'anima umana, ma il loro essere è indissolubilmente legato al corpo mortale: queste potenze, quindi, rispetto all'anima, possono essere definite come accidenti. Questo non significa, tuttavia, che le potenze inferiori siano degli accidenti dell'uomo, vale a dire del composto anima-corpo: infatti, Ugo afferma più volte che il soggetto delle potenze coincide con la sostanza dell'anima razionale, e non con l'essere umano nella sua totalità.<sup>71</sup>

---

<sup>70</sup> Cf. Hugo de S. Caro, *q. de an.* II, ed. Bieniak, 172<sup>137-141</sup>: «Forte dicet quod potentia sensitiva remanet post separationem anime, licet non sentiat actu anima separata. Contra: in separatis idem est esse et posse, neque est potentia sine opere, ergo si anima separata haberet potentiam sensitivam semper sentiret uel ad minus aliquando. Sed constat quod nunquam sentit nec potest, ergo non habet potentiam sensitivam»; cf. Aug., *Io. ev. tr.*, ed. Willems, CCSL 36, 205; PL 35, 1558: «Filio enim hoc est esse quod posse. Homini non ita est. Ex comparatione humane infirmitatis, longe infra iacentis, utcumque corda sustollite; et ne forte aliquis nostrum adtingat secretum, et quasi coruscatione magnae lucis horrescens, sapiat aliquid, ne insipiens remaneat: non tamen se totum sapere putet, ne superbiat, et quod sapuit amittat. Homo aliud est quod est, aliud quod potest. Aliquando enim et est homo, et non potest quod uult; aliquando autem sic est homo, ut possit quod uult; itaque aliud est esse ipsius, aliud posse ipsius. Si enim hoc esset esse ipsius, quod est posse ipsius, cum vellet posset. Deus autem cui non est alia substantia ut sit, et alia potestas ut possit, sed consubstantiale illi est quidquid eius est, et quidquid est, quia Deus est, non alio modo est, et alio modo potest; sed esse et posse simul habet, quia uelle et facere simul habet».

<sup>71</sup> Hugo de S. Caro, *q. de an.* II, ed. Bieniak, 176<sup>284-288</sup>: «Dico ad hoc quod re uera sensitiva potentia eiusdem speciei est in brutis et in hominibus, sed subiectum sensitive potentie hinc et inde diuersum est. Hinc enim subiectum eius est anima rationalis, inde uero anima sensibilis, et ideo cum subiectum eius in homine sit incorruptibile et ipsa secundum substantiam quidem incorruptibilis, tamen secundum rationem corruptibilis». Bisogna notare, tuttavia, che Ugo conosceva il principio aristotelico secondo cui le azioni non sono proprie della forma, ma del composto ilemorfico che agisce attraverso la forma, cf. Hugo de S. Caro, *in IV Sent.*, d. 16, ed. Principe, 43: «Gratia enim, proprie loquendo, non agit in forma aliqua proprie sed aliquid vel aliquis per formam, sicut ignis per igneitate[m] sive per caliditate[m], et Deus per gratiam».

La teoria dell'unione *per medium* e la dottrina che attribuisce uno statuto accidentale alle potenze intermedie, combinate insieme, mettono in questione la possibilità di un'unione essenziale tra l'anima e il corpo. Nel primo articolo della questione *De anima* Ugo afferma che la capacità di unirsi al corpo determina la natura dell'anima in modo essenziale; in base al secondo articolo della stessa questione, invece, dobbiamo concludere che la *unibilitas* dipende, di fatto, dagli aspetti accidentali dell'anima (ossia dalle potenze vegetative e sensitive), poiché non è possibile senza di essi. Inoltre, mentre nel primo articolo Ugo sostiene che la *unibilitas substantialis* al corpo permane nell'anima anche dopo la separazione da esso, nel secondo articolo l'autore domenicano afferma che l'anima separata non possiede le potenze indispensabili perché l'unione in atto possa prodursi.

È possibile superare, almeno in parte, queste difficoltà? Per trovare una risposta a questa domanda potremmo, forse, servirci di un'immagine molto imperfetta e ormai logora, e paragonare il rapporto anima-corpo al rapporto tra un sistema operativo e lo hardware di un computer. Immaginiamoci, quindi, che il sistema operativo possieda una componente che è necessaria sia perché il sistema possa essere installato, sia perché possa mettere in moto la macchina. Poniamo, in seguito, che questa componente venga tolta dal sistema operativo stesso. Potremmo, certamente, concludere che nell'essenza del sistema operativo rimane comunque un riferimento allo hardware, per il solo fatto che il suo insieme è stato creato per far funzionare il computer. Non possiamo, tuttavia, ammettere che un sistema mutilato in questo modo abbia ancora la capacità di "dare vita" allo hardware, poiché questa capacità dipendeva da una componente che è stata rimossa. Se, quindi, vogliamo comunque definire l'essenza di questo sistema come unibile, allora dobbiamo ammettere che siamo di fronte ad un'essenza incompleta e monca. Ora, il problema dell'antropologia di Ugo consiste nel fatto che le "componenti"<sup>72</sup> dell'anima che assicurano ad essa la capacità di unirsi al corpo sono definite come accidenti, e non come aspetti essenziali. Di conseguenza, possiamo ammettere che nell'anima che s'unisce al corpo per mezzo di accidenti permane, anche dopo la morte, un certo riferimento al suo

---

<sup>72</sup> Usiamo qui questo termine in modo improprio, poiché Ugo sottolinea varie volte che l'anima umana non è composta di parti; cf. Hugo de S. Caro, *q. de an.* III, ed. Bieniak, 181<sup>452</sup>: «Anima vero et angelus prima compositione carent quae est ex partibus».



corpo; nondimeno, siamo costretti a concludere che, in questo tipo di unione, la capacità di unirsi non è essenziale, ma solamente accidentale per l'anima.

Questa incoerenza, che scorgiamo nell'antropologia di Ugo, si lega, almeno fino a un certo punto, al fatto che il teologo considera le potenze inferiori dell'anima come inseparabili dal corpo mortale. Di conseguenza, potremmo chiederci se fosse veramente necessario sostenere una simile opinione o, in altre parole, se il contesto teologico in cui Ugo si trovava avrebbe permesso una soluzione diversa del problema della mortalità di potenze sensitive e vegetative. Infatti, nei tesi antropologici della prima metà del XIII secolo troviamo anche soluzioni alternative. Di seguito cercheremo, quindi, di esaminare le varie risposte che gli autori dei primi decenni del Duecento hanno dato al problema della sopravvivenza delle potenze inferiori dell'anima umana.

#### 2.2.2.2 Avicenna e Domenico Gundissalvi

La questione della permanenza delle facoltà sensitive e vegetative nell'anima dopo la separazione dal corpo acquisisce una particolare attualità nell'Occidente latino nel momento della ricezione della psicologia aristotelica. Nella teologia cristiana questo problema si lega necessariamente al tema della risurrezione del corpo. Infatti, anche se dopo la morte l'anima sussiste priva di strumenti corporei, la sua destinazione ultima consiste nell'unirsi al corpo glorioso: questa visione ha una certa influenza anche sul modo di concepire le potenze inferiori dell'anima. Al contrario, gli scritti di Aristotele, come quelli di Avicenna, sono privi della prospettiva della risurrezione. Di conseguenza, anche la loro concezione delle potenze inferiori dell'anima umana si rivela a volte molto diversa rispetto a quella dei teologi cristiani. Di fronte alle difficoltà create dall'incontro di due tradizioni differenti, i pensatori della prima metà del XIII secolo cercano soluzioni nuove che permettano di conciliare le due visioni psicologiche. Domenico Gundissalvi è uno dei primi autori dell'Occidente latino che si scontra con queste difficoltà mentre affronta il problema della sopravvivenza delle potenze vegetative e sensitive.

Il *De anima* di Avicenna costituisce la fonte principale del trattato di Domenico Gundissalvi sull'anima. La dottrina del filosofo Arabo è chiara e univoca: nessuna facoltà vegetativa o sensitiva può sopravvivere dopo la dissoluzione del corpo. Infatti, tutte le potenze che operano per mezzo delle membra corporee sono accidenti dell'anima, che le appartengono solo in virtù della congiunzione con il corpo. Anche le facoltà conoscitive che si servono di immagini corporee, come l'immaginazione, la *vis aestimativa* o la

memoria, non possono operare né esistere quando manca il sostrato corporeo, poiché questo è necessario alla ricezione e alla conservazione delle immagini; di conseguenza, nessuna di queste facoltà può sopravvivere dopo la morte dell'uomo. Inoltre, siccome il corpo non può risorgere, la scomparsa delle facoltà inferiori dell'anima è definitiva: infatti, queste non potranno mai più svolgere le loro funzioni.<sup>73</sup>

Nella maggior parte del suo trattato sull'anima Domenico Gundissalvi segue fedelmente il Liber *De anima* di Avicenna. In particolare, la divisione e la descrizione delle potenze dell'anima ricalca in modo quasi letterale l'esposizione del filosofo arabo. Infatti, Domenico sostiene che l'immaginazione, la memoria e la parte inferiore dell'intelletto, così come tutte le facoltà vegetative, sono per l'anima accidenti che dipendono dal corpo. Questa dottrina viene ribadita chiaramente soprattutto nel capitolo *De interioribus virtutibus animalium*, dove Domenico nega fermamente l'immortalità di queste potenze.<sup>74</sup> Nondimeno, alcuni passi del trattato suggeriscono che Domenico non voglia precludere ogni tipo di permanenza alle potenze inferiori dell'anima umana. Sempre nel capitolo *De interioribus virtutibus animalium* troviamo, infatti, un cenno alla permanenza di tali facoltà "in potenza":<sup>75</sup>

Sciendum autem quod nullam virium vegetabilium, nullam sensibilibium retinet anima exuta a corpore. Nihil enim est quod vegetando nutriat vel animando sensificet vel moveat. Has enim

---

<sup>73</sup> Auic., *de an.* V, 4, ed. Van Riet, 59<sup>49</sup>-61<sup>68</sup>: «Dicemus nunc quod actiones istae et accidentia ista sunt ex accidentibus quae accidunt animae sed dum est in corpore, quae non accidunt ei nisi propter consortium corporis, et ideo trahunt secum complexiones corporum. Accidunt etiam ipsa cum accidunt complexiones in corporibus: quasdam enim complexiones sequitur aptitudo irascendi, et quasdam aptitudo concupiscendi, et quasdam pavor et timor. (...) Imaginatio vero et concupiscentia et ira et huiusmodi sunt animae sed ex hoc quod est habens corpus, et sunt corporis ex hoc quod principaliter sunt animae ipsius corporis, quamvis sint animae ex hoc quod est habens corpus, non dico ex corpore».

<sup>74</sup> Cf. Domin. Gun., *de an.*, ed. Muckle, 83: «Imaginatio vero et concupiscentia et ira et alia huiusmodi sunt animae, sed ex hoc quod est habens corpus (...); sed ex hoc quod est habens corpus, non dico ex corpore. Similiter sollicitudo, dolor, tristitia et memoria – nullum horum est accidens corpori ex hoc quod est corpus, sed sunt dispositiones rei coniunctae cum corpore, nec sunt nisi cum est coniunctio cum corpore»; *ivi*, 96: «Ex his autem omnibus viribus animae rationalis, nulla virtus vegetabilis nulla sensibilis, nullus etiam intellectus activus, nec scientia ulla quae activo intellectui comparatur in anima exuta a corpore remanere cognoscitur».

<sup>75</sup> Domin. Gun., *de an.*, ed. Muckle, 83.

actiones non exercet anima nisi dum est in corpore. Vnde, sicut ex coniunctione corporis et animae fiunt, sic ex divisione utriusque pereunt, et vires earum non remanent in corpore vel anima, nisi in sola potentia.

Questa breve allusione, che non viene giustificata né spiegata in nessun modo, va contro il pensiero di Avicenna, così come la parte finale del *De anima* di Domenico. Le ultime pagine del trattato si distinguono chiaramente rispetto al resto del testo sia per il loro stile, sia per il loro contenuto. Mentre nelle parti precedenti Domenico si basava soprattutto sul *De anima* di Avicenna, citandone ampi passaggi, qui le autorità chiamate in causa sono unicamente teologiche. Troviamo, infatti, soprattutto numerosi riferimenti biblici, accanto alla citazione di alcune opere dei Padri. Questo modo di procedere diventa trasparente soprattutto nell'ultimo paragrafo dell'opera, dove viene affrontato il problema della sopravvivenza di varie potenze nell'anima separata in riferimento al momento della risurrezione. Domenico distingue, infatti, tre stati dell'anima umana: (1) nel corpo, (2) fuori dal corpo e (3) dopo la risurrezione, vale a dire nel corpo glorioso. Nel primo stato l'anima possiede ed esercita tutte le sue potenze, a meno che non sia impedita a causa di qualche difetto del corpo. Nel secondo stato, invece, non opera nessuna facoltà vegetativa, ma permane una potenza sensitiva, vale a dire la memoria, e una potenza razionale, vale a dire l'intelletto contemplativo. Domenico non chiarisce se le altre facoltà scompaiano del tutto, o se permangano almeno in potenza, come suggeriva nel capitolo *De interioribus virtutibus animalium*. In ogni caso, nella risurrezione non rimane nell'anima nessuna potenza vegetativa; per quanto riguarda, invece, le potenze sensitive e razionali, Domenico confessa la propria ignoranza, dovuta al fatto che i filosofi non affrontano questo argomento. Infatti, il *De anima* di Avicenna non poteva offrire nessun aiuto a questo proposito, poiché il filosofo non ammetteva la risurrezione dei corpi. In questo modo, il *De anima* di Domenico Gundissalvi dona una risposta solo parziale al riguardo della sopravvivenza delle potenze inferiori.<sup>76</sup>

---

<sup>76</sup> Cf. Domin. Gun., *de an.*, ed. Muckle, 103: «Postquam autem auxiliante Deo, iam sufficienter assignavimus quod rationalis anima omnes vires suas in corpore manens quantum in se est exercent, et deinde quod exuta a corpore de vegetabilibus nullam, de sensibilibus vero unam scilicet memoriam, de intelligibilibus quoque unum scilicet contemplativum retineat, restabat ut ex omnibus viribus suis quas sit habitura recepto corpore monstraremus. Sed quia de hoc apud philosophos paene nihil invenimus, nos quasi ex nobis aliquid apponere non presumimus. Tres enim status habet anima; in corpore, deposito corpore, recepto corpore; primus est vivorum,

L'aspetto più interessante dell'esposizione di Domenico è, senza dubbio, il problema della memoria: su questo argomento ci soffermeremo più avanti. Intanto notiamo soltanto che il pensatore spagnolo difende l'immortalità della memoria contro Avicenna basandosi su un argomento "ex auctoritate" dedotto dal Vangelo, e non su argomenti di tipo filosofico. Questo atteggiamento rivela uno scontro che attraverserà in generale il dibattito sulla sopravvivenza delle potenze dell'anima, vale a dire lo scontro tra le esigenze di tipo dogmatico e quelle di tipo filosofico.

### 2.2.2.3 *Quaestiones antequam esset frater*

Tra il 1220 e 1236 Alessandro di Hales scrive una questione sul problema dell'immortalità delle potenze dell'anima. Gli argomenti usati nel testo possono essere facilmente divisi in due gruppi: il primo gruppo, che comprende gli argomenti filosofici, richiama il pensiero di Avicenna; il secondo, invece, raccoglie gli argomenti di tipo teologico. Come nel caso del *De anima* di Domenico Gundissalvi, le ragioni del primo tipo militano contro la sopravvivenza delle potenze vegetative e sensitive, mentre quelle del secondo tipo sono chiamate ad appoggiare la tesi dell'immortalità di tutte le facoltà dell'anima.

Da un lato, Alessandro nota che le potenze che hanno bisogno del corpo per agire, sono superflue nel secondo stato, vale a dire quando l'anima sussiste separata. Questo riguarda anche quelle potenze razionali che hanno bisogno delle immagini per poter operare. È un argomento che richiama chiaramente la psicologia avicenniana.

Dall'altro lato, l'anima acquista merito e demerito proprio per mezzo delle potenze vegetative e sensitive; di conseguenza, essa deve essere premiata o punita per mezzo delle stesse facoltà. Inoltre, l'anima in paradiso deve essere perfetta; non è, quindi, possibile

---

secundus mortuorum, tertius resuscitatorum. In primo itaque ut praedictum est, omnes vires suas exercere cognoscitur nisi forte alicuius sui instrumenti vitio praepediatur. In secundo de vegetabilibus nullam, de sensibilibus vero unam scilicet memoriam retinet. Si enim dives damnatus apud inferos fratrum suorum memoriam non amisit dicens: habeo quinque fratres, quanto magis beatorum spiritus exuti a carne memoriam nostri non deserunt quos dum viverent in Christo dilexerunt (Luca XVI, 27), cum iam et angeli gaudeant pro conversione nostra. De intellectibus etiam unum scilicet contemplativum quo uno oculo beata anima videt Deum suum. Recepto vero corpore quod de vegetabilibus nullam sit habitura certi sumus. Sed de sensibilibus et intelligibilibus viribus quas sit habitura et quas non, nondum plene instructi sumus».

che essa sia priva di qualche potenza. Se, poi, le potenze inferiori saranno presenti in paradiso, allora bisogna concludere che esse sopravvivono anche mentre l'anima è separata dal corpo, poiché in caso contrario bisognerebbe ammettere che vi sarà una nuova creazione.

Alessandro conclude, quindi, che tutte le potenze dell'anima umana sono immortali. Non bisogna, infatti, confondere le potenze inferiori dell'uomo con le potenze degli animali e quelle dei vegetali: mentre le prime hanno come soggetto l'anima razionale, le seconde sono, invece, indissolubilmente legate al corpo. Le potenze sensitive e vegetative dell'uomo sono immortali e avranno, inoltre, qualche funzione nella vita futura: il teologo non spiega, purtroppo, di che tipo di funzione si tratterà.<sup>77</sup>

La questione di Alessandro dimostra chiaramente che la tesi dell'immortalità delle potenze inferiori non causava difficoltà di ordine teologico: al contrario, a suo favore parlava soprattutto la fede nella risurrezione dei corpi. Una tale prospettiva sarà condivisa anche da Giovanni de La Rochelle nella *Summa de anima*: il maestro francescano utilizzerà, infatti, la breve questione di Alessandro e si pronuncerà, anche lui, a favore dell'immortalità di tutte le potenze dell'anima.<sup>78</sup>

---

<sup>77</sup> Cf. Alex. Halen., *q. ant. XXXII*, 3, ed. PP. Collegii S. Bonaventurae, 565<sup>7-23</sup>: «Postea quaeritur utrum sit immortalis secundum omnem vim. Quod non secundum omnem, videtur, quia quaedam vires non sunt agentes nisi per corpus; ergo, facta separatione a corpore, supervacuae essent; ergo deficient vegetabilis et sensibilis, et intellectualis apprehendens per phantasias. Contra: anima rationalis demeretur vel meretur in his, vel secundum ordinem ad has potentias; ergo, si demeretur vel meretur per se secundum has potentias, vel coniunctione ad has, erit praemiabilis in his vel punibilis. Item, anima non erit imperfecta in patria; non ergo deficient ibi hae potentiae; ergo separantur cum ea, cum non creabuntur ibi novae. Respondeo: Separantur cum ea potentiae ad sentiendum et ad vegetandum, quia ordinem habent in homine ad rationem; sed in brutis et in plantis ordinem habent ad corpus. Unde in iis corrumpuntur, sed in homine separantur nec supervacuae sunt».

<sup>78</sup> Cf. Ioh. Rup., *sum. de an. I*, 45, ed. Bougerol, 142<sup>35-40</sup>: «Deficere uel interire non consequitur animam uegetabilem uel sensibilem eo quod anima est, sed eo quod totaliter ordinatur ad corpus. Vnde cum in brutis et in plantis totaliter ordinantur ad corpus, necesse est eas interire cum corpore. In homine uero non totaliter ordinantur ad corpus, immo ad rationem que immortalis est et ideo non intereunt cum corpore»; *ivi*, 143<sup>56-66</sup>.

#### 2.2.2.4 Pietro di Bar

Pietro di Bar,<sup>79</sup> un collega di Ugo di St.-Cher nella facoltà di teologia a Parigi, dedica quattro questioni al tema della risurrezione. In una di esse il maestro esamina la sorte futura delle potenze dell'anima umana. La questione, intitolata *De hiis que ex parte anime manebunt*, è conservata, come tutte le altre questioni del teologo, nel manoscritto 434 della Bibliothèque Municipale di Douai ed è stata catalogata con il numero 157.<sup>80</sup> La troviamo a metà del primo volume, di seguito alla questione dello stesso Pietro sulle caratteristiche del corpo risorto. Le due questioni possono essere trattate come un unico insieme: nella prima Pietro si chiede, infatti, se tutte le parti del corpo umano risorgeranno nella loro integrità e se le caratteristiche del corpo mortale, come ad esempio la quantità, saranno presenti nel corpo beato. La questione sulla permanenza delle facoltà dell'anima costituisce, quindi, una continuazione rispetto alla questione precedente. In entrambe le opere ritroviamo, poi, gli stessi passi agostiniani in appoggio delle soluzioni sostenute.

La questione *De hiis que ex parte anime manebunt* è divisa in tre articoli. La breve introduzione, in cui Pietro elenca tre generi di potenze, vale a dire le potenze vegetativa, sensitiva e razionale, suggerisce che ciascun articolo corrisponda a un tipo di facoltà. Vedremo in seguito che le cose non stanno esattamente in questo modo. Bisogna notare, inoltre, che in tutta la questione Pietro non distingue in modo sistematico tra i tre stati dell'anima, vale a dire (1) nel corpo mortale, (2) separata e (3) nel corpo risorto. La sua questione conserva quindi una certa ambiguità: da un lato, infatti, il titolo suggerisce che si parli della sopravvivenza delle potenze dell'anima; dall'altro lato, invece, certi passaggi sembrano postulare la scomparsa di determinate facoltà e il loro riapparire nella risurrezione.<sup>81</sup> Pietro non risolve questo problema.

Il primo articolo della questione, dedicato al problema della permanenza delle facoltà vegetative, è strettamente legato alla questione di Pietro sulla risurrezione del corpo. La soluzione data rispecchia, infatti, la conclusione a cui il teologo giunge nella questione

---

<sup>79</sup> Sulla figura di Pietro di Bar si veda sopra, p. 167.

<sup>80</sup> Cf. Glorieux, *Les 572 Questions*, 140.

<sup>81</sup> Cf. Petr. de Barro, *Quaestio de hiis que ex parte anime manebunt I*, cf. *infra*, p. 310: «Integritas substantie corporis redibit seruata partium congruentia, ergo et integritas anime seruata partium potentialium congruentia, ergo et partes anime uegetabilis peribunt et redibunt, et nescio utra».

sulle caratteristiche del corpo risorto (n. 156), vale a dire la perfetta integrità del corpo beato. Secondo il teologo, se corpo deve essere completo e perfetto nella sua dignità, allora è necessario che le potenze generativa e nutritiva rimangano in esso, nonostante il fatto che nel regno dei cieli non vi sarà più nessun bisogno né di concepire figli, né di nutrirsi. Le potenze vegetative avranno una loro funzione, certamente diversa da quella terrena, che sarà svolta per la gloria di Dio e per completare la dignità dell'uomo. Pietro, tuttavia, non specifica quali saranno gli atti propri di queste potenze né se, in generale, ad esse corrisponderanno degli atti o meno.

Inoltre, il teologo sottolinea più volte che la presenza delle due facoltà vegetative è necessaria a motivo della giusta remunerazione che esse dovranno ricevere: queste, infatti, hanno i loro meriti come le altre facoltà. In più, la distinzione tra il maschio e la femmina indica la mistica relazione tra Cristo e la Chiesa in quanto sposo e sposa: di conseguenza, nell'aldilà deve permanere la distinzione tra i sessi e, quindi, anche la facoltà generativa.<sup>82</sup>

Una caratteristica interessante del primo articolo consiste poi nel fatto che Pietro elenca solo due facoltà vegetative, omettendo la potenza accrescitiva che nel mondo latino veniva tradizionalmente aggiunta per formare una triade. Questa omissione non è

---

<sup>82</sup> Cf. Petr. de Barro, *Quaestio de hiis que ex parte anime manebunt* I, cf. *infra*, p. 311: «Solutio. Dicit Augustinus: “Puto facile intelligi in conditione dignitatem fuisse prelatam. Transitura quippe est necessitas tempusque uenturam, quando inuicem sola pulcritudine sine ulla libidine perfruemur”, ex quo patet quod actus necessitatis cessabunt, set actus pertinentes ad dignitatem manebunt, sicut patet in lingua et dentibus. Cessabit enim actus masticationis, manebit autem actus formationis uocis, quia primus actus necessitatis solius est, secundus autem dignitatis quantum ad laudem dei. Dicimus igitur quod licet actus generandi et nutriendi cessent, tamen generatiua et nutritiua manebunt quia meruerunt: corpus in quo sunt iuuat animam suo creatori, unde iustum est ut saltem in quietem premientur. Generatiua autem propter alias duas rationes manebit: una est quia per eam facta est multiplicatio filiorum dei et obseruata species que est dominium; alia est quia distinctio sexus in organis ipsius est indicium distinctionis Christi et ecclesie tanquam sponsi et sponse»; cf. Aug., *civ.*, 22, 24, ed. Dombard – Kalb, CCSL 48, 850<sup>165</sup>-851<sup>170</sup>; PL 41, 791: «Puto facile intellegi in conditione corporis dignitatem necessitati fuisse praelatam. Transitura est quippe necessitas tempus que uenturam, quando sola inuicem pulchritudine sine ulla libidine perfruamur; quod maxime ad laudem referendum est Conditoris, cui dicitur in Psalmo: “Confessionem et decorem induisti”».

casuale, ma deriva dal *Canone* di Avicenna: non è, quindi, escluso che Pietro conoscesse l'opera medica del filosofo arabo.<sup>83</sup>

Il secondo articolo è dedicato alla sorte futura di tre sensi, vale a dire del gusto, dell'olfatto e della vista. Gli argomenti di Pietro sono analoghi a quelli usati nel primo articolo della questione. Gli atti che sono propri alle facoltà sensitive in questa vita non potranno più essere gli stessi nella patria celeste, poiché mancherà il mondo corruttibile e il nostro corpo non sarà più lo stesso. Tuttavia, le potenze sensitive non solo rimangono, ma rimangono anche in un certo modo attive. I loro atti saranno come il nostro corpo, vale a dire spirituali. In particolare, la nostra vista non percepirà più le immagini sensibili, ma vedrà con l'aiuto della sola luce divina. Grazie a questa luce potremo percepire anche i colori. Infatti, secondo Pietro, il colore ha una duplice causa: la prima coincide con la struttura elementare dell'oggetto illuminato; la seconda consiste nella luce. Il colore, infatti, non è niente altro che la luce immessa nella materia. Ora, la causa elementare non sarà più presente nell'aldilà, ma la nostra vista sarà così perfetta, che riusciremo a vedere grazie alla sola luce, per mezzo della quale percepiremo anche la causa elementare che non sarà più presente nell'altro mondo.<sup>84</sup>

Come abbiamo visto sopra, il numero degli articoli nella nostra questione corrisponde al numero delle facoltà principali nell'anima. Sembrerebbe quindi che il terzo

---

<sup>83</sup> Tra i contemporanei di Pietro, anche Rolando da Cremona adotta la stessa divisione bipartita. Rolando aveva, infatti, delle conoscenze mediche; cf. Hasse, *Avicenna's De anima*, 40-41; Hess, *Roland of Cremona's Place*, 441.

<sup>84</sup> Petr. de Barro, *Quaestio de hiis que ex parte anime manebunt* II, cf. *infra*, p. 312-313: «Solutio. Re uera sensus omnes manebunt, set quia erunt corporis spiritualis habebunt spirituales actus, nec fiet gustus, aut odoratus, aut etiam uisus ut dicuntur sicut nunc. (...) Ad hoc quod opponitur de uisu dicimus quod non per sensus similitudines, set solius lucis beneficio [uel rerum quas uidebit] et Christi qui est ille agnus de quo in Apocalipsa: "Illuminabit eam agnus". Quod cum colorum habeat duas causas, unam ex parte elementorum, aliam ex parte luminis (color enim nichil aliud est quam lux profundata in materia), elementaris transibit cum sit transiens et illa que ex parte luminis manebit, unde fiet quasi lux; unde sufficet uisui lux illa et ymagine non indigebit. Si autem queris quomodo distinctiones colorum percipiet, dicimus quod tante erit efficacie uisus, ut sub illa luce percipiet causam elementarem que transiit, unde et causas colorum, licet transierint, percipiet, quia habuit in illius causis distinctionem colorum que fuit. Non enim credimus quod nigrum uel fuscum uel liuidum sit in paradiso»



articolo debba essere dedicato alle potenze dell'anima razionale. È, tuttavia, evidente che le potenze elencate non sono quelle che tradizionalmente erano considerate come le potenze dell'anima razionale, vale a dire ragione, volontà e memoria. Di queste tre potenze, solo la memoria compare nell'elenco di Pietro, accanto all'immaginazione e all'intelletto possibile. Ora, si tratta proprio delle potenze elencate da Avicenna nel suo *De anima*. Secondo Avicenna, nessuna di queste tre potenze può sopravvivere alla morte del corpo, poiché le loro operazioni dipendono necessariamente dalla presenza delle immagini corporee. Pietro evidentemente conosce questa dottrina di Avicenna; infatti, nel terzo articolo della sua questione il dubbio non riguarda più semplicemente la sopravvivenza delle singole potenze, ma la loro capacità di operare per mezzo di immagini. La risposta di Pietro è chiara: le immagini non sopravvivono alla morte del corpo, e quindi anche tutte le facoltà che operano per mezzo di esse, in assenza del mezzo corporeo, non possono più agire attraverso le immagini. Le immagini non possono riemergere neppure nel momento della risurrezione, poiché gli strumenti corporei non saranno più quelli di prima, come Pietro spiega nel secondo articolo. Il nostro corpo sarà, infatti, spirituale, e i nostri sensi non potranno più percepire le immagini sensibili. Nondimeno, le tre facoltà che dipendono dai nostri sensi, - vale a dire l'immaginazione, la memoria e l'intelletto possibile -, sopravviveranno e saranno attive: esse non opereranno più attraverso le immagini sensibili, ma in modo spirituale, grazie alla "luce interiore".<sup>85</sup>

La questione di Pietro, soprattutto nella sua ultima parte, si serve della psicologia di Avicenna. Nonostante questo, il teologo afferma, come Alessandro di Hales e Giovanni de La Rochelle, che tutte le facoltà dell'anima umana saranno presenti nella vita futura. La soluzione di Pietro s'ispira non a scritti di tipo filosofico, ma soprattutto a testi di Agostino,<sup>86</sup> vale a dire ad una autorità teologica. Infatti, la teoria della sopravvivenza delle potenze dell'anima si lega chiaramente alla fede nella risurrezione, poiché l'attività delle potenze inferiori sarà possibile grazie alla presenza del corpo glorioso. Una prospettiva teologica favoriva, quindi, non solo l'immortalità dell'anima razionale, ma anche la permanenza in essa, dopo la separazione dal corpo, di tutte le sue facoltà sensitive e vegetative.

---

<sup>85</sup> Petr. de Barro, *Quaestio de hiis que ex parte anime manebunt* III, cf. *infra*, p. 315.

<sup>86</sup> Cf. Aug., *civ.*, 22, 17, ed. Dombard – Kalb, CCSL 48, 835<sup>16</sup>-836<sup>25</sup>; PL 41, 778-779; Aug., *civ.*, 22, 24, ed. Dombard – Kalb, CCSL 48, 850<sup>165</sup>-851<sup>170</sup>; PL 41, 791.

### 2.2.2.5 Guglielmo d'Auvergne

La tesi dell'immortalità di tutte le potenze dell'anima è sostenuta anche da un altro teologo della prima metà del XIII secolo, Guglielmo d'Auvergne<sup>87</sup> († 1249). Tuttavia, la teoria esposta nel *De anima* del vescovo di Parigi non è giustificata con argomenti di tipo teologico, ma ha il suo fondamento nella sua concezione filosofica dell'anima umana. Questo atteggiamento distingue Guglielmo rispetto agli altri maestri della sua epoca di cui abbiamo finora analizzato i testi.

Secondo Guglielmo d'Auvergne, l'anima razionale è una sostanza completa e indipendente, che si serve del corpo nello stesso modo in cui un musicista adopera uno strumento. Il ruolo del corpo, nell'unione di questi due elementi, è del tutto passivo.<sup>88</sup> L'anima, infatti, e non il composto psicofisico, costituisce l'unico soggetto di tutte le operazioni umane. Le potenze dell'anima operano, quindi, attraverso il corpo, ma hanno il proprio fondamento solo nella sostanza spirituale, vale a dire nell'anima. Di conseguenza, la presenza delle membra corporee non è necessaria alla permanenza delle potenze dell'anima. Infatti, come spiega Guglielmo, la capacità di suonare una cetra è presente in un musicista anche se egli non dispone dello strumento. Nello stesso modo, anche se una persona perde gli occhi, non perde per questo la capacità di vedere: infatti, se questa persona potesse avere un occhio artificiale, vedrebbe altrettanto bene di come vedeva con i propri occhi. Se, quindi, l'anima umana è l'unico soggetto delle proprie

---

<sup>87</sup> Sull'antropologia di Guglielmo e la figura del teologo si veda ad es. A. Masnovo, *Da Guglielmo d'Auvergne a S. Tommaso d'Aquino*, Vita e pensiero, Milano 1945; G. Jüssen, *Wilhelm von Auvergne und die Transformation der Scholastischen Philosophie im 13. Jahrhundert*, in J. Beckmann - L. Honnefelder, *Philosophie im Mittelalter. Entwicklungslinien und Paradigmen*, Meiner, Hamburg 1987, 141-164; G. Jüssen, *Aristoteles-Rezeption und Aristoteles-Kritik in Wilhelm von Auvergne's "Tractatus De Anima"*, in R. Työrinoja - S. Ebbesen - S. Knuuttila, *Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy. Proceedings of the VIII International Congress of Medieval Philosophy (S.I.E.P.M.)*, Luther-Agricola Society Series, Helsinki 1990 (Acta Philosophica Fennica, 48), 87-96; J.-B. Brenet, *Introduction*, in Guillaume d'Auvergne, *De l'Âme (VII, 1-9)*, Vrin, Paris 1998 (Sic et Non), 7-83; F. Morenzoni - J.-Y. Tilliette (ed.), *Autour de Guillaume d'Auvergne († 1249)*, Brepols, Turnhout 2005 (Bibliothèque d'histoire culturelle du Moyen Age, 2).

<sup>88</sup> Cf. *supra*, cap. 1.1.2.4.

potenze, allora l'immortalità della sostanza dell'anima garantisce anche la sopravvivenza di tutte sue facoltà.<sup>89</sup>

La dottrina dell'immortalità delle potenze inferiori dell'anima esposta da Guglielmo di Auvergne si può leggere chiaramente come conseguenza di un forte dualismo antropologico. Il ruolo e lo statuto assegnati dal teologo al corpo umano non sono, in

---

<sup>89</sup> Guill. de Alv., *de an.*, 3, 23, ed. B. Le Feron in *Guilelmi Alverni Episcopi Parisiensis Opera omnia*, t. II, Paris 1674 (repr. Frankfurt-am-Main, 1963), *Supplementum*, 149-150: «Quod si quid dixerit, quia quantum ad vires inferiores ex quibus sunt operationes hujusmodi necesse est animam humanam indigere corpore et membris corporalibus, verum utique dicit, si ista indigentia est solummodo quantum ad operationes hujusmodi peragendas: quemadmo dum cytharaedus indiget cythara quantum ad operationem cytharizandi exercendam, non autem quantum ad esse vel existere suum, et carpentarius eodem modo indiget dolabra, vel securi. Quod si dixerit quis quod vires illae non sunt separabiles a corpore, propter hoc quoniam operationes earum indigent ut non nisi in corpore, vel per corpus agi vel exerceri valeant; et propter hoc esse earum non potest salvari nisi in corpore et per corpus: facile est tibi videre levitatem et debilitatem ratiocinationis istius; et ad repellendum eam sufficere posset tibi exemplum de cytharaedo, et dolabra, et carpentario. Addam etiam tibi destructionem ratiocinationis istius aliam, et dico quoniam cujus est potentia, ejusdem est et actus, videre autem nullo modo oculi est, igitur nec potentia videndi, sive virtus visibilis. Nemo enim adhuc dixit, oculum videre, vel etiam videre posse. Amplius operatio nunquam est instrumenti, sed utentis illo, usus autem instrumenti non est nisi operatio quae per illud agitur: manifestum autem est, quod usus instrumenti nullo modorum est ipsius, nullum enim instrumentum utitur seipso. Jam autem patefactum est tibi quod anima humana per totum corpus aptata est ut ejusdem instrumentum, et quia totum corpus secundum omnia membra organica, vel officialia instrumentum ipsius est, virtus vero operandi per instrumentum in quantum instrumentum animae est. Manifestum est igitur tibi per hoc quod virtus videndi sive potentia apud animam est, et in ipsa. Quapropter non est possibile ipsam esse in oculo; quod etiam exemplo Aristotelis manifestum est quia si ervatur alicui oculus et alius aptetur, et in locum illius, sicut saepe factum est, homo ille videbit aequae ut prius, et hoc non nova virtute vel nova potentia visibili, cum nec novus novam potentiam videndi secum attulerit, nec prioris oculi virtus in illum se transfuderit, virtute igitur quae remansit post eruitio nem oculi illius videlicet hujusmodi hominis. Quapropter remansit in illa, et hoc est quod intendebam, ipsi etiam omnes philosophi qui de anima rationali aliquid dignum memoria locuti sunt vel scripserunt, vires omnes hujusmodi vires animarum dixerunt esse, non autem corporum vel membrorum. (...) Quapropter sicut pereunte oculo, non perit virtus visiva, sic pereunte toto corpore, non perit anima humana vel in parte, vel in toto»; cf. 4, 9, ed. Le Feron, 165.

fondo, diversi da quelli di un vestito o di uno strumento: il soggetto umano s'identifica, innanzitutto, con l'anima, mentre il corpo svolge un ruolo del tutto secondario. L'immortalità di tutte le potenze dell'anima conferma pienamente questa concezione dell'uomo, una concezione lontana non solo da quella di Aristotele, ma anche da quella di Avicenna.

\*\*\*

Uno sguardo sui testi antropologici della prima metà del XIII secolo permette di rendersi conto che la teoria professata da Filippo il Cancelliere e abbracciata da Ugo di St.-Cher, secondo cui le potenze sensitive e vegetative sono inseparabili dal corpo e muoiono con la morte dell'uomo, non era condivisa da tutti. A favore della sopravvivenza delle potenze inferiori dell'anima umana milita, in primo luogo, la fede nella risurrezione. Il corpo glorioso sarà, infatti, perfetto e completo di tutte le sue funzioni. Inoltre, l'uomo acquista merito e demerito per mezzo delle potenze inferiori; esse dovranno, quindi, partecipare al giusto premio o la punizione. Questi argomenti teologici hanno un ruolo determinante nelle questioni di Alessandro di Hales e di Pietro di Bar. Posto, poi, che alla fine dei tempi non vi sarà una nuova creazione, bisogna concludere che le potenze permangono nell'anima anche quando questa è separata: questa opinione viene espressa in modo chiaro da Alessandro. Infine, Guglielmo di Auvergne difende l'immortalità di tutte le potenze dell'anima con argomenti filosofici, descrivendo l'anima come l'unico fondamento delle attività dell'uomo.

In un certo senso, la tesi della sopravvivenza delle potenze inferiori rende la risurrezione più facile da concepire: in questo modo, infatti, l'anima separata avrà tutte le potenze necessarie per dare vita al corpo risorto. Una simile visione risulterebbe molto utile soprattutto per un teologo che, come Filippo il Cancelliere o Ugo di St.-Cher, consideri queste potenze come elementi intermedi necessari per l'unione tra l'anima e il corpo. Nondimeno, i due teologi affermano che le potenze inferiori dell'anima sono mortali: di conseguenza sembra che la risurrezione del corpo sia non solo superflua per l'anima separata, ma anche del tutto inspiegabile da un punto di vista filosofico.

Tuttavia, se consideriamo il problema della sopravvivenza delle potenze dell'anima dal punto di vista della filosofia aristotelica, la posizione di Filippo e di Ugo (che deriva dal *De anima* di Avicenna) per alcuni aspetti sembra più vicina alla filosofia del pensatore greco di quella difesa dalla maggior parte dei maestri della prima metà del XIII

secolo. Infatti, secondo Aristotele l'anima umana può sopravvivere soltanto se dispone di una facoltà che può essere esercitata fuori dal corpo. Analogamente, tutte le potenze che operano per mezzo del corpo devono scomparire in seguito alla separazione dagli organi corporei, poiché solo il composto psicofisico può essere considerato come il vero soggetto delle potenze e delle azioni umane.<sup>90</sup> Di conseguenza, se una facoltà non può esercitare le proprie funzioni a causa della mancanza di un organo, allora non si può dire che l'anima abbia in sé questa facoltà.

Certamente, Aristotele non vedeva nella scomparsa delle potenze inferiori dell'anima un motivo di preoccupazione. Infatti, il filosofo greco, così come Avicenna, non attendeva la risurrezione dei corpi. Bisogna notare, in ogni caso, che questo problema non sarebbe mai stato rilevante nel quadro dell'antropologia esposta nel *Peri psyches*. Infatti, secondo Aristotele l'unione psicofisica non si produce grazie alla mediazione di potenze sensitive e vegetative, ma è una conseguenza della stessa natura dell'anima. In altre parole, questa cogiunzione non si basa sulle funzioni che l'anima svolge nel proprio corpo, ma ha il proprio fondamento nella reciproca dipendenza ontologica dei due principi che vengono concepiti come materia e forma.<sup>91</sup> Di conseguenza, l'anima non può mai perdere la capacità di dare vita al corpo, poiché questa abilità non dipende dalle sue potenze particolari: al contrario, le facoltà dell'anima sorgono dalla stessa natura dell'anima-forma.

Ugo di St.-Cher, così come i suoi contemporanei, non accetta la psicologia di Aristotele con tutte le sue conseguenze. Lo possiamo capire soprattutto in base alla sua esposizione concernente le potenze vegetativa e sensitiva dell'anima. Ugo, infatti, in primo luogo, afferma che l'anima razionale non è unita al corpo in modo immediato, ma attraverso le sue facoltà inferiori. In secondo luogo, secondo il teologo domenicano il soggetto delle potenze dell'anima coincide con la sola anima razionale, e non con l'uomo, vale a dire con il composto psicofisico.

La difficoltà del pensiero di Ugo non riguarda, tuttavia, il suo disaccordo con il pensiero di Aristotele, ma l'incoerenza interna della sua dottrina. In base all'analisi della dottrina antropologica del maestro parigino, in particolare del suo insegnamento riguardante il modo dell'unione tra l'anima e il corpo, dobbiamo concludere che Ugo

---

<sup>90</sup> Cf. Arist., *de an.* II, 1 (Bekker 413 a).

<sup>91</sup> Cf. Arist., *de an.* II, 1 (Bekker 412 b-413 a).

contraddice le proprie affermazioni riguardo alla essenziale e immortale *unibilitas* dell'anima umana rispetto al corpo. Così, non sembra che la dottrina dell'*unibilitas substantialis* sia sufficientemente integrata con gli altri aspetti della sua antropologia, in particolare con il suo insegnamento riguardante le potenze dell'anima.

## 2.3

### IL PROBLEMA DELLA MEMORIA

#### 2.3.1 Due tradizioni, due tipi di memoria

All'inizio della seconda parte di questo lavoro abbiamo introdotto una distinzione tra due tipi di fonti utilizzate nella speculazione psicologica all'inizio del XIII secolo, vale tra le fonti teologiche e quelle filosofiche. Questa distinzione, molto semplificata e imperfetta, aiuta a spiegare perché Ugo di St.-Cher e la maggior parte dei suoi contemporanei trattano delle potenze razionali e di quelle inferiori in due contesti distinti, ponendosi interrogativi differenti e adoperando argomenti di tipo diverso. La stessa distinzione potrebbe essere utile anche per analizzare la discussione che gli stessi autori hanno sviluppato intorno al concetto di memoria.

A seconda delle fonti a cui facciamo riferimento possiamo, infatti, collocare la memoria in due diversi generi di potenze. Da un lato, quindi, possiamo definire la memoria come una facoltà razionale, identica con l'essenza dell'anima e, come questa, immortale. Dall'altro lato, invece, possiamo considerarla come una facoltà sensitiva o animale, che dipende dalle immagini sensibili e, di conseguenza, perisce insieme al corpo. I due punti di vista s'incontrano nella speculazione psicologica dei primi decenni del XIII secolo, e da questo confronto scaturisce una discussione che porterà a varie soluzioni. Prima di affrontare questo dibattito soffermiamoci sulle sue fonti principali, vale a dire sul pensiero di Agostino e di Avicenna.<sup>1</sup>

Agostino d'Ippona si sofferma sul problema della memoria numerose volte nei suoi scritti: si tratta, di fatto, di uno degli elementi centrali della sua psicologia. La sua visione della memoria ha subito, pertanto, varie trasformazioni e sarebbe, quindi, difficile dare un

---

<sup>1</sup> Di fatto, le fonti della discussione duecentesca sulla memoria sono molto più ricche; in particolare, gli autori della prima metà del XIII secolo s'ispirano spesso alla divisione di potenze dell'anima introdotta da Giovanni Damasceno; cf. Philipp., *sum. de bon.*, ed. Wicki, 158-164; Ioh. Rup., *sum. de an.* II, 3, 68-81, ed. Bougerol, 197-220; Lottin, *La psychologie de l'acte humain chez saint Jean Damascène et les théologiens du XIII<sup>e</sup> siècle occidental*, in *Psychologie et morale*, I, 400-409.

quadro sufficientemente completo del suo pensiero a questo proposito.<sup>2</sup> Sappiamo, tuttavia, che i teologi dell'inizio del XIII secolo si sono ispirati soprattutto al *De Trinitate*, dove la memoria viene collocata nella mente, immagine di Dio-Trinità. L'importanza di questa visione di Agostino viene decisamente rafforzata grazie al suo accoglimento nelle *Sentenze* di Pietro Lombardo.<sup>3</sup> Di conseguenza, la descrizione della memoria esposta nel *De Trinitate* assume un ruolo dominante negli scritti teologici del primo Duecento.

Il *De Trinitate* di Agostino vede nella parte suprema dell'anima, vale a dire nella *mens*, l'immagine di Dio trino e unico.<sup>4</sup> Innanzitutto, la misteriosa unità delle tre Persone divine è rappresentata dall'unità essenziale di memoria, intelletto e volontà. Attraverso questi tre elementi la mente può conoscere sé stessa e, soprattutto, può conoscere Dio («anima capax Dei»): l'anima, infatti, è immagine della Trinità principalmente quando rivolge il suo sguardo interiore alla prima ed eterna verità («anima particeps Dei»)<sup>5</sup>. L'analogia tra la mente e Dio passa anche attraverso l'immortalità dell'anima. Mentre, infatti, Dio è eterno, l'anima, che di Lui è immagine, è immortale. Di conseguenza, se la trinità creata (memoria, intelletto, volontà) è creata, allora la memoria umana partecipa alla vita beata in quanto parte essenziale dell'anima immagine di Dio.<sup>6</sup>

---

<sup>2</sup> Tra i numerosi lavori su questo problema bisogna nominare soprattutto J. A. Mourant, *Saint Augustine on Memory*, Villanova University Press, Villanova 1980 (The Saint Augustine Lecture Series); A. Solignac, "Memoria" dans la tradition augustiniennne, in *Dictionnaire de spiritualité. Ascétique et mystique, doctrine et histoire*, vol. X, Beauchesne, Paris 1980, 994 b-1002 b; O'Daly, *La filosofia della mente in Agostino*, 165-188; N. Cipriani, *Memoria*, in A. Fitzgerald, *Agostino. Dizionario enciclopedico*, ed. it. L. Alici – A. Pieretti, Città Nuova, Roma 2007, 934 a-935 b; B. Cillerai, *Agostino: la memoria centro dell' 'actio animae'* in Atti del Convegno "Tracce nella mente. Teorie della memoria da Platone ai moderni", (Pisa 25-26 settembre 2006), cur. M. M. Sassi, Pisa, Edizioni Scuola Normale Superiore, in corso di stampa; B. Cillerai, *La memoria come capacitas Dei secondo S. Agostino: unità e complessità*, ETS, Pisa, in corso di stampa.

<sup>3</sup> Cf. *supra*, p. 151.

<sup>4</sup> Cf. Aug., *trin.* X, ed. Mountain, CCSL 50, 310-332; PL 42, 971-984; XIV, ed. Mountain, CCSL 50a, 421-459; PL 42, 1035-1058.

<sup>5</sup> Cf. Solignac, "Memoria" dans la tradition augustiniennne, 998 b; Cipriani, *Memoria*, 935°a.

<sup>6</sup> Cf. Aug., *trin.* XIV, 3-6, ed. Mountain, CCSL 50a, 426-433; PL 42, 1038-1042; cf. Javelet, *Image et ressemblance*, I, 356; Cipriani, *Memoria*, 935 b.



Nondimeno, la concezione della memoria come una delle facoltà sensitive non è estranea al pensiero di Agostino. Nelle sue prime opere la memoria viene descritta, infatti, come una potenza che si serve di immagini sensibili e che accomuna l'uomo e gli animali.<sup>7</sup> I teologi del primo Duecento recepiscono, tuttavia, soprattutto la visione agostiniana esposta nel *De Trinitate*, dove la memoria viene identificata con la *mens* e costituisce, quindi, un principio intellettuale. L'oggetto proprio di questa memoria spirituale non si riduce al mondo sensibile, ma s'identifica soprattutto con l'immutabile Principio di tutte le cose, vale a dire con Dio. In questa visione, che sarà poi recepita dalla teologia medievale,<sup>8</sup> la memoria rappresenta, quindi, la parte più elevata dell'uomo e il cardine della sua immortalità.<sup>9</sup>

Con l'inizio del XIII secolo l'Occidente latino viene a conoscere una concezione della memoria profondamente diversa, vale a dire quella ispirata al pensiero di Aristotele.<sup>10</sup> L'influenza più marcata viene esercitata dal *De anima* di Avicenna:<sup>11</sup> la sua descrizione delle potenze dell'anima lascia, infatti, una forte impronta sulla psicologia latina sin dai primi anni del Duecento.<sup>12</sup> Secondo il filosofo arabo, la memoria fa parte delle facoltà sensitive che accomunano l'uomo e gli animali.<sup>13</sup> Il suo posto nella gerarchia delle potenze dell'anima si trova tra i sensi interni, dopo la *vis aestimativa*. Secondo Avicenna, la *vis aestimativa* recepisce le *intentiones* che si formano in base alle immagini

<sup>7</sup> Aug., *ord.*, 2, 2, 6-7, ed. Green, CCSL 29, 109-111; PL 32, 996-997; id.; *an. quant.*, 33, 71-72, ed. Hörmann, 1986, CSEL 89, 218-220; PL 32, 1074-1075; cf. Cipriani, *Memoria*, 935 b.

<sup>8</sup> Cf. Solignac, "Memoria" dans la tradition agostinienne, 999 a-1002 b; Javelet, *Image et ressemblance*, I, 110.

<sup>9</sup> Cf. Javelet, *Image et ressemblance*, I, 356; II, 90.

<sup>10</sup> Aristotele concepisce la memoria come una facoltà sensitiva primaria, che appartiene alla facoltà intellettuale «solo per accidente»; cf. Arist., *mem.*, I, Bekker 450 a; 451 a; Arist., *an. post.* II, 19, Bekker 100 a.

<sup>11</sup> La divisione delle potenze dell'anima presentata da Avicenna deriva, oltre al pensiero di Aristotele, anche da Al-Farabi; cf. Verbeke, *Le «De anima» d'Avicenne*, 48\*-49\*.

<sup>12</sup> Cf. Hasse, *Avicenna's De anima*, 228; 236-314.

<sup>13</sup> Bisogna notare, tuttavia, che Avicenna distingue tra la memoria e la reminiscenza (*recordatio*): mentre la prima si trova anche negli animali, la seconda è propria solo dell'uomo; cf. Auic., *de an.* IV, 3, ed. Van Riet, 40<sup>61-63</sup>: «Memoria autem est etiam in aliis animalibus. Sed recordatio quae est ingenium revocandi quod oblitum est, non invenitur, ut puto, nisi solo in homine»; cf. Verbeke, *Le «De anima» d'Avicenne*, 55\*-56\*.

sensibili, ma che si trovano al livello superiore rispetto a queste.<sup>14</sup> Il compito della memoria consiste nel raccogliere e conservare le *intentiones* offerte dalla *vis aestimativa*, nello stesso modo in cui l'immaginazione raccoglie le immagini sensibili.

Secondo Avicenna, la memoria è rivolta verso il mondo corruttibile e la sua attività dipende, in fondo, dalle immagini sensibili, e quindi dal corpo. L'immaginazione e la memoria hanno bisogno di un sostrato materiale. Le forme che vengono raccolte da queste facoltà devono, infatti, essere impresse nello "spirito" corporeo: senza questo supporto la memoria perde la sua ragione d'essere.<sup>15</sup> Di conseguenza, la memoria, come tutte le altre facoltà sensitive dell'uomo, non può sopravvivere alla separazione dell'anima dal corpo,<sup>16</sup> poiché con la scomparsa delle immagini sensibili periscono tutte le potenze che se ne servono.<sup>17</sup>

La memoria sensitiva rappresenta, secondo Avicenna, l'unico tipo di memoria possibile. Le forme intelligibili non possono, infatti, essere conservate dall'anima, poiché solo le forme sensibili vengono impresse nel sostrato materiale.<sup>18</sup> La conoscenza intellettuale non nasce, poi, da quella sensitiva, ma deriva da una fonte diversa, vale a dire

---

<sup>14</sup> Avicenna descrive la natura delle *intentiones* servendosi dell'esempio dell'agnello e del lupo. L'*intentio* coincide, quindi, con il giudizio che l'agnello associa con la figura del predatore. Questo giudizio si trova nella memoria dell'agnello anche quando l'immagine sensibile non è presente, ed esso permette all'animale di fuggire non appena la figura del lupo viene percepita; cf. Auic., *de an.* I, 5, ed. Van Riet, 86<sup>93-006</sup>; Verbeke, *Le «De anima» d'Avicenne*, 51\*.

<sup>15</sup> Cf. Verbeke, *Le «De anima» d'Avicenne*, 69\*-70\*.

<sup>16</sup> Cf. Auic., *de an.* IV, 4, ed. Van Riet, 66<sup>65</sup>-67<sup>69</sup>: «Dicemus autem quod, postquam ostendimus omnes virtutes sensibiles non habere actionem nisi propter corpus, et esse virtutum est eas sic esse ut operentur, tunc virtutes sensibiles non sunt sic ut operentur nisi dum sunt corporales; ergo esse earum est esse corporales; igitur non remanent post corpus».

<sup>17</sup> Il problema dell'assenza delle facoltà sensitive nella vita futura è stato affrontato in modo approfondito da J. R. Michot, *La destinée de l'homme selon Avicenne. Le retour à Dieu (ma'ad) et l'imagination*, Peeters, Leuven 1986 (Académie Royale de Belgique), *passim*.

<sup>18</sup> Cf. Auic., *de an.* V, 6, ed. Van Riet, 148<sup>35-40</sup>; Verbeke, *Le «De anima» d'Avicenne*, 69\*-70\*.

dall'intelletto agente.<sup>19</sup> Le forme intellegibili possono essere ricevute dall'intelletto umano, ma non possono essere conservate.

Possiamo, quindi, concludere che, secondo Avicenna, l'anima separata dal corpo non possiede nessun tipo di memoria. Da un lato, infatti, l'anima perde la memoria sensitiva, poiché le manca il sostrato materiale necessario alla conservazione delle forme sensibili; dall'altro lato, essa non possiede la memoria intellettiva, poiché questa è del tutto impossibile. Per l'anima separata, quindi, sarà possibile la conoscenza, ma non il ricordo.

Come abbiamo visto in precedenza, la descrizione delle potenze dell'anima presentata nel *Liber* di Avicenna viene ripresa, molto spesso in modo letterale, da Domenico Gundissalvi. Seguendo il filosofo arabo, Domenico descrive la memoria come una facoltà sensitiva e non intellettiva, che dipende dalle immagini sensibili e che è posseduta sia dall'uomo che dagli animali.<sup>20</sup> In quanto potenza sensitiva, la memoria dovrebbe scomparire con la morte dell'uomo: questa è, infatti, l'opinione affermata ripetutamente nel trattato *De anima* di Domenico.<sup>21</sup> Vi sono, tuttavia, ragioni teologiche che hanno spinto il filosofo spagnolo a ritrattare questa posizione nelle ultime linee della sua opera. Se, infatti, l'anima separata non possiede alcuna memoria della sua vita terrena, allora come l'uomo ricco condannato alle pene dell'inferno, descritto dal Vangelo secondo Luca,<sup>22</sup> potrebbe ricordarsi dei suoi fratelli rimasti ancora in vita? Come, poi, dovremmo spiegare la gioia degli angeli a causa della nostra conversione, se questi non si ricordassero di quando eravamo peccatori? Come, infine, le anime dei beati potrebbero non ricordarsi che per tutta la loro vita hanno amato Cristo? Di conseguenza, l'anima separata deve conservare la memoria, anche se si tratta di una facoltà sensitiva.<sup>23</sup>

<sup>19</sup> Cf. Auic., *de an.* V, 5, ed. Van Riet, 128<sup>51-64</sup>; Verbeke, *Le «De anima» d'Avicenne*, 66\*; P.-M. de Contenson, *Avicennisme latin et vision de Dieu au début du XIII<sup>e</sup> siècle*, «AHDLM» 26 (1959), 55-67.

<sup>20</sup> Domin. Gun., *de an.*, 10, ed. Muckle, 96<sup>16</sup>-97<sup>11</sup>.

<sup>21</sup> Domin. Gun., *de an.*, 10, ed. Muckle, 97<sup>12-14</sup>: «Ex his autem omnibus viribus animae rationalis, nulla virtus vegetabilis nulla sensibilis, nullus etiam intellectus activus, nec scientia ulla quae activo intellectui comparatur in anima exuta a corpore remanere cognoscitur»; 9, ed. Muckle, 83; cf. *supra*, p. 202.

<sup>22</sup> Cf. Lc 16, 27.

<sup>23</sup> Domin. Gun., *de an.*, 10, ed. Muckle, 103<sup>16-25</sup>: «Tres enim status habet anima; in corpore, deposito corpore, recepto corpore; primus est vivorum, secundus mortuorum, tertius

Nel trattato *De anima* di Domenico Gundissalvi la dottrina avicenniana della memoria si scontra, quindi, con un punto di vista teologico. Lo stesso conflitto si presenterà nella facoltà teologica di Parigi, quando la psicologia di Avicenna verrà confrontata con la dottrina agostiniana. Il dibattito intorno al problema della memoria, che si svolgerà negli anni Venti e Trenta del Duecento, sarà alimentato, in parte, proprio dalla tensione tra queste due concezioni differenti.

### 2.3.2 Filippo il Cancelliere

Filippo il Cancelliere affronta il problema della memoria due volte, nella *Summa de bono* e nella questione disputata *De ymagine et similitudine nostra*. In entrambe le opere il tema della memoria si trova collocato in un ambito teologico, in quanto esso fa parte della discussione sull'anima come immagine di Dio. Questo contesto determina, in gran parte, l'approccio di Filippo e il significato che viene attribuito alla memoria. L'autorità principale è, infatti, Agostino. Nella *Summa de bono* Filippo si propone di confrontare due differenti descrizioni della memoria, attribuite entrambe al Padre della Chiesa. Nella prima descrizione, esposta nel trattato pseudo-agostiniano *De spiritu et anima*, l'autore paragona la memoria allo Spirito Santo: infatti, come lo Spirito procede dal Padre e dal Figlio, così la memoria completa l'opera della conoscenza e dell'amore, conservando la verità conosciuta e il bene amato.<sup>24</sup> Al contrario, nel *De Trinitate*

---

resuscitatorum. In primo itaque ut praedictum est omnes vires suas exercere cognoscitur nisi forte alicuius sui instrumenti vitio praepediatur. In secundo de vegetabilibus nullam, de sensibilibus vero unam scilicet memoriam retinet. Si enim dives damnatus apud inferos fratrum suorum memoriam non amisit dicens: habeo quinque fratres, quanto magis beatorum spiritus exuti a carne memoriam nostri non deserunt quos dum viverent in Christo dilexerunt, cum iam et angeli gaudeant pro conversione nostra». La *Summa de bono* di Filippo il Cancelliere contiene un passo analogo. Anche se la memoria viene elencata insieme alle potenze sensitive, vale a dire insieme al senso, la sensualità e la fantasia, la Sacra Scrittura suggerisce che si tratta di una facoltà immortale. Filippo cita, infatti, lo stesso passo dal Vangelo di Luca che troviamo nel *Trattato de anima* di Domenico Gundissalvi; cf. Philipp., *sum. de bon.*, ed. Wicki, 158<sup>2-5</sup>: «Sequitur questio secunda qua queritur de potentiis anime secundum quas venit in speculationem theologi et dicuntur sensus et sensualitas, phantasia et memoria. De memoria enim habetur de divite epulone in Luc. xvi, qui erat in inferno et recordatus est fratrum suorum».

<sup>24</sup> Philipp., *sum. de bon.*, ed. Wicki, 250<sup>30-40</sup>: «Et dicendum est quod aliter accipitur memoria ab Augustino in Sermone de Ymagine quam in libro De Trinitate. Unde dicit: "Ex hiis quasi

Agostino presenta una posizione differente, secondo cui la memoria si trova alla fonte della conoscenza e dell'amore, poiché conserva in sé l'immagine di Dio deposta in ogni anima. In questa visione la memoria corrisponde a Dio Padre, da cui nascono l'intelletto (il Figlio) e la volontà o amore (lo Spirito Santo).<sup>25</sup>

Il secondo tipo di memoria, descritto da Agostino nel *De Trinitate*, corrisponde alla memoria spirituale. Filippo, ispirandosi ad Agostino, la definisce come «ductio in naturaliter intelligendum et diligendum quod est summa bonitas et veritas» o «ductus anime in naturaliter intellectum et dilectum»,<sup>26</sup> vale a dire come ciò che porta l'anima a conoscere Dio e sé stessa. Questo tipo di memoria non è volto alle cose passate, ma a ciò che può sempre essere conosciuto come una realtà presente: l'anima, infatti, può sempre conoscere sé stessa e può conoscere il proprio Creatore di cui è l'immagine.<sup>27</sup>

Come possiamo, quindi, definire la memoria descritta nel *De spiritu et anima*? Sembra che Filippo identifichi questo tipo di memoria con la «memoria per phantasmata». Si tratta di una facoltà che conserva ciò che viene acquisito dalla conoscenza volta alla realtà sensibile: «cogitatio autem est cum per similitudinem aliquo modo ex phantasmatibus acceptam suo conspectui obicitur, postquam intellectus

---

excellerioribus anime dignitatibus iubemur Deum diligere ut quantum intelligatur tantum diligatur et in quantum diligitur semper in memoria habeatur. Nec solus sufficit intellectus, nisi fiat voluntas in amore eius; nec hec duo sufficiunt nisi memoria addatur, qua semper in mente intelligentis et diligentis maneat Deus". Ecce hic dicitur ab Augustino memoria continuatio amoris et notitie in virtute cognitiva et motiva, que continuatio quia ex utraque procedit Spiritui Sancto comparatur qui est ex Patre Filioque procedens. Secundum ergo quod memoria ponitur ultimum post notitiam et amorem sumitur pro conservatione veritatis note et bonitatis dilecte; prius enim est nosse, secundum diligere, ultimum conservare».

<sup>25</sup> Philipp., *sum. de bon.*, ed. Wicki, 250<sup>41</sup>-251<sup>47</sup>: «Aliter autem accipitur memoria in libro De Trinitate, ut patet in XIII. Dicitur enim memoria conservatio naturaliter intelligendorum et diligendorum sive habitus ducens in naturaliter intelligenda et diligenda, memoria secundum quod precedit notitiam et amorem. Et ponitur primum actus conservandi in se similitudinem Dei et secundum illam ductio in naturaliter intelligendum et diligendum quod est summa bonitas et veritas in libro De Trinitate: "Meminerim te, noverim te, amaverim te"».

<sup>26</sup> Philipp., *sum. de bon.*, ed. Wicki, 251<sup>56-57</sup>.

<sup>27</sup> Cf. Philipp., *sum. de bon.*, ed. Wicki, 251<sup>66-67</sup>: «Est autem hec memoria presentium, memoria vero supradicta est preteritorum».

possibilis per similitudines rerum intellectas fit in actu».<sup>28</sup> La memoria di questo tipo è subordinata alla conoscenza, poiché dipende dall'acquisizione delle immagini; il suo oggetto proprio sono, infatti, le cose passate. Di conseguenza, contrariamente alla memoria descritta nel *De Trinitate*, la *memoria per phantasmata* è mortale, poiché le immagini da cui questa necessariamente dipende sono, anch'esse, passeggeri.<sup>29</sup>

Come abbiamo visto, quindi, Filippo nella *Summa de bono* distingue due tipi di memoria: quella immortale, che può essere paragonata alla prima Persona della Trinità, cioè al Padre, e quella mortale, vale a dire la *memoria per phantasmata*. Ora, la memoria mortale può essere paragonata alla terza Persona della Trinità, vale a dire allo Spirito Santo? In caso di risposta affermativa, potremmo concludere che secondo Filippo una facoltà inferiore, definita dalle nuove fonti filosofiche come potenza animale o sensitiva, può essere considerata come un elemento della trinità creata, vale a dire come un elemento dell'immagine di Dio. L'esposizione di Filippo non è del tutto chiara su questo proposito, ma il testo<sup>30</sup> suggerisce proprio questa soluzione.

Una distinzione tra due tipi di memoria viene esposta da Filippo anche nella sua questione disputata *De ymagine et similitudine nostra*. Filippo si pone il seguente interrogativo: posto che esistono due memorie, una destinata alla conoscenza (*cognitiva sive comprehensiva*), l'altra responsabile della conservazione di ciò che viene conosciuto (*retentiva*) o, in altre parole, una che precede la conoscenza, l'altra che la segue, quale di queste due memorie fa parte dell'immagine di Dio?<sup>31</sup> Filippo risponde che, di fatto, si tratta di due facoltà differenti, ma entrambe possono essere considerate come parte dell'immagine di Dio. La prima facoltà viene chiamata *memoria naturalis*: si tratta della memoria descritta nel *De Trinitate* di Agostino, che occupa la parte più alta dell'anima e

<sup>28</sup> Philipp., *sum. de bon.*, ed. Wicki, 251<sup>59-61</sup>.

<sup>29</sup> Philipp., *sum. de bon.*, ed. Wicki, 251<sup>47-51</sup>: «Et differt hec memoria a memoria eorum quorum cognitio habetur per sensum aut quorum amor consequens est cognitionem, quia hec memoria non est per phantasmata, sed per se ipsam aut per aliquod lumen a principio ipsi anime datum. Et hec memoria est permanens, reliqua vero que est per sensum est per phantasmata et transibilis per phantasmatum deletionem».

<sup>30</sup> Cf. *supra*, pp. 220-222.

<sup>31</sup> Philipp., *q. de ymag.*, ed. Wicki, 177<sup>248-250</sup>: «Duplex est memoria, cognitiva sive comprehensiva et retentiva. De qua dicitur quod memoria, intellectus et voluntas sunt ymago dei? De cognitiva non, quia hec non differt ab intellectiva. Sed retentivam precedit intellectiva».

che può essere identificata con la *mens*. La “memoria naturale” è la fonte della conoscenza della mente stessa e di Dio; essa precede l’intelligenza e l’amore e rappresenta, quindi, il Padre. Anche la seconda memoria, che viene definita come *thesaurus specierum*, può essere paragonata a Dio Padre. Questo tipo di memoria conserva le forme di cui l’intelletto ha bisogno per poter operare: a questo proposito, Filippo cita l’*Ars catholicae fidei* di Nicola di Amiens, secondo cui l’intelletto è una potenza che comprende le cose servendosi delle forme («intellectus est potentia animae adminiculo formae rem comprehendens»)<sup>32</sup>. Da un lato, quindi, la memoria chiamata *thesaurus specierum* precede l’intelletto. Dall’altro lato, invece, la stessa memoria può essere vista come subordinata rispetto all’intelletto e alla volontà, poiché essa conserva ciò che viene conosciuto e amato. Si tratta, di fatto, di due aspetti della stessa facoltà; di conseguenza, a seconda dell’aspetto che viene considerato, questa memoria rappresenta Dio Padre oppure lo Spirito Santo. Anche la *memoria-thesaurus specierum* fa parte, quindi, dell’immagine di Dio-Trinità.<sup>33</sup>

Ora, se la *memoria naturalis* corrisponde alla memoria spirituale, possiamo identificare la *memoria-thesaurus specierum* con la *memoria per phantasmata*? È difficile rispondere a questa domanda, poiché Filippo nella questione *De ymagine et similitudine nostra* non accenna in nessun modo alla divisione avicenniana delle potenze. Non è chiaro, poi, quale sia il modo in cui la memoria e l’intelletto acquisiscono le forme delle cose, anche se molto probabilmente Filippo si riferisce qui proprio alla conoscenza sensibile. Infine, non sappiamo se la *memoria-thesaurus specierum* sia mortale, o se permanga nell’anima separata.

---

<sup>32</sup> Nich. Amb., *ars cath.*, ed. Dreyer, 78<sup>21-22</sup>.

<sup>33</sup> Cf. Philipp., *q. de ymag.*, ed. Wicki, 177<sup>262-276</sup>: «Solutio. Duplex est memoria. Naturalis, que est partis superioris. Hec dei meminit et sui et est idem quod mens et hec parens est intellectus. Alia est memoria que est thesaurus specierum, et hec similiter uno modo parens est intellectus, alio modo non. Sicut enim ex visibili procedit visus actus, sic ex memoria intellectus actus. Unde in libro De articulis fidei: intellectus est potentia anime res adminiculo forme comprehendens, que forma prius est in memoria. (...) Tertio modo potest dici memoria continuatio amoris in vi cognitiva et motiva. Aliquando etiam dicitur conservatio intelligendorum et diligendorum ducens in illa. Ex hiis patet quod uno modo precedit, alio modo sequitur, et ita nulla est contrarietas preassignata».

Nonostante molti punti oscuri, i due testi di Filippo ci permettono di fare alcune osservazioni interessanti. In primo luogo, secondo Filippo nell'anima umana non si trova un solo tipo di memoria, ma almeno due generi di memoria differenti: uno proprio della conoscenza intellettuale, l'altro proprio della conoscenza sensibile. In secondo luogo, la memoria sensitiva, vale a dire la *memoria per phantasmata*, non è immortale, ma scompare con la separazione dal corpo.<sup>34</sup> Infine, sembra che Filippo non escluda la possibilità di considerare la memoria sensitiva come un elemento della trinità creata, vale a dire come un elemento dell'immagine di Dio.

### 2.3.3 La *Summa Duacensis*

Il capitolo della *Summa de bono* in cui Filippo parla di due tipi di memoria è servito come la fonte principale per un'esposizione analoga si trova nell'anonima *Summa Duacensis*;<sup>35</sup> sembra, inoltre, che l'autore anonimo abbia conosciuto anche la questione *De ymagine et similitudine nostra*<sup>36</sup>. La sua esposizione, più chiara e lineare rispetto ai testi di Filippo, ripropone il problema della diversità di memorie, citando le stesse autorità e usando argomenti molto simili a quelli che abbiamo trovato nella *Summa de bono*. Tuttavia, l'autore anonimo modifica in modo sensibile la soluzione di Filippo.

Innanzitutto, nella *Summa Duacensis* 'memoria' ha tre significati. I primi due derivano, secondo l'autore anonimo, dalla Sacra Scrittura. Il primo significato della 'memoria' viene descritto nel *De spiritu et anima* e in un commento Biblico di Rabano Mauro: si tratta della memoria che consegue all'intelletto e alla volontà, e che corrisponde allo Spirito Santo.<sup>37</sup> Il secondo significato di 'memoria' coincide, invece, con

---

<sup>34</sup> Rimane aperto, tuttavia, il problema della citazione dal Vangelo di Luca, riportata da Filippo all'inizio del capitolo *De potentiis anime*, dove si allude alla sopravvivenza della memoria sensibile nell'aldilà; cf. *supra*, p. 220.

<sup>35</sup> *Sum. Duac.*, 4. 3, ed. Glorieux, 20-22.

<sup>36</sup> La *Summa* nomina, infatti, la *memoria-thesaurus specierum*; cf. *sum. Duac.*, 4. 3, ed. Glorieux, 21.

<sup>37</sup> *Sum. Duac.*, 4. 3, ed. Glorieux, 20-21: «Ad horum omnium que obiecta sunt solutionem notandum quod memoria tripliciter sumitur. In sacra enim pagina dupliciter accipitur ut iam patebit, et modo alio et diverso in physicis. Ut ergo planius et melius possimus venari diffinitiones memorie, sumamus auctoritatem Augustini in libro *de sermone ymaginis* que consors est et eadem auctoritas Rabani in *xvi Ecclesiastici*; in quorum sermone uterque adproprians ternarium



quello descritto da Agostino nel *De Trinitate*, in quanto rappresenta la fonte della conoscenza e dell'amore di Dio e di sé stessi («ductio in id quod naturaliter est intelligendum et naturaliter diligendum»). La memoria intesa in questo senso è il primo elemento della trinità creata e corrisponde a Dio Padre.<sup>38</sup>

Sembra che, secondo l'autore anonimo, questi due significati non corrispondano a due facoltà differenti, ma che descrivano solamente due aspetti diversi della stessa realtà, che può essere immagine sia del Padre, sia dello Spirito Santo.<sup>39</sup> È chiaro, invece, che le prime due accezioni della memoria sono radicalmente diverse dalla terza, vale a dire dalla *memoria-thesaurus specierum*. Questo tipo di memoria appartiene propriamente alla speculazione fisica o filosofica e, a differenza di quella che rappresenta Dio Padre o lo Spirito Santo, conserva in sé le immagini ovvero le specie delle cose sensibili. Le due memorie non possono in nessun modo essere confuse, poiché la memoria che rappresenta una Persona divina appartiene all'uomo in modo naturale ed è immortale; al contrario, la

---

dignitatum anime ad trinitatem personarum in hunc modum prosequitur dicens: "sicut ex Padre Filius et ex utroque Spiritus Sanctus, ita et ex intellectu voluntas et ex utroque memoria". (...) Ex hac auctoritate conici potest et extrahi quod memoria prout hic accipitur est continuatio intelligentis cum diligente. Unde etiam dici potest copula generantis et geniti. Per modum ergo istum accepta memoria Spiritui Sancto attribuenda est; et ad alias duas proprietates se habet comparata per modum posterioris eo quod ab eisdem causata est. Secundum autem hunc modum loquentes, Rabanus et Augustinus ponunt memoriam tertio loco et sic a posteriori».

<sup>38</sup> *Sum. Duac.*, 4. 3, ed. Glorieux, 21: «Alio autem modo et diverso loquitur Augustinus attribuens memoriam vel mentem Patri. Unde secundum hanc viam loquentes, describere possumus memoriam sic dicendo: memoria est conservatio similitudinis Dei in ipsa anima per quam ipsa anima naturaliter ducitur in id quod naturaliter est intelligendum et naturaliter diligendum, hoc est in primum verum et primum et summe bonum. Et illorum duorum actuum primus referendus est ad cognitionem, reliquus ad affectum. Unde patere potest quod memoria nihil aliud est quam ipsa ductio in duo predicta. Id autem quod ducit per modum per quem ducens est vel quoad hoc quod ducit prius est et principatum debet optinere. Quare memoria per hunc modum accepta prior est; et ita merito Patri attribuenda».

<sup>39</sup> *Sum. Duac.*, 4. 3, ed. Glorieux, 21: «Et ita plane patet quod memoria secundum unam sui acceptionem Patri habet proprie tribui; secundum autem aliam Spiritui Sancto; et ita loquuntur varie actores (!) et sancti expositores de illa».

memoria che conserva le immagini sensibili non è che un accidente per l'uomo e può essere facilmente cancellata.<sup>40</sup>

In base all'esposizione presentata nella *Summa Duacensis* è facile intuire che secondo l'autore anonimo la memoria sensitiva non può essere considerata come un elemento dell'immagine della Trinità divina. Questa dignità spetta solamente alla memoria naturale che permane nell'anima anche nella vita eterna.

#### 2.3.4 Le questioni disputate di Pietro di Bar

Il problema della memoria viene affrontato da Pietro di Bar in due questioni disputate.<sup>41</sup> La prima, intitolata *Quaestio de illo verbo: "Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram"*, richiama le esposizioni di Filippo il Cancelliere, dell'autore anonimo della *Summa Duacensis* e di Alessandro di Hales,<sup>42</sup> dedicate al tema agostiniano dell'anima-immagine della Trinità: è chiaro, infatti, che Pietro conosce e utilizza tutti questi testi, seguendo da vicino soprattutto la *Summa Duacensis*.<sup>43</sup> La seconda questione di Pietro, intitolata *De hiis que ex parte anime manebunt*, si sofferma, invece, su un problema diverso, vale a dire sulla sopravvivenza delle potenze dell'anima dopo la morte dell'uomo.<sup>44</sup>

Le due questioni affrontano il tema della memoria da due punti di vista completamente diversi. La questione sull'anima-immagine s'appoggia, infatti, soprattutto sul *De Trinitate* di Agostino e il problema principale trattato in essa riguarda la posizione della memoria all'interno dell'immagine di Dio («la memoria corrisponde al Padre o allo

---

<sup>40</sup> *Sum. Duac.*, 4. 3, ed. Glorieux, 21: «Tertio autem modo accipitur memoria secundum phisice vel philosophice loquentes hoc modo: memoria est thesaurus in quo recipiuntur ymagines rerum vel species per extrinsicas similitudines accepte. Hoc autem nichil attinet memorie supra dupliciter diffinite; immo differt multipliciter a memoria secundum quod Patris est. Et primum per hoc quod memoria secundum quod est in homine et Patri attributa, inest homini naturaliter et indelebiliter <indelebiliter ed.> et in opere prior naturaliter. Sed modo tertio accepta est hominis accidentaliter et debiliter et ultimo loco operativa».

<sup>41</sup> Entrambe le questioni sono conservate solamente nel ms. *Douai, Bibl. Mun. 434*, cf. *supra*, p. 168 e 206.

<sup>42</sup> Cf. *infra*, cap. 2.3.5.

<sup>43</sup> Cf. Künzle, *Das Verhältnis*, 115; 229-231.

<sup>44</sup> Cf. *supra*, 2.2.2.4.

Spiritu Santo?”).<sup>45</sup> L'accento viene posto sulla “memoria naturale” che, insieme alla volontà e la ragione, costituisce la mente, vale a dire la parte superiore e immortale dell'anima.<sup>46</sup> Al contrario, nella questione *De hiis que ex parte anime manebunt* Pietro considera esclusivamente la memoria sensitiva, che opera attraverso le immagini sensibili, e quindi non fa parte della parte suprema dell'anima. Pietro descrive la *memoria per phantasmata* ispirandosi soprattutto ad Avicenna, non alle fonti teologiche. Nonostante questo, il maestro parigino garantisce una sopravvivenza e una certa attività *post mortem* a questo tipo di memoria, attingendo su questo punto al pensiero di Agostino. Pietro afferma, infatti, che la memoria sensitiva può operare nell'aldilà grazie alla luce interiore, benché le immagini sensibili e ogni operazione per mezzo di esse scompaiano con la morte.<sup>47</sup>

Se la memoria sensitiva è immortale, la possiamo, quindi, considerare come un elemento dell'immagine della Trinità divina? Pietro nella questione *De illo verbo: “Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram”* sembra rifiutare questa possibilità. La questione presenta, infatti, due tipi di memoria. Da un lato, Pietro distingue la memoria naturale e la suddivide a sua volta in due specie diverse: (1) la memoria che rappresenta Dio Padre e che precede l'intelligenza e la volontà, e (2) la memoria che conserva ciò che viene naturalmente conosciuto e amato, e che corrisponde allo Spirito

---

<sup>45</sup> Petr. de Barro, *q. de illo verbo*, ed. Künzle, 231<sup>60-64</sup>: «Secundo queritur sic: hec tria tribus personis appropriantur, memoria Patri, intelligencia Filio, voluntas Spiritui sancto, et sicut ex Patre Filius et ex utroque Spiritus sanctus, sic ex memoria intelligencia et ex utraque voluntas. Huic ordini Augustinus contrarius est in libro de sermone imaginis, ubi dicit, quod ex intellectu et voluntate nascitur memoria».

<sup>46</sup> Aug, *trin.*, XV, 7, 11, ed. Mountain, CCSL 50A, 457<sup>12-13</sup>; PL 42, 1065: «Non igitur anima, sed quod excellit in anima, mens vocatur».

<sup>47</sup> Petr. de Barro, *Quaestio de hiis que ex parte anime manebunt III*, cf. *infra*, p. 314-315: «Pretera. Ymaginatio, memoria non sunt sine organo, restat ergo quod in dissolutione corporis deficiente organo et ymagines et fantasmata rerum defecerunt, ergo quod in restitutione corporis aut non fiet ymaginatio aut memoria per ymagines aut fantasmata, aut omnium que per ymaginem et memoriam apprehenduntur ymagines et fanthasmata redibunt, quod tamen non sit possibile, ut uidetur. Relinquitur quod non fiet ymaginatio aut memoria aut intellectus per similitudines rerum, quod concedi potest. Sicut enim in luce et per eam uidebit oculus que decent uidere ipsum, sic in luce interiori et per lucem interiorem ymaginabuntur et memorabuntur et intelligemus ea que decent nos ymaginari etc».

Santo.<sup>48</sup> Dall'altro lato, Pietro distingue la memoria acquisita. La memoria di questo tipo non appartiene all'anima in modo naturale, proprio perché essa viene in qualche modo acquisita dall'anima: probabilmente Pietro si riferisce qui all'acquisizione delle immagini per mezzo della conoscenza sensibile. Di conseguenza, il secondo tipo di memoria non fa parte dell'immagine di Dio, poiché l'immagine di Dio si trova nell'anima in modo naturale.<sup>49</sup>

La distinzione tra la memoria naturale e la memoria acquisita si basa soprattutto sull'oggetto della conoscenza. La memoria del primo tipo viene chiamata 'naturale' perché il suo oggetto coincide con ciò che in modo naturale può essere conosciuto e amato, vale a dire con Dio e la mente stessa («ductus naturalis in id quod naturaliter cognoscendum et diligendum est» - «conservatio naturalis eorum, que naturaliter amantur et intelliguntur»). Il secondo tipo di memoria si distingue dal primo poiché il suo oggetto non è accessibile all'anima in modo "naturale", ma deve essere acquisito: il suo oggetto coincide, probabilmente, con le immagini del mondo sensibile. Di conseguenza, possiamo supporre una certa analogia tra la memoria acquisita, di cui Pietro parla nella questione *De illo verbo: "Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram"*, e la *memoria per phantasmata* descritta nella questione *De hiis que ex parte anime manebunt*.

---

<sup>48</sup> Petr. de Barro, *q. de illo verbo*, ed. Künzle, 230<sup>72-90</sup>: «Respondetur: memoria duplex; uno modo memoria quasi ductus naturalis in id, quod naturaliter cognoscendum et diligendum est, vel quod idem est, memoria est conservatio similitudinis dei in ipsa anima, per quam ipsa anima naturaliter ducitur in id, quod naturaliter est cognoscendum et diligendum, hoc est in primum verum et summum bonum. Memoria ergo nichil aliud est quam ipsa ductio in duo predicta. Id autem, quod ducit per modum, per quem ducens vel quo ad hoc quod ducit, prius est et principatum debet obtinere, et sic memoria per hunc modum accepta prior est et ita merito Patri appropriatur. - Aliter quandoque memoria accipitur prout est conservatio naturalis eorum, que naturaliter amantur et intelliguntur; sic memoria prior non est, set ultima, et ita nulla est contrarietas si obiciatur sic secundum ultimum ordinem, secundum quem memoria est ultima intelligencia. (...) Ultimum ergo est memoria secundum quod est conservatio naturalis cogniti et amati. Naturalis enim est ordo, ut conservemus cognita et amata, et sic duplex est memoria naturalis».

<sup>49</sup> Petr. de Barro, *q. de illo verbo*, ed. Künzle, 231<sup>64-68</sup>: «Respondet, quod uno modo sumitur memoria ut naturalis, alio modo ut acquisita. Sed nichil est, quia memoria secundum quod est unum de tribus predictis non est acquisita, sic enim secundum illa tria non esset naturaliter homo imago trinitatis».

Così come la sua fonte principale, vale a dire la *Summa Duacensis*, Pietro di Bar introduce una distinzione molto decisa tra la memoria intellettiva (originaria o naturale) e la memoria sensitiva (acquisita o *per phantasmata*). Infatti, la memoria sensitiva non può essere considerata come un elemento della trinità creata concepita da Agostino, nemmeno se essa è immortale. Questa dignità spetta solamente alla memoria spirituale che ha come oggetto Dio e l'anima stessa.

### 2.3.5 La *Glossa* di Alessandro di Hales

Filippo il Cancelliere affronta la questione della memoria nello stesso capitolo della *Summa de bono* in cui considera il problema dell'identità dell'anima con le sue potenze.<sup>50</sup> In modo analogo, anche Alessandro di Hales si sofferma sulla memoria nella *Glossa* alla terza distinzione del primo libro di *Sentenze*, poco prima di affrontare la questione dello statuto ontologico delle potenze dell'anima.<sup>51</sup> Il problema della memoria viene, quindi, inserito in quello che abbiamo definito come "contesto teologico".

Alessandro si pone due interrogativi. Innanzitutto, così come Filippo e l'anonimo autore della *Summa Duacensis*, il teologo si chiede come si possano conciliare le autorità contrastanti sul ruolo della memoria nell'immagine creata della Trinità. Agostino nel nono libro del *De Trinitate*<sup>52</sup> e Anselmo<sup>53</sup> affermano, infatti, che la memoria (ovvero la mente) occupa il primo posto nella trinità dell'anima e corrisponde, quindi, al Padre. Al contrario, nel libro *De imagine* (vale a dire nel *De spiritu et anima*)<sup>54</sup> si sostiene che la memoria rappresenta lo Spirito Santo. Quale posizione è, quindi, corretta?

Alessandro risponde che esiste una duplice memoria. La prima conserva gli oggetti dell'intelletto e della volontà, e occupa, quindi, l'ultima posizione nella trinità dell'anima. La memoria del secondo tipo, invece, conserva in sé la somiglianza del bene e del vero, a cui l'anima in modo naturale può volgersi. Questa memoria è all'origine dell'intelligenza

<sup>50</sup> Cf. *infra*, cap. 2.1.2.5.

<sup>51</sup> Cf. *infra*, cap. 2.1.2.5.

<sup>52</sup> Cf. Aug., *trin.* IX, 12, 17-18, ed. Mountain, CCSL 50, 308-309; PL 42, 970; Alex. Halen., *gloss.* in I *Sent.*, d. 3, n. 37 b, ed. PP. Collegii S. Bonaventurae, 57<sup>11-12</sup>.

<sup>53</sup> Cf. Ans. Cant., *monol.*, 48, PL 158, 199; cf. Alex. Halen., *gloss.* in I *Sent.*, d. 3, n. 37 a, ed. PP. Collegii S. Bonaventurae, 56<sup>27</sup>-57<sup>7</sup>.

<sup>54</sup> Cf. Ps.-Aug., *spir. et an.*, c. 35, PL 40, 805; cf. Alex. Halen., *gloss.* in I *Sent.*, d. 3, n. 37 a, ed. PP. Collegii S. Bonaventurae, 57<sup>8-15</sup>.

e della volontà e corrisponde, quindi, a Dio Padre.<sup>55</sup> In questo passo, dedicato alla posizione della memoria nell'immagine della Trinità, Alessandro non tiene conto della *memoria per phantasmata*.

La memoria sensitiva compare, invece, nel secondo interrogativo. La questione riguarda, questa volta, il modo in cui dobbiamo classificare la memoria. Infatti, secondo alcune autorità, la memoria delle cose passate è una facoltà razionale e non fa, quindi, parte dell'anima sensitiva. Di fronte a questo problema, Alessandro risponde che la memoria agisce in due modi. Prima di tutto, essa conserva le forme: in questo modo la memoria sensitiva raccoglie le forme sensibili. Analogamente, anche la memoria intelligibile conserva le forme delle cose intelligibili; ma questa seconda facoltà – cioè la memoria intelligibile – svolge anche un'altra attività: essa, attraverso le forme intelligibili, si rivolge a ciò che è stato conosciuto in precedenza. Questa seconda attività è propria della memoria descritta da Agostino nel *De Trinitate*, che coincide con la memoria eterna, che precede l'intelligenza e la volontà, e corrisponde a Dio Padre.<sup>56</sup>

---

<sup>55</sup> Alex. Halen., *gloss. in I Sent.*, d. 3, n. 37 a, ed. PP. Collegii S. Bonaventurae, 57<sup>20</sup>-58<sup>5</sup>: «Respondeo: duplex est memoria. Quaedam est de rebus intellectis et de rebus volitis, ut permaneant et conserventur in intellectu et affectu; et ista consequitur ad intelligentiam et voluntatem. Et sic intelligitur auctoritas Augustini super 17 Eccli. et in libro *De imagine*. Est alia quae praecedit, quae extendit se ad omne tempus; et haec est retentio sive conservatio essentialis similitudinis veri et boni. Quando enim anima creata est, habet potentiam convertendi se supra se ipsam secundum verum et bonum quae ipsa est, vel secundum verum et bonum quae Deus est; et sic intelligentia et voluntas procedunt a memoria. Per hanc enim similitudinem, quae in hac memoria conservatur, potest se intelligere, et per consequens velle sibi bonum».

<sup>56</sup> Alex. Halen., *gloss. in I Sent.*, d. 3, n. 37 a, ed. PP. Collegii S. Bonaventurae, 60<sup>18-30</sup>: «Respondeo: memoria duplicem habet actum: uno modo ut retinet formas sensibiles, et sic est animae sensibilis; memoria autem intelligibilis est formarum intelligibilium vis retentiva secundum unum eius actum. Alius est actus in quantum per formam intelligibilem retentam fit conversio supra rem prius intellectam; et sic est tantum animae intelligibilis et extendit se ad omne tempus et praecedit intelligere, quia intelligere fit per similitudinem. Unde Augustinus, X *De Trinitate*: “Cognoscat semetipsam anima nec quasi absentem quaerat, sed intentionem voluntatis, qua per alia vagabatur, statuatur in se ipsam et se cogitet; ita videbit quod nunquam sui non meminerit, nunquam se non amaverit, nunquam nescierit, sed aliud secum amando, cum eo se confudit et concrevit quodam modo”».

In base alla complessa e piuttosto confusa esposizione di Alessandro possiamo osservare che la memoria sensitiva rappresenta, secondo il teologo, una facoltà nettamente distinta dalla memoria intelligibile. Questa distinzione è basata soprattutto sulla differenza di oggetti di queste due facoltà: le forme sensibili corrispondono, infatti, alla memoria sensitiva, mentre quelle intelligibili rappresentano l'oggetto della memoria intellettiva. La memoria di questo tipo è rivolta all'anima stessa e a Dio, ed essa costituisce l'immagine della Trinità. Al contrario, la memoria sensitiva non risiede nella parte più nobile dell'anima ed essa non viene, quindi, considerata come un elemento della trinità creata descritta nel *De Trinitate* di Agostino. Tuttavia, come abbiamo osservato in una questione disputata di Alessandro, la memoria sensitiva non è, per questo, mortale: essa sopravvive, infatti, nell'anima separata insieme alle altre facoltà sensitive.<sup>57</sup>

### 2.3.6 Giovanni de La Rochelle

Giovanni de La Rochelle si sofferma brevemente sul problema della memoria nella sua *Summa de anima*, nel capitolo intitolato *Qualiter anima est representatiua Trinitatis*. La sua esposizione contiene elementi che potrebbero avvicinarla a tutte le trattazioni sull'anima-immagine della Trinità analizzate in precedenza. Come gli altri teologi, Giovanni si chiede, infatti, se la memoria rappresenti la prima Persona della Trinità, vale a dire Dio Padre, o se corrisponda alla terza Persona, cioè allo Spirito Santo.<sup>58</sup> La sua

---

<sup>57</sup> Cf. *supra*, cap. 2.2.2.3.

<sup>58</sup> Ioh. Rup., *sum. de an.* I, 35, ed. Bougerol, 111<sup>1-17</sup>: «Consequenter queritur qualiter est representatiua Trinitatis ipsa anima. Dubitabit autem aliquis quomodo secundum predicta, scilicet memoriam, intelligenciam, uoluntatem, fiat coaptacio ad Trinitatem personarum, quoniam dicit Augustinus : memoria Patri, intelligencia Filio, uoluntas Spiritui sancto. Et racio huius est quia ex memoria prime ueritatis generatur intelligencia eius; ex utroque uero procedit amor prime ueritatis; memoria ergo Patri, intelligencia Filio, uoluntas Spiritui sancto. - Contra. Ecclesiastici 17 (1): *Secundum ymaginem suam fecit illum*; Glossa: sicut ex Patre Filius et ex utroque Spiritus sanctus, ita ex intellectu uoluntas, et ex utroque memoria; ergo intelligencia Patri, uoluntas Filio, memoria Spiritui sancto. - Item, Augustinus in *Sermone de ymagine*: (12-16) “Ex his quasi ex excellencioribus anime dignitatibus, iubemur Deum diligere, ut quantum intelligatur, tantum in memoria semper habeatur; nec solus sufficit intellectus, nisi sit uoluntas in amore eius; nec hec duo sufficiunt nisi memoria addatur qua semper in mente intelligentis et diligentis maneat Deus”; memoria ergo procedit ex intelligencia et uoluntate; non ergo aptabitur Patri».

soluzione richiama in modo particolare la questione *De illo verbo* di Pietro di Bar,<sup>59</sup> poiché Giovanni usa i termini “*memoria innata*” e “*memoria acquisita*”. Tuttavia, il significato di queste espressioni non coincide del tutto con quello della coppia introdotta da Pietro (*memoria naturalis* – *memoria acquisita*). Secondo Pietro, infatti, la memoria acquisita è radicalmente diversa da quella naturale e non fa, quindi, parte dell’immagine della Trinità.<sup>60</sup> Giovanni, al contrario, sostiene che la memoria acquisita corrisponde allo Spirito Santo se viene considerata *quantum ad fieri*, e corrisponde a Dio Padre se la consideriamo *quantum ad esse*. La memoria acquisita rappresenta, quindi, un elemento dell’immagine di Dio nell’anima, al pari della memoria naturale.

L’interpretazione di Giovanni differisce decisamente dalla posizione di Pietro di Bar. Questa divergenza deriva probabilmente dal fatto che secondo Giovanni la memoria acquisita, così come la memoria naturale, ha come proprio oggetto la verità prima, vale a dire Dio.<sup>61</sup> Al contrario, come abbiamo visto sopra, nell’interpretazione di Pietro la memoria acquisita corrisponde, molto probabilmente, alla *memoria per phantasmata*, vale a dire alla memoria rivolta al mondo sensibile.<sup>62</sup>

Nel capitolo dedicato all’immagine della Trinità nell’anima Giovanni non affronta il tema della memoria sensitiva; questo problema viene collocato, invece, nella parte della *Summa* dedicata all’esposizione delle teorie filosofiche sulle potenze dell’anima. Giovanni descrive in modo fedele sia la dottrina della memoria di Giovanni Damasceno,<sup>63</sup>

---

<sup>59</sup> Cf. *supra*, p. 227-228.

<sup>60</sup> Cf. *supra*, p. 228.

<sup>61</sup> Cf. Ioh. Rup., *sum. de an.* I, 35, ed. Bougerol, 111<sup>1-17</sup>: «Respondeo. Est memoria duplex, scilicet innata et acquisita ; memoria ueritatis innata est principium intelligencie et uoluntatis; est enim sicut dictum est, uis conseruatiua similitudinis prime ueritatis impresse a creacione. Et secundum hoc memoria Patri, intelligencia Filio, uoluntas Spiritui sancto. Memoria uero acquisita prime ueritatis potest considerari duobus modis, quia quantum ad fieri aut quantum ad esse. Quantum ad fieri, naturaliter procedit acquisita memoria ex intellectu et uoluntate; et secundum hoc intellectus qui est generans uoluntatem attribuitur Patri, uoluntas que est genita Filio, memoria ex utroque procedens Spiritui sancto. - Quantum uero ad esse, memoria prime ueritatis acquisita potest esse principium intelligencie, uoluntatis et ipsius ueritatis; et secundum hoc fiet assignacio sicut prius: memoria Patri, etc».

<sup>62</sup> Cf. *supra*, p. 228.

<sup>63</sup> Cf. Ioh. Rup., *sum. de an.* II, 71, ed. Bougerol, 201-202.



sia quella di Avicenna,<sup>64</sup> ma non le mette in relazione con il pensiero di Agostino. Per quanto riguarda il tema della memoria la *Summa de anima* rimane, quindi, una semplice rassegna di opinioni, senza pretesa di sintesi e senza offrire una visione unitaria del problema della memoria.

\*\*\*

Dall'analisi dei testi redatti nella facoltà teologica di Parigi all'inizio del XIII secolo emerge un quadro estremamente complesso, nel quale compaiono le posizioni più disparate. La ricezione della psicologia di Avicenna contribuisce, senz'altro, ad alimentare la discussione intorno alla memoria umana; tuttavia, il pensiero dei teologi parigini non viene, per questo, radicalmente trasformato. Innanzitutto, bisogna notare che l'idea della memoria spirituale non viene minimamente messa in questione. Nonostante il fatto che Avicenna rifiutasse chiaramente qualsiasi tipo di conservazione delle forme intelligibili, i teologi latini affermano in modo unanime l'esistenza di una memoria spirituale che appartiene alla parte più alta dell'anima, vale a dire alla mente. La memoria di questo tipo, che corrisponde a quella descritta da Agostino nel *De Trinitate*, agisce in un rapporto di stretta interdipendenza con l'intelletto e la volontà, e forma con queste due potenze l'immagine della Trinità divina. Questa memoria viene chiamata naturale (Filippo il Cancelliere, la *Summa Duacensis*, Pietro di Bar) o innata (Giovanni de La Rochelle) per due motivi: in primo luogo, il suo oggetto coincide con ciò che in modo naturale può essere conosciuto e amato, vale a dire con Dio e la mente stessa; in secondo luogo, la memoria di questo tipo fa parte dell'anima in modo originario ed è inseparabile da essa. La memoria intelligibile, quindi, è chiamata 'naturale' poiché (1) è rivolta verso ciò che è naturalmente accessibile ed (2) è immortale.

L'accordo sul ruolo e il carattere della "memoria naturale" costituisce un punto fermo di questa discussione. È chiaro, inoltre, che tutti i teologi i cui testi abbiamo analizzato distinguono nettamente la memoria naturale dalla *memoria per phantasmata*. La memoria naturale fa parte della mente, vale a dire della parte suprema dell'uomo, e in quanto tale non può essere confusa con una facoltà sensitiva. Per questo motivo la maggior parte dei pensatori non considera la memoria sensitiva come un elemento della naturale trinità nell'anima. Solamente Filippo il Cancelliere sembra ammettere la

---

<sup>64</sup> Cf. Ioh. Rup., *sum. de an.* II, 102, ed. Bougerol, 249-251; cf. Ioh. Rup., *tract. de div.* II, 10, ed. Michaud-Quantin, 76-78.

possibilità di identificare questa memoria con l'immagine dello Spirito Santo: i suoi testi non sono, tuttavia, chiari a questo proposito.

Infine, la questione dell'immortalità della memoria sensitiva riceve diverse soluzioni da parte dei maestri. Filippo il Cancelliere e l'anonima *Summa Duacensis* considerano la *memoria per phantasmata* come una facoltà mortale, che scompare nel momento in cui l'anima si separa dal corpo. Al contrario, Pietro di Bar afferma apertamente che la memoria sensitiva permane nell'anima separata, anche se nell'aldilà cambia il suo modo di operare. Come abbiamo visto nel capitolo precedente, una simile posizione è sostenuta anche da Alessandro di Hales in una delle sue questioni *Antequam esset frater*.<sup>65</sup>

### 2.3.7 Il *De anima* di Guglielmo di Auvergne: la memoria, l'immortalità dell'anima e la risurrezione

La questione dell'immortalità della memoria umana viene affrontata in modo originale dal vescovo di Parigi, Guglielmo di Auvergne. Guglielmo accenna a questo tema in un contesto radicalmente diverso rispetto a quello in cui lo affrontano gli autori considerati sinora. Il problema della memoria viene legato, infatti, alla dimostrazione dell'immortalità dell'anima.

Dopo aver presentato numerosi argomenti a favore dell'immortalità dell'anima umana, Guglielmo inserisce nel proprio trattato *De anima* un capitolo che inizia con le seguenti parole: «Ostendit immortalitatem animae ex resuscitatione mortuorum».<sup>66</sup> Guglielmo si propone, infatti, di dimostrare in base alle testimonianze che riguardano le persone che sono state risuscitate dai morti che l'anima non perisce insieme al corpo.<sup>67</sup> Così il teologo cita numerosi esempi che fanno parte dei miti classici, delle credenze ebraiche o dei racconti sui primi cristiani, in cui gli uomini miracolosamente risuscitati ricordano quello che le loro anime hanno conosciuto nell'aldilà. In particolare, Guglielmo si sofferma sul caso di un fanciullo ebreo riportato in vita da uno dei profeti.<sup>68</sup>

---

<sup>65</sup> Cf. *supra*, cap. 2.2.2.3.

<sup>66</sup> Guill. de Alv., *de an.*, 4, 30, ed. Le Feron, 189 b-190 b.

<sup>67</sup> Cf. Guill. de Alv., *de an.*, 4, 30, ed. Le Feron, 189 b: «Ad resurrectiones vero mortuorum quae in gente christianorum pene innumerabiles factae sunt veniam, quoniam nullum dubitationis relinquunt vestigium de vita animarum post mortem corporum».

<sup>68</sup> È probabile che Guglielmo si riferisca a un miracolo di profeta Eliseo, cf. 1 Re 17, 22: «Exaudivit Dominus vocem Heliae et reversa est anima pueri intra eum et revixit».

L'argomentazione del teologo è chiara e semplice: se l'anima del ragazzo non fosse sopravvissuta alla morte, come allora potrebbe essere riportata nel corpo che aveva abbandonato? È impossibile che sia stata creata di nuovo: il ragazzo si ricordava, infatti, di ritornare nel proprio corpo, e inoltre conservava la memoria della sua vita prima della morte. È chiaro, quindi, che la sua anima non ha mai cessato di vivere.<sup>69</sup>

Il racconto riportato da Guglielmo serve a dimostrare l'immortalità dell'anima, ma di fatto esso coincide anche con un'affermazione dell'esistenza di una memoria di tipo sensitivo nell'anima separata. Il fatto che il ragazzo risuscitato abbia conservato i ricordi della sua vita prima della morte rappresenta, secondo Guglielmo, una prova infallibile dell'esistenza della stessa anima nella persona risuscitata e nella persona prima che questa fosse morta. Questa dimostrazione implica che la memoria non può persistere se non vi è una continuità dell'essere. Di conseguenza, se la risurrezione coincidesse con la creazione di un'anima nuova, allora una persona risorta non potrebbe avere nessun ricordo della sua vita passata.

Bisogna notare che l'importanza attribuita da Guglielmo alla memoria di tipo sensitivo in riferimento alla vita futura si pone in netto contrasto con il ruolo che veniva attribuito a questo tipo di facoltà nel pensiero di Avicenna.<sup>70</sup> Siamo, quindi, di fronte a uno degli aspetti della filosofia avicenniana, che non poteva essere facilmente assimilato dalla teologia cristiana.

Notiamo, infine, che Guglielmo di Auvergne, come probabilmente molti altri teologi del suo tempo, considera il problema dell'immortalità dell'anima come strettamente legato a quello della risurrezione. Il vescovo di Parigi sostiene che l'immortalità può essere provata per mezzo della risurrezione dell'uomo; di conseguenza, egli presuppone che senza l'immortalità dell'anima la risurrezione non sia possibile. Questa convinzione, che raramente emerge dagli scritti antropologici medievali, sembra, tuttavia, essere condivisa da molti pensatori di quell'epoca. Di fatto, un simile approccio rende più

---

<sup>69</sup> Cf. Guill. de Alv., *de an.*, 4, 30, ed. Le Feron, 189 b: «In gente vero Hebraeorum puer unus per unum ex prophetis gentis illius suscitatus narratur, et restituta anima illius corpori suo, quae nisi vixisset post mortem corporis, nec restituta videretur; novam vero animam illi corpori creatam et datam nullo modorum possibile est, cum ipsa anima pueri illius certissime recordarerur se redijsse atque reminisceretur multorum ex his quae ante mortem corporis sui gesserat in illo».

<sup>70</sup> Cf. *supra*, pp. 217-219.

comprensibile l'estrema importanza che veniva attribuita all'immortalità dell'anima nella teologia medievale.<sup>71</sup>

---

<sup>71</sup> Vale la pena di notare che questa convinzione, secondo cui la risurrezione sia necessariamente connessa all'immortalità dell'anima, viene spesso abbandonata dai teologi contemporanei, soprattutto in ambito protestante; cf. ad es. O. Cullmann, *Immortalità dell'anima o risurrezione dei morti? La testimonianza del Nuovo Testamento*, trad. it. S. Gallico, Paideia, Brescia 1986 (Biblioteca minima di cultura religiosa, 17). Per una bibliografia più completa su questo argomento si veda R. Heinzmann, *Das Verhältnis von Leib und Seele in Verständnis der Frühscholastik*, «Theologie und Philosophie» 49 (1974), 544; cf. id., *Die Unsterblichkeit der Seele und die Auferstehung des Leibes*, 1.

## CONSIDERAZIONI CONCLUSIVE

L'analisi dei testi antropologici di Ugo di St.-Cher costituisce il punto di partenza e lo scopo principale di questa ricerca. Di conseguenza, le nostre conclusioni si riferiscono prima di tutto al pensiero del maestro domenicano. Nondimeno, la comprensione dei suoi testi sarebbe stata impossibile senza un confronto con le dottrine dei suoi contemporanei e senza portare l'attenzione anche sulle posizioni sostenute nel XII secolo. Da questo confronto sono emerse alcune tendenze più generali, che possono essere rintracciate sia negli autori del XII secolo, che in quelli del Duecento. Nelle righe seguenti ci accingeremo, quindi, a riassumerle brevemente.

La discussione intorno al problema dell'unione anima-corpo nel XII e XIII secolo è determinata innanzitutto dalla tensione tra due esigenze opposte: salvaguardare sia l'unità dell'uomo, sia l'immortalità dell'anima. Sebbene nella letteratura teologica dell'epoca la seconda di queste esigenze possa sembrare, ad un primo sguardo, più urgente della prima, non possiamo, tuttavia, concludere che una di esse sia più importante dell'altra. Da un lato, infatti, tutti o quasi tutti i trattati medievali sull'anima umana contengono una consistente sezione dedicata alla difesa dell'immortalità dell'anima e, quindi, anche della sua indipendenza dal corpo. Dall'altro lato, tuttavia, lo stesso termine 'uomo' e le due parole più importanti del linguaggio antropologico medievale, vale a dire 'natura umana' e 'persona', implicano una visione dell'essere umano che deve essere, almeno fino ad un certo punto, unitaria. Questa visione è, poi, rafforzata da due dogmi centrali per il cristianesimo: l'incarnazione del Verbo di Dio e la risurrezione della carne.

La nostra analisi dei testi dedicati alla *scientia de anima* ha rivelato, prima di tutto, la centralità del concetto di persona nell'antropologia medievale. Di fatto, si tratta di una nozione importantissima per tutta la teologia dogmatica. Essa è, infatti, indispensabile sia per esprimere il mistero della Trinità, sia per concepire l'unità di Cristo. L'indagine per chiarire il significato del termine '*persona*' viene condotta deriva soprattutto dal pensiero di Boezio: la definizione boeziana - «*persona est rationalis naturae individua substantia*» -

costituisce un punto di riferimento per tutto il medioevo. Questa definizione è imprescindibile, perché dalla sua corretta e coerente interpretazione dipende tutto l'edificio della teologia. Ora, lo stesso concetto di persona porta i pensatori del XII e XIII secolo all'affermazione dell'unità ontologica dell'essere umano. Un contributo fondamentale a questo percorso è offerto innanzitutto da Gilberto di Poitiers. Il filosofo sostiene che l'anima umana non è una persona, poiché non è individuale. Infatti l'anima, per definizione, non può essere individuale, poiché tutto quello che viene affermato di essa può essere predicato anche complessivamente dell'uomo. Secondo Gilberto, quindi, il concetto di anima esclude di per sé l'individualità. La teoria del vescovo di Poitiers viene ripresa da Alano di Lille e da molti autori successivi. Alano, ispirandosi al testo di Gilberto e opponendosi invece alle *Sentenze* di Pietro Lombardo (che considera l'anima separata una persona, nello stesso modo in cui è persona l'angelo), afferma che l'anima separata non è una persona, poiché è per natura comunicabile o, in altre parole, poiché l'essere parte dell'uomo appartiene alla natura stessa dell'anima. Questa giustificazione, dobbiamo osservare, è fondamentale estranea al pensiero di Gilberto: Gilberto, infatti, concepisce la relazione tra l'anima e l'uomo come, prima di tutto, un rapporto tra concetti, che non è intrinseco alla natura dell'anima. Al contrario, Alano di Lille e molti autori successivi, tra cui anche Ugo di St.-Cher, giustificano la mancanza del carattere di persona nell'anima separata ricorrendo all'idea di una certa incompletezza insita nella natura della psiché stessa e chiamando in causa il naturale desiderio che l'anima prova per il proprio corpo (un'idea che, del resto, era stata affermata già da Agostino).

L'anima non è mai una persona, non è mai individuale e rimane sempre una parte dell'uomo: queste affermazioni rappresentano un punto fermo nella teologia dall'inizio del XIII secolo in poi. Esse si pongono in evidente contrasto con la tradizionale dottrina della sostanziale autosufficienza e indipendenza dell'anima umana rispetto al corpo e contribuiscono a indebolire il dualismo antropologico che nei secoli precedenti aveva dominato nell'Occidente latino. L'impulso verso una visione meno dualista dell'uomo trova una nuova espressione nella dottrina dell'*unibilitas substantialis*. Sembra che questa teoria sia stata affermata per la prima volta nella seconda redazione della *Summa aurea* di Guglielmo di Auxerre, vale a dire in un'opera che ebbe una grande influenza sulla teologia dei decenni successivi. Guglielmo, che conosce bene la dottrina secondo cui l'anima umana non è una persona (affermata in modo netto da Stefano Langton), ricorre alla teoria dell'*unibilitas substantialis* per spiegare dove trovi il suo fondamento la

differenza specifica tra l'anima umana e l'angelo. Secondo il teologo, le due sostanze spirituali, vale a dire l'anima razionale e l'angelo, appartengono a due specie diverse, poiché l'anima possiede per natura la capacità di unirsi al corpo, mentre l'angelo è indipendente da ogni legame con le realtà corporee. L'essenziale novità di questa dottrina consiste nel fatto che Guglielmo fa dipendere dal legame con il corpo la differenza specifica o sostanziale dell'anima. Questo tipo di differenza non può, infatti, essere causato da una caratteristica accidentale, come afferma Guglielmo in un altro luogo. Di conseguenza, la capacità di unirsi al corpo deve costituire per l'anima qualcosa di più di un accidente. La dottrina elaborata nella *Summa aurea* è particolarmente importante, poiché si pone in netto contrasto con l'antropologia di Avicenna, che nei primi decenni del Duecento esercitava una forte influenza sui pensatori latini. Nel *De anima* Avicenna sostiene, infatti, che la propensione verso il corpo rappresenta solo un accidente dell'anima e non contribuisce in nessun modo a definirne l'essenza. Secondo il filosofo arabo l'essenza dell'anima viene colta se consideriamo quest'ultima in astrazione dalla sua congiunzione con il corpo. La dottrina di Guglielmo, al contrario, fa dipendere la differenza specifica dell'anima dall'unione psico-fisica.

La teoria della sostanziale propensione dell'anima alla congiunzione con il corpo viene siluppata negli stessi anni in cui il *De anima* di Aristotele inizia ad esercitare influenza sui maestri parigini, ed è molto probabile che tale influenza abbia contribuito alla nascita di questa dottrina. In ogni caso, mentre la *Summa aurea* non riporta la definizione dell'anima come forma, Ugo di St.-Cher nella sua questione disputata sull'anima riprende la dottrina di Guglielmo e, allo stesso tempo, cita il *De anima* del filosofo greco. Inoltre, Ugo introduce nella suddetta dottrina il neologismo '*unibilitas*' e, ribadendo che l'anima separata non è persona, afferma che la sostanziale capacità di unirsi al corpo (*unibilitas substantialis*) permane nell'anima separata. In questo modo la dottrina dell'*unibilitas substantialis* riceve la sua formulazione tipica, formulazione che sarà successivamente ripresa da Giovanni de La Rochelle e da Bonaventura. Il termine '*unibilitas*', inoltre, avrà ancora un ruolo importante nel linguaggio psicologico negli ultimi decenni del XIII secolo.

La lettura dei testi antropologici del XIII secolo sembra portarci alla conclusione che la dottrina della essenziale 'unibilità' dell'anima fosse più facile da accettare rispetto alla tesi aristotelica dell'anima-forma. Grazie all'influsso delle interpretazioni neoplatoniche, il concetto di forma aveva, infatti, una chiara connotazione materialista e portava con sé

l'idea dell'inseparabilità dalla materia. In confronto, la dottrina dell'*unibilitas substantialis* offriva il vantaggio di porre l'accento sull'unità dell'essere umano e sul forte legame tra l'anima e il corpo senza, per questo, mettere in pericolo l'immortalità dell'anima razionale.

Sembra, inoltre, che questa dottrina non abbia avuto un ruolo meno importante rispetto a quello dell'antropologia avicenniana: di fronte a una crescente esigenza di esprimere in modo efficace l'unità dell'uomo, infatti, il *De anima* di Avicenna non offriva un aiuto decisivo. L'antropologia avicenniana, infatti, riduce il legame tra l'anima e il corpo a un mero accidente e, inoltre, nega la fede nella risurrezione del corpo. Sotto questi aspetti il pensiero di Avicenna non era, quindi, più vicino alla teologia cristiana medievale dalla filosofia di Aristotele. Di conseguenza, sarebbe forse opportuno ridimensionare il ruolo giocato dalla psicologia avicenniana per l'accettazione dell'antropologia aristotelica nell'Occidente latino. L'idea secondo cui la mediazione di Avicenna è stata necessaria per l'assimilazione della concezione aristotelica dell'anima nell'Occidente latino è presente, infatti, in alcuni lavori, anche recenti,<sup>1</sup> dedicati allo studio della psicologia medievale. Questa idea sembra essere legata all'implicita convinzione che gli autori latini prima dell'arrivo delle "nuove" opere di Aristotele non avessero alcun bisogno di sostenere e di giustificare con argomenti filosofici l'unità dell'essere umano. Tuttavia, dalla nostra analisi dei testi antropologici composti nel XII e nel XIII secolo, risulta chiaro che, al momento della ricezione del *De anima* di Aristotele, nel mondo latino era già presente una tendenza a ricercare una spiegazione efficace circa il legame tra l'anima e il corpo e circa gli aspetti che, come quelli concernenti la *persona*, sembravano derivare da una fondamentale unità dell'uomo. Il bisogno di spiegare l'unità dell'uomo non può, quindi, essere ridotto a un frutto della ricezione delle nuove opere filosofiche, in particolare del *De anima* dello Stagirita; al contrario, esso rappresenta un elemento costante del pensiero medievale ed era, quindi, presente nel mondo latino prima che si diffondessero le traduzioni aristoteliche. Ora, il pensiero di Aristotele offre un'attraente risposta all'interrogativo riguardante l'unità dell'essere umano; secondo l'interpretazione avicenniana dell'antropologia aristotelica, invece, l'anima non è la forma, ma solamente una perfezione del corpo, e la definizione sostanziale di essa non dipende dal suo essere perfezione, ma è formulata a prescindere dal rapporto psico-fisico. Di conseguenza, l'interpretazione di Avicenna rende la soluzione aristotelica

---

<sup>1</sup> Cf. Lenzi, *Forma e sostanza*, 121-122; 130; 156; 167.



sostanzialmente inefficace. La psicologia del filosofo arabo non poteva, quindi, rispondere in modo soddisfacente agli interrogativi che i teologi latini si ponevano.

Proprio a causa della propria debolezza, la soluzione avicenniana favorì la nascita e la fortuna della dottrina dell'*unibilitas substantialis*, anche se questa non può essere considerata l'unica motivazione per l'affermarsi di tale dottrina. Alla radice di questa dottrina si trovano, infatti, soprattutto le istanze della teologia cristiana medievale, in particolare l'interpretazione del concetto di persona, il bisogno di giustificare la distinzione specifica tra l'anima umana e l'angelo, l'unità della natura umana e la prospettiva della risurrezione del corpo. Infine, alla nascita di questa dottrina contribuì anche la ricezione del *De anima* di Aristotele.

Bisogna riconoscere, tuttavia, che la teoria dell'*unibilitas substantialis* rimane piuttosto oscura e i suoi fondamenti ontologici non vengono mai sufficientemente chiariti né da Ugo di St.-Cher, né da altri autori. Di fronte a questa oscurità diventa molto importante individuare le ripercussioni di questa dottrina su diversi aspetti dell'antropologia professata dagli autori che l'hanno abbracciata. Dallo studio dei testi di Ugo di St.-Cher, così come di quelli di Giovanni de La Rochelle e di altri autori di quell'epoca, emerge un quadro estremamente complesso, segnato da incoerenze e spesso legato a una psicologia di tipo dualista.

Da un lato, Ugo e i suoi contemporanei attribuiscono un significato radicale ai termini 'essentialiter' e 'substantialiter'. Queste espressioni vengono usate, infatti, per ribadire che le potenze razionali appartengono all'anima umana in modo essenziale, cioè per esprimere la dottrina dell'identità dell'anima con le proprie potenze. Di conseguenza, quando Ugo afferma che l'*unibilitas* appartiene all'anima *essentialiter* o *substantialiter*, sembra che egli sostenga l'identificazione della stessa essenza dell'anima con l'*unibilitas* al corpo.

Dall'altro lato, tuttavia, Ugo, come la maggior parte dei suoi contemporanei (eccetto Guglielmo di Auxerre e, fino ad un certo punto, Alessandro di Hales), sostiene la tradizionale dottrina secondo cui l'anima umana è identica alle sue potenze razionali, vale a dire alla memoria, alla ragione e alla volontà. Questa teoria di fatto riduce l'essenza dell'anima umana alla sola razionalità (che è sostanzialmente indipendente dalla congiunzione con il corpo) e, di conseguenza, ci riporta al tradizionale dualismo di stampo neoplatonico. Inoltre, Ugo afferma che l'unione tra l'anima e il corpo non è

diretta, ma ha bisogno della mediazione ontologica della potenza sensitiva e vegetativa. Ora, nei testi del teologo domenicano le potenze vegetativa e sensitiva non vengono considerate come facoltà identiche all'essenza dell'anima, ma come semplici accidenti di essa. Di conseguenza, la dottrina che ritiene necessaria la mediazione ontologica delle potenze inferiori per la congiunzione dell'anima e del corpo riduce, in fondo, l'unione psicofisica a un'unione accidentale e contraddice, quindi, la teoria dell'*unibilitas substantialis*. Questa discrasia può essere scorta sia nell'antropologia di Ugo di St.-Cher, sia in quella presentata da Giovanni de La Rochelle nella *Summa de anima*.

I testi di Ugo presentano anche un'altra incongruenza. In conformità a quanto esposto nel primo articolo della questione *De anima*, la capacità di unirsi al corpo dovrebbe permanere nell'anima anche dopo la separazione da esso. Nel secondo articolo della medesima questione Ugo afferma, tuttavia, che le potenze vegetative e sensitive, che svolgono il compito d'intermedi necessari per l'unione, sono mortali e non permangono nell'anima umana dopo la separazione dal corpo. Quest'affermazione, chiaramente, è chiaramente difficile da conciliare con l'idea dell'immortalità dell'*unibilitas* dell'anima umana al corpo.

Il problema della permanenza delle potenze inferiori nell'anima separata riceve soluzioni contrastanti da parte dei maestri parigini della prima metà del XIII secolo. Il quadro complessivo del dibattito è complicato dal fatto che all'epoca erano disponibili diverse classificazioni delle potenze dell'anima. In particolare, la risposta alla domanda concernente la sopravvivenza della memoria umana destava grosse difficoltà, soprattutto dal momento in cui si voleva salvaguardare sia la concezione agostiniana della memoria intellettuale (esposta nel *De Trinitate*), sia l'influente dottrina avicenniana delle potenze dell'anima. Avicenna, infatti, non solo negava l'esistenza della memoria intellettuale, ma, oltre a questo, considerava la memoria sensitiva come una facoltà mortale. Il problema della memoria sensitiva non era di poco conto, poiché, secondo uno dei maggiori teologi dell'epoca, vale a dire Guglielmo d'Auvergne, il fatto che le persone risuscitate avessero dei ricordi della loro vita mortale rappresentava una verità attestata dalla Scrittura (come notano anche Domenico Gundissalvi e Filippo il Cancelliere) e, inoltre, costituiva una prova inconfutabile dell'immortalità dell'anima. Agli occhi di Guglielmo la memoria diventava, quindi, il cardine dell'identità umana e una garanzia della continuità dell'essere della persona.

Di fronte alla pressante esigenza di salvaguardare l'immortalità della memoria sensibile – un'esigenza che derivava in modo diretto dalla esegesi della Bibbia comunemente accettata – la dottrina avicenniana della memoria diventava molto difficile da accogliere nell'ambito del pensiero medievale cristiano. La posizione circa l'immortalità della memoria e di altre facoltà sensitive rappresenta una netta differenza tra il pensiero di Avicenna e quello dei teologi della prima metà del XIII secolo. Si tratta di una differenza che non deve essere sottovalutata, soprattutto quando si voglia affermare la straordinaria affinità della psicologia avicenniana con la *scientia de anima* elaborata nell'Occidente latino.

La ricezione delle nuove fonti filosofiche, soprattutto del *De anima* di Aristotele, viene spesso considerata come un fatto rivoluzionario per l'antropologia medievale, che capovolge la concezione dualista e spinge i maestri latini in una direzione nuova, cioè verso una visione unitaria dell'uomo. Fatta salva l'enorme importanza della psicologia aristotelica per lo sviluppo della *scientia de anima*, il volgersi verso un'antropologia unitaria da parte dell'Occidente latino va visto, alla luce dei testi che abbiamo sin qui analizzato, piuttosto come un'evoluzione che come un brusco sconvolgimento. Questo non significa, certamente, che la dottrina di Aristotele fosse in qualche modo implicita nelle opere degli autori latini ancora prima che il *De anima* fosse conosciuto, o che essa fosse facile da accettare in un ambiente in cui l'affermazione dell'immortalità dell'anima si presentava senza dubbio come un valore irrinunciabile, e in cui il dualismo antropologico aveva una posizione molto forte. L'avvicinamento alla dottrina di Aristotele non era affatto necessario o scontato; tuttavia, esso fu reso possibile grazie a un movimento interno al pensiero cristiano medievale, che si sforzava di riconoscere un'unità maggiore dell'uomo. Proprio questa tendenza ha portato alla lenta ma inequivocabile evoluzione dell'antropologia, secondo complesse dinamiche che abbiamo potuto osservare nel corso della ricerca qui presentata.



APPENDICE  
EDIZIONE DEI TESTI

