

LE *SOLUTIONES* DI CRISOSTOMO JAVELLI AL
DEFENSORIUM DI PIETRO POMPONAZZI.
EDIZIONE CRITICA DEL TESTO LATINO*.

ANNALISA CAPPIELLO

INTRODUZIONE

A partire dalla fine della prima metà del XV secolo, per delibera del Senato veneziano, l'Università di Padova aveva aperto le porte della facoltà delle arti all'istituzione di discipline che in Italia erano appannaggio degli *Studia* conventuali e, a tale scopo, era andata reclutando personale docente dai vari Ordini mendicanti. Da principio furono create due distinte cattedre di metafisica, l'una *in via Thomae* (1442), l'altra *in via Scoti* (1474); in seguito, le cattedre complementari di teologia scotista (1476-77) e teologia tomista (1490)¹. Questo ampliamento dell'offerta didattica corrispondeva in parte al tentativo di accrescere il prestigio e il numero degli studenti dell'ateneo patavino, in parte a quello di far fronte al declino degli *Studia* conventuali locali e della facoltà teologica². Non si trattava di un caso isolato. Anche altre sedi universitarie italiane, sin dalla fine del XIV secolo o dal momento della loro fondazione, e poi nel corso del XV e del XVI secolo, avevano proceduto a un'analogha aggregazione

* Un più ampio studio a mia firma è in corso di pubblicazione su *Medioevo e Rinascimento* col seguente titolo: «Una verità senza stonature. Le *Solutiones* di Crisostomo Javelli al *Defensorium* di Pietro Pomponazzi».

¹ GRENDLER 2002, 366-369.

² *Ibid.*

curricolare³. Tuttavia, a Padova forse più che altrove, il rafforzamento accademico dei mendicanti era stato avvertito «come una medicina de li errori de aeternitate mundi, de unitate intellectus, et de hoc quod de nihilo nihil fiat et altri simili, i quali pullulano da li philosophi»⁴.

Così si era espresso un apprensivo Pietro Barozzi, vescovo della città, in una lettera del febbraio del 1504 indirizzata al Senato, nella quale perorava la causa di un aumento di stipendio per il professore di teologia scotista Maurizio O'Fihely. A quella data, però, il suo zelo pastorale aveva già riportato una vittoria ben più significativa. Il 4 maggio 1489, col consenso dell'inquisitore Martino da Lendinara, dell'Ordine dei frati minori conventuali, il presule aveva fatto affiggere alle porte della Basilica di Sant'Antonio un'ordinanza che condannava *latae sententiae* le pubbliche dispute sull'unità dell'intelletto⁵. L'editto poteva contare tra i suoi più fieri araldi il nome di Antonio Trombetta, reggente dello *Studium* del Santo e professore di metafisica scotista all'Università di Padova dal 1476 al 1511, anno in cui fu investito della carica di vescovo di Urbino⁶. Nel 1499, infatti, Barozzi lo aveva voluto tra i revisori delle *Quaestiones de pluralitate intellectus*, con le quali Nicoletto Vernia aveva tentato di fugare ogni sospetto circa una sua collusione con l'averroismo, nella speranza di ottenere un canonicato⁷; e l'anno prima era uscito il *Tractatus singularis contra Averroistas de humanarum animarum plurificatione*, nel quale il professore scotista, col consenso del vescovo e del successore di Martino da Lendinara, Antonio Mazzuchello, aveva denunciato come eretica e pesti-

³ *Ibid.*, 366, 372-381.

⁴ POPPI 1989, 93.

⁵ GIOS 1977, 293-297.

⁶ Per qualche indicazione biografica su Trombetta si può consultare POPPI 1962, 349-367.

⁷ *Ibid.*, 301-303; POPPI 1989, 89-92; DE BELLIS 2012, 94-97, 121-131.

fera la dottrina del monopsichismo e aveva vietato a tutti i residenti delle diocesi padovana e vicentina di dichiarare vera e certa la tesi del Commentatore⁸.

Non desta pertanto meraviglia che lo stesso Trombetta – capofila della crociata antiaverroista in un centro nevralgico come Padova – figurasse tra i membri della commissione *super materia pragmatica et rebus fidei tangentibus*, quel composito gruppo di prelati che, durante l’VIII sessione del V Concilio Laterano, redasse il testo della bolla *Apostolici regiminis* (19 dicembre 1513), uno dei documenti fondatori del diritto inquisitoriale⁹. Il tema caldo all’ordine del giorno era, ancora una volta, lo statuto ontologico dell’anima umana, questione riguardo alla quale i padri conciliari giungevano a pronunciarsi in forma dogmatica, formulando un’esplicita condanna delle principali posizioni interne all’aristotelismo laico imperante nelle Università. Suddetta commissione di lavoro costituiva in effetti una congiuntura di forze eterogenee, ma con un obiettivo comune: ribadire che i risultati di un’indagine razionale ben condotta non potevano che concordare con le verità teologiche¹⁰. Posto che l’anima è forma

⁸ TROMBETTA 1498, f. 30rb. Per una più dettagliata analisi del trattato si veda POPPI 1989, 92-113.

⁹ L’elenco dei venti membri che componevano la commissione lateranense e il testo della bolla si possono leggere in *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio* 1902, vol. XXXII, 797, 842-843; il documento è inoltre reperibile nella più recente edizione critica dei *Conciliorum oecumenicorum generaliumque decreta* 2013, II/2, 1363-1365. Sull’evoluzione giurisprudenziale del decreto, si vedano BERETTA 2005, 17 e BIANCHI 2008, 146-147.

¹⁰ Come è stato più volte messo in luce nella letteratura critica sull’argomento, l’ortodossia scolastica doveva aver beneficiato, fin dai tempi dell’editto Barozzi, del grande rilievo che proprio il tema dell’immortalità dell’anima, quale architrave della religione cristiana, aveva assunto nella riflessione di Marsilio Ficino. È un fatto, del resto, che in commissione lateranense sedevano almeno due vescovi di orientamento platonico, e cioè Giorgio Benigno Salviati, vescovo di Nazareth, e Alessio Celadonio, vescovo di Melfi. Non si esclude inoltre che abbia avuto un certo peso nell’approvazione della bolla l’opinione di un personaggio molto vicino a papa Leo-

del corpo (come già statuito dal Concilio di Vienne del 1311-1312), è immortale ed è moltiplicata per la moltitudine dei corpi nei quali è infusa, poiché questo è ciò che risulta dal Vangelo e che dà senso ai misteri cristiani (l'incarnazione, la resurrezione, l'attesa del giudizio divino), l'*Apostolici regiminis* censurava sia la posizione averroista, secondo la quale l'intelletto è immortale ma unico per l'intero genere umano, sia la posizione alessandrista, secondo la quale l'anima umana è individuale ma mortale, sia, più generalmente, l'atteggiamento di chi pretendeva di poter accordare almeno in filosofia una qualche veridicità a opinioni di questo tipo. Era una lineare applicazione della criteriologia di stampo scolastico che qui otteneva una ratifica istituzionale e giuridica: poiché il vero non contraddice il vero e poiché le Scritture sono dotate di un grado di certezza superiore rispetto a qualunque scienza umana, ogni assunto orientato a inficiare tale certezza non era semplicemente eretico, ma anche completamente falso¹¹. Secondo quanto prescritto dalla bolla, pertanto, un comportamento deontologicamente appropriato da parte dei docenti di filosofia prevedeva che essi si attenessero a rendere manifesta e a insegnare in modo efficace la dottrina cristiana tutte le volte che avevano a che fare con teorie eterodosse come quella della mortalità dell'anima,

ne X quale fu Egidio da Viterbo, generale degli Agostiniani e grande estimatore di Ficino, che pure non figura nell'elenco dei padri redattori. Per una panoramica sulla questione si consultino DI NAPOLI 1963, 222-223, GILBERT 1976, 979-980, MONFASANI 1993, 267-270, CONSTANT 2002, 357-360, CAPIELLO, LAMANNA 2014, 234-235; su Egidio in particolare si vedano O'MALLEY 1968, 7 e O'MALLEY 1981, 8. Più propenso invece a sminuire l'influenza del platonismo sul decreto lateranense è invece PRICE 1985, 471-472.

¹¹ Prendo in prestito l'espressione 'criteriologia scolastica' dal bellissimo articolo di BERETTA 2005, 3. Sulla questione dei presupposti criteriologici del decreto, rimando in particolare a *Ibid.*, 12-14 e all'importante volume di BIANCHI 2008, 127-128.

del monopsichismo, dell'eternità del mondo e simili, e che si impegnassero a confutare ogni argomento contrario alla fede.

Come è evidente, tali misure coercitive miravano a scardinare quel regime di strutturale indipendenza da ogni sollecitudine di carattere concordistico di cui in Italia i professori di filosofia naturale avevano potuto beneficiare per circa due secoli, tanto perché il loro insegnamento era propedeutico alla facoltà superiore di medicina, quanto perché non esisteva una facoltà di teologia che potesse garantire un controllo sulla didattica, a differenza di quanto invece accadeva nelle università nordeuropee¹². È ormai acclarato, del resto, che il decreto lateranense avrebbe finito per incidere pesantemente sul dibattito culturale e scientifico, costituendo di fatto la base di alcuni tra i più drammatici processi ecclesiastici intentati tra la fine dell'epoca rinascimentale e la prima età moderna - uno tra tutti, il processo del 1633 a Galileo Galilei¹³. Ciò nonostante, nei primi decenni del Cinquecento - e cioè almeno fino alla fondazione del Sant'Uffizio (1542) - l'efficacia dell'*Apostolici regiminis* sarebbe stata ancora piuttosto limitata¹⁴.

Resta esemplare, da questo punto di vista, la fermezza con cui, a tre anni dalla promulgazione della bolla, il professor Pietro Pomponazzi rivendicava il diritto di distinguere la propria sfera di competenza professionale da quella dei teologi. Docente di filosofia naturale presso l'Università di Bologna - uno degli atenei più riluttanti

¹² *Ibid.*, 135; MONFASANI 1993, 252-266; KRAYE 2002, 350.

¹³ Un'ampia indagine sull'incidenza delle decisioni lateranensi tra XVI e XVII secolo, dai processi a Cardano e Bruno a quello a Galilei, passando per la messa all'indice del *De rerum natura* di Telesio e della *Nova de universis philosophia* di Patrizi, è reperibile in BERETTA 2005, 17-43; una panoramica sulla questione si trova anche in BERETTA 2013, 237-264; sul caso Galilei in particolare, si veda anche BIANCHI 2008, 144-156.

¹⁴ *Ibid.*, 140; BERETTA 2005, 17.

all'istituzionalizzazione degli insegnamenti frateschi¹⁵ – il Peretto dava alle stampe nel 1516 il suo celeberrimo *Tractatus de immortalitate animae*, nel quale non si peritava di ridurre all'assurdo le pretese conciliari: se si prescindere dalla Rivelazione e dai miracoli e ci si appoggia esclusivamente ai principi della filosofia peripatetica, alla ragione e all'esperienza – aveva infatti concluso – non solo non si approda a una dimostrazione apodittica dell'immortalità dell'anima, ma addirittura ci si imbatte in una sequela di solide argomentazioni che rende tutt'altro che poco convincente la tesi opposta. Messo pertanto di fronte all'obbligo di comprovare la verità cristiana, Pomponazzi controbatteva che l'immortalità dell'anima costituiva sì un articolo di fede a cui egli accordava senza indugi il suo devoto assenso, ma un problema filosoficamente neutro, e cioè una vera e propria impasse del ragionamento *in naturalibus*¹⁶. Ne sarebbe scaturito un vespaio di polemiche – per la gran parte documentato dal Peretto stesso nella sua *Apologia* (1518) – che avrebbe visto alternarsi ai toni urbani dell'ex allievo pomponazziano Gasparo Contarini i feroci attacchi dal pulpito dell'agostiniano Ambrogio Fiandino, vescovo di Lamosa e suffraganeo di Mantova, e le accuse di eresia di frati e predicatori veneziani, a causa delle cui rimostranze presso il patriarca e i senatori il *De immortalitate* sarebbe stato bruciato nella pubblica piazza¹⁷. Ma l'ingiunzione papale del 13 giugno 1518 che intimava a Pomponazzi di

¹⁵ GRENDLER 2002, 381-384.

¹⁶ Si veda in particolare il 15° e ultimo capitolo del *De immortalitate*, in POMPONAZZI 2013 (1), 1098-1105; per un'analisi dell'opera, rinvio all'introduzione alla traduzione italiana di Vittoria Perrone Compagni, in POMPONAZZI 1999, V-XCVI.

¹⁷ Per i dettagli sulla polemica, si consulti il saggio introduttivo alla traduzione italiana del testo di Vittoria Perrone Compagni, in POMPONAZZI 2011, VII-LVIII; sull'argomento restano inoltre fondamentali GILSON 1961, 163-279 e PINE 1986, 124-234.

ritrattare la sua posizione, grazie all'appassionato soccorso del consigliere apostolico Pietro Bembo, non avrebbe avuto alcun seguito¹⁸.

Anche nel secolo successivo, a onor del vero, fama e appoggi strategici consentirono a qualcuno di aggirare la bolla lateranense. Esattamente cento anni più tardi, in effetti, Cesare Cremonini, brillante e ben pagato professore di filosofia naturale presso l'Università patavina, forte della protezione del Senato veneziano, poteva ancora vantare l'agio di non sottomettersi alle disposizioni del Concilio¹⁹. E all'inquisitore di Padova che, in una lettera datata 3 luglio 1619, lo incalzava a metter mano a quelle affermazioni contenute nel I libro della sua *Disputatio de coelo* che erano state censurate dal Sant'Uffizio, l'esimio docente replicava con un secco rifiuto e la proposta di un «rimedio» alternativo: «ci sia chi scriva il contrario; io tacerò, e non procurerò di rispondere altro. Così al Suessano fu fatto scrivere il libro *De Immortalitate, contra Pomponazzo*»²⁰. Il precedente era ben noto: venuto a conoscenza del fatto che padre Fiandino lo aveva denigrato pubblicamente durante il sermone pasquale del 1517, Pomponazzi gli aveva richiesto di formalizzare per iscritto le critiche al *De immortalitate*, così da poter prendere contezza dei propri errori, ma Fiandino, volendo guadagnare tempo, aveva girato l'invito al suessano Agostino Nifo, già *concurrans* del Peretto nella cattedra di filosofia a Padova, a metà degli anni '90 del Quattrocento; il professor Nifo non se l'era fatto ripetere due volte e, in capo a un anno, aveva licenziato un poderoso *De immortalitate animae libellus* di ben 85 capitoli, a smentita

¹⁸ Sul breve papale si veda VON RANKE 1901, vol. I, 53. Quanto alla difesa di Bembo, è il Peretto stesso a darne notizia nell'epistola conclusiva dell'*Apologia* che egli indirizza appunto al consigliere apostolico, in POMPONAZZI 2013 (1), 1534-1537.

¹⁹ BERETTA 2005, 20-22.

²⁰ Lo scambio epistolare tra l'inquisitore di Padova e Cremonini è riprodotto in RENAN 1882, 477-480 (qui 479-480).

delle opinioni di Pomponazzi²¹. Era l'ottobre del 1518, ma per il Peretto la partita non era ancora conclusa.

Non sfuggiva di certo a Cremonini – che prometteva di fare il contrario – con quale foga Pomponazzi avrebbe smantellato uno per uno gli argomenti prodotti da Nifo a sostegno della tesi immortalista. Il 5 gennaio 1519, infatti, era già pronto un *Defensorium* tanto agguerrito che l'inquisitore vicario di Bologna, il domenicano Giovanni dei Torfanni, ne bloccò l'iter editoriale. La violazione delle norme lateranensi era palese. Il Peretto, dal canto suo, non avendo saputo tacere dinanzi al contraddittorio del suessano, non si prestava minimamente a ottemperare al decreto ecclesiastico di proprio pugno. La faccenda, dunque, si faceva sempre più complessa e, pur nel clima di tolleranza del pontificato di Leone X, andava in qualche modo sistemata. Il miglior accomodamento possibile risultò essere allora quello di nominare d'ufficio un 'contraddittore' che andasse bene anche a Pomponazzi. La scelta ricadde su Crisostomo Javelli, reggente dello *Studium* domenicano di Bologna, il quale redasse una lista di quarantadue *solutiones* che confutavano cristianamente altrettante *rationes* mortaliste individuate nel *Defensorium*²².

Non è dato di sapere chi per primo avesse fatto il nome del teologo né chi furono i reali attori della trattativa. Da un superstite scambio epistolare tra Pomponazzi e Javelli sembrerebbe emergere un rapporto di

²¹ La vicenda è raccontata sia dal Peretto nel l. III, cap. 1 dell'*Apologia*, in POMPONAZZI 2013 (1), 1492-1493, che da NIFO 1518, nella dedica proemiale a Leone X (f. non numerato): secondo Pomponazzi, Fiandino si sarebbe limitato a chiedere a Nifo un parere sul *De immortalitate*; quest'ultimo, invece, racconta di essere stato esplicitamente invitato a scriverne e pubblicarne una confutazione. Per un confronto tra le due versioni e maggiori dettagli, rinvio alla lettura delle note alla traduzione italiana di Vittoria Perrone Compagni, in POMPONAZZI 2011, 251-252.

²² Per la biografia di Javelli, rimando allo studio di TAVUZZI 1990, 457-482

cordiale familiarità tra i due²³. Pomponazzi rammentava di essere stato oggetto di reiterati ammonimenti da parte del teologo che, «per immenso affetto» nei suoi confronti e «per antica benevolenza» (*pro summa in me caritate et veteri benevolentia*)²⁴, lo aveva sollecitato più volte a rettificare la posizione del *Tractatus*, mettendolo in guardia circa i danni che essa poteva arrecare alla fede cristiana; ciò nonostante, il Peretto ribadiva che l'onere di ciascun mestiere doveva spettare a coloro che effettivamente lo esercitavano, e col dire questo riconosceva nel suo interlocutore la persona più titolata a espletare suddetto compito. La lettera però doveva essere stata scritta a mediazione conclusa, poiché se ne ricava che Javelli si era ormai lasciato convincere dalle preghiere di Pomponazzi e da quelle «di altri brav'uomini» (*nostri denique et aliorum bonorum praecibus victus*)²⁵, e che il Peretto aveva già sottomano almeno una bozza delle soluzioni. Quanto invece alla lettera di replica firmata da Javelli, vi si trova la conferma che Pomponazzi aveva caldeggiato in prima persona un intervento risolutore del teologo, ma vi si trovano anche esplicitamente citati i nomi delle due autorità che avevano conferito a quest'ultimo l'incarico: si trattava di Lorenzo Fieschi, vicelegato apostolico e vicario del vescovo di Bologna, e del già menzionato vicario inquisitoriale²⁶. Va segnalato peraltro che a Fieschi – che in quel momento faceva le veci del legato cardinale Giulio de' Medici, cugino di Leone X – il Peretto aveva già in-

²³ La lettera di Pomponazzi a Javelli e la replica di quest'ultimo sono riprodotte sia in POMPONAZZI 1519, f. (non numerato) FFvir che in POMPONAZZI 1525, f. 108v; in edizione più recente da GILSON 1963, appendice II e III, 279-281; in traduzione italiana con testo latino a fronte in POMPONAZZI 2013 (1), 2064-2071 (citerò da quest'ultima edizione). La sola epistola del Peretto, inoltre, si trova anche in JAVELLI 1536, pars I, cap. 5, ff. 24r-24v.

²⁴ POMPONAZZI 2013 (1), 2064-2065 (trad. it. leggermente modificata).

²⁵ *Ibid* (trad. it. modificata).

²⁶ *Ibid.*, 2068-2069.

dirizzato ben due missive, e cioè sia l'epistola (priva di datazione) che chiudeva l'*editio princeps* dell'*Apologia*, per discolparsi delle gravi calunnie che lo avevano colpito dopo l'uscita del libro, sia l'epistola dedicatoria dello stesso *Defensorium* (10 gennaio 1519), nella quale lo appellava, in qualità di suo grande benefattore e giudice equilibrato, a esprimere un parere sul suo scritto²⁷. È perciò verosimile che proprio Fieschi (lunga mano di Bembo?) avesse giocato un ruolo attivo nella gestione del negoziato.

Comunque siano andate le cose, l'accordo andò in porto. Le confutazioni di Javelli – precedute dal citato scambio di missive tra il teologo domenicano e il Peretto – furono accluse in calce al *Defensorium* col titolo di *Solutiones rationum animi mortalitatem probantium quae in Defensorio contra Niphum excellentissimi Petri Pomponatii formantur*, e in virtù di tale integrazione il volume pomponazziano ottenne il nullaosta delle autorità competenti (3 marzo 1519), Alessandro dei Peracini, vicario generale del vescovo (subentrato a Fieschi) e Giovanni dei Torfanni. La prima edizione uscì per i tipi di Giustiniano da Rubiera a Bologna il 18 maggio 1519. In verità le *Solutiones* di Javelli compaiono anche nell'edizione del 1525 del *Defensorium* contenuta nei *Tractatus acutissimi, utillimi et mere peripatetici*, editi a Venezia per i tipi di Ottaviano Scoto; ma in questa sede Pomponazzi avrebbe apportato una modifica al testo del teologo, indicizzandolo col titolo di *Approbationes* (e non *Solutiones*) *rationum Defensoris per fratrem Chrysostomus Theologum ordinis praedicatorum divinum* – una corre-

²⁷ Vittoria Perrone Compagni ha reperito la prima epistola nell'esemplare della prima edizione dell'*Apologia* conservato presso la Biblioteca Estense Universitaria. Per maggiori informazioni, si consulti POMPONAZZI 2011, LXIII (anche la nota 1), 282 nota 108; l'epistola in traduzione italiana si trova in *Ibid.*, 282-284. L'epistola dedicatoria del *Defensorium* si può invece leggere in POMPONAZZI 2013 (1), 1540-1541.

zione volta verosimilmente a sottolineare che le cosiddette ‘soluzioni’ non risolvevano affatto gli argomenti mortalisti del *Defensorium* dimostrando l’immortalità dell’anima, ma si limitavano a far corrispondere ai passi più controversi dell’opera quelle rettifiche necessarie a mediare il consenso dei fedeli, oltre che, ovviamente, quello dell’inquisitore²⁸.

Non è difficile arguire il motivo per cui, agli occhi di Pomponazzi, Javelli non era riuscito a smontare l’impianto argomentativo del *Defensorium*. Il teologo domenicano, in effetti, aveva evitato scientemente di pronunciarsi sulla *vexata quaestio* della corretta esposizione di Aristotele, mettendo subito in chiaro che un simile affondo sul tema non rientrava tra gli obiettivi del suo mandato²⁹. Questo approccio, naturalmente, non poteva che conciliarsi il favore del Peretto, inamovibile nella convinzione che fosse Cristo, e non Aristotele, l’*auctoritas* cui si doveva far riferimento per dirimere la controversia sull’immortalità; tanto più che, ai suoi occhi, l’ipotesi di una sussistenza extracorporea dell’anima risultava del tutto incompatibile con la definizione aristotelica di «atto di un corpo fisico

²⁸ Questa piccola ma eloquente variazione potrebbe tra l’altro indicare che la scelta di interpellare Javelli per uscire dallo stallo della censura non era stata un’iniziativa personale di Pomponazzi, come congetturato in GILSON 1961, 260 e GILSON 1963, 50-51. Mi pare infatti che in questa circostanza il Peretto abbia voluto riaffermare la propria posizione teoretica, puntualizzando quale significato egli attribuiva all’intervento del teologo. È probabile pertanto che questo comodo compromesso gli fosse stato suggerito ‘dall’alto’. Di questo avviso è DI NAPOLI 1963, 260, il quale allega a conferma di una simile ipotesi anche il testo dell’autorizzazione firmata da Torfanani [in POMPONAZZI 1519, f. (non numerato) GGivv e in POMPONAZZI 1525, 112r] nella quale in effetti si legge che la licenza di stampa e vendita del *Defensorium* veniva rilasciata a condizione che le *Solutiones* di Javelli fossero impresse in calce a ciascun esemplare «prout ipse magister Petrus nobiscum concorditer remansit» – segno che il Peretto si era sottomesso a un preciso accordo, ma non ne era stato il promotore.

²⁹ Questa dichiarazione programmatica si trova ancora nell’epistola che Javelli indirizza al Peretto, in POMPONAZZI 2013 (1), 2068-2069.

organico»³⁰. Beninteso, non che il tomista Javelli fosse disposto a seguire Pomponazzi su questo punto: sebbene infatti ammettesse che certi passi dello Stagirita fossero tanto fumosi da lasciare adito a interpretazioni contrapposte, egli restava pur sempre un seguace di Tommaso, e in quanto tale non avrebbe mai messo in discussione la lettura immortalista che del Filosofo aveva tramandato l'Aquinate³¹. Tuttavia le *Solutiones* non erano per lui il luogo ideale in cui confrontarsi con Pomponazzi sulla questione. Lo sarebbe stato, quattordici anni più tardi e ad acque più calme, il *Tractatus de animae humanae indeficientia, in quatruplici via s. peripatetica, academica, naturali, et christiana*, ultimato nel 1533 e pubblicato per la prima volta a Venezia nel 1536.

D'altra parte, per quanto ritenesse di dover momentaneamente glissare sul problema dell'immortalità *quoad mentem Aristotelis*, Javelli non intendeva affatto cavalcare la distinzione pomponazziana tra ambiti epistemologici, poiché ciò che gli era stato richiesto era, per l'appunto, un esercizio di concordismo. Per questo motivo le *Solutiones* dovevano essere stilate non soltanto sulla base dei principi «della sacra teologia», ma anche sulla base dei principi di una «scienza della pura verità» cui Javelli riconosceva senz'altro il nome di «filosofia», o meglio, di «verissima filosofia», la filosofia più vera di tutte, una sorta di 'ricostituente' che il domenicano riteneva di dover «somministrare» alla fede, debilitata dalle argomentazioni mortaliste del Peretto³². «Quando infatti qualcuno

³⁰ ARIST., *De anima*, 412b5. Su questo punto, si veda il cap. 9 del *De immortalitate*, in POMPONAZZI 2013 (1), 985-1015, in particolare 996-999.

³¹ Si veda ancora l'epistola al Peretto, in POMPONAZZI 2013 (1), 2066-2069.

³² *Ibid.*, 2068-2069: «Solvam igitur quascumque rationes formasti mortalitatem probantes, principiis quidem non Aristotelis pro nunc, sed sacrae theologiae et verissimae philosophiae quam arbitramur nostrae catholicae fidei subministrare».

è debole» – aveva insegnato Tommaso – «ha bisogno di un ricostituente per sostenersi, *somministrare* significa questo»³³. Ma intanto questa «scienza» poteva servire allo scopo, in quanto essa non coincideva né con la filosofia aristotelica né, più generalmente, con la filosofia secolare, «piena zeppa di errori, oscurità e dubbi», bensì costituiva «un divino patrimonio, trasmesso a noi dal Padre della luce»³⁴.

Si potrebbe obiettare che, in quanto sottintendeva una divaricazione tra filosofia peripatetica e vera filosofia, questa forma di concordismo sarebbe tornata molto utile proprio agli aristotelici più puri e duri, per esempio a un filosofo come Jacopo Zabarella, il quale, qualche decennio più tardi, avrebbe detto: «Parlando in senso assoluto e in modo conforme alla *vera filosofia*, non alla filosofia di Aristotele, l'oggettiva verità è che l'anima intellettuale umana è quella forma che dà l'essere alla materia e per la quale l'uomo è uomo», ma che «nondimeno è separabile dal corpo e immortale»³⁵. Tuttavia per Javelli non si trattava di adottare un espediente che attutisse il contrasto tra la filosofia e la fede, ma piuttosto di porsi nella sola prospettiva che fosse in grado di appianarlo, quell'angolatura epistemologicamente grigia che egli chiamava adesso *scientia merae veritatis, sapientia, vera, verissima o divina philosophia*, e che

³³ TOMMASO D'AQUINO 1953, vol. II, *Super Philip.*, cap. 1, lect. 3, n. 28, 95-96: «Quando enim aliquis est debilis, indiget relevante ut sustentetur, et hoc est subministrare» (trad. it e corsivo di enfasi sono miei).

³⁴ POMPONAZZI 2013 (1), 2068-2069: «Neque enim philosophia et Aristotelis philosophia convertuntur. Philosophia siquidem in se est scientia merae veritatis, quae est divina possessio, nobis a patre luminum demissa. Huius saeculi philosophia erroribus tenebris et dubiis undique referta est».

³⁵ ZABARELLA 1605, l. III, f. 23^{rb}: «Nam simpliciter loquendo, et secundum veram Philosophiam, non secundum Philosophiam Aristotelis, rei veritas est, quod anima intellectiva humana est forma dans esse materiae, et qua homo est homo, est tamen a corpore separabilis, et immortalis» (trad. it e corsivi di enfasi sono miei).

diciotto anni più tardi avrebbe preferito definire – intitolandovi un’ opera – *christiana philosophia*³⁶.

Pare che Javelli sia stato il primo tra i teologi scolastici a utilizzare questa locuzione nel titolo di un libro, ma si è sospettato che sulla scelta abbia influito l’eco dell’*Adhortatio ad philosophiae christianae studium* del laico Erasmo, che lo aveva preceduto di vent’anni³⁷. Suggestioni a parte, in realtà, non deve sfuggire che la formula ‘filosofia cristiana’ non era affatto nuova al contesto specifico entro il quale Javelli era andato elaborando le proprie riflessioni³⁸. Ne sono una prova le parole che già nel 1489 il vescovo Barozzi aveva impiegato nel suo monito agli studenti e ai docenti universitari: «che coloro che imparano la filosofia, la imparino in modo tale da non disimparare la *filosofia cristiana*, che eccelle di gran lunga su tutte; e che coloro che la insegnano, mentre rammentano di essere *filosofi*, non si scordino di mostrarsi anche *cristiani*»³⁹. Di certo, però, parlare di *christiana philosophia* per prendere le distanze dal «maledetto Averroè»⁴⁰ era altra cosa che ridimensionare il ruolo di un’autorità

³⁶ L’opera in questione, che porta appunto il titolo di *De christiana philosophia, octo divisa partibus*, fu ultimata nel 1537 e stampata per la prima volta a Venezia nel 1540 per i tipi di Andrea Arrivabeni, TAVUZZI 1991, 116-117.

³⁷ CHENU 1932, 231, 235.

³⁸ Mi riferisco in particolare al seguente passaggio dell’articolo di Chenu, *Ibid.*, 235: «Ce vocable de *philosophia christiana*, Javelli l’a-t-il trouvé sous sa plume au cours de ses réflexions personnelles, à la suite des conflits averroïstes? Il est plus vraisemblable de supposer que l’extraordinaire diffusion de l’*Adhortatio ad philosophiae christianae studium* d’Erasmus (35 éditions au moins en vingt ans, dont une à Venise en 1522), avait à ce point accoutumé les oreilles à ce mot nouveau que l’École elle-même en avait saisi et accueilli quelque écho».

³⁹ RAGNISCO 1891, 279: «...ut et qui Philosophiam discunt sic discant ut christianam philosophiam que longe omnium prestantissima est non dediscant; et hi qui docent dum se philosophos esse meminerunt non obliviscantur, se etiam christianos existere» (trad. it e corsivi di enfasi sono miei).

⁴⁰ Come segnalato da CHENU 1932, 234, nota 3, l’espressione *maledictus Averroes* si trova in JAVELLI 1580, t. I, *Epitome in tres libros De anima*, l. III, tr. 2, cap. 3, f. 315.

filosofica come Aristotele; e non tutti i rappresentanti dell'ortodossia scolastica si sarebbero dimostrati tanto malleabili quanto Javelli riguardo a una simile opzione. Non lo si dimostrava, per esempio, il domenicano Bartolomeo Spina, autore di una densa e feroce requisitoria ai danni di Pomponazzi pubblicata nello stesso anno delle *Solutiones*, ma alla quale il Peretto – non si sa se per snobismo o per maturata prudenza – non replicò mai⁴¹. Frate Spina, per conto suo, non aveva alcun dubbio su quale fosse la preziosa posta in gioco quando si trattava di associare il nome dello Stagirita alla causa immortalista: «Reca in effetti un conforto

⁴¹ La corposa opera di Spina – che porta il titolo di *Opuscula <sic!> edita* – conteneva in realtà tre trattati, il secondo e il terzo dei quali – la *Tutela veritatis de immortalitate animae contra Petrum Pomponatium Mantuanum cognominatum Perettum* e il *Flagellum in tres libros Apologiae eiusdem Peretti* – procedevano a una capillare polemica sugli argomenti sviluppati da Pomponazzi, rispettivamente, nel *De immortalitate* e nell'*Apologia*; il primo trattato – il *Propugnaculum Aristotelis de immortalitate animae contra Thomam Caietanum* – era invece un violento atto d'accusa diretto contro il confratello Tommaso de Vio detto 'il Gaetano', responsabile, agli occhi di Spina, di aver fatto da apripista all'agnosticismo del Peretto. Il Gaetano era infatti autore di un Commento al *De anima* di Aristotele (1510) nel quale, affrancatosi dalla tradizionale esegesi di Tommaso d'Aquino, giungeva a escludere la possibilità di dimostrare l'immortalità dell'anima umana sulla base delle affermazioni dello Stagirita. Va peraltro segnalato che, in qualità di maestro generale dell'Ordine dei Predicatori, de Vio aveva fatto parte della commissione di stesura dell'*Apostolici regiminis*, ma che in sede di ratifica aveva votato contro l'approvazione di quella parte della bolla che imponeva ai docenti di filosofia di insegnare la dottrina cristiana. Riguardo alla posizione del Gaetano, si tengano presenti almeno GILSON 1955, 113-136 e DI NAPOLI 1963, 214-226. Per maggiori dettagli, anche bibliografici, sulla vicenda (che, su ipotesi di TAVUZZI 1995, 47-61, vedeva coinvolto il potente Maestro del Sacro Palazzo, Silvestro Mazzolini da Prierio, quale emissario di frate Spina), mi permetto di rinviare nuovamente a CAPPIELLO, LAMANNA 2014, 241-244 e a CAPPIELLO 2014, 54-75. Quanto infine al silenzio di Pomponazzi, è verosimile che il recente contrattempo con l'inquisitore di Bologna lo facesse desistere dall'indirizzare una replica alle accuse di Spina. Non si può non notare, del resto, che il Peretto avrebbe optato per un atteggiamento di maggiore cautela anche nel *De incantationibus* e nel *De fato*, sia ottemperando in qualche modo all'*Apostolici regiminis*, sia scegliendo di divulgarli in forma manoscritta. Per maggiori ragguagli sulla storia e le problematiche specifiche di questi due testi, rimando agli imprescindibili studi critici di Vittoria Perrone Compagni, che ne ha curato anche la traduzione italiana, in POMPONAZZI 2013 (2), 9-84 e POMPONAZZI 2004, IX-CLVIII.

non indifferente ai fedeli la testimonianza di cotanto filosofo su una questione di tale portata; ai cristiani che vacillano, serra il baratro dell'estrema rovina; quanto poi agli infedeli, è proprio in forza di una tale verità che gli è predisposto un agile accesso alla fede»⁴².

Neppure Javelli rinunciava alla testimonianza di Aristotele, questo è vero, e lo avrebbe chiarito nel *Tractatus de animae humanae indeficientia*. Ai suoi occhi, infatti, le dichiarazioni dello Stagirita sulla natura inorganica dell'intelletto consentivano di dedurre in modo inequivocabile che quest'ultimo aveva ammesso l'esistenza di uno stato di separazione dell'anima dal corpo⁴³. Ciononostante, il teologo domenicano era altrettanto convinto che tale conclusione costituisse un limite oltre il quale non si poteva forzare il dettato aristotelico senza scadere nel ridicolo – cosa che, a suo avviso, era accaduta a Nifo, poiché nel trattato contro Pomponazzi il suessano aveva ascritto ad Aristotele la caratterizzazione delle modalità operative dell'anima separata⁴⁴. La pretesa dell'aristotelismo cristiano di reperire simili argomenti nei testi dello Stagirita, in effetti, doveva scontrarsi per Javelli con un

⁴² Il passaggio si legge in SPINA 1519, nell'epistola proemiale al *Propugnaculum Aristotelis de immortalitate animae contra Thomam Caietanum* (f. non numerato): «Solatium etenim non mediocre fidelibus affert tam celebrati philosophi testimonium in re tanta; infirmis inter christianos extreme ruine clauditur precipitium; infidelibus autem ex veritate hac facilis ad fidem preparatur via».

⁴³ L'esegesi di Aristotele è affrontata in JAVELLI 1536, pars I, cap. 1, ff. 4r-8r.

⁴⁴ *Ibid.*, pars I, cap. 1, f. 7r: «Et adverte, Alexander optime, quod qui voluerunt attribuire Aristoteli ipsum posuisse talem, vel talem modum intelligendi in anima separata, cadunt in multa derisoria, sicut Niphus suessanus in tractatu, quem edidit contra Petrum Pomponacium de animae immortalitate» («E tieni presente, ottimo Alessandro, che coloro che hanno voluto attribuire ad Aristotele di aver egli stesso posto tale o talaltro modo di pensare nell'anima separata, scadono in molte ridicolaggini, come Nifo di Sessa, nel trattato sull'immortalità dell'anima che ha pubblicato contro Pietro Pomponazzi», la trad. it. è mia). Si veda anche *Ibid.*, pars I, cap. 5, f. 41r.

insuperabile scoglio storico-metodologico: il pagano Aristotele «non potè ascendere dal senso a una tale altezza» (*sensu ad talem altitudinem ascendere non potuerit*)⁴⁵. Ancora una volta, però, non si trattava di ratificare la rinuncia a un pieno conforto filosofico su una questione di così cruciale rilevanza, ma di reindirizzare la ricerca altrove, operando un fondamentale distinguo tra la *philosophia Aristotelis* – scienza che non è «né compiuta né confermata sotto ogni aspetto» – e la *philosophia ut philosophia* – «scienza della pura verità e in sé compiuta» dall’assenso degli autori cristiani alla fede⁴⁶. Era dunque nei testi di Tommaso, di Agostino, di Cassiodoro e delle principali *Auctoritates* chiamate in causa nelle *Solutiones* che si dovevano cercare risposte esaurienti. Quanto invece ad Aristotele – che per Javelli restava pur sempre «in accordo con la vera filosofia» (*consonans verae philosophiae*) sul nodo critico dell’immortalità – si poteva supporre che, «se qualcuno lo avesse istruito» (*si quis docuisset eum*) su quelle verità che non gli è stato dato di cogliere, forse «non le avrebbe negate» (*non negasset eas*)⁴⁷. Ma a patto di

⁴⁵ *Ibid.*, pars I, cap. 5, f. 41v.

⁴⁶ *Ibid.*, pars I, cap. 5, f. 41v: «...philosophia Aristotelis et philosophia ut philosophia non convertuntur. Nam philosophia in se est scientia merae veritatis et perfecta, philosophia autem Aristotelis non est perfecta, nec in omnibus approbatur». Sul nesso tra la compiutezza della *philosophia ut philosophia* e l’assenso alla fede degli autori cristiani, maggiori ragguagli si trovano in JAVELLI 1580, t. II, *De christiana philosophia, octo divisa partibus*, I, cap. 2, f. 380.

⁴⁷ *Ibid.*, pars I, cap. 5, f. 41r. Si trattava delle medesime verità sulle quali nel 1518 si era attardato Nifo, a cui adesso Javelli tentava di dare una spiegazione riconoscendone sì la matrice teologica, ma non l’incompatibilità – almeno in linea di principio – con la filosofia peripatetica. Esse concernevano il conferimento alle anime separate di un luogo, di una modalità intellettuale che non prevedesse il concorso dell’immaginazione, di premi e castighi a seconda di meriti e demeriti della vita mortale, di opportune modalità di reciproca conoscenza e dialogo conformi a quello stato e infine di una condizione di immutabilità nel bene o nel male (*Ibid.*, pars I, cap. 5, ff. 41v-44v).

non mistificare ciò che egli è stato effettivamente in grado di dire a suo modo e a suo tempo.

BIBLIOGRAFIA

BERETTA 2005 = FRANCESCO BERETTA, «Orthodoxie philosophique et Inquisition romaine aux 16^e-17^e siècles. Un essai d'interprétation», in *Historia philosophica* 3 (2005), 67-96, <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00007791/document>, 1-43 [consultato nel giugno 2016].

BERETTA 2013 = FRANCESCO BERETTA, «Universités, science, censure en Italie (16^e-18^e siècles)», in *Les Universités en Europe (1450-1814)*, Paris, PUPS 2013 (Bulletin de l'Association des Historiens modernistes des Universités française), 237-264 [consultato nel giugno 2016 su : <https://hal.archives-ouvertes.fr/halshs-00925390/document>,]

CAPPIELLO 2014 = ANNALISA CAPPIELLO, «*Veritas rerum vs mens philosophorum?* The Debate on the Immortality of the Soul in Italy after the Publication of the Bull *Apostolici regiminis* (1513): Cajetan, Pomponazzi, Spina, Prierias, Javelli», in *AITHER Journal* VI (2014), International Issue no. III, 54-75 [consultabile online: http://international.aither.eu/data/hostedit2/userfiles/Aither_internationalissue_no3.pdf].

CAPPIELLO, LAMANNA 2014 = ANNALISA CAPPIELLO, MARCO LAMANNA, «Il principio dell'unicità del vero dalla bolla *Apostolici regiminis* (1513) alla Rivoluzione scientifica», in *Quaestio* 14 (2014), 229-256.

CHENU 1932 = MARIE-DOMINIQUE CHENU, «Note pour l'histoire de la notion de philosophie chrétienne», in *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 21, n. 2 (1932), 231-235.

Conciliorum oecumenicorum generaliumque decreta 2013, II/2 = *Conciliorum oecumenicorum generaliumque decreta. The General Councils of Latin Christendom: From Basel to Lateran V (1431-1517)*, ed. by FREDRIK LAURITZEN, NELSON H. MINNICH, JOACHIM W. STIEBER, HARALD SUERMANN and JÖRG UHLICH Turnhout , Brepols 2013.

CONSTANT 2002 = ERIC A.CONSTANT, «A Reinterpretation of the Fifth Lateran Council Decree *Apostolici regiminis* (1513)», in *Sixteenth Century Journal* XXXIII/2 (2002), 353-379.

DE BELLIS 2012 = ENNIO DE BELLIS, *Nicoletto Vernia. Studi sull'aristotelismo del XV secolo*, Firenze, Olschki 2012 (Quaderni di Rinascimento).

DI NAPOLI 1963 = GIOVANNI DI NAPOLI, *L'immortalità dell'anima nel Rinascimento*, Torino, SEI 1963.

GILBERT 1967 = FELIX GILBERT, «Cristianesimo, Umanesimo e la Bolla "Apostolici regiminis" del 1513», in *Rivista storica italiana* 79 (1967), 967-990.

GILSON 1955 = ÉTIENNE GILSON, «Cajétan et l'humanisme théologique», in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 22 (1955), 113-136.

GILSON 1961 = ÉTIENNE GILSON, «Autour de Pomponazzi. Problématique de l'immortalité de l'âme en Italie au début du XVIe siècle», in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 28 (1961), 163-279.

GILSON 1963 = ÉTIENNE GILSON, «L'affaire de l'immortalité de l'âme à Venise au début du XVIe siècle», in VITTORE BRANCA (a cura di), *Umanesimo Europeo e Umanesimo Veneziano*, Firenze, Sansoni 1963, 31-61.

GIOS 1977 = PIERANTONIO GIOS, *L'attività pastorale del vescovo Pietro Barozzi a Padova (1487-1507)*, Padova, Istituto per la Storia Ecclesiastica Padovana 1977.

GRENDLER 2002 = PAUL F. GRENDLER, *The Universities of the Italian Renaissance*, Baltimore-London, The Johns Hopkins University Press 2002.

JAVELLI 1536 = CHRYSOSTOMUS JAVELLUS, *Tractatus de animae humanae indeficientia, in quatruplici via s. peripatetica, academica, naturali, et christiana, revisus per authorem et nunc primo editus*, Venetiis, in officina Aureli Pinci Veneti 1536 [consultato nell'edizione elettronica digitalizzata all'interno del progetto Gallica, agosto 2013].

JAVELLI 1580, t. I, *Epitome in tres libros De anima* = CHRYSOSTOMUS JAVELLUS, *Epitome in tres libros De anima*, in ID., *Opera omnia*, Lugduni, Apud Carolum Pesnot 1580, t. I, ff. 290-319 [consultato nell'edizione digitalizzata del Münchener Digitalisierungszentrum].

JAVELLI 1580, t. II, *De christiana philosophia, octo divisa partibus*, I = CHRYSOSTOMUS JAVELLUS, *De christiana philosophia, octo divisa partibus*, I, in ID., *Opera omnia*, Lugduni, Apud Carolum Pesnot 1580, t. II, ff. 378-387 [consultato nell'edizione digitalizzata del Münchener Digitalisierungszentrum].

KRAYE 2002 = JILL KRAYE, «La filosofia nelle università italiane del XVI secolo», in CESARE VASOLI, *Le filosofie del Rinascimento*, a cura di PAOLO C. PISSAVINO, Milano, Mondadori 2002, 350-373.

MONFASANI 1993 = JOHN MONFASANI, «Aristotelians, Platonists, and the Missing Ockhamists: Philosophical Liberty in Pre-Reformation Italy», in *Renaissance Quarterly* 46 (1993), 247-276.

NIFO 1518 = AUGUSTINUS NIFUS, *De immortalitate animae libellus*, Venetiis, Impensa heredum quondam domini Octaviani Scoti Modoetiensis ac sociorum 1518 [consultato nell'edizione elettronica digitalizzata all'interno del progetto Google, giugno 2016].

O'MALLEY 1968 = JOHN W. O'MALLEY, *Giles of Viterbo on Church and Reform: a Study in Renaissance Thought*, Leiden, Brill 1968 (Studies in medieval and Reformation thought).

O'MALLEY 1981 = JOHN W. O'MALLEY, *Rome and the Renaissance. Studies in Culture and Religion*, London, Variorum Reprints 1981.

PINE 1986 = MARTIN PINE, *Pietro Pomponazzi: Radical Philosopher of the Renaissance*, Padova, Antenore 1986.

POMPONAZZI 1519 = PETRUS POMPONATIUS, *Defensorium*, Bononiae Impressum Per Magistrum Iustinianum De Ruberia 1519 [consultato nell'edizione elettronica digitalizzata all'interno del progetto Google, giugno 2016].

POMPONAZZI 1525 = PETRUS POMPONATIUS, *Tractatus acutissimi, utillimi, et mere peripatetici*, Venetiis, impressum arte et sumptibus haeredum quondam domini Octaviani Scoti, civis ac patritii Modoetiensis et sociorum 1525 [consultato nell'edizione elettronica digitalizzata all'interno del progetto Google, giugno 2016].

POMPONAZZI 1999 = PIETRO POMPONAZZI, *Trattato sull'immortalità dell'anima*, , a cura di VITTORIA PERRONE COMPAGNI, Firenze, Olschki 1999.

POMPONAZZI 2004 = PIETRO POMPONAZZI, *Il fato, il libero arbitrio e la predestinazione*, testo latino a fronte secondo l'edizione di RICHARD LEMAY, saggio introduttivo, traduzione e note di VITTORIA PERRONE COMPAGNI, Torino, Nino Aragno Editore 2004.

POMPONAZZI 2011 = PIETRO POMPONAZZI, *Apologia*, introduzione, traduzione e commento di VITTORIA PERRONE COMPAGNI, Firenze, Olschki 2011.

POMPONAZZI 2013 (1) = PIETRO POMPONAZZI, *Tutti i trattati peripatetici*, testo latino a fronte, introd., testo critico e note di FRANCESCO P. RAIMONDI e JOSÉ G. VALVERDE, trad. it di FRANCESCO P. RAIMONDI, Milano, Bompiani 2013.

POMPONAZZI 2013 (2) = PIETRO POMPONAZZI, *Le incantazioni*, introduzione, traduzione e commento a cura di VITTORIA PERRONE COMPAGNI, Pisa, Edizioni della Normale 2013.

POPPI 1962 = ANTONINO POPPI, «Lo scotista patavino Antonio Trombetta (1436-1517)», in *Il Santo* 2 (1962), 349-367.

POPPI 1989 = ANTONINO POPPI, *La filosofia nello Studio francescano del Santo a Padova*, Padova, Ass. Centro Studi Antoniani 1989 (Centro Studi Antoniani).

PRICE 1985 = DANIEL PRICE, «The Origins of Lateran V's Apostolici Regiminis», in *Annuario Historiae Conciliorum* 17 (1985), 464-472.

RAGNISCO 1891 = PIETRO RAGNISCO, «Documenti inediti e rari intorno alla vita e agli scritti di Nicoletto Vernia e di Elia del Medigo», in *Atti e memorie della R. Accademia di Scienze Lettere ed Arti in Padova* 7 (1891), 275-302.

VON RANKE 1901 = LEOPOLD VON RANKE, *History of the Popes. Their Church and State*, New York, The Colonial Press 1901, vol. I, transl. by E. FOSTER [consultato su Hathitrust Digital Library, giugno 2015].

RENAN 1882 = ERNEST RENAN, *Averroès et l'Averroïsme: essai historique*, Paris, Calmann Lévy 1882⁴ (1^a ed. 1852).

Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio 1902, vol. XXXII = *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, Parisiis, Expensis Huberti Welter, Bibliopolae 1902, vol. XXXII, ed. JOHANNES D. MANSI [consultato in edizione digitalizzata nel giugno 2016 su:

http://www.documentacatholicaomnia.eu/01_50_1692-1769-Mansi_JD.html].

SPINA 1519 = BARTHOLOMEUS DE SPINA, *Opuscula <sic!> edita*, Venetiis, per Gregorium de Gregoriis 1519 [riproduzione dell'esemplare conservato presso la Biblioteca Universitaria Alessandrina di Roma].

TAVUZZI 1990 = MICHAEL TAVUZZI, «Chrysostomus Javelli O.P. (ca. 1470-1538). A Biobibliographical Essay: Part I, Biography», in *Angelicum* 67 (1990), 457-482.

TAVUZZI 1991 = MICHAEL TAVUZZI, «Chrysostomus Javelli O.P. (ca. 1470-1538). A Biobibliographical Essay: Part II, Bibliography», in *Angelicum* 68 (1991), 109-121.

TAVUZZI 1995 = MICHAEL TAVUZZI, «Silvestro da Prierio and the Pomponazzi Affair», in *Renaissance and Reformation* 19 (1995), 47-61

TOMMASO D'AQUINO 1953, vol. II, *Super Philip.* = THOMAS DE AQUINO, *Super epistolas S. Pauli lectura*, Torino-Roma, Marietti 1953, vol. II, a cura di RAFFAELE CAI

TROMBETTA 1498 = ANTONIUS TROMBETA, *Tractatus singularis contra Averroystas de humanarum animarum plurificatione ad catholice fidei obsequium Patavii editus*, Venetiis, viri d. Octaviani Scoti civis Modoetiensis: impensa cura vero atque diligenti artificio presbyteri Boneti Locatelli impressus 1498 [consultato nell'edizione elettronica digitalizzata all'interno del progetto Gallica, agosto 2013]

ZABARELLA 1605 = JACOBUS ZABARELLA, *In tres Aristotelis libros De anima Commentarii*, Venetiis, Apud Franciscum Bolzettam 1605 [consultato nell'edizione elettronica digitalizzata all'interno del progetto Google, giugno 2016].

AVVERTENZA EDITORIALE

La trascrizione che segue riproduce – conservandone pressoché inalterata l’originale distinzione in capoversi e la relativa numerazione – il testo della prima edizione delle *Solutiones (B)* di Javelli, accluso in calce al *Defensorium* di Pomponazzi, pubblicato nel 1519 a Bologna per i tipi di Giustiniano da Rubiera⁴⁸. Va d’altra parte segnalato che dal confronto tra la prima e la successiva edizione delle *Solutiones (V)* – contenuta nella celebre raccolta dei pomponazziani *Tractatus acutissimi, utillimi et mere peripatetici* del 1525, usciti a Venezia per i tipi di Ottaviano Scoto – non emergono varianti significative⁴⁹.

La presente edizione critica, oltre ad essere integrata in nota dagli opportuni rimandi alle fonti, ha naturalmente comportato una serie di interventi sul testo latino finalizzati ad agevolarne la consultazione da parte del lettore moderno. In primo luogo ho dotato il testo di una regolare punteggiatura, quasi esclusivamente consistente nell’impiego sporadico del punto e dei due punti. Ho sostituito questi ultimi con la virgola, il punto e virgola e il punto, a seconda dei casi, mentre li ho introdotti, in associazione ai caporali, per indicare l’inserito di citazioni più o meno alla lettera da altri testi. Ho invece preferito l’impiego degli apici singoli per selezionare i segmenti della argomentazioni pomponazziane volta per volta commentati da Javelli. Un’ulteriore introduzione è stata poi

⁴⁸ *Defensorium Petri Pomponatii Mantuani*, Bononiae Impressum Per Magistrum Iustinianum De Ruberia, Die 18 Maii 1519 [consultato nell’edizione elettronica digitalizzata all’interno del progetto Google, giugno 2016]. Il testo delle *Solutiones* occupa i ff. (non numerati) FFviv-GGivv.

⁴⁹ *Petri Pomponatii Mantuanum Tractatus acutissimi, utillimi, et mere peripatetici*, Venetiis impressum arte et sumptibus haeredum quondam domini Octaviani Scoti, civis ac patritii Modoetiensis et sociorum, 1525, ff. 109-112 [anch’esso consultato nell’edizione elettronica digitalizzata all’interno del progetto Google, giugno 2016].

quella del corsivo, sia per i singoli lemmi o le locuzioni cui è conferita particolare enfasi, sia per i titoli delle opere menzionate nel testo. Quanto all'impiego di forme abbreviate nelle indicazioni bibliografiche intratestuali, ho uniformemente adottato: *art.* per *articulus*, *cap.* per *capitulum*, *dist.* per *distinctio* e *lib.* per *liber*. In tutti i casi in cui la rispettiva numerazione non fosse esplicitata verbalmente, ho scelto di riservare i numeri romani per la sola indicazione dei libri e di estendere i numeri arabi ad ogni altra ripartizione. Ho modernizzato l'uso delle maiuscole e rettificato le forme lessicali conformemente ai seguenti criteri: uniformazione delle forme dittongate ed eliminazione di forme dittongate secondarie (nei casi: *aelementum*, *foelicitas*, *foeliciter*, *foelix*, *poenitus*); regolarizzazione di forme prive di raddoppio consonantico (nei casi: *aprehensivus*, *Casiodorus*, *indisolubilis*, *ocultor*, *quiditativus*) ed eliminazione di forme desuete con raddoppio consonantico (nei casi: *Arriminensis*, *deffectus*, *summor*); aggiornamento di forme desuete (sostituzioni: *caelestis* per *coelestis*, *caelum* per *coelum*, *definitio* per *diffinitio*, *definitus* per *diffinitus*, *nondum* per *nundum*); regolarizzazione di forme prive di aspirazione (nei casi: *orizonte*, *spera*, *hemisperium*) ed eliminazione di forme desuete con aspirazione (nei casi: *honoero*, *Peripathetici*, *methaphysica*); sostituzione di *i* con *y* (nei casi: *Phisica*, *phisicus*, *metaphisica*) e sostituzione di *y* con *i* (nei casi: *inymaginabilis*, *phylosophus*); sostituzione di *ci* con *ti* (nei casi: *adventicius*, *viciium*, *ociosus*); sostituzione di *ph* con *f* (nei casi: *nephas*, *prophanus*); regolarizzazione di forme prive di nasale (sostituzione: *instantia* per *istantia*). Eventuali altre correzioni sono segnalate in nota al testo.

Desidero esprimere un sentito ringraziamento alla professoressa Vittoria Perrone Compagni per il suo generoso supporto al mio lavoro, per i suoi preziosi consigli e per la sua paziente revisione del testo critico.

Solutiones rationum animi mortalitatem probantium quae in Defensorio contra Niphum excellentissimi domini Petri Pomponatii formantur.

Supposito pro nunc secundum sententiam tuam Aristotelem sensisse humanum animum esse mortalem, adhuc manifestatur rationes tuas non concludere contra veritatem fidei. Sed prius praemittendae sunt suppositiones divinae sapientiae quas veri Catholici statim probant auditas.

1) Quod anima sit creata. Augustinus, *Ad Optatum*⁵⁰, de natura animae: «Credimus animam non partem Dei esse, sed creaturam, non de Deo natam, non eam corpus esse, sed spiritum, non creatorem utique, sed creatum».

2) Quod singulorum hominum singulae animae creantur, et non ante corpus. Augustinus, *Ad Optatum*⁵¹, de natura animae: «Credimus quod non ex aliis propagatas, sed mox ex nihilo creatas singuli accipiunt».

3) Quod anima sit immortalis, ita quod nunquam esse desistat. Augustinus, *De Trinitate*, libro XIV, cap. 3⁵²: «Absit ut, cum animae natura sit immortalis, nec ab initio quo creata est, unquam deinceps esse desistat, id quo nihil melius habet non cum eius immortalitate perduret».

4) Quod anima, licet sit propria substantia, tamen vivificat corpus, et sic est actus eius. Cassiodorus, in libro *De anima*, cap. 3⁵³: «Anima hominis est, ut veracium auctorum consentit auctoritas, a Deo creata spiritua-

⁵⁰ AUG., *Epist.*, 190, 1.4, 206.

⁵¹ *Ibid.*, 190, 2.5, 206.

⁵² ID., *De Trin.*, XIV, 3, 4, 566.

⁵³ CASS., *De an.*, 4, 3-6, 16.

lis propriaque substantia sui corporis vivificatrix, rationalis quidem et immortalis».

5) Quod anima separata reunietur corpori incorruptibili, nec in aeternum separabitur. Augustinus, loquens de bonis in XV *De Trinitate*, cap. 24⁵⁴: «Constituuntur purgati ab omni contagione corruptionis in placidis sedibus, donec recipiant corpora sua, sed iam incorruptibilia, quae orrent, non onerent. Haec enim placuit optimo et sapientissimo Conditori, ut spiritus hominis, Deo pie subditus, habeat feliciter subditum corpus, et sine fine permaneat ipsa felicitas».

6) Quod pro alio statu habet alium modum intelligendi. Augustinus, ibidem⁵⁵: «Ibi veritatem sine difficultate videbimus, eaque clarissima et certissima perfruemur. Nec aliquid quaeremus mente ratiocinante, sed contemplante cernemus».

7) Quod in anima separata corporei appetitus deficient. Cassiodorus, in libro *De anima*, cap. 14⁵⁶: «Quaeritis forsitan post hoc saeculum animae nostrae quid agant qualesque permaneant. Respondemus ut diversa lectione collegimus. Mors est animae corporisque facta solutio, vitae huius absentia, carnis desideria prorsus ignorans. Nam cum fuerimus hac luce imperio Creatoris soluti simul corporis appetitiones et imbecillitates amittimus».

8) Quod pro alio statu permaneant virtutes morales in bonis, licet alia ratione quam hic. Augustinus, *De Trinitate*, lib. XIV, cap. 9⁵⁷: «Iustitia nec

⁵⁴ AUG., *De Trin.*, XV, 25, 44, 702.

⁵⁵ *Ibid.*, XV, 25, 45, 702.

⁵⁶ CASS., *De an.*, 14, 1-6, 92.

⁵⁷ AUG., *De Trin.*, XIV, 9, 12, 586.

in illa etiam beatitudine deficiet, sed talis et tanta erit, ut perfectior maiorque esse non possit. Fortassis et aliae tres virtutes, prudentia sine periculo erroris, fortitudo sine molestia tollerandorum malorum, temperantia sine repugnatione libidinum, erunt in illa felicitate: ut prudentiae sit nullum bonum Deo praeponere vel aequare; fortitudinis, ei firmissime inhaerere; temperantiae, nullo defectu noxio delectari. Nunc autem quod agit iustitia in subveniendo miseris, quod prudentia in praecavendis insidiis, quod fortitudo in praeferendis molestiis, quod temperantia in coercendis delectationibus pravis, non ibi erit».

In cap. 2

1. Si anima est aeterna, et habet potentias materiales (vegetativas, sensitivas) et immateriales, ergo dantur potentiae perpetuo privatae actionibus suis, quoniam Aristoteles non concedit resurrectionem, et tales actiones non sunt sine corpore ut organo. Ergo opposita opinio videtur rationabilior secundum naturam⁵⁸. Eandem repetit in cap. 10⁵⁹.

Respondetur ad consequentiam. Ly *potentiae* vel sumuntur pro potentiis intellectualibus, ut intellectus et voluntas: sic negatur consequentia. Nam per sextam suppositionem habet actum intelligendi alterius rationis quam pro hoc statu, ex consequenti actum volendi. Vel pro sensitivis: sic negatur iterum consequentia, nam reassumet corpus, et licet incorruptibile per quintam suppositionem, tamen exercere poterit actiones sensitivas, quoniam in sensatione ratio per se sentiendi est immutatio spiritua-

⁵⁸ POMP., *Defens.*, 2, 4, 1552.

⁵⁹ *Ibid.*, cap. 10, § 7, 1640-1642.

lis; nam et Aristoteles determinat in secundo *De anima*, textu 121⁶⁰, sensum esse receptivum speciei sine materia. Vel pro vegetativis: sic concedo consequentiam, nec aliquod inconveniens sequitur. Non enim nutritiva et augmentativa et generativa insunt homini, ut semper exercent opera sua, sed tantum aliquibus suppositis, puta augmentativa non est apta exercere opus suum, nisi pro quanto tempore animatum caret sua debita quantitate, unde et Aristoteles concludit in primo *De generatione*, textu 41⁶¹: «Igitur nutritur quis quousque salvatur, et diminuitur. Augmentatur autem non semper»; similiter nutritiva non alia causa exercet opus suum, nisi ut restauret, ut id quod per naturalem calorem resolvitur, ex libro *De causa mortis et vitae*⁶², et generativa ut salvetur species successione individuorum. Sed ex sententia divinae scripturae homines resurgent impassibiles. Ergo evacuabitur exercitium talium potentiarum sine aliquo inconvenienti, immo ex feliciore statu.

In cap. 5

2. Si anima est forma naturalis, ut Aristoteles opinatus est, ex solo divino miraculo potest stare sine subiecto; immo hoc maius miraculum est, quoniam ex anima et corpore fit unum per se, ex subiecto autem et accidente fit unum per accidens, et sic indissolubilius est quod est per se unum, quam quod est unum per accidens⁶³.

⁶⁰ ARIST., *De an.*, II, 12, 424 a 18-19.

⁶¹ ARIST., *De gen. et corr.*, I, 5, 322 a 23-25.

⁶² THOM. AQ., *Comp. theol.*, I, 156, 6-7, 142.

⁶³ POMP., *Defens.*, 5, 18, 1574.

Respondetur ad antecedens. *Ly naturalis* dupliciter considerari potest. Primo, naturalis quia naturaliter producta ex materia, ut animae brutorum. Secundo, naturalis quia vere est forma compositi naturalis et actuans materiam, tamen creata et intellectualis substantia. Si primo modo opinatus est Aristoteles, reicitur a theologo, et dico quod Deus nec per miraculum servaret eam sine subiecto: sic enim esset non intellectualis, et per consequens nullam actionem haberet. Nefas est autem aliquod otiosum servari in natura, nec hoc deceret sapientiam divinam. Si secundo modo, nego consequentiam, eo quod anima, ut creata et per se subsistens, est apta uniri corpori et separari a corpore. Et cum probatur quod ‘esset maius miraculum etc.’, dico quod illa probatio nullam habet apparentiam apud theologum, nisi de formis eductis ex materia. Addo aliud, quod accidens non est aptum esse ens per se, sicut substantia, et ideo cuilibet formae substantiali, ut substantia est, minus repugnat conservari sine subiecto, quam accidenti cuius est inesse.

3. Humanus intellectus movetur secundum rem, et non potest fieri quin secundum rem moveatur. Sed quod tale est, inseparabile est a materia, quoniam materia sensibilis est de ratione eius, aliter non esset physicae considerationis. Ergo intellectus humanus est inseparabilis a materia⁶⁴. Idem repetit cap. 21 et 23 et 25⁶⁵.

Respondetur. Supposito quod *ly intellectus humanus* et *anima intellectiva* sint idem apud arguentem, dico quod, ut inquit divus Thomas in *<Prima> Parte*, q. 97, art. 1⁶⁶, anima intellectiva, ex sua excellentia, dicitur duo, scilicet *animam* et *spiritum*: «anima est secundum illud quod est

⁶⁴ *Ibid.*, 5, 20, 1576.

⁶⁵ *Ibid.*, 21, 3, p. 1832; 23, 3, 1850; 25, 7, 1882.

⁶⁶ THOM. AQ., *Summa theol.*, I^a, q. 97, art. 3, *resp.*, 433.

commune sibi et aliis animabus, quod est vitam dare corpori; spiritus est secundum illud quod est sibi proprium, quia scilicet habet virtutem intellectivam immaterialem». Ex his dico ad argumentum quod propositio prima est vera, considerando animam intellectivam ut anima, idest ut vivificat corpus; nego autem eam, considerando animam quatenus spiritus est: sic enim est intelligens, et ut intelligens absolute non necessario movetur motu physico, ut hic sumitur motus. Est enim intelligens aliquando penitus sine corpore. Unde nego secundam propositionem, scilicet 'quod est tale, est inseparabile a materia'. Et cum probatur: 'quoniam materia sensibilis etc.', concedo hanc ut primam, sumendo animam qua anima est, et nego sumendo animam qua intelligens est absolute, nisi arctetur ad intelligere coniunctum. Et cum iterum probatur: 'aliter non esset physicae considerationis', dico ut supra, sumpta anima ut anima, et ut sic intelligente, puta per phantasmata, nego consequentiam. Considerata anima ut absolute intelligente, concedo consequentiam, nec aliquod inconveniens sequitur apud theologum.

4. Si humanus intellectus conceptu proprio et quidditativo a metaphysico et naturali consideratur, duas haberet quidditates et essentias intrinsecas, quod apud me est penitus inintelligibile; si dicatur una est data a posteriori, quoniam per motum, altera vero per intrinseca tantum, quae praecedunt motum; contra: hoc dato, omnia naturalia in particulari pertinerent ad metaphysicum⁶⁷. Idem repetit cap. 21 in fine⁶⁸.

Respondetur. Negaret theologus consequentiam. Sufficit enim quod anima intellectiva sit tam eminentis naturae super alias formas quod,

⁶⁷ POMP., *Defens.*, 5, 23, 1578.

⁶⁸ *Ibid.*, 21, 3, 1834-1836.

una existens, est apta sufficientissime fundare duos conceptus quidditativos, quorum unus est physicus, prout est anima et ut sic intelligit, scilicet a sensu, alius metaphysicus, prout consideratur absolute intelligens. Unde haec ratio apud tenentes animam non posse habere alium modum intelligendi quam per sensum est fortis, sed apud theologum parum valet, stante sexta suppositione. De responsione illic data non curat theologus, nec est multum ad propositum.

5. Quae sunt abstracta secundum esse, et considerantur a physico, considerantur ut principia tantum; sed humanus intellectus non consideratur ut principium tantum, immo ut forma, et per consequens ut subiecto; ergo non est abstractus secundum esse⁶⁹.

Respondetur. Propositio prima non admittitur nisi de abstractis omnino perfectis in natura, non unibilibus corpori ut formae, quales sunt Intelligentiae. Apud theologum constat autem quod intellectus humanus non ponitur sic abstractus; immo, anima intellectiva ex natura sua est vere forma, et per consequens pars compositi naturalis, ideo stat quod cadat sub consideratione physici non tantum ut principium, immo ut contentum sub suo subiecto, ea ratione qua anima et qua sic intelligens, puta ex sensu, non autem ut intelligens absolute. Sic responderet theologus.

In cap. 7

6. Forma cuius operatio dependet a corpore subiective vel obiective est inseparabilis a corpore; sed omnis operatio animae dependet a corpore subiective vel obiective; ergo etc. Maior patet unicuique inspicienti,

⁶⁹ *Ibid.*, 5, 18, 1574; 24, 1580.

sed minor probatur, quoniam de vegetativa et sensitiva constat; de intellectiva autem quod dependeat a corpore ut obiecto patet apud Aristotelem, quoniam sine phantasmate nihil intelligit anima⁷⁰.

Respondetur. Si maior sic intelligatur quod forma cuius operatio propria necessario pendet a corpore subiective vel obiective pro quocumque suo statu, ita quod per nullam potentiam possit aliter esse, conceditur ipsa maior, sed negatur minor apud theologum. Ad probationem, dimissa vegetativa et sensitiva, quae non sunt proprie actiones animae, sed coniuncti, nego de intellectiva; ad Aristotelem dico quod de eius sensu nunc non disputo. Hoc tamen constat quod si pro absoluto intelligere ipsius animae loquatur, reicitur a theologo.

In cap. 10

7. Inter appetitum rationalem et sensitivum est magna lucta et vicissitudinaria victoria; hoc autem contingere non potest in abstractis a materia, in quibus sunt pax et perpetua concordia. Si enim esset aliqua repugnantia, minime possent esse aeterna. Ergo anima intellectiva non est immaterialis simpliciter et aeterna⁷¹.

Respondetur. Et primo quod haec lucta provenit ex eo quod eadem forma est sensitiva et intellectiva, ex consequenti est appetitiva sensitiva et appetitiva intellectiva, et quoniam virtus appetitiva sequitur apprehensiva, ex tertio *De anima*⁷², ideo sicut se habet iudicium apprehensivae

⁷⁰ *Ibid.*, 7, 1, 1614. – ARIST., *De an.*, III, 7, 431 a 16-17.

⁷¹ POMP., *Defens.*, 10, 12, 1652.

⁷² ARIST., *De an.*, III, 10, 433 a 24-31.

sensitivae ad iudicium apprehensivae intellectivae, sic se habet appetitus sensitivus ad appetitus intellectivum. Experimur autem quod apprehensiva sensitiva, puta ex<is>timativa, iudicat aliquid esse bonum quod non est bonum. Intellectiva autem iudicat sicut est, ergo est discordia iudicii, hinc⁷³ sequitur discordia appetituum sensitivi et intellectivi. Dico igitur hanc luctam inesse animae intellectivae ex natura sua, quia constituta est in horizonte inter mere intellectualia et mere sensitiva, ut dicit Damascenus in secundo *Sententiarum*⁷⁴. Dico secundo quod propositio secunda non est vera nisi de mere abstractis et pure intellectualibus, quales sunt Intelligentiae et corpora superiora, in quibus nullum est malum secundum Aristotelem, IX *Metaphysicae*, textu 17⁷⁵. Addo tamen unum, quod etiam theologus in mere abstractis concedit luctam respectu actuum liberi arbitrii, ut notat divus Thomas in *Prima Parte*, q. 63, art. 1⁷⁶. Unde propositio Philosophi, et respectu animae intellectivae, et respectu omnino abstractorum, potest negari, nec debet concedi, nisi pro eorum esse naturali et actione naturali quae sunt elongata ab omni defectu.

In cap. 11

8. Si anima esset vere immortalis, non magis in senio quam in pueritia intelligeremus; at quoniam videmus intelligere variari secundum variationem materiae, opinamur non simpliciter eam esse immortalem. Fie-

⁷³ BV: *hanc*.

⁷⁴ DAMASC., *Exp.*, II, 12, col. 467.

⁷⁵ ARIST., *Metaph.*, IX, 9, 1051 a 19-21.

⁷⁶ THOM. AQ., *Summa theol.*, I^a, q. 63, art. 1, ad 4, 122.

ri enim nequit ut res omnino immaterialis in omni opere suo a corpore dependeat⁷⁷.

Respondetur. Beatus Thomas in *Quaestio disputata de anima*, art. 2, ad septimum⁷⁸, dicit quod «plerumque aliquid est pertinens ad naturam aliquius, ex quo sequitur in eo debilitatio aliqua <a>ut defectus, sicut componi ex contrariis est naturale animali, ex quo tamen sequitur mors et corruptio. Et similiter naturale est animae quod indigeat phantasmate ad intelligendum, ex quo sequitur quod diminuatur in intelligendo a substantiis superioribus». Et quoniam phantasmata variantur et debilitantur, eo quod organa pro diversa aetate transmutantur, inde provenit quod anima pro statu isto, quantum ad suum modum naturalem intelligendi, diversimode se haberi pueritia et senio. Et cum arguitur quod 'ex hac variatione opinamur non simpliciter eam esse immortalem', dicit theologus hanc opinionem esse falsam: corrigi enim debet auctoritate divina, qua animae attribuitur alia intellectio penitus independens a corpore. Et cum iterum assumitur quod 'fieri nequit ut res omnino immaterialis etc.', dicit theologus illud non verificari nisi de immateriali non unibili materiae, ut de Intelligentia patet, cuius movere et si pendeat a corpore, tamen suum intelligere penitus est independens a corpore.

In cap. 12⁷⁹

⁷⁷ POMP., *Defens.*, 11, 24, 1674.

⁷⁸ THOM. AQ., *Qu. disp. de spirit. creat.*, art. 2, ad 7, 380-388, 31.

⁷⁹ B; V: *Cap. 12?*

9. Si anima esset simpliciter separabilis et immaterialis, utique haberet operationem sine sensu; at hoc reclamatur Aristoteles: sine enim intellectu passivo nihil intelligit anima⁸⁰.

Respondetur. Negatur consequentia: licet enim sit immaterialis penitus secundum essentiam, tamen denominatur materialis prout est unibilis materiae et est forma corporis; et quoniam apud theologum, praecipue divinum Thomam in *Prima Parte*, q. 51 art. 1⁸¹, anima intellectiva «est imperfecta et in potentia existens in genere intellectualium, non habens in sui natura plenitudinem scientiae, sed acquirens eam per sensus corporeos a rebus sensibilibus», ideo convenit ei hic modus naturalis intelligendi per phantasmata, cum quo stat quod pro alio statu habeat alium, sed praeter naturam. Unde et potest concedi quod saltem praeter naturam habeat operationem sine sensu. Dictum autem Philosophi admitteret theologus pro modo naturali; si autem loquatur absolute, non admittitur.

In cap. 13

10. Si anima extrinsecus advenit, prius est extra quam informet; <in>intelligibile est enim aliquid ab extrinseco advenire alicui, nisi intelligatur prius existere quam illi adveniat⁸². Si dicis: sufficit quod prius existat secundum naturam⁸³; contra, quia omnis forma, ut causa formalis, praecedit natura suum causatum, ergo omnis forma extrinsecus adveni-

⁸⁰ POMP., *Defens.*, 11, 15, 1664-1666.

⁸¹ THOM. AQ., *Summa theol.*, I^a, q. 51, art. 1, *resp.*, 14.

⁸² POMP., *Defens.*, 13, 2, 1688.

⁸³ *Ibid.*, 13, 7, 1692.

ret⁸⁴. Praeterea Aristoteles aperte intelligit de praecedentia temporis; inquit enim etc⁸⁵. Praeterea, si anima extrinsecus advenit, secundum Aristotelem habet operationem in nullo dependentem a corpore; ergo et esse suum omnino independet a corpore; sed non habet tale operationem, ergo etc⁸⁶.

Respondetur. Ly *extrinsecus* denotare potest tria. Primo, agens supernaturale: sic venit extrinsecus, quia ab illo solo producitur, ex prima suppositione. Secundo, denotare potest educationem ex materia: omnis enim forma materialis potentialiter est in materia, et per actionem agentis naturalis transmutantis materiam educitur de potentia ad actum; et sic videtur esse intrinsecus in materia et non ab extrinseco advenire, et per oppositum anima intellectiva dicitur venire ab extrinseco, quia de materiae potentia non educitur. Tertio, denotare potest prioritatem durationis in suo esse, ita quod prius fuerit creata, deinde corpori infusa: et sic theologus negat eam ab extrinseco venire, quoniam, ut dicit beatus Thomas in *Prima Parte*, q. 90, art. 2⁸⁷, «actus proprius fit in potentia propria»; sed anima intellectiva est actus corporis; ergo non producitur ante corpus. Et Aristoteles in XII *Metaphysicae*⁸⁸ negat formam praecedere id cuius est forma. Et cum probatur: 'quoniam inintelligibile est etc.', nego in primo et in secundo sensu in quo nos loquimur; si intelligatur in tertio sensu, nihil est contra theologum, quoniam illum non ponit. De responsione illic adducta non curamus, quoniam non deservit sensui dato. De dicto Aristotelis, an loquatur de intellectu nostro vel de intellectu in se,

⁸⁴ *Ibid.*, 13, 8, 1692.

⁸⁵ *Ibid.*, 13, 7, 1692.

⁸⁶ *Ibid.*, 13, 3, 1688.

⁸⁷ THOM. AQ., *Summa theol.*, I^a, q. 90, art. 4, *sed contra*, 388.

⁸⁸ ARIST., *Metaph.*, XII, 3, 1070 a 21-22.

pro nunc transeat. Certum est quod si intelligat nostrum intellectum, quem ponimus vere formam corporis, praecedere tempore, non admittetur a theologo. Et cum iterum arguitur quod 'si anima extrinsecus advenit, secundum Aristotelem habebit operationem sine sensu', negatur consequentia, nisi sumatur *ly extrinsecus* in tertio sensu, quod non admittemus. Haec quidem consequentia valet contra Platonem, qui ponit animam ante corpus, et Origenem et alios qui sequuntur Platonem, cum non teneant animam esse formam, sed hominem, ut dicit expresse Plato in *Primo Alcibiadis*⁸⁹.

11. Cum anima informet corpus, posterius informabit quam sit, quoniam informare praesupponit esse, quod esse, ex quo non dependet a corpore, est prius in se quam informet, et per consequens anima ipsa praecedit corpus⁹⁰.

Respondetur. Negatur consequentia. Ad probationem nego quod informare praesupponat esse; immo simul producit et informat. Et cum probatur: 'quoniam, ex quo esse non dependet a corpore, est prius in se', negatur: nam, licet non pendeat a corpore, tamen ratio producendi animam sumitur a corpore. Non enim Deus creat animam nisi et habitudine ad suum informabile, et per ipsum disponatur ad beatitudinem; et propterea dixit beatus Thomas in primo *Sententiarum*, dist. 8, q. 5, art. 2, ad sextum⁹¹, quod «impossibilis est error ponentium animas creatas ante corpus», eo quod ratio producendi et individuandi non est nisi ex corpore.

⁸⁹ PLAT., *Alc. I*, 129 E - 130 C.

⁹⁰ POMP., *Defens.*, 13, 3, 1688.

⁹¹ THOM. AQ., *In I Sent.*, dist. 8, q. 5, art. 2, ad 6, 231.

12. Si anima venit ab extrinseco, ergo non est in potentia materiae, quod est falsum. Consequentia conceditur ab adversario⁹². Falsitas consequentis probatur: si non est in potentia materiae, ergo non est constituta in esse per subiectum, verum subiectum constituitur in esse per ipsam: ergo de necessitate praecedat ipsum subiectum, veluti Intelligentia orbem⁹³.

Respondetur. Negatur falsitas consequentis. Ad probationem concedo consequentiam et nego falsitatem consequentis. Ad probationem nego consequentiam. Ad similitudinem de Intelligentia et orbe dico quod non valet, eo quod apud theologum Intelligentia est tantum causa movens; causas autem moventes non inconvenit praecedere suum mobile, ut etiam concedit Aristoteles in XII *Metaphysicae*, textu 16⁹⁴. Anima vero est forma et movens. Repugnat autem formam precedere id cuius est, ut diximus etiam apud Aristotelem in eodem textu 16⁹⁵.

13. Si anima extrinsecus venit, ergo est completa in se, nam et habet esse per se et operationem per se: ergo cum altero non faciet unum per se. Haec est enim conditio eorum ex quibus fit unum per se: ut utrumque sit in potentia, et neutrum per se stet⁹⁶.

Respondetur. Negatur consequentia: repugnat enim quod sit forma et sit completa in se secundum theologum. Ad probationem iterum negatur consequentia. Et cum probatur: 'quoniam haec conditio etc.', dico quod illa non est ratio universalis. Stat enim quod aliquid sit per se subsistens

⁹² POMP., *Defens.*, 13, 4, 1690.

⁹³ *Ibid.*, 13, 5, 1690.

⁹⁴ ARIST., *Metaph.*, XII, 3, 1070 a 21.

⁹⁵ *Ibid.*, XII, 3, 1070 a 21-22.

⁹⁶ POMP., *Defens.*, 13, 5, 1690.

ex natura sua, et tamen faciat unum per se cum altero, dummodo sit actus, qualis est anima. Unde dicit theologus quod, licet anima habeat esse per se, tamen ex anima et corpore fit unum per se, quoniam anima est actus, et corpus potentia, nec aliud requiritur etiam secundum Aristotelem, ex secundo *De anima*⁹⁷ <et> ex octavo *Metaphysicae*⁹⁸.

14. Si anima extrinsecus venit, ita se habebit humanus animus ad hominem sicut Intelligentia ad caelum; quo dato, cur igitur sicut sunt plurificatae animae humanae Intelligentiae plurificari non possunt?⁹⁹

Respondetur. Negatur consequentia, quoniam apud theologum Intelligentia est tantum movens, anima autem est forma et movens. Ex consequenti respondetur quod utique est ratio multiplicandi animas in eadem specie, et non Intelligentias: illae enim sunt unibiles materiae, ideo multiplicantur ex materia, cum individuentur ex materia; Intelligentiae autem perfectae sunt ex se, ideo individuantur ex se. Unde patet quod non valet similitudo.

15. Si dicis animam humanam de necessitate habere habitudinem ad corpus, quoniam potest ipsum informare, sed hoc non proficit, quoniam secundum Aristotelem Intelligentia habet talem necessariam habitudinem ad orbem, quoniam informat caelum et non potest non informare, quandoquidem nihil contingens in aeternis reperitur¹⁰⁰.

Respondetur. Nego quin hoc proficiat. Est enim de ratione animae, cum sit forma, respicere suum formabile. Et cum probatur quod 'hoc non

⁹⁷ ARIST., *De an.*, II, 1, 412 b 4-9.

⁹⁸ ARIST., *Metaph.*, VIII, 6, 1045 a 14-25.

⁹⁹ POMP., *Defens.*, 13, 6, 1690.

¹⁰⁰ *Ibid.*.

proficit, quoniam secundum Aristotelem etc.', theologus negat Intelligentiam habere necessariam habitudinem absolutam ad caelum. Hoc enim pendet ex sapientia et voluntate divina. Unde tenet aliquando non movendum caelum. Non cadit in illam imaginationem quam ponit Commentator in XII *Metaphysicae*, commento 48¹⁰¹, dicens ad mentem Aristotelis quod si poneretur aliqua substantia abstracta quae non moveret caelum, inveniretur in dispositione diminuta. Hoc inquam deridet theologus, quoniam ad altiorem finem ordinatur, cum sit penitus absoluta a natura corporea, quam sit volvere caelum. Nec est concedendum, ut saepe diximus, Intelligentiam informare caelum, quoniam repugnat enti completo esse partem.

16. Si anima non est educta de potentia materiae, neque habitudinem essentialem habet ad materiam, non itaque essentialiter diffinitur per corpus physicum. Hoc autem est contra Aristotelem, VII *Metaphysicae*¹⁰², ubi docet animam, accidentia et reliquas formas diffiniri per subiectum; et confirmatur, quoniam humana anima est movens mota, ergo physicae considerationis. Ergo neque secundum esse, neque secundum considerari potest separari a materia. Et hoc iterum sic confirmatur: illud quod neque secundum esse, neque secundum considerari potest separari a materia non habet esse independens a materia; anima humana est huiusmodi, ut monstratum est; ergo non habet esse independens a materia, ergo neque operari¹⁰³.

Respondetur. Antecedens habet duas partes: primam theologus ponit, scilicet quod *non est educta*; secundam autem negat. Tenet enim af-

¹⁰¹ AVER., *Metaph.*, XII, com. 48, 332vM.

¹⁰² ARIST., *Metaph.*, IX, 17, 1041 b 4-9.

¹⁰³ POMP., *Defens.*, 13, 7, 1692.

firmativam, eo quod forma, quamdiu est, proportionatur materiae suae, aliter sua forma non esset, ex secundo *De anima*¹⁰⁴. Unde concedendo quod habet necessariam habitudinem, conceditur etiam consequentia, scilicet quod essentialiter diffiniatur per corpus physicum. Est enim de ratione formae ut diffiniatur per proprium subiectum, ut declarat divus Thomas in II *De anima*¹⁰⁵, exponens datam diffinitionem de anima. Similiter ad primam confirmationem, considerando animam ut forma est, non autem ut intelligens est absolute, sicut supra diximus, conceditur prima consequentia, sed negatur secunda, scilicet 'ergo neque secundum esse etc.'. Hoc inquam non est necesse in anima intellectiva, quoniam, cum sit terminus physicae considerationis, ut patet in II *Physicae* textu 26¹⁰⁶, et per consequens nobilior et altior aliis formis naturalibus, sufficit quod suum esse necessariam retineat habitudinem ad materiam, non autem quod sit inseparabile. Aliarum enim formarum esse est materia, huius autem ab extrinseco secundum theologum. Similiter ad secundam confirmationem negatur minor. Et si probetur: quoniam physica non est nisi de his quae pendent a materia secundum esse et secundum rationem, dico quod *ly secundum esse* sufficit ut exponiatur disiunctim sic: vel secundum esse quia suum esse pendet a materia, vel secundum esse quia ratio essendi et producendi sumitur a materia. Et haec secunda pars verificatur de anima intellectiva et sufficit, quod si dicis utrumque necessario concurrere, theologus negabit eam.

In cap. 13

¹⁰⁴ ARIST., *De an.*, II, 2, 414 a 25-27.

¹⁰⁵ THOM. AQ., *Sent. De an.*, II, cap. 1, 59-83, 68-69.

¹⁰⁶ ARIST., *Phys.*, II, 2, 194 b 9-14.

17. Vere immortale non potest esse principium formale nutritionis, augmenti et sensationis; sed anima humana, cum sit eadem nutritiva sensitiva et intellectiva, est principium formale nutritionis etc; ergo non est vere immortalis¹⁰⁷. Idem in I *Tractatu*, cap. 8¹⁰⁸.

Respondetur. Si theologus, praecipue divus Thomas in *Prima Parte*, q. 76, art. 3¹⁰⁹, tenet sensitivam animam esse immortalem pro quanto est contenta in intellectiva, et tamen ex se corruptibilis est, multo magis eadem forma, quae est intellectualis, et per consequens incorruptibilis. Omne enim intellectuale est non pendens a materia secundum theologum. Et quae virtute est vegetativa et sensitiva potest esse principium nutritionis, et praesertim quia haec opera non exercet per essentiam suam simplicem, sed per potentias suas organicas. Negatur ergo maior, nec habet aliquam apparentiam apud theologum, nisi sumatur pro *immortali* omnino separato, non unibili materiae, quales sunt Intelligentiae.

In cap. 20

18. Anima secundum opinionem oppositam non habet esse a subiecto, ergo non habet unitatem et distinctionem a subiecto: eadem enim sunt principia essendi et distinguendi¹¹⁰.

Respondetur. Nego consequentiam. Ad probationem dico quod illa propositio 'eadem enim sunt principia etc.', sufficit quod verificetur vel quantum ad esse, ita quod suum esse pendeat a subiecto, vel quantum

¹⁰⁷ POMP., *Defens.*, 14, 14, 1716.

¹⁰⁸ POMP., *De immort. an.*, 8, 2-4, 966.

¹⁰⁹ THOM. AQ., *Summa theol.*, I^a, q. 76, art. 3, ad 1, 221.

¹¹⁰ POMP., *Defens.*, 20, 7, 1788.

ad rationem essendi et producendi, ita quod a subiecto trahatur ratio quare producitur et acquirit esse sic terminatum: primus modus salvatur in omnibus formis materialibus; secundus autem in anima intellectiva, et sufficit.

19. Si anima non educitur de potentia materiae, ergo in sui factione non indiget materia¹¹¹.

Respondetur. Consequentia potest habere duplicem sensum. Primo, quod non indiget quia non continetur in potentia materiae: et sic est verum et totum concedo. Secundo, quod non indiget quia etiam sine habitudine ad materiam informabilem produceretur: et sic nego consequentiam. Dictum est enim quod anima ut anima est actus, et omnis actus necessario respicit propriam materiam; ergo sine ea non produceretur, aliter anima non esset forma, sed motor, quae fuit mens Platonis.

20. Non est apud me intelligibile quid recipiat anima a materia, sic quod possit stare sine materia, non tamen produci sine materia. Nam quod dicitur de aqua congelata in aliquo vase, quae ut formam illam recipiat indiget vase, sed vase corrupto potest remanere illius figurae; sed hoc non est simile in proposito: nam constat quod aqua a vase recipit talem figuram et terminationem; at quid anima recipiat a materia apud me non est satis intelligibile. Non enim recipit substantiam, quoniam non formam, non materiam, non compositum, neque accidens, quoniam non absolutum, non respectivum, ut inducenti patere potest¹¹².

¹¹¹ *Ibid.*.

¹¹² *Ibid.*.

Respondetur. Anima nihil recipit a materia, sed recipit a Deo, a quo causatur esse commensuratum ita huic corpori quod non illi, quoniam omnis perfectio infunditur materiae secundum capacitatem suam; et ideo in unoquoque corpore habet esse terminatum secundum mensuram corporis, ut ponit divus Thomas in *Primo <Sententiarum>*, dist. 8, q. 5, art. 2, ad 6¹¹³, ubi et assignat illud exemplum de vase secundum Avicennam. Et cum improbatur illa similitudo, dicitur quod tenet in hoc: nam sicut aqua recipit figuram commensuratam vasi a vase, sic anima recipit a Deo esse commensuratum tali corpori; et licet non recipiat a corpore, est tamen ratio qua sic vel sic creetur haec anima; et ideo sicut aqua retinet figuram, sic anima retinet esse sibi impressum a create etiam remoto corpore. Patet ergo secundum theologum quomodo potest permanere, licet nihil absolutum recipiat a materia.

21. Deus secundum fidem catholicam potest producere et unam et duas animas sine materia, ergo non habent unitatem vel distinctionem a materia¹¹⁴. Nec valet dicere quod Deus non potest producere duas animas extra materiam nisi cum habitudine ad materiam¹¹⁵, quoniam secundum Aristotelem omnis Intelligentia informat orbem, neque secundum ipsum potest absolvi a tali habitudine¹¹⁶. Ergo non minus illa sumet unitatem et distinctionem numeralem a materia, quare ita poterunt multiplicari Intelligentiae in eadem specie, sicut animae. Hoc autem est contra Aristotelem, ergo etc.¹¹⁷ Praeterea habitudines sunt respectus, qui sunt posteriores ipsis absolutis, ergo prius sunt illae animae ut substantiae

¹¹³ THOM. AQ., *In I Sent.*, dist. 8, q. 5, art. 2, ad 6, 232.

¹¹⁴ POMP., *Defens.*, 20, 8, 1788.

¹¹⁵ *Ibid.*, 20, 8, 1790.

¹¹⁶ *Ibid.*, 20, 9, 1790.

¹¹⁷ *Ibid.*

quam habeant illas habitudines. Cum itaque prius non dependeat a posteriori, illae animae non numerantur per habitudines ad materiam¹¹⁸.

Respondetur. Cum de ratione animae sit esse actum corporis, Deus non potest creare animas ante corpora nisi in ordine ad sua informabilia, ut servetur proportio inter proprium actum et propriam potentiam. Et cum arguitur 'quoniam secundum Aristotelem etc.', dicitur quod si Aristoteles fuit illius sensus, de quo nunc non disputatur, non acceptatur a theologo, secundum cuius principia Intelligentia est tantum movens. Iterum, cum arguitur 'quoniam habitudines sunt respectus etc.', dico secundum subtilem Hervaeum¹¹⁹ illa habitudo non sumitur praecise pro suo formali, quod est ad alterum, sed pro illo substantiali sic causato a Deo in anima proportionato illi corpori. Unde ista habitudo non distinguitur realiter a suo fundamento, et ideo cum sit idem re quod esse animae, sicut anima non habet esse ante corpus, sic non est necesse hanc habitudinem esse posteriorem. Et si arguatur quod absolutum est prius respectu ergo etc., dico quod illa propositio non est vera, nisi conceptibiliter sustinendo quod fundamentum et relatio non distinguantur realiter.

22. Si anima post mortem intelligit, ergo potest amare: appetitus enim cognitionem sequitur. Huic autem reclamant Aristoteles, qui I *De anima*, textu 65¹²⁰, ab anima post mortem removet intelligere propter intellectus passivi corruptionem, et per consequens omnem actum appetitivum¹²¹.

Respondetur. Concessa consequentia, negatur falsitas consequentis. Ad probationem patet quod theologus non acceptat dictum Philosophi,

¹¹⁸ *Ibid.*, 20, 11, 1792.

¹¹⁹ HERV. NAT., *In II Sent.*, dist. 17, q. 1, art. 4, ad 1, 252.

¹²⁰ ARIST., *De an.*, I, 4, 408 b 24-30.

¹²¹ POMP., *Defens.*, 20, 36, 1822-1824.

si omnibus modis intendit remove intelligere ab anima post mortem. Veritas enim est quod, sicut anima nunc intelligit sine sensu, sic amat sine appetitu sensitivo.

In cap. 21

23. Humanus intellectus, qua intelligit, est actus corporis, et non tantum qua sensit et vegetat, aliter enim intellectivum non constitueret quartum gradum animatorum, quod reclamant Aristoteles; ergo intelligendo semper indiget corpore, quod est contra concessum tuum¹²².

Respondetur. Negatur assumptum, quoniam intellectus nullius corporis est actus, licet essentia animae intellectivae sit actus corporis, ut supra declaravimus. Ad probationem cum dicit 'aliter non constitueret etc.', nego hoc. Dico enim quod ideo constituitur quartus gradus animatorum, quia datur una forma quae continet tres gradus inferioris et addit intellectivum, quoniam verum est dicere quod illa forma est essentia intellectualis et est corporis actus, licet suum principium proximum, quo formaliter exercet intellectionem, nullius sit corporis actus, et haec omnia iterum supra diximus. Patet igitur quod ultima consequentia non valet qua infertur 'ergo intelligendo semper indigebit corpore'.

24. Definitio non potest separari a definito; sed esse actu corporis physici est definitio animae ut anima est, et per consequens animae humanae; ergo non potest fieri aliqua potentia quin sit actus corporis; ergo est inseparabilis a corpore. Nec valet dicere quod sufficiat animam esse actum corporis actu vel aptitudine. Hoc enim repugnat Aristoteli. Sicut

¹²² *Ibid.*, 21, 2, 1828.

enim non concederet accidens posse separari actu a subiecto, sic minus concederet de anima, quoniam indissolubilior est unitas per se, qualis est inter formam et materiam, quam unitas per accidens, qualis est subiecti et accidentis¹²³.

Respondetur. Haec ratio est virtualiter formata a divo Thoma in *Pri-
ma Parte*, q. 76, art. 1, sexto loco¹²⁴. Et respondet quod ex natura animae «convenit animae uniri corpori», et per consequens esse actum corporis, «sicut secundum se convenit levi esse sursum. Et sicut corpus leve manet quidem leve cum a proprio loco fuerit separatum, cum aptitudine tamen et inclinatione ad proprium locum, ita anima separata remanet in suo esse» et remanet forma, «eo quod habet naturalem inclinationem ad unionem corporis». Et cum arguitur quod 'haec repugnant Aristoteli, quia sicut non concederet accidens posse etc.', dicitur primo quod theologus reicit dictum Philosophi tam de anima quam de accidente. Dicitur secundo quod similitudo non tenet: nam accidens separari est merum miraculum, quoniam eius esse est inesse, sed animam separari, cum sit per se subsistens apud theologum, non est miraculum. De illa maiori et minori unitate dictum est supra.

In cap. 23

25. Si anima non est educta de potentia materiae, ergo non habet essentiali habitudinem ad corpus, licet corpus eam habeat ad animam, quoniam pendet ab anima, sicut Intelligentia non habet essentiali habi-

¹²³ *Ibid.*, 21, 3, 1834; 26, 9, 1898.

¹²⁴ THOM. AQ., *Summa theol.*, I^a, q. 76, art. 1, ad 6, 210.

tudinem ad orbem licet e converso. Hoc autem est falsum, quoniam adventitie informaret sphaeram humanam, ut posuit Themistius¹²⁵ et Averrois¹²⁶, ponentes animam nostram unicam, quod non reputo esse de mente Aristotelis¹²⁷.

Respondetur. *Ly non habet essentialem habitudinem* potest habere duplicem sensum. Primo, essentialem habitudinem quantum ad esse, eo quod esse suum non dependet a corpore: sic concedo illam consequentiam primam. Secundo, essentialem habitudinem quantum ad hoc quod est ex natura sua forma huius corporis et non alterius, et sic semper unita vel unibilis: et tunc in hoc sensu nego prima consequentiam. Et cum probatur 'quoniam adventitie informaret etc.', nego hoc, quoniam ex quo anima non producitur ante corpus, nec recipit esse a create nisi commensuratum huic corpori, sequitur quod haec anima est per se informativa huius corporis, et illa illius, quae conditiones non possent salvari si daretur anima unica, ideo non est eadem ratio de opinione theologi et Themistii et Averrois.

26. Apud Aristotelem nulla substantia separata potest esse sine corpore caelesti, ergo multo minus ea quae dependet essentialiter a materia, et eo magis si ipsa est aeterna. Unde argumentum videtur sequi: si separata anima post mortem in aeternum, quantum sit ex se, potest uniri corpori, ergo in aeternum unitur, quoniam in aeternis non differt esse et posse¹²⁸.

¹²⁵ THEM., *De an.*, 235 sgg.

¹²⁶ AVER., *De an.*, I, com. 12, pp. 16-18; III, com. 19, 440-443.

¹²⁷ POMP., *Defens.*, 23, 4, 1852.

¹²⁸ *Ibid.*, 23, 11, 1862.

Respondetur. Theologus penitus reicit antecedens, ut diximus supra: profanum enim dictum reputat perfectionem substantiarum separatarum pendere ex motu caeli, praecipue primi principii. Unde consequentia nullius est evidentiae apud theologum, quoniam, cum anima non pendeat secundum esse a materia, potest existere etiam remota materia. Et cum arguitur quod 'si est aeterna, et si separata post mortem in aeternum, quantum sit ex se, potest uniri corpori, ergo in aeternum unitur, quoniam in aeternis non differt esse et posse', dico ad consequentiam quod si pro *ly in aeternum unitur* intelligatur non interrupte, ita scilicet quod, postquam creata est et unita corpori, in aeternum unitur, nego consequentiam: constat enim quod post mortem interruptitur unio. Et cum probatur 'quoniam in aeternis non differt esse et posse', dico quod illam propositionem theologus simpliciter non acceptat, nisi in primo et solo vero aeterno quod est Deus, in quo nulla est penitus potentialitas. Nam etiam apud Philosophum non sequitur sol potest esse in oriente, ergo est in oriente; item, potest producere ranam vel pomum, ergo producit. Patet enim quod illa productio potest impediri ex indispositione materiae, vel alia causa. Sic est de anima: quod enim illa unio non sit aeterna non est ex anima, sed ex corruptibili corpore. Si autem pro *ly in aeternum unitur* intelligatur postquam reunita fuerit, concedo consequentiam, quoniam secundum theologum corpus illud reassumetur incorruptibile, ut etiam patet per tertiam suppositionem, sed hoc Philosophus non concederet, ut patet.

In cap. 25

27. Si anima est immortalis, et multiplicatur secundum corpora, ergo, cum apud Aristotelem mundus sit aeternum, dabitur infinitum in actu, quod repugnat Aristoteli in tertio *Physicorum*¹²⁹. Idem repetit in II libro *Apologiae*, cap. 3, ad quartum¹³⁰, contra reverendum patrem magistrum Vincentium de Vincentia, sacrae theologiae professorem, olim regentem in conventu S. Dominici de Bononia Ordinis Praedicatorum. Item in primo *Tractatu*, cap. 8 et 9¹³¹.

Respondetur. Quoniam apud theologum mundus non est aeternus, ideo negatur consequentia. Dico ulterius quod, si pro possibile mundus esset aeternus, sicut et theologus ponit hoc esse Deo possibile, nihil prohiberet ponere animas infinitas, quoniam esse infinitum actu non reputatur impossibile nisi in rebus quantis et in his quae habent ordinem essentialem adinvicem. Cum igitur inter animas intellectivas non ponatur ordo essentialis (sunt enim eiusdem speciei), et <non> sint omnino quantae, nihil prohibet ponere eas infinitas; et dicit divus Thomas in secundo *Contra Gentiles*, cap. 81¹³², haec verba formaliter: «Haec opinio non repugnat principiis Aristotelis. Nam in tertio *Physicorum*¹³³ et primo *Caeli* probat infinitum non esse actu in corporibus naturalibus, non autem in substantiis immaterialibus». Haec ille. Verum, ut Catholicus, tenens mundum productum in tempore, determinat se ad negationem consequentiae, ut proposuimus in principio huius responsionis; et sic nos tenemus.

¹²⁹ *Ibid.*, 24, 4, 1870; 25, 10, 1884. – ARIST., *Phys.*, III, 5, 204 a 20-29.

¹³⁰ POMP., *Apol.*, 3, 8-9, 1408.

¹³¹ POMP., *De imm. an.*, 8, 23, 980; 9, 15, 992.

¹³² THOM. AQ., *Summa contra Gent.*, II, cap. 80, 505.

¹³³ ARIST., *Physica*, III, 5, 204 a 20-29.

28. Si anima per tam momentaneum tempus est in corpore et pro infinito extra corpus, corpus se habebit ad animam magis accidentaliter quam sessio ad hominem et gladius ad gladiatorem. Est enim utrobique aliqua proportio, quoniam per tempus finitum; hic autem non, quoniam finiti ad <in>finitum nulla est proportio¹³⁴. Idem repetit cap. 26¹³⁵; idem in *Tractatu* primo, cap. 8¹³⁶.

Respondetur. Haec ratio non militat contra principia nostra. Ponimus enim ipsam per parvum tempus informare corpus pro hoc statu, quae quidem parvitas temporis non est sumenda ex parte animae, eo quod, cum sit aeterna, potens est ex se informare semper; sed defectus provenit ex dissolutione corporis humani elementati. Ponimus etiam quod reunietur corpori facto inalterabili ex illo statu, et sic informabit in aeternum, ut patet per quintam suppositionem. Unde cessat improportio apud theologum. Ratio haec militat contra Porphyrium et Origenem, si quid concludit. Insuper dico quod, etiam si non esset resurrectio, adhuc servatur, et maior inter animam et corpus quam inter gladium et gladiatorem, quoniam, et si non servetur proportio temporis mesurantis unionem et temporis mesurantis separationem, tamen servatur ea quae est inter proprium actum et propriam potentiam, etiam si pro solam horam staret unio, quae quidem proportio non est inter gladium et gladiatorem etc.

29. Si anima est immortalis, et post mortem non reunietur corpori, et habet necessariam habitudinem ad corpus, ergo in re aeterna dabitur aliquid praeter naturam, quod philosophis repugnat: ergo vel est mortalis,

¹³⁴ POMP., *Defens.*, 25, 9, 1884.

¹³⁵ *Ibid.*, 26, 11, 1902.

¹³⁶ POMP., *De imm. an.*, 8, 16, 972.

vel resurget homo, et sic resurrectio poterit demonstrari, quod est contra Aristotelem¹³⁷. Idem repetit cap. ultimo¹³⁸.

Respondetur sicut praecedenti. Non militat contra principia nostra. Theologus enim tenet oppositum secundae partis antecedentis. Dico tamen ad illam propositionem quod 'in aeternis nihil est praeter naturam' apud theologum non acceptatur, nisi in vero et proprio aeterno. Nam et Intelligentiis ponit aliquam cognitionem praeter naturam et aliquam secundum naturam, quoniam haec repugnat. Idem ponit de anima intellectiva quae transit ad statum Intelligentiae.

In cap. 26

30. Quod anima sit necessario in loco: anima est forma naturalis, ergo non potest absolvi a subiecto; sed subiectum suum est in loco per se, ergo anima est in loco saltem per accidens. Iterum, si detur quod sit separata, adhuc est in loco necessario, quia omnis forma vel est constituta in esse per suum subiectum, et sic locatur per accidens ad locationem sui subiecti; vel non, et sic est movens corpora caelestia, ergo est in loco per operationem; immo Deus ipse apud Aristotelem in VIII *Physicorum*¹³⁹ et primo *Caeli*¹⁴⁰ est in loco per operationem¹⁴¹.

Respondetur. Si ly *forma naturalis* intelligatur quia ab agente naturali ex materia producta, nego antecedens; si autem intelligatur quia est vere

¹³⁷ POMP., *Defens.*, 25, 12, 1888.

¹³⁸ *Ibid.*, 37, 8, 2046.

¹³⁹ ARIST., *Phys.*, VIII, 10, 267 b 6-9.

¹⁴⁰ ARIST., *De cae.*, I, 3, 270 b 4-25.

¹⁴¹ POMP., *Defens.*, 26, 10, 1900.

forma corporis naturalis, licet non sit ex potentia materiae, concedo antecedens et nego consequentiam. Et sic non concluditur animam esse necessario in loco per accidens, nisi pro quanto est unita, non autem pro quanto est separata. Et cum arguitur 'quia omnis forma vel est constituta in esse per suum subiectum etc.', dico quod non est constituta in esse per suum subiectum sic quod suum esse dependeat a subiecto. Et cum inferitur 'ergo est movens corpora caelestia', nego hanc illationem, quoniam non verificatur nisi de Intelligentiis, sed nec de omnibus apud theologum, nec apud philosophos qui ponunt intellectum agentem non potentiam animae, sed ultimam Intelligentiam, ut fuit Avicenna, nono libro suae *Metaphysicae*, cap. 4¹⁴².

31. Quod separata non possit esse in loco: nam si est in loco, ergo tendit illuc aut per motum aut per subitam mutationem. Non per motum, quoniam apud Philosophum indivisibile non movetur per se¹⁴³. Nec per subitam mutationem, quoniam aut per se illuc transmutata est, aut per accidens: non per se, quoniam sicut Aristoteles reputat impossibile indivisibile moveri per se, sic et mutari per se; non per accidens, quoniam, cum sit separata a corpore, non transmutatur ad transmutationem corporis, et sic vel transmutatur per se vel nullo modo transmutatur¹⁴⁴. Praeterea, si transmutatur, haec transmutatio erit in instanti, quoniam primum non esse corporis erit primum non esse animae in tali loco. Sed hoc est impossibile, quoniam transmutatio instantanea est terminus alicuius motus. Non potest autem fingi quis sit iste motus nisi alteratio corporis, sed alteratio non per se terminatur ad locum, sed ad qualitatem vel

¹⁴² AVIC., *Metaph.*, IX, 3-4, 920-921.

¹⁴³ POMP., *Defens.*, 26, 12, 1902-1904. – ARIST., *Phys.*, VI, 4, 234 b 10.

¹⁴⁴ POMP., *Defens.*, 26, 13, 1904.

generationem: ergo illa transmutatio animae erit tantum per accidens terminus alterationis. Oportet igitur per alterationem fieri aliquid ad cuius esse sequatur animam esse in tali loco; sed illud quod sequitur non est aliud nisi genitum cadaver, quod, cum sit corpus, oportet esse in loco; ergo ad illam alterationem corporis non sequitur per accidens animam esse in tali loco, sed ipsum cadaver¹⁴⁵.

Respondetur. Praemitto primo qualis sit motus localis substantiae separate, et in quo tempore moveatur. Advertendum, ut notat divus Thomas in *Prima Parte*, q. 53, art. primo¹⁴⁶, quod motus iste est aequivocus ad motum corporis: nam sicut esse in loco alia ratione convenit corpori, quia sua quantitate dimensiva commensuratur loco et comprehenditur, et alia ratione substantiae abstractae, quia suam virtutem applicat loco et non continetur loco, immo continet perfective, sic moveri in loco alia ratione convenit corpori – movetur enim pro quanto suam quantitatem dimensionalem successive applicat partibus loci, unde illi diversi contactus quantitativi sunt motus corporis – et alia ratione convenit substantiae separatae – movetur enim pro quanto suam virtutem applicat diversis corporibus, unde illi diversi contactus virtuales sunt motus eius. Quantum autem ad tempus, advertendum est quod non movetur in tempore nostro. Tempus enim nostrum est necessario continuum et mensura motus physici; tempus autem illud non est continuum, quoniam nec motus substantiae separatae est necessario continuus sicut nec illi contactus virtuales sunt necessario continui, unde apud divum Thomam¹⁴⁷, sumpto fundamento ex Augustino in *I Super Genesim ad litteram*,

¹⁴⁵ *Ibid.*, 26, 14, 1904-1906.

¹⁴⁶ THOM. AQ., *Summa theol.*, I^a, q. 53, art. 1, resp., 30.

¹⁴⁷ THOM. AQ., *Quodl.*, XI, q. 4, 70-107, 157.

tempus illud componitur ex instantibus suis sicut numerus ex unitatibus, et sicut inter duas unitates non cadit numerus medius, sic nec inter illa duo instantia cadit tempus medium, ex quibus sequitur quod motus substantiae separatae componitur ex mutatis esse et inter duo mutata non cadit motus. Stantibus istis, dico ad rationem quod totus ille processus applicatus ad principia theologi laborat in aequivoco: concludit enim de motu et mutatione physica. Unde tenemus quod anima movetur per se motu suo, nec inconvenit indivisibile secundum essentiam, quod est extra genus quantitatis, sic¹⁴⁸ moveri, nec Aristoteles de hoc indivisibili intellexit, ut patet in VI *Physicorum*¹⁴⁹, et non concedimus quod mutetur per se mutatione instantanea physica, qualis et illuminatio vel generatio. Haec enim sunt propria corporum.

[32. *deest*]

33. Tanta distantia, quanta est inter corpus a quo separatur anima et Tartarum sive Insulas Beatorum, impossibile est pertransiri in instanti, aliter corpus in vacuo, cum non sit resistentia medii, posset transire maximam distantiam in instanti, quod tamen repugnat Philosopho in 4 *Physicorum*¹⁵⁰.

Respondetur. Apud aliquos theologos, praecipue apud Gregorium Ariminensem¹⁵¹, non reputatur inconveniens in separatis dari motum in instanti, et ad instantiam de vacuo dicerent idem; verum apud divum Thomam motum quemcumque fieri in instanti reputatur impossibile, quoniam de ratione motus est alternatio vel difformitas, quae non est in-

¹⁴⁸ BV: *sit*.

¹⁴⁹ ARIST., *Phys.*, VI, 4, 234 b 10.

¹⁵⁰ POMP., *Defens.*, 26, 16-17, 1908-1910. – ARIST., *Phys.*, IV, 8, 215 b 23 – 216 a 11.

¹⁵¹ GREG. ARIM., *Super Sent.*, II, dist. 6, q. 3, 41-55.

telligibilis per eodem instanti. Et ideo dico ad rationem quod supponit falsum, scilicet animam transire tantam distantiam in instanti: transit enim in tempore suo discreto, composito ex duobus instantibus mensurantibus immo mutata ex quibus ille motus integratur. Unde concedendum est tantam distantiam pertransitam esse in instanti, non tamen pertransiri: esse enim pertransitam dicit terminum motus quod est in instanti; pertransiri autem dicit motum cui repugnat fieri in instanti. Et sic patet quod instantia de vacuo non confert, ex quo concedimus nullum motum sive physicum sive non physicum posse fieri in instanti.

In cap. 27

34. Dato quod anima subito mutaretur ad locum sibi deputatum, adhuc necessario transit medium: videmus enim illuminari in instanti nostrum hemisphaerium, et non potest illuminari extremum nisi prius illuminet medium, ergo sic erit de anima¹⁵².

Respondetur. Non conceditur quod anima subito, sumendo *ly subito* pro instanti, mutetur, immo necessario movetur in tempore suo. Deinde non conceditur quod, dum movetur, necessario transeat medium: potest enim applicari virtus sua duobus extremis et non medio. Et cum probatur 'quoniam illuminatio etc.', negatur similitudo: nam illuminans est quantum, et medium illuminatum est quantum, et illuminatio vero est mutatio naturalis, et haec non salvatur in motu substantiae separatae; ideo similitudo non valet, quoniam inter aequivoca non datur compara-

¹⁵² POMP., *Defens.*, 27, 3, 1918.

tio, ex VII *Physicorum*¹⁵³. Procederet autem ratio si motus animae esset motus physicus.

In cap. 28

35. Quod anima in separatione nullam cognitionem accipiat a superioris: nam, ex VIII *Physicorum*¹⁵⁴, ab agente immobili nihil provenit, nisi mediante motu aeterno; constat autem hanc cognitionem et impressionem specierum non fieri mediante motu aeterno, ergo etc¹⁵⁵.

Respondetur. Si philosophus intelligit 'nihil *absolute* provenit ad agente immobile etc.', reicitur a theologo: provenit enim a Deo anima intellectiva et lumen gratiae et cognitio prophetica et alia plura ut vere miracula quae fiunt praeter ordinem naturae. Dico ulterius quod illa propositio Philosophi communiter exponitur, ut notat subtilis Hervaeus in II *Sententiarum*, d. 11, q. 1¹⁵⁶, «quantum ad corporalia et formas materiales, non autem quantum ad species intelligibiles vel conceptus vel actus intelligendi», eo quod intellectus non subicitur caelo, ex consequenti non est necesse quod perficiatur ab agente primo mediante motu caeli. Verum quia nunc non disputatur sensus Aristotelis, ideo standum est in responsione prima.

In cap. 29

¹⁵³ ARIST., *Phys.*, VII, 4, 248 b 6-7.

¹⁵⁴ *Ibid.*, VIII, 6, 259 b 32 – 260 a 1; VI, 4, 234 b 10.

¹⁵⁵ POMP., *Defens.*, 28, 8, 1934.

¹⁵⁶ HERV. NAT., *In II Sent.*, dist. 11, q. 1, art. 1, ad 2, 234.

36. Quod virtutes morales et vitia non remaneant in anima separata. Si vitia remanerent, puta gula vel luxuria, ergo posset appetere et eligere, comedere et luxuriari, quod est falsum¹⁵⁷, quoniam haec sunt impossibilia. Electio autem non est impossibilium, ex tertio *Ethicorum*¹⁵⁸. Nec valet dicere quod remanent in radice, licet non possit anima exire in actum: nam quod aliquid aeternum, et non solum aeternum, sed aeternum secundum speciem totam, sit frustra est inimaginabile; sed cum virtutes et vitia sint ordinata ad operationem, et anima separata non valeat elicere operationes virtutum aut vitiorum, ergo erunt frustra et in aeternum pro omni anima separata, quod philosophiae Aristotelis repugnat¹⁵⁹. Idem repetit in cap. ultimo¹⁶⁰.

Respondetur. Secundum principia theologi quod ratio concludit nec virtutes nec vitia remanere ea ratione qua in hoc statu, sed alia ratione necesse est concedere, et quidem quod non ea ratione qua hic sufficienter probatur per arguentem, et nos in principio de hoc posuimus octavam suppositionem. Quod autem alia ratione permaneant declaratur, et dico quod duplici modo permanent. Primo, in ratione meriti vel demeriti, non quidem ut in via, sed ut in termino: nam nisi virtus hic acquisita quo ad meritum non remaneret post mortem per quam anima constituitur in termino, non consequeretur praemium, quoniam fundatur in merito sicut forma in dispositionibus conservativis. Idem dico de vitiis: nisi remanerent quoad demeritum, anima non subiret poena. Secundo dico quod virtutes istae morales, quae pro hoc statu sunt in appetitu sensitivo

¹⁵⁷ POMP., *Defens.*, 30, 15, 1956.

¹⁵⁸ *Ibid.*, 30, 17, 1958-1960. – ARIST., *Eth. Nic.*, III, 2, 1111 b 20-21; BV: *Physicorum*.

¹⁵⁹ POMP., *Defens.*, 30, 19, 1960.

¹⁶⁰ *Ibid.*, 37, 11, 2050.

et circa obiectum corporeum, pro alio statu efficiuntur virtutes solius voluntatis: nam et divus Thomas in *Prima Parte*, q. 59, art. 4, ad tertium¹⁶¹, concedit in Angelis temperantiam et fortitudinem; similiter tenetur de anima pro alio statu; et quid sit earum obiectum patet per Augustinum in libro XIV *De Trinitate* cap. 9, cuius sententia ponitur in octava suppositione.

In cap. 31

37. Si anima separata cognoscit aliam separatam, aut per essentiam ipsius cognoscentis, aut per essentiam ipsius cognitae, aut per speciem influxam. Non primo modo, quoniam aut cognoscit tantum praesentes aut omnes futuras: non omnes futuras, quoniam infinitum esset cognitum; non omnes praesentes tantum, quoniam si cognoscit futuram in quantum praesentialiter sit, cognitio non erit nisi relatio, quae ponitur non quod aliqua variatio ponatur ex parte animae cognoscentis, sed ex parte animae cognitae, quod est falsum etc.¹⁶² Non secundo, quoniam anima cognoscens informaretur anima cognita, et sic si cognosceret omnes informaretur simul infinitis formis, et simul haberet infinitas intellectiones, et eadem esset forma, dum intelligitur ab altera, et formata, dum intelligit alteram, quod non concederet Aristoteles¹⁶³. Non tertio, quoniam aut per unam speciem intelliget omnes, et sic non nisi confuse intelliget, aut per singulas proprias species, et sic vel erunt infinitae species simul et infinitae intellectiones simul, si tam existentes quam futuras

¹⁶¹ THOM. AQ., *Summa theol.*, I^a, q. 59, art. 4, ad 3, 96.

¹⁶² POMP., *Defens.*, 32, 4, 1986-1988.

¹⁶³ *Ibid.*, 32, 5, 1988.

cognoscit, vel, si tantum praesentes cognoscit, sicut animae in futurum creantur, sic novas species influxas cognoscit, quae est res ridicula et inintelligibilis¹⁶⁴.

Respondetur. Divus Thomas in *Prima Parte*, q. 89, art. 2¹⁶⁵, determinat se ad primum modum, scilicet per essentiam animae cognoscentis, eo quod, cum animae omnes sint eiusdem speciei, nec distinguantur gradibus formalibus, una non est formaliter superior ad alteram, et ideo essentia ipsius cognoscentis est sufficiens principium quo intelligit se et alias animas et perfecte; Angelos autem imperfecte, quoniam altioris naturae sunt, nec sufficienter representantur per essentiam animae cognoscentis, eo quod est inferioris naturae. Et cum arguitur 'quoniam aut cognoscit tantum praesentes etc.', dico quod tantum praesentes propter realem et actualem similitudinem quam habet ad eas. Et cum arguitur 'quoniam si cognoscit futuram etc.', nego consequentiam, quoniam inter animam cognoscentem et cognoscibilem creandam nondum est formalis similitudo, unde praesentialitas est ratio sine qua non cognosceretur, sicut existente solo A corpore albo non habet similitudinem actualem ad B album, nisi productum ponatur B album; unde sicut A de novo refertur ad B sine aliqua mutatione facta in A, sic anima cognoscentis cognoscit nunc animam modo creatam quam prius non cognoscebat, nulla mutatione facta in anima cognoscentis. De secundo et tertio sensu pertranseo, quoniam ad rem non pertinent. Utrum tamen sit necesse concedere tertium sensum, dicam in solutione sequenti.

¹⁶⁴ *Ibid.*, 32, 6, 1990.

¹⁶⁵ THOM. AQ., *Summa theol.*, I^a, q. 89, art. 2, *resp.*, 375.

38. Si anima separata loquitur alteri, ergo in locutione illa erit successio, sed Peripatetici in separatis non admittunt successionem, eo quod illa est ratione cogitativae, quae non est in separatis. Iterum, una loquente omnes audirent, et sic essent infiniti auditus simul. Iterum de omnibus omnes simul loquerentur: non enim est maior ratio de uno quam de alio, hoc autem est absurdum. Iterum, per quid faciunt illas locutiones? Aut per essentiam, aut species: non per essentiam, quoniam, cum omnes habeant essentiam, quid opus est locutione? Non per species infusas, quoniam, cum habeant consimilem essentiam, tantum scit una quantum altera¹⁶⁶.

Respondetur. Si sumitur *successio* pro discursiva intellectione, quam non admittimus in separatis, negatur consequentia; si sumatur pro ordine intellectionum, prout unam elicit post alteram, conceditur consequentiam: nam intellectus creatus, quantumcumque perfectus, non potest actuari pluribus intellectionibus quae nullum ordinem vel dependentiam habeant adinvicem et respectu obiectorum, quae sunt penitus disparata et totalia; unde est necesse quod ab una intellectione transmutetur ad alteram pro alio instanti. Et cum probatur 'quoniam Peripatetici in separatis etc.', dicitur apud theologum quod illa proportio non verificatur nisi in primo principio, cuius signum est quod Aristoteles in XII *Metaphysicae*, textu 51¹⁶⁷, secundum expositionem divi Thomae¹⁶⁸, induxit consimilem, loquens de intellectione primi, cum dicit quod non transmutatur divinissimum: non enim habet ipsum bene in hoc aut in hoc, sed in toto quodam quod optimum etc. Et cum iterum arguitur 'quoniam successio

¹⁶⁶ POMP., *Defens.*, 32, 8-9, 1992.

¹⁶⁷ ARIST., *Metaph.*, XII, 9, 1074 b 25-27.

¹⁶⁸ THOM. AQ., *In XII Metaph.*, lect. 11, nn. 2606-2607, 607.

est ratione cogitativae, quae non est in separatis', dicitur quod successio pro discursu potest admitti quod sit ratione cogitativae, successio autem sumpta secundo modo non est tantum ratione cogitativae, sed ratione limitati et erra<n>ti<s> intellectus, qui non potest pluribus simul actuari intellectionibus. Ad secundum, cum dicit 'una loquente omnes audirent', beatus Thomas in *Prima Parte*, q. 107, art. 5¹⁶⁹, negat consequentiam: nam quod una substantia abstracta loquatur, idest suum conceptum manifestet, pendet ex voluntate sua, ergo ex eadem voluntate pendet quod ordinet suum conceptum huic manifestandum et non illi; illud enim ordinare est praesentare conceptum, qui, ut voluntarius, est in potentia voluntatis quod occultetur vel alteri offeratur, et sic loquatur ei et non omnibus. Ad tertium, cum dicitur 'de omnibus omnes simul loquerentur', negatur consequentia, quoniam locutio in abstractis non est nisi de motibus liberi arbitrii: in hoc enim distinguitur illuminatio a locutione in separatis, ut notat divus Thomas in *Prima Parte*, q. 107, art. 2¹⁷⁰ et II *Sententiarum* dist. 11, art. 8¹⁷¹. De motibus autem liberi arbitrii non est necesse quod sit eadem ratio in omnibus abstractis: unusquisque enim loquitur prout sibi complacet et conveniens iudicat. Ad quartum, cum quaeritur 'per quid faciunt etc.', respondetur: si *ly per quid* quaerit de principio effectivo, dico quod pro solum intellectum et voluntatem ordinantem conceptum ad alterum; si quaerit principium formale, dico quod hoc principium formale ex parte loquentis est conceptus ut praesentatus, ex parte audientis est species impressa vel influxa in qua repraesentatur essentia loquentis et conceptus praesentatus per voluntatem loquentis. Et cum

¹⁶⁹ THOM. AQ., *Summa theol.*, I^a, q. 107, art. 5, *resp.*, 493.

¹⁷⁰ *Ibid.*, I^a, q. 107, art. 2, *resp.*, 490.

¹⁷¹ THOM. AQ., *In II Sent.*, dist. 11, q. 2, art. 3, *co.*, 286-287.

arguitur quod 'non per species influxas, quoniam cum habeant etc.', dico quod tantum scit una quantum altera quantum ad entia abstracta et naturalia, non autem quantum ad entia voluntaria, quales sunt cogitationes cordium etc.: non enim earum consimilis essentia sufficit quantum ad hoc, sed concurrunt propria voluntas et repraesentativa species. Et si dicis: ergo concedis animam separatam recipere a Deo speciem representativam alterius animae, concedo, non quidem ut cognoscat praecise essentiam illius, sed cogitationes et volitiones quae non repraesentantur per essentiam ipsius. Nec beatus Thomas tenet oppositum huius, aliter in doctrina sua non possumus salvare locutionem animae separatae conformem locutioni Angelicae, nisi diverteremus ad intentionem Scoti¹⁷², qui tenet loquentem Angelum imprimere conceptum suum in intellectu audientis, quod nos non acceptamus, quoniam solus Deus imprimit in intellectu creato immediate.

39. Si anima separata determinatur ad alterum oppositorum, ergo natura libera et contingens transmutaretur in necessariam, et sic in aliam naturam, quod est contra naturam et rationem voluntatis. Si dicatur quod hoc est ex impedimento, contra: hoc impedimentum esset contra naturam, et sic apud Philosophum non esset perpetuum¹⁷³.

Respondetur. Anima separata, quae ut intellectualis libera est, dupliciter consideratur. Primo, ut natura intellectualis. Secundo, ut natura intellectualis sic affecta vel in ordine ad terminum suum. Primo modo, semper est libera, quoniam ex natura sua est potentia rationalis, quae ut

¹⁷² SCOT., *In II Sent.*, dist. 9, q. 2, n. 19, 447.

¹⁷³ POMP., *Defens.*, 33, 4, 1996-1998.

sic potest in opposita, ex IX *Metaphysicae*¹⁷⁴. Secundo modo, recipit immobilitatem prout est sic disposita et in termino, sicut lapis, statim quod attingit centrum, sortitur immobilitatem, et tamen remanet lapis, quoniam ex natura sua mobilis est, quia gravis et gravitatem retinet in centro habitualem. Ad rationem ergo dico quod anima non determinatur ad alterum oppositorum nisi ut sic affecta, et ideo negatur consequentia, quae quidem concluderet si determinaretur in primo sensu. De responsione illic data non curo: hoc enim non provenit ex impedimento, sed ex conditione status.

In cap. ultimo

40. Si ad interitum corporis non interit anima, ergo ad generationem corporis non generatur anima: quo dato, generatio hominis non esset vera generatio, nec corruptio vera corruptio terminique transmutationis universaliter non essent habitus et privatio¹⁷⁵.

Respondetur. Concedo consequentiam et nego quin, hoc dato, generatio hominis [non] sit vera generatio, similiter corruptio. Tenet enim theologus quod ad veram generationem sufficit hanc disiunctivam esse veram: omne generans attingit formam vel secundum esse vel secundum unionem cum suo subiecto; secundum esse quidem, si de potentia materiae educit, secundum unionem autem, si ita disponit subiectum quod sit capax illius formae, dato quod illam formam non produxerit. Dico igitur quod hominis generatio est vera propter secundam conditionem, et est

¹⁷⁴ ARIST., *Metaph.*, IX, 2, 1046 b 4-5.

¹⁷⁵ POMP., *Defens.*, 37, 9, 2046.

nobilior generatione brutorum: attingit enim secundum esse vegetativam et sensitivam, et disponit sufficienter materiam pro unione animae intellectivae, ad cuius adventum corrumpitur vegetativa et sensitiva praecedentes, et secum defert omnes hos gradus. Similiter corruptio hominis est vera corruptio, quoniam huius disiunctivae altera pars est vera: in corruptione hominis anima corrumpitur vel desinit informare materiam, ad quam desinitionem corrumpitur forma totius, et sic desinit esse hic homo. Et verum est dicere, ex parte generationis, quod ex non homine fit homo; ex parte autem corruptionis, ex homine fit non homo; et sic salvatur universaliter quod termini transmutationis sunt esse et non esse respectu compositi, nec aliud requiritur. Et si sensus philosophorum esset quod sit necesse formam incipere esse per generationem et desinere per corruptionem, negandus esset a divino theologo.

41. Aeternum a parte post non esset aeternum a parte ante, quod repugnat Aristoteli primo *Caeli*¹⁷⁶; et Augustinum *De civitate Dei*¹⁷⁷ dicit Platonem et fere universaliter omnes philosophos existimasse nihil incipere quod non desinat esse¹⁷⁸.

Respondetur. Concedo consequentiam. Et cum dicitur hoc repugnare Philosopho et aliis secundum Augustinum, iam dictum est supra quod si Aristoteles et alii philosophi sumunt *ly incipere* quocumque modo, neganda est eorum sententia; si autem intelligunt de incipere per generationem physicam, non est contra nos, nec veritas tenet oppositum: sic enim anima esset de potentia materiae et corrumperetur.

¹⁷⁶ ARIST., *De cae.*, I, 12, 281 b 20 – 282 a 24.

¹⁷⁷ AUG., *De Civ. Dei*, X, 31, 758-760.

¹⁷⁸ POMP., *Defens.*, 37, 10, 2046.

42. Si per infinitum tempus anima Sortis non fuisset, et postea inciperet, ergo et mundus per infinitum tempus potuisset non fuisse et postea incipere, quod tamen impugnat Aristoteles VIII *Physicorum*¹⁷⁹, cum Anaxagoram arguit etc¹⁸⁰. Idem in *Apologia*, lib. II, cap. 3, ad 5, et dicit apud Philosophum idem esse iudicium de toto et partibus, quoniam si mundus fit eius partes fiunt¹⁸¹.

Respondetur. Concedo consequentiam ad Aristotelem. Dico quod intentum suum non demonstravit, cuius signum est quod omnes rationes suae sufficientissime solvuntur a divo Thoma in VIII *Physicorum*¹⁸², et prius eas solverat Algazel¹⁸³, qui tenet ex lege mundum productum in tempore. Potest etiam dici quod non est eadem ratio de mundo et de anima: nam mundus ad sui productionem nihil supponit, anima autem, quia forma est, in sui productione supponit suum informabile; et ideo rationabilius posset poni mundus aeternus quam omnes animae aeternae. Et si arguatur quod apud Philosophum idem est iudicium de toto et partibus, quoniam cum totum producit partes producuntur, concedo de partibus principalibus universi, quae sunt quatuor elementa et quintum corpus, ex primo *Caeli*¹⁸⁴, non autem de partibus secundariis, praecipue singularibus, sicut est haec et illa anima Sortis vel Platonis.

43. Si intelligere est phantasia, vel non sine phantasia, non contigit ipsam separari; sed intelligere per concessa non est sine phantasia, ergo

¹⁷⁹ ARIST., *Phys.*, VIII, 1, 252 a 3 – 252 b 6

¹⁸⁰ POMP., *Defens.*, 37, 10, 2046-2048.

¹⁸¹ POMP., *Apol.*, II, 3, 13, 1414.

¹⁸² THOM. AQ., *In VIII Phys.*, cap. I, lect. 3, 374-375.

¹⁸³ AVER., *Destruc.*, disp. 1^a et disp. 2^a, 69-135, 136-155.

¹⁸⁴ ARIST., *De cae.*, I, 2, 268 b 11 – 269 a 18. – THOM. AQ., *In I De cae.*, cap. 2, lect. 3, n. 2, 10.

non contingit eam separari. Si dicis quod propositio Philosophi intelligit pro statu coniuncto, habeo intentum, ergo non contingit eam separari; si dicitur quod intelligit de statu separato, hoc est falsum manifeste, quoniam separata anima non habet phantasiam, nec phantasmata: quomodo ergo intelligere est phantasia vel non sine phantasia¹⁸⁵? Hoc repetit in *Apologia* lib. II, cap. 3 ad tertium¹⁸⁶.

Respondetur. Si intelligere animae necessario pro quolibet statu suo esset phantasia vel non sine phantasia, utique non esset separabilis, aliter esset otiosa, quod Veritas non admittit; sed nego minorem ad probationem. Dico quod non verificatur nisi pro presenti statu. Et cum arguitur: ‘ergo non contingit eam separari’, nego consequentiam. Stant enim haec simul: anima pro praesenti statu non potest intelligere sine phantasia, et tamen potest separari, quoniam intelligere simpliciter et intelligere cum phantasia non adaequantur secundum theologum; et pro nunc dimitto quid senserit Aristoteles super hoc, cum sit impertinens proposito.

Deo optimo gratiae, cuius lumini sacra fides innititur non defectura.

Hortamur autem et obsecramus nostrarum solutionum lectores, quas non incomposito affectu, sed pro sacra religione et veritate et Dei maximi honore adduximus, ut serena fronte suscipiant, illis assentiant, sibi ipsis suadentes, quod non tam ex humano quam divino lumine prodierunt, a quo est omnis verae scientiae fons et origo. Nam, ut inquit divinus Plato in *Apologia Socratis*¹⁸⁷, coram Athenarum iudicibus: «Videtur solus Deus

¹⁸⁵ POMP., *Defens.*, 37, 12-13, 2050-2052.

¹⁸⁶ POMP., *Apol.*, II, 3, 4, 1404.

¹⁸⁷ PLAT., *Apol. Socr.*, 23 A.

sapiens esse, hanc autem quam dicimus humanam sapientiam parvi, immo nihil pendendam».

Expliciunt solutiones rationum quae formantur in *Defensorio* in favorem Aristotelis contra id quod tenemus de anima intellectiva secundum theologum et orthodoxam fidem datae a frate Crisostomo Casalensi, Ordinis Praedicatorum theologorum minimo, ex consensu auctoris, teste epistola sua in principio formata.

ANNALISA CAPPIELLO

DIPARTIMENTO DI LETTERE E FILOSOFIA (DILEF)

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI FIRENZE

ANNALISA.CAPPIELLO@UNIFI.IT

ELENCO DELLE ABBREVIAZIONI BIBLIOGRAFICHE

Aug., *Epist.* = Aurelius Augustinus, *Epistulae*, p. III (lettere 185-270), edizione latino-italiana, testo latino dall'edizione maurina confrontato con il *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, Roma, Città nuova 1974 (Opere di sant'Agostino, XXIII), trad. it. e note di L. Carrozzi.

Aug., *De Civ. Dei* = Aurelius Augustinus, *De civitate Dei*, p. I (libri I-X), edizione latino-italiana, testo latino dall'edizione maurina confrontato con il *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, Roma, Città nuova 1978 (Opere di sant'Agostino, V/1), introduzione di A. Trapè, R. Russell, S. Cotta, trad. it di D. Gentili.

Aug., *De Trin.* = Aurelius Augustinus, *De Trinitate*, edizione latino-italiana, testo latino dell'edizione maurina confrontato con l'edizione del *Corpus christianorum*, Roma, Città nuova 1973 (Opere di sant'Agostino, IV), introduzione di A. Trapè, M. F. Sciacca, trad. it. di G. Beschin.

Aver., *De an.* = Averroes (Ibn Rushd), *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros*, Cambridge, The Mediaeval Academy of America 1953 (Corpus commentariorum Averrois in Aristotelem, VI/1), recensuit F. Stuart Crawford.

Aver., *Destr.* = Averroes (Ibn Rushd), *Destructio destructionum philosophiae Algazelis*, in the Latin version of Calo Calonymos, Milwaukee, Marquette University Press 1961, ed. with an introd. by Beatrice H. Zedler.

Aver., *Metaph.* = Averroes (Ibn Rushd), *Commentarium in Aristotelis Metaphysicorum libri XIII*, Frankfurt am Main, Minerva 1962 (Aristotelis Opera cum Averrois commentariis, VIII), (ripr. facs. dell'ed. Venetiis, apud Junctas, 1562-1574).

Avic., *Metaph.* = Avicenna (Ibn Sīnā), *Metafisica. La scienza delle cose divine (al-Ilāhiyyāt) dal Libro della Guarigione (Kitāb al-Šifā)*, con testo arabo e latino, Milano, Bompiani 2002, a cura di O. Lizzini e P. Porro.

Cass., *De an.* = Flavius Magnus Aurelius Cassiodorus, *De anima*, ed. latino-italiana, Milano, Jaca Book 2013 (Biblioteca di Cultura Medievale), a cura di A. Tombolini.

Damasc., *Exp.* = Ioannes Damascenus, *Expositio fidei orthodoxae*, in Id., *Opera omnia quae exstant, et ejus nomine circumferentur*, Intra moenia parisiensina, apud J. P. Migne 1860, t. I (PG 47), opera & studio P. Michaelis Lequien [consultato nell'edizione elettronica digitalizzata all'interno del progetto Gallica, giugno 2016].

Greg. Arim., *Super Sent.* = Gregorius Ariminensis, *Lectura super primum et secundum Sententiarum*, Berlin-New York, De Gruyter 1979, vol. V (Spätmittelalter und Reformation. Texte und Untersuchungen, Bd. 10), edidit A. Damasus Trapp.

Herv. Nat., *In Sent.* = Hervaeus Natalis, *In quatuor libros sententiarum commentaria. Quibus adiectus et eiusdem auctoris Tractatus de potestate Papae*, Farnborough (Hants.), Gregg Press Limited 1966 (Reprint of Paris ed. 1647), [consultato su Internet Archive, giugno 2016].

Pomp., *Apol.* = Petrus Pomponatius, *Apologia*, in Id., *Tractatus acutissimi, utillimi et mere peripatetici*, ed. latino-italiana, Milano, Bompiani 2013, a cura di F. P. Raimondi e J. M. G. Valverde.

Pomp., *Defens.* = Petrus Pomponatius, *Defensorium*, in Id., *Tractatus acutissimi, utillimi et mere peripatetici*, ed. latino-italiana, Milano, Bompiani 2013, a cura di F. P. Raimondi e J. M. G. Valverde.

Pomp., *De immort. an.* = Petrus Pomponatius, *Tractatus de immortalitate animae*, in Id., *Tractatus acutissimi, utillimi et mere peripatetici*, ed. latino-

italiana, Milano, Bompiani 2013, a cura di F. P. Raimondi e J. M. G. Valverde.

Scot., *In II Sent.* = Joannes Duns Scotus, *Quaestiones in secundum librum Sententiarum*, Parisiis, apud Ludovicum Vivés, Bibliopolam Editorem 1893 (Joannis Duns Scoti Opera omnia, XII).

Them., *De an.* = Themistius, *In Aristotelis libros De anima paraphrasis*, Leiden, Brill 1973 (Corpus Latinum commentariorum in Aristotelem Graecorum, 1), traduction de Guillaume De Moerbeke, édition critique et étude sur l'utilisation du commentaire dans l'oeuvre de Saint Thomas par G. Verbeke.

Thom. Aq., *Comp. theol.* = Thomas de Aquino, *Compendium theologiae*, Roma, Editori di San Tommaso 1979 (Sancti Thomae de Aquino Opera omnia, XLII), cura et studio Fratrum Praedicatorum.

Thom. Aq., *In De cae.* = Thomas de Aquino, *In Aristotelis libros De caelo, De generatione et Meteorologicorum*, Romae, Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide 1886 (Sancti Thomae de Aquino Opera omnia, III), cura et studio Fratrum Praedicatorum.

Thom. Aq., *In Metaph.* = Thomas de Aquino, *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, Taurini-Romae, Marietti 1950, edd. M.-R. Cathala, R. M. Spiazzi.

Thom. Aq., *In Phys.* = Thomas de Aquino, *Commentaria in octo libros Physicorum Aristotelis*, Romae, Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide 1884 (Sancti Thomae de Aquino Opera omnia, II), cura et studio Fratrum Praedicatorum.

Thom. Aq., *In Sent.* = Thomas de Aquino, *Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi parisiensis*, Paris, Lethielleux 1929, tt. 1-2, ed. R. P. Mandonnet.

Thom. Aq., *Qu. disp. de spirit. creat.* = Thomas de Aquino, *Quaestio disputata de spiritualibus creaturis* Romae-Paris, Commissio Leonina-Éditions du Cerf 2000 (Sancti Thomae de Aquino Opera omnia, XXIV/2), edidit J. Cos.

Thom. Aq., *Quodl.* = Thomas de Aquino, *Quaestiones de quolibet*, Romae-Paris, Commissio Leonina-Éditions du Cerf 1996 (Sancti Thomae de Aquino Opera omnia, XXV/1), cura et studio Fratrum Praedicatorum.

Thom. Aq., *Sent. De an.* = Thomas de Aquino, *Sententia libri De anima*, Romae-Paris, Commissio Leonina-Vrin 1984 (Sancti Thomae de Aquino Opera omnia, XLV/1), cura et studio Fratrum Praedicatorum.

Thom. Aq., *Summa contra Gent.* = Thomas de Aquino, *Summa contra Gentiles*, Romae, Typis Riccardi Garroni 1918 (Sancti Thomae de Aquino Opera omnia, XIII), cura et studio Fratrum Praedicatorum.

Thom. Aq., *Summa theol.* = Thomas de Aquino, *Summa theologiae cum Supplemento et commentariis Caetani*, Romae, Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide 1889 (Sancti Thomae de Aquino Opera omnia, V), cura et studio Fratrum Praedicatorum.