

**TOMMASO DE VIO GAETANO, PIETRO
POMPONAZZI E LA POLEMICA SULL'IMMORTALITÀ
DELL'ANIMA.
STATUS QUAESTIONIS E NUOVE SCOPERTE**

ANNALISA CAPPIELLO

I. Cronistoria di una 'amicizia': introduzione

Non è facile ricostruire con esattezza quali furono i rapporti tra l'aristotelico laico Pietro Pomponazzi e il teologo domenicano Tommaso de Vio. I due dovevano essersi conosciuti a Padova sul finire del Quattrocento. In quel prestigioso centro universitario Pomponazzi aveva intrapreso i suoi studi nel 1484, si era addottorato *in artibus* (1487) e in medicina (1496) e, a partire dal 1488, aveva insegnato filosofia naturale per circa sette anni di fila, dapprima come docente straordinario, poi come ordinario *secundo loco* (1492) e *primo loco* (1495); nel 1496 avrebbe quindi lasciato l'ateneo patavino per trasferirsi alla corte di Alberto Pio da Carpi e farvi ritorno soltanto nel 1499, dopo la morte del maestro Nicoletto Vernia¹. Il Gaetano approdò invece a Padova nel 1491, inviatovi dall'Ordine per completare il suo percorso di formazione presso lo *Studium generale* di S. Agostino; ivi egli conseguì il baccellierato in teologia (1493), cui fecero seguito l'incorporazione all'Università e l'assunzione della carica di professore ordinario di metafisica *in via Thomae* per il biennio 1494-95². Se è verosimile che un primo incontro abbia avuto luogo in quei pochi anni di colleganza a Padova, l'ipotesi di un diretto

¹ Per la biografia di Pomponazzi, cfr. PERRONE COMPAGNI 2015.

² Cfr. CONGAR 1934-35, 3-49; STÖVE 1991.

scambio intellettuale tra i due autori sembrerebbe trovare conferma in un passo del commento pomponazziano al *De sensu et sensato* (anno scolastico 1524-25) riportato da Bruno Nardi: in quella sede, infatti, il filosofo mantovano raccontava ai suoi studenti che, durante una visita a Bologna, de Vio gli avrebbe confidato di non aver voluto scrivere un proprio commento a quel testo aristotelico, non avendone compreso a fondo l'ultima parte³. Tenendo conto del fatto che Pomponazzi fu assunto dall'Università di Bologna nel 1512 e che – sulla base di quanto si evince dalla biografia del domenicano Francesco Silvestri da Ferrara – almeno un passaggio di de Vio in quella città sarebbe attestato nel 1518⁴, si può ipotizzare che anche il colloquio cui accenna il mantovano vada collocato proprio in quel torno di tempo in cui de Vio era legato pontificio in Germania (1518-19). Il che confermerebbe la supposizione di Richard Lemay, secondo il quale Pomponazzi sarebbe stato informato dal Gaetano stesso della missione ad Augusta e della disputa confessionale con Lutero⁵.

È tuttavia entro l'ambito della psicologia aristotelica, e del dibattito del quale Pomponazzi fu protagonista a partire dalla pubblicazione del *Tractatus de immortalitate animae* (1516), che il nome del filosofo mantovano risulta essere legato a doppio filo a quello del teologo de Vio. Stando alla cronologia degli avvenimenti, nel suo commento al *De anima* del 1510 il Gaetano aveva anticipato di qualche anno la conclusione esegetica del *Tractatus*, e cioè che su base rigorosamente peripatetica si deve inferire che l'anima umana non è separabile dalla materia ed è dunque mortale⁶. La stretta consecutività tra le due opere, certo, non è un dato di per sé sufficiente ad ammettere un rapporto di filiazione diretta dell'una dall'altra. Anzitutto perché il *Tractatus* era il frutto di una meditazione lunghissima, quasi ventennale, e questo a dispetto del fatto che Pomponazzi stesso ne sottolineasse il carattere estemporaneo di scritto d'occasione⁷. In secondo luogo perché erano

³ NARDI 1965, 195.

⁴ Durante quella visita a Bologna, il Gaetano avrebbe esortato il confratello Francesco Silvestri da Ferrara a pubblicare il commento alla *Summa contra Gentiles* che quest'ultimo aveva completato nel 1517; la notizia è riportata nella prefazione al XIII vol. dell'edizione leonina dell'opera, THOMAS DE AQUINO 1918, XLI.

⁵ LEMAY 1957, XLVIII.

⁶ CAIETANUS 1938, n. 33, 31.

⁷ Si veda quanto scrive PERRONE COMPAGNI (1999, V) a proposito dell'*incipit* del *Tractatus*.

evidentemente molto diverse le modalità di approccio dei due autori al dettato aristotelico: il Gaetano vi si accostava con spirito ermeneutico, ne rilevava l'orientamento mortalista, ma si affrettava a precisare che la posizione «di questo Greco» (*istius Graeci*) era da considerarsi falsa e dunque filosoficamente insostenibile, in quanto confliggeva con la verità della fede⁸; Pomponazzi, viceversa, focalizzando l'incompatibilità tra la posizione dello Stagirita e quella cristiano-tomista, giungeva a concludere che era piuttosto quest'ultima a risultare insostenibile sul piano naturale, in quanto postulava una serie di «farneticazioni in palese contrasto con i principi della filosofia» (*deliramenta et principiis philosophiae repugnantia*)⁹ – prima tra tutte, l'idea che si potesse accordare all'anima umana un duplice statuto operativo (l'uno in congiunzione col corpo, l'altro in separazione dalla materia), e dunque un duplice statuto ontologico (forma del corpo, ma anche sostanza di per sé sussistente), senza il benché minimo riscontro razionale o empirico¹⁰.

Cionondimeno, de Vio e Pomponazzi sarebbero sembrati partigiani di un fronte comune agli occhi di molti contemporanei che si pronunciarono sulla questione dopo l'uscita del *Tractatus*. Il teologo domenicano Crisostomo Javelli, ad esempio, già artefice dello scioglimento del veto censorio che le autorità ecclesiastiche bolognesi avevano opposto al *Defensorium pomponazziano* (1519)¹¹, nel suo *Tractatus de animae humanae indeficientia* (1536) identificava la fazione degli interpreti mortalisti di Aristotele in una climax di quattro nomi: Hervé di Nédellec, Duns Scoto, Tommaso de Vio e Pietro Pomponazzi. L'ordine di menzione, in effetti, non era semplicemente cronologico, ma teneva anche conto, per così dire, del progressivo esacerbarsi delle posizioni: se Hervé e Scoto, «con un atteggiamento più moderato» (*modestius*), avevano concluso che «Aristotele non aveva tenuta per certa l'immortalità dell'anima, ma piuttosto il contrario o che fu sempre nel dubbio» (*non [...] Aristotelem pro certo tenuisse animae deficientiam, sed potius vel oppositum, vel dubium semper fuisse*), il Gaetano si era invece schierato

⁸ CAIETANUS 1965, n. 102, 65.

⁹ Per quanto riguarda il testo in italiano, si fa riferimento alla traduzione di V. Perrone Compagni: POMPONAZZI 1999 (qui: cap. IX, 50). L'edizione latina consultata è invece quella a cura di F. P. Raimondi e J. M. Garcia Valverde, POMPONAZZI 2013 (qui: 996).

¹⁰ POMPONAZZI 1999, cap. IX, 50 (POMPONAZZI 2013, 998).

¹¹ Per un approfondimento, anche bibliografico, sull'intera vicenda, cfr. CAPPIELLO 2015, 151-180; CAPPIELLO 2016, 74-149.

«nettamente» (*diffinite*) a favore di un'interpretazione negazionista; tuttavia, ad avviso di Javelli, quest'ultimo aveva comunque proceduto «con prudenza» (*prudenter*) nelle sue argomentazioni, poiché si era attenuto ai testi dello Stagirita, mentre Pomponazzi, «con un fare più insolente e più odioso» (*magis importune et onerosius*), aveva colto ogni pretesto per ergersi contro la tesi cristiana¹². Qualche anno più tardi, in un ciclo di undici lezioni integrative al suo corso sul *De anima* del 1541-42, il maestro averroista Ludovico Boccadiferro, ex studente del mantovano e suo successore alla cattedra bolognese di filosofia naturale a partire dal 1527, riconosceva in de Vio e Pomponazzi gli esponenti di spicco dell'alessandrismo contemporaneo¹³. In questo caso, la più grave nota di demerito era addebitata all'opinione del Gaetano, ritenuta da Boccadiferro «estremamente arrogante» (*maxime arrogans*), «in quanto» sottintendeva che «Aristotele» era stato «un incompetente e che aveva ignorato i principi della filosofia, cosa impossibile a credersi di cotanto filosofo» (*quia Aristotelem inscium et quod ignoraverit principia philosophiae, quod de tanto philosopho non est credendum*)¹⁴.

Non è dato di sapere quanto i rapporti interpersonali tra de Vio e Pomponazzi abbiano pesato – in termini di confronti speculativi e influenze reciproche, ma anche di appoggi ideologico-politici (del primo nei riguardi del secondo) – sulle loro rispettive scelte filosofiche, epistemologiche ed editoriali. È convinzione diffusa tra gli studiosi che il commento gaetaniano risentisse, se non specificamente dei contatti con Pomponazzi, quantomeno delle vive discussioni aristoteliche che si tenevano a Padova¹⁵, e non è da escludere che de Vio abbia iniziato fin dai tempi della frequentazione dell'ateneo patavino – stando a quanto riferisce egli stesso – a meditare sui nodi più problematici del *De anima* e a consultarsi con altri esperti circa il

¹² JAVELLUS 1536, p. I, cap. V, 44v-45r.

¹³ Quel che in realtà possediamo è la *reportatio* delle suddette 11 *lectiones* di Boccadiferro, conservata in quattro differenti esemplari manoscritti. Si citerà dal seguente esemplare: *ms.* Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze, Conv. Soppr. F.5.1., 96r-139r (qui: *lectio* I, 98r). Per maggiori ragguagli sulle lezioni e gli argomenti trattati, cfr. NARDI 1965, 320-361. Segnalo inoltre che è in corso di pubblicazione sulla rivista *Rinascimento* un contributo a mia firma incentrato su queste lezioni di Boccadiferro e intitolato: «I filosofi e la *lex*. Pietro Pomponazzi, Ludovico Boccadiferro e le misure censorie del 1513».

¹⁴ *Ms.* Conv. Soppr. F.5.1., *lectio* III, 106v.

¹⁵ Si vedano soprattutto LAURENT (1938, X-XXI) e GIACON (2001, 73-74); anche DI NAPOLI (1973, 75-76) parla di «mentalità aristotelizzante».

senso che se ne poteva trarre¹⁶. A considerare la posizione psicologica del Gaetano in diacronia, peraltro, si scopre che il medesimo spirito critico da cui aveva preso le mosse la sua iniziativa di affrancarsi dalla classica esposizione tomista dello Stagirita per guadagnare una maggiore aderenza al testo greco lo avrebbe condotto, in seguito, ad assottigliare la distanza dal mantovano. In più di un'occasione, infatti, nei suoi tardi commenti alle Sacre Scritture, egli avrebbe manifestato apertamente il proprio scetticismo riguardo alla possibilità di produrre prove apodittiche dell'immortalità dell'anima – ferma restando, s'intende, la certezza di fede¹⁷. E già nel 1513, durante il Concilio Laterano V, in qualità di maestro generale dell'Ordine dei Frati Predicatori, nonché di membro – su nomina papale – della commissione di prelati incaricata di deliberare *super materia pragmatica et rebus fidei tangentibus*, egli si era ritrovato a contrastare la ratifica della bolla *Apostolici regiminis* (approvata con voto pressoché unanime il 19 dicembre di quell'anno), poiché con tale documento, oltre che a rendere dogmatica la definizione aristotelico-cristiana dell'anima umana (forma del corpo, immortale, creata e non generata, individuale), in opposizione alle versioni delle due principali correnti laiche dell'aristotelismo (l'alessandrino e l'averroista), si procedeva a imporre ai professori di filosofia di supportare didatticamente la dottrina di fede e di confutare ogni teoria eterodossa eventualmente presa in esame¹⁸. Nel de Vio che a tre anni dall'uscita del commento al *De anima* si batteva per veder distinte le mansioni dei filosofi da quelle proprie dei teologi forse già germinavano, secondo qualche studioso, le prime avvisaglie della successiva deriva agnostica¹⁹; o forse, come pure è stato suggerito, era la conoscenza «da vicino» dei «traviamenti di Pietro Pomponazzi»²⁰, se non addirittura il proposito di farvi scudo²¹, a motivare le sue rimostranze in Concilio. Va detto a onore del vero che quest'ultimo giudizio, che fu di Matthieu-Maxime Gorce,

¹⁶ Di questo avviso è GIACON (2001, 73), sulla base di quanto si legge CAIETANUS 1749, 12-13.

¹⁷ Per una panoramica sulla questione, si rimanda a VERGA 1935, 41-46 (in part. 15-17); DI NAPOLI 1963, 214-226.

¹⁸ Per maggiori dettagli sulla presenza del Gaetano in Concilio e sulla bolla papale, si veda CAPPIELLO/LAMANNA 2014, 229-256 (in part. 229-248).

¹⁹ DI NAPOLI 1963, 224.

²⁰ COSSIO 1902, 170.

²¹ GORCE 1933, 212.

si allinea ad una consolidata tradizione storiografica di ostilità al Gaetano che rimonta almeno al sorboniano secentesco Guy Patin, secondo il quale sarebbe stato proprio il 'giacobino' de Vio a iniettare veleno in Pomponazzi, suo allievo o uditore²². Ma la biografia del mantovano – che, come si è detto, all'epoca dell'incontro con de Vio già insegnava da qualche anno – non sembra autorizzare la congettura di una sua così diretta dipendenza dal teologo.

Senza dubbio, quando al termine del *Tractatus* scriveva che la tesi dell'immortalità dell'anima – pur vera, in base a quanto attestato dalla Rivelazione e dal Sacro Canone – non risultava così filosoficamente ben fondata da inficiare la percorribilità della tesi opposta, e che sul tema si registrava disaccordo persino tra i dottori della Chiesa, Pomponazzi doveva essere ben consapevole non soltanto del contrasto tra Scoto e Tommaso, ma anche di quello tra quest'ultimo e il Gaetano²³. Va ricordato inoltre che, nel corso dell'intera *querelle*, il mantovano era riuscito a perorare il proprio punto di vista sulla questione quasi indisturbato, aggirando per ben due volte – nel *Tractatus* e nel *Defensorium* – l'obbligo di confutare gli argomenti a favore della mortalità dell'anima e di riabilitare la tesi cristiana, secondo quanto previsto dal decreto lateranense del 1513 – il medesimo che de Vio aveva tentato di far invalidare. Non è perciò improbabile che all'origine della discreta libertà di espressione della quale Pomponazzi godette ci sia stata anche la possibilità di far valere – tra le altre – l'amicizia che lo legava al potente Gaetano – ordinato cardinale di Santa Romana Chiesa nel 1517²⁴. Ciò che è emerso finora dall'esame delle fonti coinvolte, però, è che Pomponazzi ha richiamato in una sola circostanza la figura di de Vio: al principio del II libro dell'*Apologia* (1518) – il volume nel quale aveva cercato di replicare sia alle obiezioni più garbate che alle vere e proprie accuse di eresia che gli erano state mosse da più parti dopo l'uscita del *Tractatus*²⁵ – il mantovano faceva sapere di essersi lungamente adoperato per entrare in possesso di un libello

²² Per maggiori informazioni sull'argomento, si veda VERGA 1935, 18-23.

²³ POMPONAZZI 2013, cap. XV, 1098.

²⁴ Dico 'tra le altre' perché certamente Pomponazzi doveva avere beneficiato almeno dell'amicizia del segretario apostolico Pietro Bembo, cui è dedicata l'epistola conclusiva della *Apologia*, cfr. POMPONAZZI 2013, 1534-36 (in traduzione italiana, segnalo anche l'edizione a cura di V. Perrone Compagni, cfr. POMPONAZZI 2011, 280-282).

²⁵ Per un approfondimento sull'opera, cfr. PERRONE COMPAGNI 2011, VII-LVIII.

di carattere polemico che, stando ad alcune voci, il Maestro del Palazzo apostolico, Silvestro Mazzolini da Prierio, aveva composto contro di lui; la ricerca si era però interrotta quando il domenicano Giovanni di Augsburg lo aveva informato che suddetto libello non esisteva, ma che forse il Prieriate aveva scritto qualcosa «contro un confratello che sosteneva che per Aristotele gli animi sono mortali» (*adversus quemdam confratrem asserentem Aristotelem sentire animos esse mortales*)²⁶ – alludendo evidentemente al Gaetano. Nel giro di pochi capitoli, Pomponazzi passava così dallo smentire l'avversione di Mazzolini verso di lui al millantare che il *Tractatus* aveva ricevuto un'accoglienza benevola da parte della Santa Sede e dello stesso Maestro del Sacro Palazzo, il quale aveva addirittura sorriso dinanzi alla richiesta del Patriarca di Venezia di colpire con anatema il mantovano e il suo scritto²⁷. Le cose, in realtà, erano ben diverse da quel che Pomponazzi credeva o voleva far credere: il Prieriate gli era effettivamente ostile, e lo avrebbe confermato nel suo *De strigimagarum daemonumque mirandis* (1521), dove peraltro avrebbe anche elogiato la decisione dei senatori veneziani di dare il *Tractatus* alle fiamme; ma in quella stessa opera Mazzolini provvedeva pure a smontare punto per punto, citandoli alla lettera, interi passi del commento gaetano al *De anima*, sebbene senza mai nominarne l'autore²⁸. Ingenua o ironica che fosse la congettura sull'umore del Prieriate nei suoi confronti, dunque, il tentativo di Pomponazzi di alleggerire la propria posizione agitando il precedente di de Vio doveva essere andato a segno.

Mezzo secolo fa, Etienne Gilson faceva notare quanto ampia sarebbe diventata, ribaltandosi, la sproporzione tra i due autori in prospettiva storica: de Vio è rimasto poco più che un nome, al di fuori di una ristretta cerchia di specialisti; Pomponazzi ha invece avuto un destino decisamente più fortunato all'interno del pensiero moderno, non fosse altro che per essere stato sovente qualificato come ateo e libertino²⁹. Il sottinteso sembra essere che la già limitata attenzione nei confronti del commento gaetano sarebbe oggi quasi nulla, se non fosse mai stato scritto il ben più celebre e scandaloso *Tractatus de immortalitate animae*. Qualcosa del genere dovevano aver pensato

²⁶ POMPONAZZI 2011, I, II, cap. 1, 185 (POMPONAZZI 2013, 1394).

²⁷ POMPONAZZI 2011, I, III, cap. 2, 254 (POMPONAZZI 2013, 1494).

²⁸ Cfr. PRIERIAS 1575, I, I, cap. 5, 19-42.

²⁹ GILSON 1961, 183-184.

quei confratelli domenicani cui il 'voltafaccia' di de Vio aveva fatto storcere il naso. E più di chiunque altro il frate Bartolomeo Spina - discepolo e forse lunga mano dello stesso Preriate - che nel 1519 entrava a gamba tesa nel dibattito con una raccolta di ben tre *Opuscula*: nel primo contributo (*Propugnaculum Aristotelis de immortalitate anime contra Thomam Caietanum*), il religioso si occupava di emendare le considerazioni filologiche di de Vio; nel secondo (*Tutela veritatis de immortalitate animae contra Petrum Pomponatium mantuanum cognominatum Perettum*), di controbattere alle argomentazioni del *Tractatus* pomponazziano; nel terzo (*Flagellum in tres libros Apologiae Peretti*), traeva spunto dalle repliche fornite da Pomponazzi nell'*Apologia* per rincalzare le obiezioni già sviluppate nel trattato precedente e dava man forte ai predicatori veneziani che avevano accusato il mantovano di eresia³⁰. A tal punto gli era infatti evidente la correlazione tra l'opera di de Vio e quella di Pomponazzi, che Spina procedeva senz'ambagi a sferrare un attacco congiunto, allo scopo di far letteralmente *reviviscere* «l'immortalità dell'anima, che era forse quasi morta nei cuori di alcuni, a causa degli scritti del Peretto e del Gaetano» (*que in nonnullorum forte cordibus ob scripta Peretti et Caietani semimorta fuerat*)³¹. Agli occhi del frate non vi erano dubbi: Pomponazzi era il naturale proselito di de Vio, «il solo tra i tomisti contemporanei» (*unicus inter Thomistas evo nostro*)³² ad aver voluto slacciare il nodo tra Aristotele e la verità rivelata che Tommaso aveva stretto, revocando con ciò stesso alla causa cristiana una testimonianza filosofica indispensabile sia a fortificare nella fede i credenti più vacillanti che a convertire i non credenti. Per questa ragione, l'uscita del commento gaetano aveva in qualche modo sconvolto «l'intera famiglia dei predicatori» (*predicatorum tota familia*)³³: alcuni avevano provato ammirazione per l'ingegno di de Vio; altri si erano invece indignati per la facilità con cui il Gaetano aveva liquidato duecento anni di tomismo. E tuttavia nessuno tra questi ultimi si era voluto

³⁰ Il Preriate si richiama più volte all'opera di Spina, al quale riserva parole di lode e affetto. Secondo TAVUZZI (1995, 47-61) ci sarebbe stata una sorta di intesa tra i due, in base alla quale, per motivi di decoro, sarebbe stato il semplice frate Spina, anziché il potente Maestro del Sacro Palazzo, ad attaccare apertamente il cardinale de Vio. Per una ricostruzione dell'antagonismo tra Mazzolini e il Gaetano, cfr. anche TAVUZZI 1997.

³¹ Così si legge nella dedica dell'opera al card. Domenico Grimani, SPINA 1519, Aiv.

³² *Ibid.*

³³ *Ibid.*

assumere l'onere di elaborare una replica. «Mormorano tutti negli angoli» (*Clamant omnes in angulis*)³⁴, raccontava Spina, lasciando intendere che forse anche i predicatori più scontenti volevano evitare di sollevare un polverone sulla faccenda³⁵. Da parte sua, il frate riferiva di essersi attivato immediatamente, sull'onda emotiva suscitata in lui dal commento gaetaniaco: vi aveva persino replicato «con uno scritto rozzo» (*inculto scripto*)³⁶, che per timore reverenziale non aveva avuto il coraggio di dare alle stampe. Perciò si era profuso in reiterate preghiere di intervento – verosimilmente rivolte a chi gli era superiore di grado – e, per quel che aveva potuto, aveva difeso la versione tommasiana del pensiero dello Stagirita davanti ai suoi pochi studenti. Il riserbo dei domenicani sulla questione, però, non era stato sufficiente a insabbiarla, poiché – come Spina diceva di aver temuto fin dal principio – la potenza 'eversiva' dello scritto del Gaetano aveva finito per travalicare i confini della Scuola, provocando un vero e proprio «scandalo nella Chiesa di Dio» (*scandalum in Ecclesia Dei*): «un filosofo cristiano» (*philosophus inter christianos*) – Pomponazzi, per l'appunto – aveva seguito le orme di de Vio, e lo aveva fatto – precisa Spina – «traendo alimento (su sua personale ammissione) da quella falsa dottrina» [*ex falsa illa doctrina (ut is ipse fassus est) fomentum assumens*]³⁷. Giovanni Di Napoli ha ipotizzato che Spina si riferisse qui «a qualche ammissione orale del Pomponazzi, come pare indicare il verbo *fari (fassus est)*»³⁸. Certo è che, negli scritti pomponazziani, la si cercherebbe invano.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ Il duplice attacco degli *Opuscula*, in effetti, non varrà a Spina alcuna gratitudine da parte dell'Ordine; al contrario, un esplicito provvedimento datato 24 ottobre 1519 ne vieterà espressamente la vendita. La notizia è riportata da ROTONDÒ 1961, 841. Si veda anche PROSPERI 2003, 108-109.

³⁶ SPINA 1519, *prohemialis epistola*, Aivv.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ DI NAPOLI 1963, 244.

II. Tommaso de Vio obiettore sommerso del *Tractatus* di Pietro Pomponazzi: il dossier dei testi

Nella letteratura critica sull'argomento, sono più di uno gli studiosi che hanno espresso le proprie perplessità riguardo alla dura invettiva di frate Spina e al legame tra de Vio e Pomponazzi. Emilia Verga, ad esempio, ha sostenuto che «se» fosse stata «vera l'accusa dello Spina al Gaetano, cioè d'aver sviato il Pomponazzi, questi nei suoi libri non avrebbe mancato di avvalorarsi del nome del Gaetano»³⁹. E già prima di lei, Francesco Fiorentino notava: «Mi fa meraviglia come il Pomponazzi non si prevalga dell'autorità del più rinomato tomista di quei tempi, il quale aveva interpretato quel luogo d'Aristotele conforme alle vedute del filosofo mantovano. Questi fu quel Tomaso De Vio, che per essere nato a Gaeta, fu detto il Gaetano»⁴⁰. Al netto delle esagerazioni di Spina - effettivamente dettate da un eccessivo fervore 'campanilista' - si potrebbero però sollevare almeno due obiezioni. In primo luogo, in ordine al problema dell'assenza di un'esplicita menzione del nome di de Vio negli scritti di Pomponazzi e soprattutto nel *Tractatus*, si potrebbe obiettare che ciò non è né necessariamente un segno di estraneità dell'autore all'opera del Gaetano né di per sé un dato che desta meraviglia. A parte il fatto che Pomponazzi potrebbe avere deliberatamente evitato - per discrezione o per amicizia - di coinvolgere il Gaetano, è abbastanza evidente che, nel contesto antitomista del *Tractatus*, un aperto richiamo alla riconsiderazione gaetaniana della psicologia dell'Aquinate risultava del tutto superfluo: Pomponazzi prendeva le mosse dagli interrogativi rivoltigli dallo studente domenicano Girolamo Natale da Ragusa sulla incompatibilità tra la posizione di Aristotele e quella di Tommaso, metteva in risalto tutti gli aspetti a suo dire più 'deliranti' dell'aristotelismo tomista e infine giungeva a evidenziare la contrapposizione tra la tesi immortalista dell'Aquinate e i tentennamenti filomortalisti di molti altri interpreti cristiani dello Stagirita. Tanto bastava per fare del Gaetano il convitato di pietra del *Tractatus* agli occhi dei tomisti zelanti come Spina. In secondo luogo, si potrebbe anche obiettare che de Vio

³⁹ VERGA 193, 26.

⁴⁰ FIORENTINO 1868, 212.

non è neppure una presenza del tutto invisibile nei testi pomponazziani. Non lo è nell'*Apologia*, dove il mantovano lo additava come l'anonimo ma riconoscibile bersaglio delle critiche di Mazzolini. Ma non lo è, in realtà, nemmeno nel *Tractatus*.

Sebbene la cosa sia rimasta finora in ombra, infatti, è possibile individuare proprio nell'opera pomponazziana del 1516 un momento di dialogo con de Vio. Si tratta, più precisamente, di un vero e proprio contraddittorio che il filosofo mantovano instaura non con il de Vio del Commento al *De anima*, bensì con il de Vio del Commento alla *pars I^a* della *Summa theologiae* di Tommaso (ultimato a Roma nel 1507), sulla questione tecnico-gnoseologica della conoscenza intellettuale dell'universale nel singolare. E poiché a favorire l'identificazione dell'anonima controparte di Pomponazzi, oltre che il riscontro con il commento gaetaniano, è la replica contenuta nella *Tutela veritatis de immortalitate animae* di Spina, nei paragrafi che seguono saranno collazionati i passaggi focali delle opere dei tre autori.

II.1.

La posizione del problema è collocata da Pomponazzi nel capitolo XI del *Tractatus*. Si tratta del terzo di tre dubbi che scaturiscono dalla tesi – specularmente antitetica a quella dell'Aquinate – in base alla quale l'anima umana sarebbe «per sua natura mortale e per un certo aspetto immortale» (*simpliciter mortalis et secundum quid immortalis*, cap. IX)⁴¹:

Il terzo dubbio deriva dal fatto che tutta la saldezza di questa interpretazione poggia su un presupposto, cioè che l'intelletto umano abbia un unico modo di pensare, come hanno un unico modo di conoscere tanto i sensi quanto le Intelligenze; quel modo di pensare è intermedio tra il modo di conoscere delle sostanze per loro natura separate dalla materia e quello dell'anima sensitiva, perché partecipa di entrambi: in quanto conosce in modo universale, si accorda con le sostanze separate; in quanto invece contempla tale universale solo in un'immagine sensibile e nell'individuale, si accorda col senso, poiché non conosce completamente senza appendici materiali: per queste ragioni si concludeva che l'intelletto è medio tra le sostanze materiali e quelle immateriali.

Ora, questa conclusione fa sorgere un dubbio: se la dipendenza della conoscenza

⁴¹ POMPONAZZI 1999, 42; POMPONAZZI 2013, 984.

dell'intelletto dall'immagine sensibile equivale a contemplare l'universale nell'individuale, allora l'intelletto conoscerebbe l'individuale. Ma molti negano questa possibilità: infatti alcuni sostengono che l'individuale materiale è conoscibile solo dal senso; oppure, anche concedendo che l'intelletto conosca l'individuale, a molti tuttavia pare che l'individuale non possa essere conoscibile se non grazie ad una conoscenza mediata, come sembra affermare Aristotele al testo 10 del III libro *Dell'anima*. Però, ancora concedendo questo, poiché questa conoscenza mediata può essere concepita, secondo l'interpretazione prevalente, solo come una specie di conoscenza proposizionale, la quale avviene solo nel tempo e dopo la conoscenza incompleta, allora l'intelletto contemplerà l'universale prima dell'atto di affermazione o di negazione e di conseguenza prima della conoscenza proposizionale - e non nell'individuale. Quindi tutta la posizione si fonda su un presupposto falso ecc.⁴²

Il misterioso interlocutore di Pomponazzi fa però la sua comparsa soltanto nel capitolo XII e costituisce il referente rispetto al quale il mantovano elabora la propria soluzione al dubbio esposto:

Rispetto al terzo dubbio si deve dire che *alcuni autorevolissimi interpreti del divino Tommaso*, esponendo l'articolo 7 della questione 84 della prima parte della *Somma*, dove il divino Tommaso discute di questo ritorno all'immagine sensibile, affermano che l'individuo viene colto dall'intelletto attraverso un atto mediato e che questo atto mediato è una sorta di deduzione. Dicono altresì che l'universale non viene conosciuto in un individuo, ma in un particolare; per esempio, 'uomo' non si conosce in Socrate o in Platone, ma in 'qualche uomo'; ora, 'qualche uomo' si rapporta a 'uomo' entro i limiti della predicazione per sé secondo il primo modo; e sebbene non sia una predicazione per sé nel senso canonico del termine, tuttavia ne

⁴² POMPONAZZI 1999, cap. XI, 70-71. POMPONAZZI 2013, 1028-130: «Tertium dubium est quoniam tota radix huius positionis innititur ei fundamento, videlicet quod intellectus humanus non habet nisi unum modum intelligendi, sicut et sensus et intelligentiae unum modum cognoscendi. Modum autem ille est medius inter modum cognoscendi abstractorum simpliciter et animae sensitivae, cum de utroque participet. Ut namque universaliter cognoscit, convenit cum abstractis; ut vero tale universale non speculatur nisi in phantasmate et singulari, convenit cum sensu, cum totaliter non cognoscat sine appenditiis materiae; quare concludebatur medius inter materialia et immaterialia.

Verum hoc dubitationem facit, quoniam si talis dependentia cognitionis intellectus a phantasmate est speculari universale in singulari, tunc intellectus cognosceret singulare, quod a multis negatum est. Dicunt enim aliqui singulare materiale per solum sensum cognosci posse; vel dato quod concedamus intellectum cognoscere singulare, multis tamen videtur quod nisi reflexe cognosci potest, ut tertii *De anima* textu 10 videtur dicere Aristoteles. Verum et hoc concesso, cum ista reflexio non potest imaginari nisi quidam discursus, ut fere omnes interpretatur, qui discursus non fit nisi in tempore et post simplicium cognitionem, ergo ante compositionem et divisionem, et consequenter discursum speculabitur universale, et non in singulari. Ergo positio falso innititur fundamento, etc.».

fa parte, come il perfetto e l'imperfetto si relazionano a ciascuna cosa; e 'uomo' non è antecedente rispetto a 'qualche uomo', perché c'è un'equivalenza di conversione logica, valida per la conseguenza del sussistere: infatti se c'è 'uomo', c'è anche 'qualche uomo' e, se c'è 'qualche uomo', c'è 'uomo'; il che non potrebbe verificarsi se 'uomo' fosse antecedente a 'qualche uomo'.⁴³

La discussione pomponazziana ruota in pratica attorno a due difficoltà emergenti dal luogo citato della *Summa*, o meglio, da una certa interpretazione delle parole di Tommaso: l'idea che non possa darsi una conoscenza intellettuale del singolare se non in modo mediato e deduttivo; l'impossibilità per l'intelletto umano di cogliere l'individuo segnato. Che però il novero degli studiosi dell'Aquinate, riguardo a questi due specifici punti, andasse ristretto ad un solo interprete veniva chiarito da Pomponazzi immediatamente dopo, nell'analisi in dettaglio delle questioni:

Ma queste argomentazioni mi lasciano perplesso. In primo luogo: l'affermazione che 'uomo' è conosciuto in 'qualche uomo', ma non in Socrate né in qualche individuo, sembra anzitutto contraddire l'esperienza. Infatti, per quanto si conosca l'immateriale o universale, sempre ci formiamo nella facoltà cogitativa una qualche immagine, nella quale contempliamo l'universale, come anche il divino Tommaso afferma proprio in quel luogo: «Ora tale immagine è qualcosa di singolare e rappresenta in modo individuale e la ragione tende ad esso»; egli, infatti, vuole provare che noi pensiamo mediante un ritorno all'immagine sensibile, che non può essere concepita altro che come individuale, perché 'uomo' è in Socrate e 'cavallo' è in questo cavallo. Queste appunto sono le sue parole: «Dunque, poiché 'uomo' è in questo individuo, l'intelletto conosce in questa immagine sensibile». In caso contrario la sua dimostrazione non sarebbe logica: infatti, non perché si trova indifferentemente in 'qualche uomo' conosce in questa immagine sensibile. E senza dubbio le parole di *questo interprete* sono incoerenti con il passo commentato; il passo dice infatti: «conosce in un individuo» - affermazione che Tommaso

⁴³ POMPONAZZI 1999, cap. XII, 73-74 (i corsivi sono miei). POMPONAZZI 2013, 1034: «Ad tertiam autem dubitationem dicendum est quod quidam gravissimi interpretes Divi Thomae exponentes articulum 7 quaestionis 84 primae partis *Summae*, ubi de hac conversione pertractat Divus Thomas, dicunt singulare reflexe intelligi et quod huiusmodi reflexio est quaedam arguitio; dicuntque quod universale non cognoscitur in aliquo singulari, verum in aliquo particulari; verbi causa, quod homo non cognoscitur in Socrate vel in Platone, sed in aliquo homine. Aliquis autem homo ad hominem se habet infra terminos primi modi dicendi per se; et quamvis non sit primo in tali modo, est tamen infra limites eius, sicut se habent perfectum et imperfectum ad unamquamque rem; neque homo est prior aliquo homine, cum convertatur subsistendi consequentia. Nam si homo est, est aliquis homo, et si aliquis homo est, homo est; quod esse non posset, si homo esset prior aliquo homine».

chiarisce con quel che segue, dicendo subito dopo: «Infatti la natura umana si trova in questo uomo e quella equina in questo cavallo».

Inoltre: mi riesce difficilissimo capire questa deduzione, visto che mi sembra in molti punti carente. Infatti, in base al primo libro dei *Primi Analitici*, ogni argomentazione vera riguarda una qualche proposizione universale, poiché non si può dedurre un singolare dal singolare; la proposizione universale però si ottiene per induzione, come è chiaro dal I e II libro dei *Secondi Analitici*; ma l'induzione riguarda il singolare, come è ben noto. Perciò nella conoscenza del singolare è presupposta la conoscenza del singolare.

Ancora: se per pensare Socrate abbiamo bisogno di quella deduzione quanto mai oscura di cui parla *il mio obiettore*, allora occorrerebbe molto tempo per conoscere Socrate dopo aver conosciuto 'uomo'. Io, poi, confesso di capire che Socrate è un uomo, ma non capisco niente di quella fantomatica deduzione; e i fanciulli e gli sciocchi, privi di capacità discorsiva, non intenderebbero che questo è 'uomo' e quello 'cane', visto che non possiedono quella capacità di fare deduzioni.

Inoltre: secondo *il mio obiettore* 'qualche uomo' non è singolare, anche se determina 'uomo'; ma non si vede cosa possa costituire la determinazione di 'uomo' in 'qualche uomo' se non il consignificante 'qualche'; ma questo non sembra possibile, perché 'qualche' possiede un'ampiezza significativa maggiore che 'uomo' e, invece, ciò che determina deve avere un'ampiezza significativa minore di ciò che è determinato.

Ancora: *il mio obiettore* dice che 'uomo' e 'qualche uomo' sono logicamente equivalenti, perché si implicano a vicenda. Però, in base allo stesso argomento, se si prendono in considerazione tutti i singolari contenuti sotto il termine 'uomo', essi si implicheranno ugualmente in forma disgiuntiva secondo la conseguenza dell'esistere. Ma nessuno dubita che 'uomo' secondo il concetto è antecedente al singolare, anche se non di fatto; e qui si parla della prima possibilità. Infatti Porfirio nelle *Comunità* dimostra che il genere è anteriore alle differenze e alle specie perché, tolto il genere, non sussistono più né le specie, né le differenze, mentre, tolte queste, il genere sussiste; d'altra parte, il genere non può essere pensato di fatto, ma solo secondo il concetto.⁴⁴

⁴⁴ POMPONAZZI 1999, cap. XII, 74-76 (i corsivi sono miei). POMPONAZZI 2013, 1034-1038: «Haec autem dicta apud me sunt ambigua. Et primo quidem, quod homo cognoscitur in aliquo homine, sed non in Socrate, neque in aliquo singulari; istud quidem in primis videtur esse contra experimentum; quoniam, quantumcumque immateriale vel universale cognoscamus, semper nobis formamus aliquod idolum in cogitativa, in quo illud speculamur, ut et Divus Thomas ibidem dicit: "Modo tale idolum est quoddam singulare et singulariter repraesentans, ratioque ad illud tendit». Nam vult probare nos intelligere per conversionem ad phantasma, quod fingi non potest nisi singulare, quoniam homo est in Socrate, et equus in hoc equo. Etenim haec sunt eius verba: "Quare ex eo quod homo est in hoc singulari, ideo cognoscit in hoc phantasmate". Aliter enim probatio non esset conveniens. Non enim ex eo quod est indifferenter in aliquo homine, cognoscit in hoc phantasmate. Et certe huius interpretis dictum litterae contradicit. Sic enim stat littera: "Cognoscit in aliquo individuo". Quod manifestat per verba subsequencia. Sequitur enim: "Natura namque humana est in hoc homine, et equina in hoc equo".

Seguiva quindi la proposta interpretativa del mantovano:

Perciò mi pare si debba affermare che l'intelletto pensa 'uomo' nel singolare, ma indeterminatamente, perché, anche se ora penso 'uomo' in Socrate, posso tuttavia pensarlo anche in Platone e in chiunque altro, purché sia in un singolare; così ogni corpo si trova in un luogo singolare, ma indeterminatamente.

Si dice altresì che conosce contemporaneamente l'universale e il singolare, anche se per natura la conoscenza dell'universale è anteriore; ma c'è anche chi sostiene che prima si pensa il singolare e, credo, non solo per natura, ma anche nel tempo, perché secondo loro la conoscenza dell'universale si ottiene per confronto tra singolari; ma tralasciamo per ora questa discussione e torniamo all'interpretazione di cui si diceva prima.

Rispetto all'affermazione, tratta dal III libro *Dell'anima*, che l'individuale è conosciuto solo con una conoscenza secondaria (anche se Temistio e Averroè non interpretano il passo in questo modo), ebbene, concesso ora questo, io dico che in senso vero e proprio tale atto intellettuale è una conoscenza secondaria e un ritorno all'immagine sensibile, per usare le parole del divino Tommaso. E lo si constata agevolmente: infatti nell'VIII libro della *Fisica*, nella sezione in cui Aristotele dimostra che i moti riflessi non sono continui, egli definisce 'moto riflesso' quello che termina esattamente dove è iniziato. Ora, l'anima umana comprende anzitutto il singolare attraverso le facoltà cognitive, poi attraverso l'intelletto comprende l'universale, ma lo contempla nel medesimo singolare che è conosciuto attraverso

Amplius, difficillimum est apud me intelligere illam arguitionem, cum hoc quod mihi multipliciter videtur deficere. Nam ex primo *Priorum* omnis vera argumentatio habet aliquam propositionem universalem, quoniam singulare ex singulari non infertur; universalis autem propositio inductione habetur, ut primo et secundo *Posteriorum* patet. Inductio autem est singularium, ut satis notum est. Quare in cognitione universalis praesupponitur singularis cognitio.

Amplius, si ad intellectionem Socratis indigemus illa obscurissima arguitione quam ipse dicit, tunc magnum tempus apponeretur ad cognoscendum Socratem post hominis cognitionem. Ego quoque fateor me intelligere Socratem esse hominem, nihilque de illa arguitione intelligo; puerique et idiotae discursu carentes nescirent hoc esse hominem et illud canem, cum arguitionem illam non habeant?

Praeterea, 'aliquis homo' secundum ipsum non est singulare, licet determinet 'hominem'. Sed nihil videtur in 'aliquo homine' posse esse determinativum hominis nisi illud syncategorema 'aliquis'; quod non videtur, cum in plus se habeat quam 'homo', et tamen determinans debeat se habere in minus quam determinatum.

Praeterea, quod ipse dicit 'hominem' et 'aliquem hominem' esse simul, quoniam mutuo se inferunt; verum eodem argumento, si omnia singularia contenta sub 'homine' accipiantur, eodem modo sub disiunctione se inferent cum subsistendi consequentia. Nemini tamen dubium est quod homo secundum intellectum est prior singulari, quamvis non secundum rem. Et de prima est sermo. Porphyrius namque in *Communitatibus* probat genus esse prius differentiis et speciebus, quoniam sublato genere nec sunt species nec differentiae, verum ipsis sublatis non aufertur genus. Quod equidem intelligi nequit secundum rem, sed tantum secundum intellectum».

l'immaginazione: dunque, l'anima compie davvero un ritorno e quindi una conversione, dal momento che dal singolare conosciuto attraverso l'immaginazione torna ad esso grazie all'intelletto. E non mi è ben chiaro come la designazione di 'conoscenza secondaria' o 'ritorno' possa essere opportunamente applicata ad un sillogismo o ad un'argomentazione, visto che questi non procedono da un termine allo stesso termine, bensì da un termine ad un altro e sono compresi entrambi tramite una stessa specie, anche se uno è antecedente all'altro.

Non è contraddittorio, poi, che diverse cose siano pensate contemporaneamente, purché siano pensate attraverso la stessa specie intelligibile; però essa esprime questo singolare presente più che quello assente, perché l'immagine sensibile è di questo e non di quello. Infatti, vedendo questo leone penso 'leone' e 'questo leone'; tuttavia non penso 'leone' a partire da questo leone più di quanto non lo penserei a partire da quello che se ne sta nella foresta: infatti, se vedessi quello, ugualmente penserei 'leone'. Però penso questo leone e non quello che è nella foresta, perché ho l'immagine sensibile di questo e non di quello.

Perciò il presupposto dell'interpretazione è solido.⁴⁵

⁴⁵ POMPONAZZI 1999, cap. XII, 76-77. POMPONAZZI 2013, 1038-1040: «Quare mihi dicendum videtur quod intellectus intelligit hominem in singulari, indeterminate tamen; quoniam, etsi nunc intelligo hominem in Socrate, possum tamen et in Platone et in quovis alio, dummodo sit in aliquo singulari; sicut omne corpus est in uno loco singulari, indeterminate tamen.

Diciturque quod simul tempore cognoscit universale et singulare, licet prius natura universale, quamquam non desint qui singulare prius intelligi affirmant, et, ut existimo, nedum natura, verum et tempore, cum ponant universalis cognitionem per comparationem singularium haberi. Verum pro nunc cum prima opinione transeamus.

Cumque dicebatur quod singulare non cognoscitur nisi reflexe, ex tertio *De anima*, quamvis Themistius et Averroes sic illa verba non interpretentur, verum hoc nunc concesso dicimus vere et proprie talem intellectionem esse reflexionem et conversionem ad phantasma, ut verbis Divi Thomae utar. Quod apertum est videre: octavo namque *De physico auditu*, in ea parte in qua ostendit motus reflexos non continuari, definit motum reflexum eum esse qui in idem terminatur a quo incepit, verum cum anima humana per cogitativam comprehendat singulare primo, deinde eadem per intellectum universalem comprehendat, quod tamen in eodem singulari speculatur, quod per phantasmam cognitum est, vere reditum facit, et per consequens conversionem, quoniam ex singulari per phantasmam cognito eadem anima per intellectum ad idem redit. Neque satis video quomodo syllogismus vel argumentatio, reflexio vel conversio, commode nuncupari possint, cum non ex eodem in idem, verum ex diverso in diversum procedant, eademque specie utrumque comprehenditur, licet non aequo primo.

Neque inconvenit plura simul intelligi, dum per unam speciem intelligantur. Magis autem hoc quam illud singulare comprehendit, quoniam huius est phantasma et non illius. Etenim ex huius leonis inspectione leonem et hunc leonem intelligo, non tamen magis leonem ex hoc quam ex illo qui moratur in silvis. Etenim si illum inspicerem, non minus leonem intelligerem. Verum hunc intelligo et non eum qui in silvis, quia huius et non illius phantasma habeo. Quare fundamentum stat etc.».

II.2.

Per quanto, nello sviluppo dei problemi, Pomponazzi sfumasse l'identificazione del suo 'obbiettivo' passando dal denotativo «quidam gravissimi interpretes Divi Thomae» - volutamente al plurale - a formule via via più individuanti, ma puramente pronominali («huius interpretis dictum», «ipse», «secundum ipsum»), la 'autorevolezza' del personaggio in questione e la puntualità del rimando alla *Summa theologiae* dovevano verosimilmente consentire ad un lettore coevo esperto di riconoscere con facilità - dietro le accortezze del mantovano - gli argomenti avanzati da de Vio nella risoluzione dei dubbi secondo, terzo e quarto del commento alla q. 84, art. 7: «Se l'intelletto può pensare in atto mediante le specie intelligibili che già possiede, senza rivolgersi ai fantasmi» (*Utrum intellectus possit actu intelligere per species intelligibiles quas penes se habet, non convertendo se ad phantasmata*). Qui di seguito l'enunciazione gaetaniana dei suddetti tre dubbi:

VI. In secondo luogo, si dà un dubbio riguardo alla proposizione: *è proprio della ragione della natura sensibile di essere nel particolare*. Questo infatti sembra falso, poiché l'essere nel particolare è il *modo* della natura, come si è ricavato più su nel *Trattato sulle Persone*⁴⁶; è noto però che il modo di essere è posteriore alla quiddità; dunque non è proprio della ragione o definizione della natura sensibile di essere nel particolare, che sia segnato o vago.

VII. In terzo luogo, si dà un dubbio rispetto alla seconda proposizione [*sc.*: la natura della cosa materiale non può essere veramente e perfettamente conosciuta a meno che non la si conosca come esistente nel particolare], da due punti di vista. Anzitutto dal punto di vista della *cognizione*, poiché o il discorso verte sulla cognizione intuitiva, che è chiamata da Tommaso *scienza della visione*, oppure verte sulla cognizione astrattiva, che è chiamata dai nostri *scienza della semplice intelligenza*. Non verte sulla prima, come è evidente: poiché sarebbe necessario che l'intelletto vedesse la natura non solo in qualche particolare, ma in questo sensibile esteriore, così com'è. Dunque verte sulla seconda. Ma per ottenere in modo compiuto il secondo tipo di cognizione è sufficiente conoscere la *quiddità* della cosa con rispetto a tutti i predicati quidditativi, fino a comprendere l'ultima differenza, come è evidente; l'essere nel particolare, però, non è predicato quidditativo di una natura sensibile; dunque la natura sensibile può essere perfettamente conosciuta senza essere conosciuta in quanto esistente nel particolare.

⁴⁶ THOMAS DE AQUINO 1888, q. 29, art. 1, 327-328.

VIII. Inoltre si dà un dubbio riguardo all'espressione *in quanto esistente nel particolare*. O infatti denota la cosa che è oggetto; oppure il modo dell'oggetto in quanto è oggettivato. Se infatti denota la cosa che è oggetto, il senso è che la natura sensibile non è perfettamente conosciuta a meno che la cognizione non termini anche col modo della sua esistenza, così che sia conosciuto anche il modo della natura. Se invece denota il modo dell'oggetto in quanto è oggetto, allora il senso è che la natura sensibile non è perfettamente conosciuta a meno che il suo modo di essere, e cioè nel particolare, non sia anche il modo in cui essa è rappresentata o oggettivata.

In nessuna delle due accezioni, però, questa proposizione risulta vera o efficace. Contro la prima accezione, milita l'argomento precedente. E tuttavia, ammesso che la proposizione sia vera in quel senso, non inferisce l'intento: essendo cose universali tanto la natura quanto il suo modo - come è evidente nelle *Questioni sulla potenza*, q. IX - la natura può essere perfettamente conosciuta dall'intelletto sotto tale modo a prescindere dalla cognizione del singolare a motivo della quale qui si dice esser richiesto il fantasma. Ed è confermato: perché l'individuo vago è conosciuto dall'intelletto; però risulta che non è proprio della ragione di 'uomo' di essere in 'questo uomo' segnato, ma forse in qualcuno. Dunque.

La proposizione contrasta invece con la seconda accezione, poiché ne seguirebbe che la natura sensibile non possa essere perfettamente conosciuta dall'intelletto separato dal corpo, giacché ad esso non può essere presentata come esistente nel particolare in modo tale che l'esistere nel particolare sia ciò per cui è oggettivata: né può essere presentata nel particolare estrinseco, in quanto supponiamo che gli intelletti separati non ricevano la scienza dalle cose; né nel particolare immaginato, in quanto l'intelletto non sarebbe separato dal corpo, se gli servisse l'immaginazione.

IX. In quarto luogo, si dà un dubbio riguardo alla quarta proposizione, se il nostro intelletto conosca di per se stesso il singolare. Ma poiché ci sarà più oltre una questione riguardante espressamente questo argomento, la si rinvia a quel luogo.⁴⁷

⁴⁷ CAIETANUS 1889, q. 84, art. 7, 326: «VI. Dubium secundo est circa illam propositionem: *De ratione naturae sensibilis est esse in particulari*. Hoc enim videtur falsum. Quoniam esse in particulari est *modus* naturae, ut superius in tractatu *de Personis* habitum est: constat autem quod *modus* essendi posterior est quidditate: non ergo est de ratione seu definitione naturae sensibilis esse in particulari, sive signato sive vago.

VII. Dubium tertio est circa secundam propositionem, quoad duo. Primo, quoad *cognitionem*. Quia aut est sermo de cognitione intuitiva, quae apud s. Thomas vocatur *scientia visionis*: aut de cognitione abstractiva, quae apud nostros vocatur *scientia simplicis intelligentiae*. Non de prima, ut patet: quia exigeretur quod intellectus videret naturam non solum in aliquo particulari, sed in hoc exteriori sensibili, sicut est. Ergo de secunda. Sed ad secundam perfecte habendam sufficit cognoscere *quod quid erat esse* rei secundum omnia praedicata quidditativa, usque ad ultimam differentiam inclusive, ut patet: esse autem in particulari non est praedicatum quidditativum alicuius naturae sensibilis: ergo natura sensibilis potest perfecte cognosci absque hoc quod cognoscatur ut existens in particulari.

VIII. Deinde dubium est circa *ly ut existens in particulari*. Aut enim denotat rem obiectam; aut modum obiecti ut obicitur. Si enim denotat rem obiectam, sensus est quod natura

Seguiva quindi la replica a ciascuno dei dubbi illustrati:

XII. Quanto al secondo dubbio, si deve replicare facendo uso di una doppia distinzione. La prima concerne l'espressione *essere nel particolare*, che può essere assunta duplicemente, e cioè radicalmente o formalmente. La seconda riguarda l'espressione *essere proprio della ragione di qualcosa*, la quale si verifica duplicemente: ora in senso assoluto; ora come modo intrinseco o essenziale. E allora dico tre cose. In primo luogo, che l'essere nel particolare radicalmente è proprio in senso assoluto della ragione della natura sensibile. In secondo luogo, che l'essere nel particolare formalmente è proprio della ragione della natura come modo. In terzo luogo, che nella fattispecie 'essere nel particolare' è assunto in entrambi i modi, e similmente 'essere proprio della ragione', applicando le singole distinzioni alle rispettive espressioni.

Il primo punto è di per sé noto per i Peripatetici, in forza della differenza tra Platone e Aristotele. Platone, infatti, ha sostenuto che la sola forma bovina fosse la quiddità del bove, e che lo fosse di per sé, senza carne né ossa ecc. Ponendo pertanto la natura bovina intesa in senso universale come sussistente, negava che fosse proprio della sua ragione di esistere nel particolare. Aristotele, viceversa, ha sostenuto che la natura bovina non può sussistere senza carne e ossa, ma che occorre necessariamente che sia in carne e ossa, sebbene non determinatamente in queste o in quelle. Pertanto, ha sostenuto che la radice di questo modo, che è il sussistere nel particolare, e cioè la carne e le ossa, ovvero la materia, fosse propria della ragione della natura sensibile. Per questo motivo ho detto che l'esistere nel particolare, assunto radicalmente, è proprio in senso assoluto della ragione della

sensibilis non perfecte cognoscitur, nisi cognitio terminetur etiam ad modum existendi illius, ita quod etiam modus naturae cognoscatur. Si vero denotat modum obiecti ut obiectum est, tunc est sensus quod natura sensibilis non cognoscitur perfecte, nisi modus essendi eius, scilicet in particulari, sit etiam modus repraesentandi seu obiiciendi illam.

Neutro autem sensu vera aut efficax est propositio ista. Et contra primum sensum praecedens argumentatio militat. Et tamen, dato quod esset vera propositio iuxta illum sensum, non infert intentum: quoniam cum tam natura quam modus eius sint res universales, ut patet in Qq. *de Potentia*, qu. IX, potest natura sub tali modo cognosci ab intellectu absque cognitione singularis, propter quod hic dicitur requiri phantasma. – Et confirmatur: quia individuum vagum ab intellectu cognoscitur; constat autem quod de ratione hominis non est esse in hoc signato homine, sed in aliquo forte. Ergo.

Contra secundum vero sensum est, quia sequeretur quod natura sensibilis ab intellectu separato a corpore non posset perfecte cognosci. Quia illi non potest offerri ut existens in particulari, ita quod existere in particulari sit quo obiicitur: quia nec in particulari extrinseco, quia supponimus intellectus separatos non accipere scientiam a rebus; nec in particulari imaginato, quia separatus non esset a corpore si imaginatio ministraret illi.

IX. Dubium quarto est circa quartam propositionem, an intellectus noster cognoscat per seipsum singulare. Sed quia de hoc erit inferius ex proposito quaestio, ideo illuc usque differatur».

natura sensibile: tutto ciò, infatti, non significa nient'altro se non che la materia rientra nella ragione della natura sensibile.

In base a quanto detto, può già risultare facilmente accessibile il secondo punto. È evidente, infatti, che l'esistere nel particolare o in universale sono modi della natura molto diversi tra loro, e che sono naturalmente posteriori alle nature stesse: 'uomo', per esempio, è anteriore a 'qualche uomo' o a 'uomo' in senso ideale. E che non sono modi avventizi o accidentali, bensì derivanti dalla ragione sostanziale della natura, che non predicano un accidente aggiunto, ma la sostanza stessa, insieme alla natura della quale sono propri, sebbene in altro modo rispetto a quest'ultima: *qualche uomo*, in effetti, non aggiunge un'altra natura sostanziale o accidentale a *uomo*, ma determina che l'uomo esiste in questo modo. Il terzo punto, invece, risulterà manifesto in base alle considerazioni seguenti.⁴⁸

Ed è soprattutto la replica gaetaniana al terzo dubbio ad essere ripresa quasi alla lettera nell'argomentazione di Pomponazzi:

XIII. Quanto al terzo dubbio, con rispetto alla prima ragione del dubitare, si deve rispondere che il presente discorso concerne senz'altro la cognizione astrattiva, tuttavia quidditativa; e che la quiddità della natura sensibile non è conosciuta

⁴⁸ *Ibid.*, 327: «XII. Ad secundum dubium dicitur utendo duplici distinctione. Prima est de *ly esse in particulari*, quod potest sumi dupliciter: scilicet radicaliter, vel formaliter. Secunda est de *ly esse de ratione alicuius*, quod contingit dupliciter: uno modo, simpliciter; alio modo, ut modus intrinsecus seu essentialis. – Et tunc dico tria. Primo, quod esse in particulari radicaliter, est simpliciter de ratione sensibilis naturae. – Secundo, quod esse in particulari formaliter, est de ratione naturae ut modus. – Tertio, quod in proposito sumitur esse in particulari utroque modo, et similiter esse de ratione, singula singulis applicando. Primum, ex differentia inter Platonem et Aristotelem, apud Peripateticos est ut per se notum. Plato enim posuit solam bovinam formam esse quod quid erat bovis, et illam per se absque carnibus et ossibus, etc. Ac per hoc, ponens naturam bovinam universaliter subsistentem, negabat de ratione eius esse particulariter subsistere. Aristoteles autem posuit quod bovina natura non potest absque carnibus et ossibus subsistere; sed necessario oportere esse in carnibus et ossibus, quamvis non his aut illis determinate. Ac per hoc posuit radicem huius modi qui est particulariter subsistere, idest carnes et ossa, idest materia, esse de ratione naturae sensibilis. Et propterea dixi quod particulariter existere, radicaliter sumptum, est simpliciter de ratione naturae sensibilis: hoc enim nihil aliud est quam materiam esse de ratione naturae sensibilis.

Et ex hoc patere iam facile potest secundum. Constat enim quod particulariter aut universaliter existere modi naturae sunt valde inter se diversi. Et quod posteriores sunt naturaliter naturis ipsis: prius namque est homo quam homo aliquis, aut homo idealis. Et quod non adventitii aut accidentales modi sunt, sed ex substantiali ratione naturae derivantes, non accidens superadditum, sed substantiam eandem predicant cum natura cuius sunt, quamvis alio modo: non enim *homo aliquis* aliam naturam substantialem aut accidentalem addit supra *hominem*, sed *hominem* dicit hoc modo existentem. – Tertium vero ex sequentibus manifestum erit».

perfettamente, posto che sia ignorato il suo modo di essere sostanziale. E sebbene il modo sia in parte posteriore alla quiddità, cionondimeno, senza la cognizione del modo, la quiddità non può essere perfettamente penetrata.

Ad evidenza di questo, si deve tenere presente che l'essere posteriore di qualcosa a qualcos'altro che gli è congiunto si verifica in molti modi; nella fattispecie, tuttavia, parlando in senso logico e metafisico, si riscontra duplicemente. In primo luogo, perché quello gli conviene al di fuori del primo modo di *perseità*, e senza di esso la natura di ciò che è precedente può essere perfettamente conosciuta dal punto di vista quidditativo. In secondo luogo, perché quello gli conviene all'interno del primo modo di *perseità*, e da quello che è posteriore può dipendere una compiuta cognizione quidditativa, come è evidente nel caso del perfetto e dell'imperfetto; questi predicati delle cose, infatti, sono interni al primo modo per sé, e senza di essi non si può ottenere una cognizione quidditativa in senso pieno. Per questo motivo Aristotele, I libro *Del cielo* [268a1-268b10], prende in esame come primo predicato riguardo al mondo il termine *perfetto*. [...] Poiché dunque il modo di essere nel particolare è sostanziale a ciò di cui è proprio, e non aggiunge altra cosa o ragione formale alla natura, ma determina quella stessa natura in altro modo, non può essere affatto compreso tra i predicati esterni al primo modo. Senza la sua cognizione, pertanto, la natura non può essere conosciuta perfettamente.

Ed è confermato: perché questo modo non è posteriore alla natura in senso assoluto, ma in parte. *Non lo è in senso assoluto*, infatti, poiché tutto ciò che è precedente va ricondotto a quella modalità *in base alla quale non si dà convertibilità della conseguenza*, come risulta evidente nel libro V della *Metafisica* [1019a1-14]; e poiché è noto che, se c'è 'uomo', c'è 'qualche uomo', sebbene non questo, e viceversa, ne consegue che la natura non è precedente in senso assoluto a questo modo sostanziale. Dico però che, se c'è 'uomo', c'è 'qualche uomo', non in virtù della stessa modalità consequenziale per cui, se c'è 'uomo', c'è 'capace di ridere', bensì secondo una modalità tale per cui in nessun istante di natura possa verificarsi, con rispetto ad una certa cosa, che ci sia 'uomo' e che tuttavia non ci sia ancora 'qualche uomo'. Sebbene infatti per natura 'uomo' sia generato prima che 'capace di ridere' e, in un certo qual modo, prima che 'quest'uomo', tuttavia non lo è prima che 'qualche uomo', come è evidente per i Peripatetici. *In parte*, tuttavia, è precedente: poiché, in base all'astrazione dell'intelletto, si dà prima 'uomo' che 'qualche uomo'.

XIV. Con rispetto invece alla seconda occasione di dubbio, si deve replicare che l'espressione *in quanto esistente nel particolare* denota la cosa conosciuta. E la risposta alla prima obiezione contro questa posizione risulta già chiara dalle cose appena dette.

Quanto invece alla seconda, si deve replicare che, sebbene quel modo sia un che di universale, tuttavia il suo principio è singolare, come dice san Tommaso nel luogo allegato, e pertanto, senza apprensione del singolare, la natura non può essere perfettamente conosciuta - sebbene si possa pensare per deduzione che la natura abbia un modo di essere nel particolare, in forza della cognizione della natura e del modo di essere nel particolare, inteso in senso generale. Ma queste cose non generano una perfetta conoscenza della natura esistente in tale modo: è impossibile infatti che, ignorato il principio, si conosca appieno il principiato. Inoltre il

singolare si relaziona a tale modo come termine: ignorato però il termine, non si può conoscere appieno il terminato.⁴⁹

La risoluzione del quarto dubbio – qui soltanto accennata – veniva invece differita dal Gaetano ad altra sede, e cioè alla q. 86, art. 1, della *pars I^a* della *Summa theologiae*: «Se il nostro intelletto conosca i singolari» (*Utrum intellectus*

⁴⁹ *Ibid.*: «XIII. Ad tertium dubium, quoad primam dubitandi rationem, dicitur quod sermo praesens procul dubio est de cognitione abstractiva, quidditativa tamen; et quod naturae sensibilis quidditas non perfecte cognoscitur, ignorato suo substantiali modo essendi. Et quamvis modus sit aliquo posterior quidditate, non tamen potest quidditas perfecte absque eius cognitione penetrari.

Ad cuius evidentiam, scito quod aliquid esse posterius aliquo coniuncto sibi, contingit multipliciter: in proposito tamen, logice et metaphysice loquendo, dupliciter accidit. Primo, quia illud convenit ei extra primum modum *perseitatis*: et sine tali potest perfecte prioris natura cognosci quidditative. Secundo, quia illud convenit ei infra primum modum *perseitatis*: et a tali posteriori perfecta cognitio quidditativa dependere potest, ut patet de perfecto et imperfecto; haec enim praedicata sunt rerum infra primum modum per se, nec absque eis habetur complete quidditativa cognitio. Unde Aristoteles, I *Caeli*, primum praedicatum quod investigat de mundo, est *ly perfectum*. Et divus Thomas post *simplicitatem*, quae pertinet primo ad *quod quid esse rei*, statim de *Perfectione Dei* quaestionem subdit, in principio huius operis. – Cum ergo modus essendi particulariter sit substantialis ei cuius est, nec aliam rem aut rationem formalem superaddat naturae, sed eandem dicat alio modo; extra praedicata primi modi nequaquam continetur. Ac per hoc, sine eius cognitione perfecte natura cognosci non potest.

Et confirmatur: quia modus iste non est simpliciter posterior natura, sed aliquo posterior. *Non simpliciter* quidem, quia, cum omne prius reducat ad illum modum, scilicet *a quo non convertitur consequentia*, ut patet in V *Metaphys.*; et constet quod si est homo, est homo aliquis, quamvis non hic, et e converso; consequens est quod natura non sit prior simpliciter modo isto substantiali. Dico autem quod si est homo, est homo aliquis, non eo modo quo sequitur, si est homo, est risibilis: sed eo modo quo in nullo instanti naturae verificari potest de aliquo quod sit homo, et tamen non adhuc sit homo aliquis. Quamvis enim prius natura generatur homo quam risibile, et quodammodo quam hic homo; non tamen quam homo aliquis, ut patet apud Peripateticos. – *Aliqualiter* tamen est prior: quia secundum abstractionem intellectus, homo prius est quam homo aliquis.

XIV. Quoad secundum vero dubitandi occasionem, dicitur quod *ly ut existens in particulari* denotat rem cognitam. – Et ad primam obiectionem contra hoc, iam patet responsio ex nunc dictis.

Ad secundam vero dicitur quod, licet modus ille sit universale quoddam, principium tamen illius est singulare, ut s. Thomas dicit in loco allegato: et propterea absque singularis apprehensione cognosci perfecte nequit; quamvis possit arguitive cogitari naturam habere modum essendi particulariter, ex cognitione naturae et modi essendi particulariter in communi. Sed haec non generant perfectam notitiam naturae tali modo existentis: impossibile est enim, ignorato principio, plene nosse principiatum. – Habet quoque se singulare ad talem modum ut terminus: ignoto autem termino, sciri plene nequit terminatum».

noster cognoscat singularia). Sia pure tangenzialmente, inoltre, il problema avrebbe trovato spazio nel commento a quel passo del libro III del *De anima* (429b10-22), citato come si è visto da Pomponazzi, in cui Aristotele dice:

Poiché sono diverse la grandezza e l'essenza della grandezza, come l'acqua e l'essenza dell'acqua [...], il soggetto giudica l'essenza della carne e la carne o con qualcosa di diverso o con qualcosa che si trova in una diversa condizione. Infatti la carne non esiste senza la materia, ma, come il camuso, è una determinata forma in una determinata materia. Pertanto con la facoltà sensitiva il soggetto distingue il caldo, il freddo e le altre qualità di cui la carne costituisce una data proporzione; e con un'altra facoltà – o separata da quella o in relazione ad essa al modo in cui la linea spezzata sta a se stessa, quand'è estesa – distingue l'essenza della carne. Inoltre, nel caso degli enti ottenuti per astrazione, la retta è analoga al camuso (perché è unita al continuo), mentre la sua essenza, se l'essenza della retta è diversa dalla retta, è qualcosa di differente, e potrebbe essere la diade. Il soggetto perciò distingue tale essenza o con qualcosa di diverso o con qualcosa che si trova in una diversa condizione. In generale, dunque, come gli oggetti sono separati dalla materia, così viene a trovarsi l'intelletto.⁵⁰

Commentando in effetti queste parole, il Gaetano scriverà:

è impossibile che il singolare materiale sia pensato direttamente dal nostro intelletto o che muova un qualunque intelletto. Se infatti le cose che riguardano l'intelletto si caratterizzano come cose separabili dalla materia, e se si inferisce che la carne, in quanto non è senza la materia, è conosciuta dal sensitivo, si dà il caso che il singolare materiale, cui ripugna di essere separato dalla materia, né possa muovere alcun intelletto né possa essere direttamente rappresentato da una specie astratta dalle cose materiali. E pertanto, che non possa essere conosciuto dal nostro intelletto se non in modo mediato.⁵¹

Ma il problema della conoscenza mediata (e deduttiva) del singolare, per l'appunto, era già stato affrontato ed elaborato diffusamente da de Vio nel Commento all'art. 1 della suddetta q. 86:

Nel corpo del testo ci sono due conclusioni responsive. La prima è che il nostro intelletto non può conoscere direttamente e da principio il singolare materiale. È

⁵⁰ ARISTOTELE 2008, 215-217.

⁵¹ CAIETANUS 1965, cap. 1, n. 45, 36: «impossibile est singulare materiale directe intelligi ab intellectu nostro, aut movere intellectum quemcumque. Si enim ea quae sunt circa intellectum sunt sicut res separabiles a materia, et [si] caro, quia non sine materia est, infertur quod sensitivo cognoscitur, oportet quod singulare materiale, cui repugnat separari a materia, et intellectum nullum movere possit et nulla possit directe repraesentari specie abstracta a materialibus. Et propterea, non nisi reflexe ab intellectu nostro cognosci potest».

provata. L'intelletto pensa astraendo dalla materia individuale: ciò che è inteso direttamente, dunque, non è il singolare, bensì l'universale. L'antecedente è manifesto. La conseguenza è provata con rispetto alla prima parte: perché la materia individuale è il principio della singolarità. Quanto invece alla seconda parte: perché ciò che è astratto dalle caratteristiche individuali è universale.

La seconda conclusione è che il nostro intelletto può pensare il singolare indirettamente. È provata. Chi non pensa se non rivolgendosi ai fantasmi dei singolari può pensare il singolare indirettamente; il nostro intelletto funziona in questo modo; dunque ecc.

[...]

VI. Riguardo alla seconda conclusione si pone un dubbio: dal momento che ogni cognizione si produce per assimilazione, e dal momento che l'intelletto non si assimila mai al singolare, né in atto diretto né in atto mediato, ne consegue che non lo conosca mai.

Ed è confermato. Poiché, se l'intelletto pensa il singolare, direttamente o mediatamente, ne consegue che si forma un concetto del singolare stesso, dal momento che ogni intellesione consiste in un qualche concetto, e che non è possibile formare una proposizione del singolare se non si ottiene un concetto incompleto del termine singolare. Ma nell'intelletto non può darsi un concetto dell'individuo materiale in quanto tale. Dunque. La premessa minore è provata: perché il concetto è la similitudine espressa della cosa concepita; però al nostro intelletto ripugna di avere qui una similitudine dell'individuo materiale, come è evidente, poiché altrimenti non astrarrebbe dal qui e ora. E niente impedirebbe di porre nel nostro intelletto le specie intelligibili dei singolari [...].

Di contro, però, la descrizione aristotelica del senso comune, libro II del *De anima* [426b17-23], stabilisce che è necessario che il giudice che discerne tra due cose le conosca entrambe. Ma l'intelletto pone una differenza tra universale e singolare. Dunque.⁵²

⁵² CAIETANUS 1889, q. 86, art. 1, 347-348: «In corpore duae conclusiones responsivae. Prima est: Singulare materiale intellectus noster non potest directe e primo cognoscere. – Probat. Intellectus intelligit abstrahendo a materia individuali: ergo directe intellectum est non singulare, sed universale. Antecedens patet. – Consequentia probatur quoad prima partem: quia materia individualis est principium singularitatis. Quoad secundam vero: quia abstractum ab individualibus est universale.

Secunda conclusio est, quod intellectus noster potest intelligere singulare indirecte. – Probat. Intelligens non nisi per conversionem ad phantasmata singularium, indirecte potest intelligere singulare: intellectus noster est huiusmodi: ergo, etc.

[...]

VI. Circa secundam conclusionem dubium occurrit: quia, cum omnis cognitio fiat per assimilationem, et intellectus nunquam, neque in actu recto neque reflexo, assimiletur singulari, sequitur quod nunquam cognoscat ipsum.

Et confirmatur. Quia si intellectus intelligit singulare, sive recte sive reflexe, sequitur, Ergo format in se conceptum ipsius singularis: cum omnis intellectio in conceptu aliquo consistat, et propositio singularis formari non potest nisi conceptus incomplexus termini singularis habeatur. Sed in intellectu non potest esse conceptus materialis individui ut sic.

E nella risoluzione del dubbio, de Vio spiegava in che modo doveva essere intesa la deduzione dell'individuo materiale da parte dell'intelletto:

VII. Di fronte a questa difficoltà, mi sembra si debba sostenere sia che l'intelletto li conosce entrambi, sia che non forma un concetto proprio del singolare, bensì che lo pensa nel concetto di qualcos'altro, che è tuttavia un concetto che, in qualche modo, gli appartiene.

A chiarimento di tutto questo, si tenga presente che noi esperiamo di pensare una cosa in due modi, e cioè in se stessa e in altro. In se stessa, quando nel conoscere ci formiamo un concetto di quella cosa che pensiamo, come quando, pensando 'pesante', ci formiamo un concetto della ragione formale propria della stessa pesantezza; e quando, intendendo 'bove', ci formiamo un concetto della differenza propria ecc. In altro, invece, quando concepiamo una cosa e deduciamo che in quel che è concepito si rintraccia dell'altro, senza tuttavia concepire che cosa questo altro sia: come quando, nel concepire che la sapienza è infinita, deduciamo che vi è implicato un qualcosa di eccellentissimo; che cosa sia quella cosa, tuttavia, resta ignoto. Così, in effetti, quella cosa risulta sia in qualche modo nota, che ignota: nota in altro, cioè nel concetto di sapienza infinita, ignota secondo la sua ragione formale, e conseguentemente nel suo concetto proprio; nota deduttivamente, ignota direttamente; nota con rispetto alla questione *che è*, ignota con rispetto alla questione *che cos'è*.

Ed è in questo modo che il singolare materiale è noto al nostro intelletto. Noi infatti non esperiamo mai di concepire direttamente o indirettamente la *Socratità* – per quanto concepiamo la singolarità in generale. Se in effetti concepissimo 'questo bianco' o 'questo uomo' in base ad un concetto proprio, in forza di quest'ultimo l'intelletto, in quanto è intelletto, sarebbe questa cosa materiale segnata e avrebbe una cognizione quidditativa del singolare in quanto tale, giacché conoscere la *quiddità* di una qualche cosa non è nient'altro che concepirla secondo il concetto che è proprio di quella cosa in quanto tale. Ma giustamente esperiamo di porre una differenza tra Socrate e la *quiddità* dell'uomo, tra *questo* e *l'universale*, e perciò è necessario che siano conosciuti entrambi. Ma per questo è sufficiente una cognizione deduttiva. Con il concepire in noi 'uomo' e 'singolarità', infatti, e che 'uomo' non sussiste di per sé ecc., l'intelletto deduce e conclude che esiste nella natura delle cose una qualche cosa singolare ecc., la quale differisce dall'universale che gli è presentato a motivo di una differenza che gli è quidditativamente inconoscibile, e cioè la *Socratità* – il che è esemplarmente manifesto nel caso della Deità.

Ergo. – Probatur minor: quia conceptus est similitudo expressa rei conceptae; repugnat autem intellectui nostro hic habere similitudinem materialis individui, ut patet, quia aliter non abstraheret ab hic et nunc. Et nihil prohiberet ponere species intelligibiles singularium in intellectu nostro[...].

Ad oppositum autem dicit demonstratio Aristotelis, in II *de Anima*, de sensu communi, quod oportet iudicem discernentem aliqua duo, cognoscere utrumque. Sed intellectus ponit differentiam inter universale et singulare. Ergo».

Il singolare è dunque concepito dal nostro intelletto non con un concetto proprio, ma in virtù di un concetto estraneo, che tuttavia, in un qualche modo, e cioè confusamente e deduttivamente, non rappresentativamente, appartiene a quel singolare. Allo stesso modo la Deità è concepita in un concetto estraneo, che tuttavia è il concetto della Deità, non rappresentativamente, bensì deduttivamente: e tanto basta per porre una differenza tra la Deità conosciuta in questo modo e ciò che concepiamo direttamente.⁵³

II.3.

⁵³ *Ibid.*, 348-349: «VII. In hac difficultate dicendum mihi videtur et quod intellectus cognoscit utrumque; et quod non format proprium conceptum singularis, sed intelligit ipsum in conceptu alterius, qui tamen est eius quodammodo.

Ad quorum evidentiam, sciendum est quod dupliciter experimur nos intelligere aliquid, scilicet in seipso, et in alio. In seipso quidem, cum cognoscendo formamus in nobis conceptum illius rei quam intelligimus: sicut, cum intelligimus grave, formamus in nobis conceptum propriae rationis formalis ipsius gravitatis; et cum percipimus bovem, formamus in nobis conceptum propriae differentiae, etc. In alio vero, cum unum concipimus, et aliud in illo conceptu arguimus inveniri, quod tamen quid sit non concipimus: sicut, cum concipimus sapientiam infinitam esse, rem quandam excellentissimam subesse arguimus, quid tamen sit res illa ignotum est. Sic enim res illa et nota quodammodo et ignota est: nota quidem in alio, scilicet in conceptu sapientiae infinitae, ignota secundum suam rationem formalem, et consequenter in proprio conceptu; nota arguitive, ignota directe; nota quantum ad quaestionem *quia est*, ignota quantum ad quaestionem *quid est*.

Et hoc modo singulare materiale notum est intellectui nostro. Nunquam enim concipere nos experimur, sive directe sive indirecte, *Socrateitatem*; quamvis concipiamus singularitatem in communi. Si enim conciperemus hoc album aut hunc hominem proprio conceptu, illo intellectus, ut intellectus est, esset hoc materiale signatum, et quidditativam cognitionem haberet singularis ut sic: cum nihil aliud sit nosse *quod quid erat esse* alicuius, quam concipere illud secundum proprium illius conceptum ut sic. Sed bene experimur quod ponimus differentiam inter Socratem et *quod quid erat esse* hominis, inter *hoc* et *universale*: et ideo oportet quod utrumque cognoscatur. Sed ad hoc sufficit cognitio arguitiva. Concipientes enim in nobis hominem et singularitatem, et quod homo non subsistit per se etc., arguitur et concluditur ab intellectu in rerum natura res quaedam singularis etc., differens ab universali sibi oblato per differentiam sibi incognoscibilem quidditative, scilicet *Socrateitatem*; ut de Deitate exemplariter manifestum est.

Concipitur ergo singulare ab intellectu nostro, non proprio, sed alieno conceptu, qui tamen est aliquo modo, scilicet confuse et arguitive, eius, non repraesentative. Quemadmodum Deitas concipitur in alieno conceptu, qui est tamen Deitatis conceptus non repraesentative, sed arguitive: et hoc sufficit ad ponendum differentiam inter Deitatem sic cognitam, et id quod directe concipimus».

Inquisitore di mestiere, Bartolomeo Spina è passato tra l'altro alla storia per essere stato – strano a dirsi – uno dei primi biografi di de Vio. Si sa infatti che, a motivo delle incombenze seguite alla nomina cardinalizia (1 luglio 1517), il Gaetano aveva chiesto proprio a frate Spina – a quell'epoca lettore presso il convento di san Domenico di Castello a Venezia – di sovrintendere alla pubblicazione del suo Commento alla *pars* II^a-II^{ae} della *Summa theologiae* (completato a Roma il 26 febbraio 1517), e che questi, oltre ad accettare l'incarico, si era anche premurato di redigere di propria spontanea volontà una prefazione celebrativa dell'autore nella quale si spingeva a identificare in de Vio «quasi l'immagine rediviva dell'Aquinate» (*quasi vivens Aquinatis imago*)⁵⁴.

Tutto questo accadeva pochissimi anni prima della pubblicazione degli *Opuscula*, ma evidentemente dopo l'uscita del *Tractatus pomponazziano*, e dunque a scandalo già esploso. I trattati spiniani, infatti, sarebbero stati stampati a Venezia il 10 settembre 1519, ma, stando all'*explicit* del *Flagellum*, il frate doveva averli ultimati già nel 1518, a 41 anni compiuti. È verosimile pertanto che egli approfittasse dell'assenza di de Vio – impegnato in quel momento a sedare il nascente conflitto protestante – per dare la stura alle proprie critiche sulla fuorviante e contagiosa interpretazione gaetaniana della psicologia aristotelica. O forse, complice l'esigenza di irrobustire la teoria dell'immortalità dell'anima quale presupposto dell'intensa attività anti-stregonese che egli andava conducendo nel modenese proprio in quegli anni, Spina doveva aver ritenuto ad un certo punto che non fosse sconveniente attaccare frontalmente un confratello, anzi, un proprio superiore, a difesa della verità⁵⁵. «Appare altrettanto necessario» – precisava infatti nel *Propugnaculum* – «sbarrare la via di accesso da cui questo scandalo ha preso avvio: se risparmiassi i nostri – che tuttavia, da questo punto di vista, nostri non sono – non darei l'impressione di voler prendere le armi contro la falsità, ma piuttosto quella di voler vendicare le offese perpetrate dall'esterno ai nostri danni» (*Necessarium quoque visum est apertam unde scandalum hoc initium habuit viam intercludere: ne forte si nostris parcerem (qui*

⁵⁴ Questa prefazione è stata riprodotta in LAURENT 1934-35, 449-454.

⁵⁵ Di questo parere è ad esempio BERTOLOTTI 2010, 399.

tamen in hoc nostri non sunt) non in falsitatem arma sumpsisse videar, sed potius in nos factas ab alienis iniurias vindicasse)⁵⁶.

Nei passi della *Tutela* presentati qui di seguito a chiusura del dossier, Spina non menziona esplicitamente il Gaetano. Forse, in questo caso, egli preferì 'reggere il gioco' dell'anonimato – sia pure riferendosi all'obiettore di Pomponazzi sempre al singolare –, evitando così di associare espressamente il proprio biasimo al Gaetano commentatore della *Summa*, che tanto aveva elogiato solo pochi mesi prima. Oppure, più semplicemente, egli lasciò implicita un'associazione che, nel contesto degli *Opuscula*, doveva risultare inevitabile:

Né tu né quell'autorevolissimo interprete di san Tommaso – come lo definisci tu – che a tutt'oggi è ancora in vita, avete colto l'opinione del divino dottore su questo punto. Il dottore Angelico [...] non pretende infatti che l'intelletto conosca l'universale nel singolare in modo tale da apprendere ad un tempo necessariamente sia l'uno che l'altro per mezzo del suo atto [...], quasi che sia l'intelletto stesso, nel pensare la natura comune, a pensare contemporaneamente il fantasma in cui è colta la natura comune. L'argomento, infatti, milita evidentemente contro questa interpretazione, giacché né l'intuizione dell'intelletto può direttamente avere termine nel singolare o nell'individuo materiale, né la cognizione mediata è necessariamente pre-esigita o co-esigita ai fini della cognizione dell'universale, che è diretta [...]. Anche san Tommaso, se lo si consulta attentamente, non dice che è lo stesso intelletto, per pensare in generale, a dover necessariamente pensare i fantasmi, e neanche l'universale nel fantasma, né si ricava questo nella *prima pars* dal luogo accluso. E la cosa si può provare in questo modo: intanto, infatti, in quell'articolo pone la conclusione che «è impossibile che l'intelletto, nello stato della vita presente, in cui è congiunto a un corpo passibile, pensi qualcosa in atto se non rivolgendosi ai fantasmi»; che cosa intenda però con questo 'rivolgersi' [*conversionem*] è evidente dalla prima prova che egli adduce di quella conclusione, in base alla quale non conclude nient'altro se non che occorre che la fantasia sia in atto tanto nella prima acquisizione della conoscenza, quanto nel suo uso, di modo che risulti chiaro che quel 'rivolgersi' [*conversionem*] non implica l'azione dell'intelletto, ma esprime la presupposizione dell'azione della fantasia, e che essa non ha termine nell'universale se non nella misura in cui ciò che esiste realmente è appreso per mezzo della fantasia ed è anche modificato per mezzo del fantasma di tale cosa. Questo è quanto fa presente lo stesso san Tommaso – quasi a spiegare il predetto termine 'rivolgersi' [*conversionis*], apposto nella conclusione – quando, verso la fine di quell'articolo, conclude il proposito principale dicendo: «Perciò, affinché l'intelletto pensi il suo oggetto proprio, è necessario che si rivolga ai fantasmi, per pensare la natura universale che esiste nel particolare». Da ciò risulta che, secondo Tommaso, suddetto 'rivolgersi' [*conversio*] implica che la speculazione

⁵⁶ SPINA 1519, *prohemialis epistola*, Aivv.

dell'intelletto ha termine nella natura universale come nel suo oggetto proprio, e che la natura universale esiste nel particolare; tuttavia egli non dice né intende che l'esistenza della natura universale nel particolare – o anche il particolare stesso in cui la natura esiste – costituisce il termine della speculazione dell'intelletto, quando pensa la natura universale. Da che cosa invece deriva che il particolare o il suo fantasma sia allora necessariamente conosciuto – quella necessaria concomitanza cognitiva a motivo della quale si dice che l'intelletto si rivolge ai fantasmi, quando apprende l'universale – è dichiarato da lui poco prima, quando dice: «Noi però apprendiamo il particolare per mezzo del senso e dell'immaginazione». Da ciò risulta chiaro quale senso abbiano le altre parole che – poco prima di queste – sono addotte da ultimo, quando, quasi a concludere, Tommaso dice: «Per cui la natura della pietra o di qualunque altra cosa materiale non può essere completamente e veramente conosciuta se non nella misura in cui è conosciuta come esistente nel particolare». E vi aveva già attribuito una ragione, poiché dice che è proprio della ragione di questo genere di natura di esistere in un particolare: dalle cose dette precedentemente, infatti, è chiaro che Tommaso non si riferisce soltanto alla cognizione dell'universale e intellettuale, ma che è necessario che pensi a entrambe le cognizioni, e cioè a quella del senso e quella dell'intelletto, e tanto all'essere dell'universale in astratto, quanto all'essere di quest'ultimo nel singolare. Come se dicesse: per conoscere compiutamente e veramente la natura della cosa materiale, della cui ragione, in quanto tale, è proprio di trovarsi in un individuo materiale, è richiesta tanto la cognizione dell'universale per mezzo dell'intelletto, quanto la cognizione del singolare per mezzo del senso e dell'immaginazione, poiché in questo modo quella natura viene conosciuta sotto tutti gli aspetti che sono propri della sua ragione.⁵⁷

⁵⁷ *Ibid.*, *Giir-Giiv*: «Nec tu nec ille quem vocas gravissimum sancti Thome interpretem qui adhuc etiam superest, mentem Divi doctoris in hoc apprehendistis. Neque enim vult angelicus doctor [...] quod intellectus sic cognoscat universale in singulare quod simul utrunque necessario per actum suum apprehendat [...] quasi ipse intellectus speculando naturam communem, speculetur simul phantasma in quo intueatur ipsam naturam communem. Argumentum enim contra hunc sensum factum militat evidenter, quia nec directe potest intuitus intellectus ad singulare vel individuum materiale terminari, nec reflexa cognitio necessario praexigitur aut coexigitur ad universalis cognitionem qua directa est [...]. Sanctus Thomas quoque si bene inspiciatur non dicit ipsum intellectum ad hoc quod universaliter intelligat necessario debere speculari phantasmata, neque etiam universale in phantasmate, nec hoc habetur ex loco allegato in prima parte. Et hoc sic probatur: primo namque in illo articulo ponit conclusionem quod impossibile est intellectum secundum praesentis vite statum quo passibili corpori coniungitur aliquid intelligere in actu nisi convertendo se ad phantasmata; quod autem per talem conversionem intendat patet per conclusionis illius primam probationem quam inducit, per quam nihil aliud concludit nisi quod oportet phantasiam esse in actu tam in prima acquisitione scientiae quam in usu illius, ut ex hoc pateat conversionem illam non importare actum intellectus, sed dicere praesuppositionem actus phantasie et terminari ad universale non nisi in eo quod per phantasiam apprehenditur realiter existens et etiam per talis rei phantasma immutari. Et hoc ipsum sanctus Thomas, quasi praedictum verbum

Spina prendeva così le distanze dall'esposizione dell'interprete tomista con cui dialogava Pomponazzi, mostrando in che modo le parole dell'Aquinate dovevano essere correttamente intese. Quanto perciò alla conoscenza intellettuale dell'individuo materiale, il religioso proseguiva in questi termini:

Non si deve certo negare che l'intelletto sappia che è proprio della ragione della stessa natura universale di trovarsi nel singolare. Ma non per questo l'intelletto conosce il singolare nel suo essere singolare, come se l'intuizione intellettuale avesse termine nello stesso singolare esterno o nel singolare che rappresenta la specie; esso invece apprende il modo della stessa singolarità in generale. È evidente pertanto che, sebbene l'oggetto proprio dell'intelletto sia la natura della cosa materiale e avente l'essere nell'individuo materiale, non per questo esso apprende lo stesso individuo singolare o il suo fantasma direttamente. Al contrario, lo apprende mediatamente e quasi per deduzione. Ora, se qualcuno dice che quell'espressione interposta da san Tommaso – che cioè il particolare è conosciuto per mezzo del senso e dell'immaginazione – è adottata da san Tommaso allo scopo di concludere che l'intelletto deve necessariamente rivolgersi al particolare che non si trova in un modo qualunque, ma in quanto è appreso per mezzo dell'immaginazione o fantasia – che è come dire che deve necessariamente rivolgersi al fantasma –, si replica che ciò è del tutto vero, ma che non ne consegue che san Tommaso intenda quel 'rivolgersi' [*conversionem*] se non nel modo che ho

conversionis in conclusione positum exponat, in eodem articulo circa finem, dum propositum principale concludit, ostendit dicens: et ideo necesse est quod ad hoc quod intellectus intelligat suum obiectum proprium quod convertat se ad phantasmata ut speculetur naturam universalem in particulari existentem. Unde patet quod secundum eum dicta conversio importat quod ad naturam universalem speculatio intellectus terminetur tanquam ad obiectum proprium, que natura universalis in particulari existat; non tamen dicit aut intendit quod existentia nature universalis in particulari vel etiam particolare ipsum in quo natura existat sit terminus speculationis intellectus dum naturam universalem intelligit. A quo autem tale particolare seu phantasma eius habeat necessario tunc cognosci, ex qua necessaria coexistentia cognitionis dicatur intellectus dum universale apprehendit ad phantasmata converti, declarat paulo ante dicens: particolare autem apprehendimus per sensum et imaginationem. Et ex his patet qualem sensum habeant alia verba que paulo ante hec ultimo inducta ponuntur, cum quasi concludens dicit sanctus Thomas: unde natura lapidis vel cuiuscunque materialis rei cognosci non potest complete et vere nisi secundum quod cognoscitur ut in particulari existens. Et rationem preassignavit, quia inquit de ratione huiusmodi nature est quod in aliquo particulari existat: patet enim ex predictis quod non intendit de cognitione universalis et intellectiva tantum, sed oportet quod intelligat de utraque cognitione, scilicet sensus et intellectus, et tam de esse universali abstracto quam de esse eius in singulari. Quasi dicat: ad cognoscendum perfecte et vere naturam rei materialis de cuius ratione ut sic est quod sit in aliquo materiali individuo, requiritur tam cognitio universalis per intellectum quam cognitio singularis per sensum et imaginationem, quia sic natura illa cognoscitur quo ad omnia que de ratione eius sunt».

appena mostrato, dal momento che secondo san Tommaso e secondo verità l'intelletto in atto non pensa se non per astrazione dai fantasmi – astrazione alla quale sembra ripugnare palesemente la predetta modalità di rivolgersi ai fantasmi accolta da *quell'interprete*. C'è tuttavia un dubbio che si oppone alla nostra conclusione, sulla base di quanto detto da san Tommaso nell'articolo precedentemente accluso. L'oggetto proprio e proporzionato della potenza intellettiva può infatti essere compiutamente conosciuto dall'intelletto sotto tutti gli aspetti che sono propri della ragione di tale oggetto. La quiddità della cosa materiale, però, costituisce un oggetto di questo tipo per l'intelletto congiunto, e l'essere nei singolari è proprio della ragione di tale quiddità, dunque l'intelletto può conoscere entrambe le cose, e cioè, tanto la natura presa in se stessa, quanto quest'ultima nell'essere che ha nel singolare, il che non sarebbe possibile se l'intelletto non conoscesse anche il singolare. Ma quanto a questo dubbio, sebbene le cose dette lo soddisfino già pienamente, diciamo tuttavia ripetendoci, a beneficio di una dottrina ancor più chiara, che una potenza non conosce il suo oggetto, e qualunque cosa sia propria della ragione del suo oggetto, se non nella modalità conoscitiva che le è propria e connaturata. Ora, la modalità conoscitiva naturale dell'intelletto consiste nel conoscere in universale, e per questo si distingue dal senso, la cui modalità consiste nel conoscere nel singolare. E perciò, ai fini di una compiuta cognizione del suo oggetto, gli è sufficiente conoscere in universale tanto la natura stessa quanto il suo modo di essere nel singolare, ed è questo che di fatto si registra nell'operazione dell'intelletto, quando conosce compiutamente la natura della cosa materiale. Quanto invece alla cognizione singolare di tale natura, ovvero alla sua apprensione nel singolare e secondo le cognizioni della singolarità, l'anima ne è certo a conoscenza, ma in virtù di un'altra potenza, ed è per questo che essa si dimostra più imperfetta dell'Angelo, che è in grado di conoscere con la massima compiutezza, in virtù della sola potenza intellettiva, tanto l'universale quanto il singolare. Tutto ciò che negli enti inferiori è diviso e separato, infatti, negli enti superiori è unito. Ora, è chiaro da tutte queste cose che, poiché non conveniamo con *quell'interprete*, in base alla dottrina di san Tommaso, tutta la tua confutazione dell'esegesi addotta sulla scorta di *quell'interprete* non tange in alcun modo noi o san Tommaso, perciò *vada avanti con le sue forze e ti risponda in prima persona colui che tu contesti. È vivo e vegeto, infatti, ed è sano di corpo e di mente.*⁵⁸

⁵⁸ *Ibid.*, Giiiv: «Non est tamen negandum quod intellectus cognoscat naturam ipsam universalem in ratione sua habere quod sit in singulari. Sed propter hoc non cognoscit singulare in esse singularis, quasi intuitus intellectus ad ipsum singulare ad extra vel ad singulare repraesentans speciem terminetur; sed ipsius singularitatis modum apprehendit universaliter. Sic ergo patet quod licet proprium obiectum intellectus sit natura rei materialis et in materiali individuo esse habens, non tamen ipsum singulare individuum propter hoc apprehendit aut phantasma eius directe. Secus reflexe et quasi arguitive. Si quis autem forte dicat quod verbum illud quod sanctus Thomas interponit quod videlicet particolare cognoscitur per sensum et imaginationem, ad hoc a sancto Thoma inductum est ut ex hoc concludat intellectum necessario debere converti ad particolare non quocumque modo se habens, sed ut est per imaginationem vel phantasiam apprehensum, quod est dicere quod necessario debet converti ad phantasma. Dicitur quod hoc utique

D'altra parte, agli occhi di Spina, neppure la replica di Pomponazzi al dubbio posto nel cap. XI del *Tractatus* risultava soddisfacente, in quanto anche il mantovano sembrava ammettere, all'interno del processo conoscitivo, la necessità di un atto dell'intelletto finalizzato a cogliere il singolare:

Ma neanche la tua risposta soddisfa il dubbio, la cui forza consiste in questo, che la cognizione diretta è cronologicamente anteriore alla cognizione mediata; dunque la cognizione dell'universale, che è diretta, precede cronologicamente la cognizione del singolare, la quale non può che essere mediata; dunque la cognizione dell'universale non dipende dalla cognizione del singolare prodotta mediatamente dall'intelletto: ciò che è anteriore, infatti, non dipende da ciò che è posteriore, ma piuttosto il contrario, anche se ciò che è anteriore non lo è che per natura. Se c'è ciò che è anteriore, infatti, non segue che ci sia necessariamente anche ciò che è posteriore, mentre è vero il contrario, come risulta nei *Post-predicamenti* [*Cat.*, 14a26-14b23]. Ti sbagli anche [...] quando credi che per san Tommaso quel rivolgersi [*conversionem*] dell'intelletto ai fantasmi - senza il quale esso non è in grado di pensare qualcosa - sia una conoscenza mediata. [...] Ora, sebbene san

verum est, sed propter hoc non habetur quod sanctus Thomas intendat illam conversionem nisi ut predeclaratum nunc per me est, cum secundum sanctum Thomam et veritatem intellectus actu non intelligat nisi per abstractionem a phantasmatibus, cui abstractioni videtur directe repugnare predicta conversio ad phantasmata illo modo accepta ab interprete illo. Contra nostram tamen hanc determinationem occurrit dubium ex dictis scilicet sancto Thoma in praeallegato articulo. Nam obiectum proprium et proportionatum intellective potentie potest perfecte cognosci ab intellectu quantum ad omnia quae sunt de ratione talis obiecti. Quidditas autem rei materialis est obiectum tale respectu intellectus coniuncti, et esse in singularibus est de ratione talis quidditatis, ergo intellectus potest utrunque scilicet tam naturam ipsam secundum se quam secundum esse quod habet in singulari cognoscere, quod non posset nisi ipsum singulare cognosceret. Sed ad hoc licet iam per dicta plene satisfactum sit, tamen ad clariorem doctrinam repetendo dicimus quod potentia non cognoscit obiectum suum et quicquid est de ratione obiecti sui nisi modo cognoscendi sibi proprio et connaturali. Modus autem cognoscendi naturalis ipsius intellectus est ut cognoscat universaliter et per hoc distinguitur a sensu, cuius modus est ut cognoscat singulariter. Et ideo sufficit ad perfectam cognitionem sui obiecti quod et ipsam naturam et ipsum modum essendi scilicet in singulari cognoscat universaliter, et hoc de facto invenitur in operatione intellectus cum perfecte cognoscit naturam rei materialis. Singularem autem cognitionem talis nature seu eius apprehensionem in singulari et secundum conditiones singularitatis cognoscit quidem anima, sed per aliam potentiam, et ob hoc arguitur imperfectior angelo qui unica potentia intellectiva tam universale quam singulare perfectissime cognoscit. Que enim divisa et sparsa sunt in inferiori uniuntur in superiori; patet autem ex his omnibus quod cum non conveniamus cum interprete illo secundum sancti Thomae doctrinam omnis hec tua reprobatio sensus adducti per illum interpretem nullatenus nos tangit aut sanctum Thomam, et ideo transeat Marte suo illeque tibi respondeat quem tu impugnas. Vivit enim et sanus est corpore atque sensu».

Tommaso chiami 'rivolgersi dell'intelletto' [*conversionem intellectus*] il fatto stesso che l'intelletto sia modificato per effetto della specie astratta dai fantasmi, quando è in atto la stessa fantasia, egli non si riferisce tuttavia a quella cognizione mediata, né intende che quel rivolgersi [*conversio*] si realizzi per mezzo di un'altra operazione, ma chiama 'rivolgersi' [*conversionem*] la ricezione di quella specie con il concorso del fantasma, poiché questo ricevere è in qualche modo un intuire intellettuale, ragione per cui, nel ricevere, è intuito in qualche modo ciò in cui la specie riluceva come in uno specchio. E questo rivolgersi [*conversio*] si dice intuito a differenza della cognizione che l'intelletto ha o può avere per sua elevazione agli enti superiori, cioè alle sostanze astratte, dalle quali, quando sarà il momento, l'intelletto riceverà le specie separate con le quali conoscere tanto quelle sostanze quanto qualunque ente naturale. Quell'intuito dell'altissima potenza che consiste nell'elevazione, infatti, si dice quasi diretto e, conseguentemente, quell'altro suo intuito si dice quasi 'conversivo', fintanto che, a motivo della ricezione dalle cose inferiori, è costretto in qualche modo a mendicare la sua conoscenza - che è quel che generalmente accade in questo stato, in cui l'anima intellettuale è congiunta al corpo. Questa tua risposta, dunque, non regge in alcun modo.⁵⁹

⁵⁹ *Ibid.*, Giiiir-Giiiv: «Sed neque tua hec responsio dubitationi satisfacit cuius vis in hoc consistit quod cognitio directa est prior tempore cognitione reflexa, ergo cognitio universalis quae directa est praecedit tempore cognitionem singularis quae non nisi reflexa est, ergo cognitio universalis non dependet a cognitione singularis facta reflexe per intellectum: prius enim non dependet a posteriori, sed econverso potius, etiam si non sit nisi natura prius. Non enim sequitur quod si id quod est prius sit quod et posterius quoque necessario sit, sed econverso, ut patet in Post Praedicamentis. Decipis etiam [...] dum apud sanctum Thomam illam intellectus conversionem ad phantasmata sine qua non potest aliquid intelligere tu credis esse reflexionem. [...] Licet autem sanctus Thomas ipsam etiam immutationem intellectus per speciem abstractam a phantasmatis in actu existente ipsa phantasia vocet conversionem intellectus, non tamen intendit de illa reflexa, nec intendit quod talis conversio fiat per aliam operationem, sed receptionem illam speciei ministrante phantasmate vocat conversionem, quia hoc tale recipere est quoddam intueri intellectivum, unde recipiendo intuetur quodammodo id in quo species relucebat sicut in speculo. Et dicitur conversio intuitus iste ad distinctionem cognitionis quam habet vel habere potest intellectus per elevationem sui ad superiora scilicet ad substantias separatas a quibus suscipiet separata dum fuerit species quibus et illas substantias et quaeque naturalia cognoscat. Ille enim intuitus altissime potentie qui in elevatione consistit quasi directus dicitur et consequenter alius intuitus eius dicitur quasi conversivus dum per acceptionem ab inferioribus suam cognitionem quodammodo mendicat, quod accidit communiter in hoc statu quo corpori coniungitur intellectiva anima. Nullo ergo modo stat hec tua responsio».

III. Bilancio conclusivo

Per quel che attiene strettamente al confronto testuale tra gli autori, dunque, ciò che emerge dal dossier sono tre risposte differenti all'interrogativo del *Tractatus*, se cioè sia possibile accedere intellettivamente alla conoscenza del singolare. La risposta del Gaetano sembra essere negativa: per un verso – in quanto il modo della singolarità è aristotelicamente concepito come proprio della ragione sostanziale di una natura sensibile – de Vio ammette la conoscenza intellettuale del singolare vago («se c'è 'uomo', c'è 'qualche uomo', sebbene non questo, e viceversa»); per l'altro verso, egli fa presente che l'intelletto non è in grado di accedere al singolare segnato se non deduttivamente, e cioè in virtù di un ragionamento, il cui solo guadagno, però, è un concetto non del tutto improprio ma confuso dello scarto tra la natura e il modo della sua esistenza. Nell'ottica di Pomponazzi, risulta invece essenziale ribadire la materialità dell'anima e ridimensionare l'emergenza sul corpo dell'intelletto umano, tenendo ferma con ciò stesso – anche a livello gnoseologico – la corretta *medietas* di quest'ultimo tra le Intelligenze e le potenze sensitive. Egli pertanto concede la possibilità di un accesso indiretto dell'intelletto al singolare, ma a patto che esso non risulti essere frutto di ragionamento, bensì della naturale concatenazione delle facoltà («l'anima umana comprende anzitutto il singolare attraverso le facoltà cogitative, poi attraverso l'intelletto comprende l'universale, ma lo contempla nel medesimo singolare che è conosciuto attraverso l'immaginazione»). Quanto infine a Spina, che cerca anzitutto di smarcarsi, in quanto seguace dell'Aquinate, dai rilievi che il filosofo mantovano muove all'interpretazione di de Vio, il suo proposito principale sembra essere quello di negare l'equivalenza tra conoscenza mediata – nella misura in cui implica una partecipazione attiva dell'intelletto all'apprensione del singolare – e *conversio* tomista, la quale viceversa non alluderebbe ad altro che all'imprescindibile concorso della fantasia nel processo conoscitivo umano in stato di congiunzione.

Assumendo però una prospettiva più ampia, ci si potrebbe anche

domandare che senso abbia, nell'economia del *Tractatus*, questa circostanziale presa di distanza di Pomponazzi dal Gaetano. Si trattava di un tentativo di attenuazione delle affinità con de Vio? O era piuttosto una fine e cortese manovra di coinvolgimento? Da un certo punto di vista, la figura di de Vio sembra subire, all'interno del testo pomponazziano, un destino simile a quella di Scoto. Ora, è innegabile il debito contratto dal mantovano nei confronti di quest'ultimo, sia per quel che concerne le critiche alla psicologia di Tommaso, sia soprattutto per quel che riguarda la derubricazione del problema dell'immortalità da dottrina filosofica ad articolo di fede⁶⁰. Ciononostante, nel *Tractatus* non si rintraccia che una sola espressa menzione di Scoto, per di più circoscritta ad un contesto del tutto marginale rispetto al piano di fondo dell'opera⁶¹. Qualcosa di analogo accade per de Vio: nel trattato non si registra alcun esplicito richiamo al teologo a sostegno dell'opzione della mortalità dell'anima, bensì, come si è visto, un solo larvato riferimento al commento gaetano alla *Summa theologiae* – peraltro a fini polemici. Quanto a Scoto, Tiziana Suarez Nani ritiene che il silenzio di Pomponazzi sia di per sé indice della grande familiarità del mantovano con la presenza concettuale del dottor Sottile⁶². È possibile ipotizzare che Pomponazzi avesse altrettanta confidenza con gli scritti di de Vio? Il dossier che si è prodotto sembra fornire in effetti una conferma in tal senso. Ma i motivi per cui il mantovano ha taciuto il nome del teologo tomista potrebbero essere stati più di uno.

ANNALISA CAPPIELLO
annalisacappiello19@gmail.com

⁶⁰ Cfr. SUAREZ-NANI 2009, 29-46; POPPI 2010, 3-39.

⁶¹ Scoto viene infatti citato soltanto in chiusura, a proposito della questione della divinità di Cristo, POMPONAZZI 1999, cap. XV, 115 (POMPONAZZI 2013, 1100); SUAREZ-NANI 2009, 30.

⁶² *Ibid.*, 46.

BIBLIOGRAFIA

ARISTOTELE 2008 = ARISTOTELE, *L'anima*, Milano, Bompiani 2008, testo greco a fronte, trad. it a cura di GIANCARLO MOVIA

BERTOLOTTI 2010 = MAURIZIO BERTOLOTTI, «Pomponazzi tra streghe e inquisitori. Il *De incantationibus* e il dibattito sulla stregoneria intorno al 1520», in MARCO SGARBI (a cura di), *Pietro Pomponazzi. Tradizione e dissenso* (Atti del Congresso internazionale di Studi su Pietro Pomponazzi. Mantova 23-24 ottobre 2008), Firenze, Olschki 2010 («Biblioteca mantovana»), 385-405

CAIETANUS 1749 = THOMAS DE VIO CARDINALIS CAIETANUS, *Commentaria in omnes libros Aristotelis De anima*, Venetiis, ex officina Valuasensiana 1749

CAIETANUS 1889 = in THOMAS DE AQUINO, *Pars prima Summae theologiae (cum commentariis Caietani)*, Romae, Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide 1889 (Sancti Thomae de Aquino Opera omnia, V), cura et studio Fratrum Praedicatorum

CAIETANUS 1938 = THOMAS DE VIO CARDINALIS CAIETANUS, *Scripta Philosophica. Commentaria in De anima Aristotelis*, vol. I, Romae, Angelicum 1938, ed. JEAN COQUELLE, introd. MARIE-HYACINTHE LAURENT

CAIETANUS 1965 = THOMAS DE VIO CARDINALIS CAIETANUS, *Commentaria in libros Aristotelis De anima. Liber 3*, Bruges-Paris, Desclée de Brouwer 1965 («Studia. Travaux de recherche», 19), ed. GUY PICARD-GILLES PELLAND

CAPPIELLO 2015 = ANNALISA CAPPIELLO, «Una verità senza stonature. Le *Solutiones* di Crisostomo Javelli al *Defensorium* di Pietro Pomponazzi», *Medioevo e Rinascimento* 29 / n.s. 26 (2015), 151-180

CAPPIELLO 2016 = ANNALISA CAPPIELLO, «Le *Solutiones* di Crisostomo Javelli al *Defensorium* di Pietro Pomponazzi. Edizione critica del testo latino», *Noctua* III, 1 (2016), 74-149

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

CONGAR 1934-35 = YVES MARIE-JOSEPH CONGAR, «Bio-bibliographie de Cajétan», *Revue Thomiste* XVII, 86-87 (1934-35), 3-49

COSSIO 1902 = ALUIGI COSSIO, *Il Cardinale Gaetano e la Riforma*, vol. I, Cividale, Tipografia Giovanni Fulvio 1902

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

DI NAPOLI 1973 = GIOVANNI DI NAPOLI, *Studi sul Rinascimento*, Napoli, Giannini 1973

FIorentino 1868 = FRANCESCO FIorentino, *Pietro Pomponazzi. Studi storici su la scuola bolognese e padovana del secolo XVI*, Firenze, Successori Le Monnier 1868

GIACON 2001 = CARLO GIACON, *La seconda Scolastica*, t. I, Torino, Aragno 2001

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

GORCE 1933 = MATTHIEU-MAXIME GORCE, *L'essor de la pensée au Moyen age*, Paris, Letouzey et Ané 1933

JAVELLUS 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

LAURENT 1934-35 = MARIE-HYACINTHE LAURENT, «Les premières biographies de Cajétan», *Revue Thomiste* XVII, 86-87 (1934-35), 444-503

LAURENT 1938 = THOMAS DE VIO CARDINALIS CAIETANUS, *Scripta Philosophica. Commentaria in De anima Aristotelis*, vol. I, Romae, Angelicum 1938, ed. JEAN COQUELLE, introd. MARIE-HYACINTHE LAURENT

LEMAY 1957 = PETRUS POMPONATIUS MANTUANUS, *Libri quinque de fato, de libero arbitrio et de predestinatione*, Lucani, in *Aedibus Thesauri Mundi* 1957, ed. RICHARD LEMAY

NARDI 1965 = BRUNO NARDI, *Studi su Pietro Pomponazzi*, Firenze, Le Monnier 1965

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

PERRONE COMPAGNI 2011 = PIETRO POMPONAZZI, *Trattato sull'immortalità dell'anima*, Firenze, Olschki 1999, a cura di VITTORIA PERRONE COMPAGNI

PERRONE COMPAGNI 2015 = VITTORIA PERRONE COMPAGNI, «Pomponazzi, Pietro», *Dizionario biografico degli Italiani* 84 (2015), http://www.treccani.it/enciclopedia/pietro-pomponazzi_%28Dizionario-Biografico%29/ [consultato nel dicembre 2017]

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

POMPONAZZI 2011 = PIETRO POMPONAZZI, *Apologia*, Firenze, Olschki 2011, a cura di VITTORIA PERRONE COMPAGNI

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

POPPI 2010 = ANTONINO POPPI, «Consenso e dissenso del Pomponazzi con il “subtilissimus et religiosissimus Ioannes Scotus”», in MARCO SGARBI (a cura di), *Pietro Pomponazzi. Tradizione e dissenso* (Atti del Congresso internazionale di Studi su Pietro Pomponazzi. Mantova 23-24 ottobre 2008), Firenze, Olschki 2010 («Biblioteca mantovana»), 3-39

PRIERIAS 1575 = FRANCISCUS SILVESTER PRIERIAS *De strigimagarum daemonumque mirandis libri tres, una cum praxi exactissima, et ratione formandi processus contra ipsas, a mendis innumeris, quibus scatebant, in hac ultima impressione purgati, & indice locupletissimo illustrati*, Romae, in aedibus Populi Romani 1575

PROSPERI 2003 = ADRIANO PROSPERI, *L'inquisizione romana. Letture e ricerche*, Roma, Edizioni di storia e letteratura 2003

ROTONDÒ 1961 = ANTONIO ROTONDÒ, «Recensione» a C. Ginzburg [«Stregoneria e pietà popolare. Note a proposito di un processo modenese del 1519», *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa* II, XXX (1961), fasc. II-IV, 269-287], *Rivista Storica Italiana* LXXIV (1962), 840-842

SPINA 1519 = BARTHOLOMEUS DE SPINA, *Opuscula <sic!> edita*, Venetiis, per Gregorium de Gregoriis 1519

STÖVE 1991 = ECKHART STÖVE, «De Vio, Tommaso», *Dizionario biografico degli italiani* 39 (1991), http://www.treccani.it/enciclopedia/tommaso-de-vio_%28Dizionario-Biografico%29/ [consultato nel dicembre 2017]

SUAREZ-NANI 2009 = TIZIANA SUAREZ-NANI, «Pietro Pomponazzi et Jean Duns Scot critiques de Thomas D'Aquin», in JOËL BIARD, THIERRY GONTIER

(sous la direction de), *Pietro Pomponazzi entre traditions et innovations*, Amsterdam/Philadelphia, B.R. Grüner 2009 (Bochumer Studien zur Philosophie), 29-46

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

TAVUZZI 1997 = MICHAEL TAVUZZI, *Prierias. The Life and Works of Silvestro Mazzolini da Prierio (1456-1527)*, Durham, Duke University Press 1997 («Duke Monographs in Medieval and Renaissance Studies», 16)

THOMAS DE AQUINO 1888 = THOMAS DE AQUINO, *Pars prima Summae theologiae (cum commentariis Caietani)*, Romae, Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide 1889 (Sancti Thomae de Aquino Opera omnia, IV), cura et studio Fratrum Praedicatorum

THOMAS DE AQUINO 1918 = THOMAS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles (cum commentariis Ferrariensis)*, Romae, Typis Riccardi Garroni 1918 (Sancti Thomae de Aquino Opera omnia, XIII), cura et studio Fratrum Praedicatorum

VERGA 1935 = EMILIA VERGA, «L'immortalità dell'anima nel pensiero del card. Gaetano», *Rivista di Filosofia neoscolastica* 27 (1935), suppl., 3-28