

Rivista fondata nel 1962 da Francesco Paolo Giancristofaro

Direttore

Roberto Garaventa

Stefania Achella

Redazione scientifica

Oreste Tolone (Coordinatore), Federica De Felice, Giuliana Di Biase

Redazione editoriale

Valentina Erasmo (Coordinatrice), Sylvia Handschuhmacher

Comitato Scientifico

Giuseppe Acocella (Università “Giustino Fortunato”)

Rafael Alvira Dominguez (Universidad de Navarra)

Adriano Ardovino (Università di Chieti-Pescara “G. d’Annunzio”)

Fiorella Battaglia (Università del Salento)

Omar Brino (Università di Chieti-Pescara “G. d’Annunzio”)

Giuseppe Cantillo (Università di Napoli “Federico II”)

Emanuele Cafagna (Università di Chieti-Pescara “G. d’Annunzio”)

Francesco Paolo Ciglia (Università di Chieti-Pescara “G. d’Annunzio”)

Raffaele Ciafardone (Università di Chieti-Pescara “G. d’Annunzio”)

Marco Deodati (Università di Roma “Tor Vergata”)

Anna Donise (Università di Napoli “Federico II”)

Michael Eckert (Eberhard Karls Universität Tübingen)

Markus Enders (Albert-Ludwigs-Universität Freiburg in Breisgau)

Marco Forlivesi (Università di Chieti-Pescara “G. d’Annunzio”)

David Forgacs (University College of London)

Piergiorgio Grassi (Università “Carlo Bo” di Urbino)

Vittorio Höesle (University of Notre Dame, USA)

Virgilio Melchiorre (Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano)

Tilo Schabert (Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg)

Timothy Stanton (University of York)

Thurner Rainer (Universität Innsbruck)

Carmelo Vigna (Università “Ca’ Foscari” di Venezia)

Wilhelm Vossenkuhl (Ludwig-Maximilians-Universität München)

Bernd Weidmann (Heidelberger Akademie der Wissenschaften)

I contributi di questa rivista sono sottoposti a un processo di *peer-review*



# ITINERARI

LXI/1

THE PHILOSOPHIES  
OF PHYSICIANS:  
Texts and Doctrines from the  
12<sup>th</sup> to the 17<sup>th</sup> Century

LE FILOSOFIE DEI MEDICI:  
testi e dottrine  
dal XII al XVII secolo

Edited by

Iolanda Ventura, Marco Forlivesi

Volume pubblicato con il contributo del Dipartimento di Scienze filosofiche, pedagogiche ed economico-quantitative, Università “G. d’Annunzio” Chieti – Pescara e della Fondazione Pescabruzzo, Corso Umberto I, 83 - 65122 Pescara.

MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)  
[www.mimesisedizioni.it](http://www.mimesisedizioni.it)  
[mimesis@mimesisedizioni.it](mailto:mimesis@mimesisedizioni.it)

Issn: 2036-9484  
Isbn: 9788857596099

© 2022 – MIM EDIZIONI SRL  
Via Monfalcone, 17/19 – 20099  
Sesto San Giovanni (MI)  
Phone: +39 02 24861657 / 24416383

# INDICE / TABLE OF CONTENTS

<i>Iolanda Ventura, Marco Forlivesi</i> LE FILOSOFIE DEI MEDICI DAL XII AL XVII SECOLO: UNA PRESENTAZIONE	7
<i>Anna Gili</i> STEFANO D'ANTIOCHIA TRADUTTORE DEL <i>KITĀB AL-MALAKĪ</i> DI AL-MAĞŪSĪ: <i>ACTIONES E VIRTUTES ANIMALES</i>	15
<i>Béatrice Delaurenti</i> LE POISON D'UNE ÂME VÉNÉNEUSE. ENVIE ET MAUVAIS ŒIL ENTRE MÉDECINE, PHILOSOPHIE NATURELLE ET THÉOLOGIE (XII <sup>E</sup> -XV <sup>E</sup> SIÈCLE)	37
<i>Michela Pereira</i> <i>MEDICINA NOVITER INVENTA</i> : SAPERE MEDICO E ARS LULLIANA	57
<i>Chiara Crisciani</i> "STORIA DELLA MEDICINA" NEI SECOLI XIII-XV	81
<i>Chiara Beneduce</i> ARE TOUCH AND TASTE NECESSARY? SOME ANSWERS FROM FOURTEENTH-CENTURY NATURAL PHILOSOPHY	107
<i>Marilena Panarelli</i> LA RICEZIONE DEL <i>DE VEGETABILIBUS</i> DI ALBERTO MAGNO NELLA <i>CATENA AUREA ENTIIUM</i> DI ENRICO DI HERFORD	125
<i>Joël Chandelier, Aurélien Robert</i> THE SOUL AND ITS POWERS ACCORDING TO TOMMASO DEL GARBO (D. 1370), A PHYSICIAN IN TRECENTO ITALY	143

*Gionata Liboni*  
TEORIE E PRATICHE SUL CORPO FEMMINILE ALLA CORTE DI  
LUCREZIA BORGIA: L'*ENNEAS MULIEBRIS* DI LUDOVICO BONACCIOLI  
TRA FILOSOFIA, MEDICINA ED ERUDIZIONE 183

*Cristiano Casalini, Luana Salvarani*  
L'UNIVERSITÀ NELL'*EXAMEN DE INGENIOS* (1575) DI JUAN HUARTE  
DE SAN JUAN: LA FILOSOFIA DELL'INSEGNARE E DELL'APPRENDERE  
DAL PUNTO DI VISTA DI UN MEDICO 219

*Fabrizio Baldassarri*  
DESCARTES'S THREE MEDICINES: PHYSICS, METAPHYSICS,  
AND THE PASSIONS 237

#### RECENSIONI / REVIEWS

FRANCESCO PAOLO CIGLIA, *LA ROSA E IL PERCHÉ*.  
*PER UNA FENOMENOLOGIA DEL MISTERO*, ETS, PISA 2021 [FRANCESCO  
TERENZIO] 257

AUTORI / AUTHORS 263

# LE FILOSOFIE DEI MEDICI DAL XII AL XVII SECOLO: UNA PRESENTAZIONE

Iolanda Ventura, Marco Forlivesi

Fin dai loro esordi, potenti ragioni hanno spinto filosofia e medicina a interagire. Al fine di fornire risposte alle questioni riguardanti le caratteristiche dell'universo, la speculazione filosofica ha dovuto confrontarsi sia con il macrocosmo della natura che con il microcosmo umano. I medici, dal canto loro, hanno avvertito la necessità di costruire un *background* teorico funzionale alla disciplina e, conseguentemente, di legittimare la loro partecipazione alla ricerca e al dibattito concernenti la struttura e le leggi della natura, portando con ciò la medicina a oltrepassare la dimensione di semplice *technè* rivolta alla cura del corpo e a rappresentarsi e affermarsi come una vera *secunda philosophia*. Le relazioni sorte nel corso del tempo tra le due discipline sono state oggetto di pubblicazioni e approcci già tanto numerosi da rendere impossibile, almeno in questa sede, una sintesi; ci limiteremo pertanto a ricordare che le tappe che scandiscono il mezzo millennio di storia cui va qui la nostra attenzione sono state e sono oggetto del lavoro d'indagine di studiosi quali, ad esempio, Mario Vegetti e Paola Manuli, Jole Agrimi e Chiara Crisciani, Charles Burnett, Danielle Jacquart, Per Gunnar Ottosson, Nancy Siraisi, Michael McVaugh e Claire Crignon, e che non sono mancati incontri (tra i quali, non ultimo, quello tenutosi nel 2019 a Milano su iniziativa della *Societas artistarum*) dedicati a fare il punto sullo stato della ricerca.

Il presente volume aspira a contribuire a questo filone d'indagini. Esso nasce da una precisa scelta programmatica e dalla generosa risposta di colleghi e amici al nostro invito, come curatori dell'opera, a partecipare ad esso. Intento del lavoro è analizzare temi e documenti che permettano di comprendere come filosofia e medicina, intesi come campi del sapere distinti e – almeno di fatto – non reciprocamente subordinati, abbiano interagito nel periodo storico che va, in ambito latino, dal termine della crisi del X secolo alle soglie della rivoluzione scientifica; ciò prestando attenzione a quei momenti di tale percorso storico e trans-cronologico (ossia autori, testi, tematiche, tecniche, metodologie e strategie di connessione tra le discipline) che non avessero ancora ricevuto opportune attenzioni. Precisia-

mo che ciò che abbiamo posto al centro dell'indagine è qualcosa di diverso dalle teorizzazioni delle relazioni tra filosofia e medicina. Ciò che abbiamo desiderato fosse portato alla luce è piuttosto la 'filosofia' della medicina stessa; oppure la presenza di temi, metodi ed approcci filosofici entro la medicina; o ancora l'incorporazione nel discorso medico o filosofico di elementi caratteristici del discorso, rispettivamente, filosofico o medico: o, infine, il modo – conservatore, innovativo o semplicemente pragmatico – secondo il quale i due ambiti sono stati fatti interagire.

L'intento e la prospettiva che ci hanno guidato dà ragione del fatto che gli studi raccolti nel presente volume sono dedicati non a temi 'statici', bensì a soggetti 'dinamici', idonei a esplorare i contesti (testuali, tematici, istituzionali) in cui l'interazione tra ambito filosofico ed ambito medico ebbe luogo e a disvelare i meccanismi di fatto di quell'interazione. Parimenti, il titolo del volume, *Le filosofie dei medici*, allude, attraverso l'uso del plurale morfologico, alla varietà epistemologica che caratterizza i casi oggetto dei saggi qui raccolti. *Hoc erat in votis*; consegniamo al lettore i risultati raggiunti.

In linea di massima, i saggi sono stati disposti secondo l'ordine cronologico dei loro oggetti. Il primo anello di questa catena è costituito dal lavoro di Anna Gili, dedicato al *Liber regalis* (*Kitāb al-Malakī*) di 'Alī Ibn-al-'Abbās al-Mağūsī: il manuale di medicina tradizionalmente posto alla base della genesi e dello sviluppo della 'scolastica medica'. Le indagini condotte fino ad oggi su questo testo si sono concentrate per lo più sulla sua traduzione medievale come *Pantegni*. Realizzata da Costantino Africano e dalla sua cerchia di collaboratori, la *Pantegni* è la traduzione del *Kitāb al-Malakī* che ha goduto di maggiore diffusione ma è anche quella meno fedele ed omogenea. Gili ha invece dedicato la propria indagine alla traduzione dell'opera realizzata, con il titolo di *Liber regalis*, alcuni decenni più tardi da Stefano di Antiochia. Il *Liber regalis* è una traduzione del *Kitāb al-Malakī* più fedele della *Pantegni* e proprio per questa ragione è stato ordinariamente rubricato come una semplice versione latina del *Kitāb*, priva di una vera autonomia. Il lavoro di Anna Gili ha tuttavia mostrato l'insufficienza di tale giudizio. Esaminando il modo in cui Stefano tratta le nozioni di *virtus*, *actio* e *spiritus animalis*, l'autrice ha portato alla luce l'autonomia di Stefano in rapporto all'originale e il suo ruolo nel mettere a disposizione del nascente pensiero medico elementi chiave quali la definizione di *sanitas* come equilibrio delle *virtutes* e una certa visione delle relazioni tra *medicina* e *sapientia*.

Un caso preciso nel trasferimento di nozioni dal mondo arabo a quello latino, la rielaborazione di tali nozioni nei testi universitari – tanto filoso-



fico-teologici che medici – e i conseguenti ri-orientamenti che il diffondersi di quelle rielaborazioni ha comportato sono gli oggetti del saggio di Béatrice Delaurenti. Muovendo dal concetto di *fascinatio*, che assume anche la specifica dimensione del ‘malocchio’, Delaurenti esamina come tale concetto, cui soggiace il principio dell’azione a distanza, sia stato articolato e sviluppato sia in chiave teologico-filosofica e con scopi edificanti, al fine di sottolineare gli effetti distruttivi dell’invidia sul ‘sé’, sia in chiave medico-scientifica, al fine di inquadrare e, di conseguenza, tentare di arrestare il meccanismo del contagio e la diffusione su larga scala di patologie quali la peste.

I saggi di Michela Pereira e Chiara Crisciani presentano, pur nella diversità delle rispettive prospettive, due punti in comune. Entrambe rivolgono l’attenzione a una fase chiave nello sviluppo di un pensiero medico e di una scolastica medica: i decenni a cavallo tra XIII e XIV secolo. Entrambe indagano autori decisivi, o che aspiravano ad essere tali, nella riorganizzazione e sistematizzazione *more philosophico* degli avanzamenti della scienza medica: una sola personalità, ossia Raimondo Lullo, nel caso di Michela Pereira; una lunga sequenza di pensatori appartenenti alla storia sia della medicina sia dell’erudizione, da Taddeo Alderotti a Symphorien Champier, nel caso di Chiara Crisciani. Michela Pereira esamina il progetto che Raimondo Lullo sviluppa, a fronte della fluidità e della relatività delle conclusioni raggiunte dalla medicina scolastica, al fine di dare sistematicità alla medicina in genere e, in particolare, di rispondere al complesso problema della determinazione dei *gradus* delle sostanze mediche. Lullo assegna tale compito alla propria *ars combinatoria*, che egli concepisce come una griglia epistemologica stabile e di valore universale. Chiara Crisciani illustra, in un percorso di ampio respiro, il pensiero e i rapporti di una serie di personalità di primo piano operanti tra la fine del XIII e il pieno XVI sec., portando alla luce i modi nei quali quegli autori tentarono di organizzare e sistematizzare la scienza medica in relazione alla questione dell’acquisizione e dell’avanzamento delle conoscenze. In un quadro in cui i rapporti tra pensiero filosofico e medico furono trattati in una prospettiva dichiaratamente epistemologica, nozioni diametralmente opposte come *auctoritas* e *inventio, traditio e novitas*, furono utilizzate e piegate al fine di definire ciò che poteva essere detto ‘progresso’ in ambito medico. La posizione sviluppata da quegli autori potrebbe essere forse oggi vista come una forma di teorizzazione della ‘scienza normale’: l’avanzamento delle conoscenze in materia di medicina viene infatti concepito come possibile soltanto all’interno di una tradizione consolidata, ossia, in concreto, entro la tradizione che muove da Ippocrate e si spiega

intorno all'eredità culturale e concettuale di Galeno. Si trattò, è bene notare, di un conservativismo che neppure la prima storiografia erudita medica rinascimentale mise in discussione, a dispetto del carattere innovativo sovente attribuito alla medicina del Cinquecento.

I saggi di Chiara Beneduce e di Joël Chandelier e Aurélien Robert possono essere entrambi considerati come tentativi di analisi di quello che fu un elemento centrale nel dibattito medico universitario del XIV e del primo XV sec. e nei rapporti, spesso tesi, tra medicina, filosofia e teologia: la questione della natura e delle funzioni dell'anima. Si tratta certo di una questione tra le più indagate dalla storiografia, che però Beneduce affronta, con un approccio monografico, prestando attenzione a una componente di quei dibattiti ancora ampiamente trascurata. La studiosa raccoglie ed esamina le posizioni elaborate ed esposte da filosofi come Giovanni Buridano, lo ps.-Alberto di Sassonia e Marsilio di Inghen nelle loro *quaestiones* sul *De sensu et sensato* aristotelico a proposito della natura del tatto. Questo senso poneva notevoli difficoltà interpretative ai pensatori medievali. Come collocarlo nel corpo vivente? E come intendere la sua apparente mancanza di necessità e d'importanza se confrontato, assieme al gusto, a sensi più 'nobili' quali la vista e l'udito? Nel lavoro di Beneduce il tema si rivela interessante e proficuo non solo in sé stesso ma precisamente nel contesto dei rapporti tra filosofi e medici, come mostra l'utilizzo delle tesi dei secondi da parte dei primi.

Il saggio di Beneduce è collegato, nuovamente in una prospettiva monografica, al lavoro di Joël Chandelier e Aurélien Robert. Esaminando le *quaestiones* e i *dubia* redatti da Tommaso del Garbo (dei quali i due studiosi forniscono qui l'edizione) riguardanti l'anima e le sue funzioni, Chandelier e Robert mostrano come il milieu medico scolastico del XIV sec. non solo affronti le medesime problematiche ed abordi le medesime nozioni oggetto delle fatiche dei filosofi e teologi di quel secolo (in particolare, nel caso in questione, Guglielmo di Ockham), ma si nutra delle conclusioni di questi ultimi. Anche questo saggio dunque, come il precedente, alla percezione – a volte troppo rimarcata – di un contrasto, o di occasionali convergenze, tra gli ambiti e gli stili di pensiero dei filosofi e dei medici, contrappone l'evidenza di una porosità strutturale dei due campi; una porosità che ha le forme di un costante utilizzo e adattamento di teorie e nozioni provenienti dall'altro milieu e del darsi tra i due di un continuo flusso e scambio di informazioni.

A questo clima di 'apertura pragmatica' nei confronti delle tesi e delle suggestioni provenienti dalla continua evoluzione della medicina scolastica da un lato e della filosofia naturale dall'altro, appartengono a pieno di-

ritto anche i compilatori dei – rari – testi enciclopedici prodotti durante il XIV secolo. È proprio a uno di questi compilatori, il domenicano Enrico di Herford, autore della *Catena aurea entium* (una monumentale enciclopedia in dieci libri strutturata sotto forma di domande e risposte), che si rivolge il saggio di Marilena Panarelli. La studiosa dedica la sua attenzione alla sezione dell'opera concernente la *scientia plantarum*. Quello della *scientia plantarum* è un ambito necessariamente multidisciplinare e multiprospettico, in cui speculazione filosofica e percezione/applicazione pratica delle piante non procedono in modo parallelo senza intersecarsi; tutto all'opposto, come dimostra Panarelli esaminando le fonti scelte da Enrico e il loro trattamento, non solo i due ambiti speculativi s'incrociano e si completano vicendevolmente, ma in essi si dà un processo di stratificazione continua e di completamento costante di testi e contenuti. Precisamente questa dinamica, che fa di testi come il *Colliget* di Averroè un elemento non di opposizione ma d'integrazione e di aggiornamento del *background* rappresentato dall'eredità del *De vegetabilibus* di Alberto Magno (un testo che, peraltro, già concepiva la scienza *de plantis* come un incontro di prospettive filosofiche e medico-scientifiche), è ciò che permette alla visione tardomedievale del mondo vegetale di arricchirsi e di evolvere, ponendo le basi per gli sviluppi rinascimentali della botanica.

È con rammarico che constatiamo che in occasione del presente volume non sia stato possibile raccogliere studi dedicati al Quattrocento. Si tratta di uno iato storiografico di lunga durata, dovuto non certo alla mancanza di autori rilevanti a proposito del tema dell'incontro tra filosofia e medicina; piuttosto, si può ritenere che questa discontinuità abbia tra le sue cause la tradizionale preminenza degli approcci di tipo storico-letterario e storico-politico a tale età su quello filosofico-epistemologico, non disgiunta dalle oggettive difficoltà che lo studio della complessa sfilacciatura della cultura medico-scientifica del periodo presenta. Il percorso disegnato in questa raccolta si affaccia così, con gli ultimi tre saggi, al mondo rinascimentale e pre-moderno. Se il lavoro di Crisciani aveva già permesso d'inscrivere in un *continuum* epistemologico tendenzialmente conservativista le posizioni di non pochi autori medioevali e rinascimentali, il saggio di Gionata Liboni, dedicato all'*Enneas muliebris* del medico Ludovico Bonaccioli, riconsidera tale *continuum* in un autore che si pone il problema dell'intendimento della teoria in un momento di evoluzione e di trasformazione della prassi dell'acquisizione e dell'applicazione delle conoscenze. L'analisi di Liboni porta in luce come Bonaccioli, pur non opponendosi all'inquadramento aristotelico-galenico della ginecologia (anzi, rendendolo disponibile a un pubblico colto ma non specializzato), lo rinnova e lo attualizza, attuando

nella sua opera anche l'invito umanistico alla revisione della terminologia tecnica. Nell'operare questo ripensamento Bonaccioli non solo riflette sui rapporti tra filosofia e medicina in generale, ma affronta la questione dell'acquisizione e del controllo di conoscenze da parte dei fruitori del testo medico e, con ciò, il problema dell'interazione della teoria e delle *auctoritates* mediche e filosofiche con la concreta operatività della professione medica.

L'articolo che segue, ad opera di Cristiano Casalini e Luana Salvarani, è dedicato all'analisi dell'*Examen de ingenios* di Juan Huarte de San Juan, pubblicato nel 1575. Si tratta di un'opera espressione dei dibattiti rinascimentali sulla gerarchia delle scienze e sulla ricerca dei modelli di acquisizione delle conoscenze, nella quale il tema è affrontato in termini che si pongono a cavallo tra l'ambito pedagogico e quello medico. In essa, i rapporti tra filosofia e medicina vengono ripensati nel segno di una convergenza tra il necessario sviluppo di un fondamento teorico offerto dalla filosofia naturale e un altrettanto necessario spazio dato alla scienza medica come ambito proprio dell'osservazione e dell'esperienza pratica.

La chiusura del volume è affidata, sia dal punto di vista cronologico sia da quello contenutistico, al saggio di Fabrizio Baldassarri, dedicato al ruolo giocato dalla medicina nell'opera di Descartes. In esso, in effetti, l'autore non intende determinare quale posto occupi *in toto* la medicina, presa come disciplina, nella riflessione cartesiana; piuttosto, intende delucidare specificamente l'apporto dato a tale riflessione da tre sub-discipline mediche – anatomia, fisiologia e patologia – e come Descartes le utilizzi nello sviluppo di alcune tematiche, tra le quali quella riguardante le passioni dell'anima. Il lavoro di Baldassarri mette in luce ancora una volta, anche in un autore che si colloca all'inizio dell'età moderna, l'eclettismo e il relativo pragmatismo con cui filosofia e medicina hanno dialogato attraverso le epoche e hanno adattato l'una tesi e prospettive provenienti dall'altra.

La prospettiva del dialogo e dell'interazione tematica e metodologica non impronta soltanto gli autori e i testi oggetto dei saggi inclusi nel presente volume; essa infatti caratterizza e qualifica, *de facto*, anche le prospettive che caratterizzano gli studi qui pubblicati. Da un lato, i contributi qui raccolti costituiscono, come si è già detto, un interessante campionario di analisi di modelli e tipologie di ricerca specifici: testi, temi, modalità d'interazione, ecc. Dall'altro, essi portano alla luce aspetti diversi e diversificati del rapporto tra medicina e filosofia nel mezzo millennio qui considerato: tra questi, ad esempio, i notevoli e costanti tentativi di sistematizzare le discipline, il loro ordine e le loro interazioni; la percezione che gli autori medievali e rinascimentali avevano delle questioni sul tappeto e

della terminologia legata ad esse; il peso esercitato dalla dialettica tra conservativismo e innovazione nella definizione dei rapporti tra le discipline; la porosità dei loro confini, piuttosto che la netta contrapposizione tra le loro prospettive.

Questo permette di leggere i saggi qui offerti, oltre che in una prospettiva diacronica, anche come indagini in reciproco dialogo. Le ricerche sulla modalità di lettura e analisi del canone delle fonti e delle *auctoritates* permettono di connettere filosofia e medicina intorno a specifiche questioni o a più ampi campi di analisi; si vedano, a questo proposito, i saggi di Beneduce e Panarelli. I saggi di Crisciani e Liboni gettano luce su elementi centrali nella sopravvivenza di *longue durée* degli assi portanti dei due ‘poli’, oltre che nel mutamento dei loro equilibri interni. Dando conto di progetti di edizioni in corso o pubblicando edizioni di testi, i lavori di Panarelli e Chandelier e Robert richiamano alla necessità di dare voce ed offrire accesso ai testi stessi. Tale necessità di ripartire dai testi si esprime, a completamento del lavoro filologico, anche in quello ‘lessicografico’, ossia – ed è il caso del saggio di Gili – nel lavoro svolto per comprendere le accezioni di termini chiave e le nozioni che essi esprimono. È questo un lavoro che dovrà trovare, nel corso del tempo, una ricaduta anche negli strumenti di lavoro della lessicografia stessa; si pensi, ad esempio, al grande patrimonio già messo a disposizione in questo senso dal *Glossaire du latin philosophique*, che dovrà essere integrato con l’aiuto delle fonti che trattano delle medesime nozioni e con il medesimo orientamento speculativo, ma in ambiti testuali diversi, come quello dei testi medici.

In conclusione, attraverso la ‘pluralità’ di discorsi e di approcci cui ora abbiamo fatto cenno ci auguriamo di offrire al lettore un volume che non solo sia portatore di spunti nuovi per comprendere il rapporto tra medicina e filosofia attraverso il Medioevo e l’Età Moderna, ma che rispecchi nel contenuto la ‘pluralità’ di prospettive storiche e storiografiche cui fin dal titolo abbiamo dedicato questo lavoro collettivo.

Bologna/Chieti, settembre 2022  
Iolanda Ventura, Marco Forlivesi



# STEFANO D'ANTIOCHIA TRADUTTORE DEL *KITĀB AL-MALAKĪ* DI AL-MAĠŪSĪ: *ACTIONES E VIRTUTES ANIMALES*

Anna Gili

## *Abstract*

By 1127, Stephen of Pisa and Antioch translated the Arabic medical encyclopedia *Kitāb al-Malakī* under the title of *Liber Regalis*. This paper aims to analyze, in book IV, the chapters concerning *virtus*, *actio* and *spiritus animalis* based on a critical edition of both the Arabic original and the Latin translation. Thanks to an attentive analysis of the vocabulary chosen by Stephen and the discrepancies with respect to the *Kitāb al-Malakī*, the paper will show which doctrines about human thought and sensation the translator has conveyed to the Latin readers. Moreover, it will be demonstrated that the definition of *sanitas* discussed at the end of book IV plays an essential role inside the encyclopedia, being the keystone of the whole medical science. Finally, the paper will argue that the knowledge of this very book of the *Kitāb al-Malakī* has suggested to the translator the idea that medicine only plays an imperfect and preparatory role in the path towards *sapientia*.

*Keywords:* Stephen of Pisa and Antioch, *Liber Regalis*, *Kitāb al-Malakī*, animal virtue, five senses.

Entro il 1127 Stefano, che si definisce *phylosophie discipulus*, completa ad Antiochia la traduzione del *Kitāb al-Malakī* (=KM), opera del medico arabo 'Alī ibn al-'Abbas al-Maġūsī<sup>1</sup>, sotto il titolo di *Liber Regalis* (=LR)<sup>2</sup>.

- 
- 1 Per un panorama generale sul KM e il suo autore, si rimanda alla sintesi di F. Micheau, 'Alī Ibn al-'Abbas al-Maġūsī et son Milieu, in C. Burnett, D. Jacquart (a cura di), *Constantine the African and 'Alī ibn al-'Abbās al-Maġūsī. The Pantegni and Related texts*, Brill, Leiden 1994, pp. 1-15.
  - 2 Sulla sua biografia e le sue opere cfr. C. Burnett, *Antioch as a Link between Arabic and Latin Culture in the Twelfth and Thirteenth Centuries*, in *Occident et Proche-Orient. Contacts scientifiques au temps des Croisades*, Brepols, Turnhout 2000, pp. 1-78; C. Burnett, *Stephen, the Disciple of Philosophy, and the Exchange of Medical Learning in Antioch*, in "Crusades", V, 2006, pp. 113-129; D. Grupe, *Stephen of Pisa and Antioch: Liber Mamonis. An Introduction to Ptolemaic Cosmology and Astronomy from the Early Crusader States*, Springer, München 2019.

Nella prefazione alla sezione teorica, da lui autonomamente composta, afferma che, secondo il *preceptum Salomonicum*, perseguire la ricerca della *sapientia* è compito imprescindibile dell'uomo; dopo aver appreso le basi della *phylosophia*, egli ha deciso di dedicarsi allo studio della lingua araba, veicolo di conoscenze più complete. Si è quindi dedicato alla traduzione di un testo di medicina che i latini già conoscono, nella versione di Costantino l'Africano, ma in modo non adeguato; questa impresa è però considerata come soltanto propedeutica a un vero avvicinamento alla filosofia.

His igitur in libris nostri primum consumere laboris proposuimus operam, tamenetsi alia his preclariora lingua habeat apud se arabica recondita: omnia scilicet phylosophie archana, quibus deinceps – si divina dederit benignitas – exercitatum dabimus transferendis ingenium. Leviora enim hec preferimus ut ad difficilia via nobis teratur queque corporibus necessaria sunt tempore preponimus ut, his sanitate proposita arte medicine, que ad animi attinent excellentiam longe altiora subsequantur.<sup>3</sup>

Introducendo la sezione pratica del LR, Stefano spiega perché egli consideri la medicina un sapere *levis*, simile a una palestra in cui l'*ingenium* umano possa prepararsi ad affrontare ciò che è *difficilis*: il medico assume la *scientia* delle *res naturales* dal *phiscus philosophus*, e non si interroga sulla sua veridicità, in quanto il suo scopo è di indagare l'uomo non ricercando i suoi componenti – “animam scilicet et corpus, huiusque partes et utriusque potentias atque ad invicem proportiones” – ma considerandone solo la *humorum temperantia* e la presenza di *languor* e *morbus*<sup>4</sup> per preservare la prima e combattere i secondi.

Di conseguenza, Stefano ritiene la parte teorica del trattato come subordinata a quella pratica, in cui saranno forniti gli strumenti per raggiungere il fine terapeutico proprio della medicina. Al suo interno, i primi quattro libri presentano le idee sulle *res naturales* che il medico è comunque chiamato ad apprendere, pur assumendole dalla filosofia naturale, e le presentano in tale ottica strumentale. Nel libro IV si trovano, in particolare, capitoli dedicati a *virtus*, *actio* e *spiritus animalis*: il presente lavoro si propone di presentare un'analisi delle tesi più significative ivi esposte, riservando un'attenzione particolare all'aspetto lessicale e alla segnalazione di eventuali divergenze rispetto al testo arabo tradotto<sup>5</sup>. Si tenterà così di

3 Il testo della prefazione è edito e tradotto in C. Burnett, *Antioch as a Link*, cit., pp. 22-30; esso è stato in parte migliorato grazie a una più completa collazione dei codici.

4 Le citazioni provengono sempre dal testo riportato in ivi, pp. 32-33.

5 I testi che verranno citati sono stati costituiti sulla base della collazione dei codici più affidabili del LR, così come il confronto con il KM si basa sulla



illustrare, da un lato, quali contenuti Stefano abbia trasmesso ai suoi lettori latini; dall'altro, perché tale libro svolga un ruolo essenziale all'interno dell'enciclopedia e come esso costituisca un modello per la strutturazione di un discorso medico unitario. Inoltre, si mostrerà che proprio questi passi possono aver suggerito al traduttore l'idea della medicina come sapere imperfetto e soltanto propedeutico all'interno del processo di crescita intellettuale del *sapiens*.

---

costituzione di un'edizione filologicamente attendibile. La sezione teorica del LR si legge in: (M) Mantova, Biblioteca comunale Teresiana, 111 (A.IV 17); (L) Leipzig, Universitätsbibliothek, 1131; (G) Brugge, Grootseminarie, 98 / 134. Il primo manoscritto è datato alla seconda metà del XII secolo, forse originario dell'Italia settentrionale (cfr. <https://manus.iccu.sbn.it/risultati-ricerca-manoscritti/-/manus-search/cnmd/240404>); il secondo è opera di più copisti, attivi tra il 1169 e gli anni Settanta del XII secolo, ed è originario di un monastero del nord della Germania (cfr. A. Löffler, "Laudare deum altissimum": eine medizinische Handschrift aus dem Kloster Nienburg, in "Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige", CXVI, 2005, pp. 291-299; il codice è digitalizzato in <https://digital.ub.uni-leipzig.de/mirador/index.php>); il terzo è probabilmente databile tra la fine del XII e la prima metà del XIII secolo ed è forse di origine francese (non sono disponibili descrizioni aggiornate del codice; esso è digitalizzato in [https://sharedcanvas.be/IIIF/viewer/mirador/B\\_GS\\_MS098-134](https://sharedcanvas.be/IIIF/viewer/mirador/B_GS_MS098-134)). Per il presente lavoro sono stati utilizzati M, ff. 99r-116v, e L, ff. 52r-63r, in quanto G non presenta la porzione di testo studiata: al f. 34r inizia il libro terzo dell'opera e continua fino al f. 46v; al f. 47r si ha direttamente il capitolo IX del quinto libro.

Per quanto riguarda il testo arabo del KM, esso è stato letto sulla base della collazione dei seguenti codici: (C) Berlin, Staatsbibliothek, Ar 6262; (D) Dublin, Chester Beatty Library, Ar 3996; (E) Madrid, Biblioteca Nacional de España, Ar 129; (G) Princeton, University Library, Garrett Suppl. 1S; (H) London, British Library, Oriental and India Office Collections, Or. 6591; (I) Paris, Bibliothèque Nationale de France, Ar. 2791; (J) Paris, Bibliothèque Nationale de France, Ar. 2792; (K) Paris, Bibliothèque Nationale de France, Ar. 2793; (L) London, Wellcome Historical Medical Library, Or. 55; (N) Oxford, Bodleian Library MS Huntington 195; (O) Oxford, Bodleian Library MS Huntington 436; essi sono tutti datati entro il XIV secolo e provengono dalle regioni islamiche sia orientali sia occidentali. Si è anche fatto ricorso alle due edizioni a stampa: 'Alī ibn al-'Abbās al-Mağūsī, *Kāmil al-ṣinā'a al-ṭibbiyya*, a cura di Ḥalīd Aḥmad Ḥarbī, Dār al-Wafā' li-Dunyā al-Ṭibā'a wa-al-Naṣr, Alessandria 2018; 'Alī ibn al-'Abbās al-Mağūsī, *Kitāb Kāmil al-Sinā'a*, Bulaq, Cairo 1877, pur con le necessarie precauzioni, in quanto spesso presentano un testo peggiore rispetto ai codici.

Per i riferimenti alla *Pantegni*, si è fatto ricorso alla trascrizione del testo del codice Helsinki, National Library of Finland, EÖ.II.14, messa a disposizione da Outi Kaltio al link [https://www.doria.fi/bitstream/handle/10024/69831/CA\\_MIX\\_WEB.pdf?sequence=2](https://www.doria.fi/bitstream/handle/10024/69831/CA_MIX_WEB.pdf?sequence=2), ff. 37r-49r.

La struttura del KM, seguita fedelmente da Stefano, prevede che, dopo aver trattato delle prime *res naturales* nei primi tre libri<sup>6</sup>, il libro IV si occupi di *virtutes* e *actiones*<sup>7</sup>. Si è infatti spiegato che ogni vivente è composto dai quattro elementi e che dal miscuglio di questi deriva la sua *complexio*; essa ha la funzione di “instrumentum et organum per quod operetur natura et anima”. Quest’ultime possiedono delle *virtutes* che permettono loro di operare, individuabili grazie all’osservazione delle loro *actiones*. Si delinea così, all’inizio del libro, un modello di comprensione globale dell’uomo che parte dalle sue minime componenti e arriva a una spiegazione dell’agire proprio della natura e dell’anima, senza richiamare principi esterni: si tratta di un esempio di quella “explication naturaliste globalisante avec ses dérives possibles vers un matérialisme inavoué”<sup>8</sup> proposta ai lettori europei dalle prime traduzioni dall’arabo, come ha mostrato Daniel-Jacquart<sup>9</sup>. D’altra parte, si deve sin da subito sottolineare che il testo non afferma mai di poter individuare l’essenza di anima e natura, ma solo di voler comprendere e descrivere come esse pieghino alle proprie necessità le diverse complessioni: al medico interessa non tanto stabilire una loro definizione, quanto capire la dinamica della loro relazione col corpo, sulla quale egli è chiamato ad agire in caso di malattia.

Il testo si sofferma quindi sulle *virtutes*, canonizzate dalla tradizione del galenismo tardo antico e medievale nel numero di tre: *naturalis*, *spi-*

- 
- 6 Sullo sviluppo della divisione della medicina tra teorica e pratica, nonché delle loro ulteriori categorizzazioni, cfr. N. Palmieri, *La théorie de la médecine des Alexandrins aux Arabes*, in D. Jacquart (a cura di), *Les voies de la science grecque*, Droz, Genève 1997, pp. 33-133; D. Jacquart, *Les antécédents gréco-latins de l’Isagoge Iohannitii*, in C. Burnett, D. Jacquart (a cura di), *La science médicale occidentale entre deux renaissances (XIIIe s.-XVe s.)*, Variorum, Aldershot and Burlington 1997, pp. 81-86.
- 7 Così nel titolo del libro (*de virtutibus et actionibus*) nel LR; nell’originale si menzionano, oltre a *quwā* e *’af’āl*, anche gli *’arwāh*, ovvero gli spiriti, assenti però nella traduzione. Ciò può essere dovuto al fatto che quest’ultima *res naturalis* è oggetto di trattazione specifica del solo capitolo 19, mentre più spazio è dedicato alle precedenti.
- 8 D. Jacquart, *La reconstruction médicale de la nature de l’homme aux XIe et XIIe siècles*, in “Revue de Synthèse”, CXXXIV, n. 4, 2013, p. 449.
- 9 Sul tema cfr. anche J. Küpper, *The Medical, the Philosophical, and the Theological Discourses on the Senses. Congruences and Divergences*, in G. Gubbini (a cura di), *Body and Spirit in the Middle Ages: Literature, Philosophy, Medicine*, De Gruyter, Berlin-Boston 2020, pp. 111-124, e I. Caiazzo, *Imagination et intellect chez les maîtres Salernitains*, in M.C. Pacheco, J. Meirinhos (a cura di), *Intellect et imagination dans la Philosophie Médiévale*, Brepols, Turnhout 2006, pp. 1009-1025.

*ritualis, animalis*. Posta sotto la direzione dell'anima, la *virtus animalis* svolge alcune funzioni "intellettuali" proprie degli animali razionali, la cui denominazione oscilla sia nel testo arabo, sia nella precisa traduzione, offrendo al lettore, per definirle, una pletora di termini di non sempre chiara differenziazione. Nell'introduttivo capitolo 1, si afferma che tramite tale *virtus* si hanno sia *animus et discretio*, traduzione di 'aql wa-tamyyīz<sup>10</sup>, sia *regimen*, termine corrispondente a *tadbīr* e che assume così il significato non solo di "regime di salute" ma anche di "governo, controllo" (del corpo da parte del cervello). Nel capitolo 9, dedicato specificamente alla *virtus animalis*, la cui *sedes e fornax* è il cervello, si afferma poi che il suo primo *genus* è chiamato, nella *totalitas, mens*; esso permette al cervello di svolgere azioni sue proprie e garantisce il *regimen*<sup>11</sup>. L'autore si propone quindi di descrivere quella che *mens dicitur et cogitatio*.

A rigore, con il termine *cogitatio*, che è resa ricorrente di *fikr*, l'autore intende una delle facoltà ricomprese sotto la *mens*, non il suo complesso. D'altra parte, tuttavia, tale equivalenza tra *mens* e *cogitatio* si può spiegare alla luce del ruolo proprio della seconda: posto che la *mens* si può a sua volta suddividere in tre *virtutes*, rispettivamente responsabili dell'esercizio di *fantasia* (*taḥayyul*), *cogitatio* (*fikr*) e *memoria* (*dīkr*), esse non sono disposte su un piano di parità<sup>12</sup>. Memoria e immaginazione sono infatti

10 Dal confronto con l'*Arabic and Latin Glossary*, emerge che *animus* non è in genere usato come traduzione di 'aql, "intelletto", benché, a differenza di *anima*, risulti un'ottima scelta per indicare l'insieme delle attività mentali proprie dell'uomo (cfr. su tale differenza M.-D. Chenu, *Spiritus : Le vocabulaire de l'âme au XIIIe siècle*, in "Revue des sciences philosophiques et théologiques", XLI, n. 2, 1957, pp. 212-213).

11 Già Costantino l'Africano traduce l'arabo *dīhn* con *mens*, probabilmente perché il termine, nella tradizione latina, è associato al livello superiore delle facoltà dell'anima: cfr. J. Hamesse, *Spiritus chez les auteurs philosophiques des 12e et 13e siècles*, in M. Fattori, M. Bianchi (a cura di), *Spiritus: IV Colloquio Internazionale del Lessico Intellettuale Europeo, Roma, 7-9 gennaio 1983*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1984, p. 160. Nella tradizione medica, però, alla *mens*, non è attribuita la facoltà di speculare sulle realtà incorporee o divine, come in quella teologica e religiosa: il significato comune del termine viene così modificato in seguito all'opera di traduzione. Anche il termine *genus* è usato già nella *Pantegni* per la resa di *gīns*, mentre le traduzioni degli altri termini qui richiamati differiscono.

12 Il complesso di facoltà qui descritte come parte della *mens* corrisponde a quelli che sono chiamati tradizionalmente i "sensi interni", riguardo ai quali si rimanda a H. A. Wolfson, *The Internal Senses in Latin, Arabic, and Hebrew Philosophic Texts*, in "Harvard Theological Review", XXVIII.2 (1935), pp. 69-133, e E.R. Harvey, *The Inward Wits: Psychological Theory in the Middle Ages and the Renaissance*, Warburg Institute, London 1975. Come mostra l'articolo citato, la

asservite alla *cogitatio*, tramite la quale “fit discretio et iudicium regimenque et rerum abinvicem intelliguntur discrepantie”. La prima espressione (*discretio et iudicium*) traduce l’unico termine arabo *tamyīz*, “distinzione, separazione”, prima corrispondente al solo *discretio*. L’inserzione del concetto di “esercizio del giudizio” è forse suggerita al traduttore dalla *Pantegni*, dove si legge la resa “intellectus iudex et discretor est rei”. Nel seguito, il verbo *intelligo* è aggiunto al testo originale, in cui si fa cenno soltanto a una generica esecuzione delle “differenziazioni” (*fuṣūl*) tramite il pensiero. Anche in questo caso, è possibile un’influenza della *Pantegni*, dove il termine *intellectus* ricorre spesso, in corrispondenza sia di *’aql* sia di *fikr*, in alternanza con *ratio*. Tramite queste traduzioni interpretative del KM, Costantino l’Africano e Stefano attribuiscono alla *mens* nuove capacità giudicatrici e intellettive, suggerendo la possibilità che la sua attività non sia ristretta all’elaborazione dei dati sensibili.

Dopo aver riportato la tradizionale assegnazione di una *statio et locus* all’interno del cervello a ogni parte della *mens*, il capitolo si sofferma sul funzionamento delle tre facoltà.

Singulis autem virtutum proprie deputantur actiones, et eius quidem per quam est fantasia propria est actio res formare [res formare actio *ante corr.* L] et immaginari et ad cogitationem transmittere. Virtus autem que cogitat ipsa est que res speculatur quarum fuit per fantasiam imaginatio<sup>13</sup>, actiones scilicet, artes, scientias aliasque et earum [eorum M] regimen ac dispositionem. Et si quidem de his est actionibus que manu fiunt et ad quas membra moventur, sequitur hec constitutio et propositum agendi, dehinc constitutionem membrorum motus que voluntarie moventur<sup>14</sup>; si autem ex illis est que tantum

---

trattazione dei “sensi interni” presenta alcune differenze nei diversi testi composti in lingua araba, e sicuramente sarebbe interessante conoscere con maggiore precisione la posizione di al-Mağūsī all’interno di questo panorama.

- 13 Il testo arabo, letteralmente, afferma che “il pensiero (*fikr*) è la facoltà che specula (*naẓara*) sulle cose che di cui si è formato rappresentazioni (*taṣawwara*) tramite l’immaginazione (*taḥayyul*) e la facoltà estimativa (*wahm*)”, apparentemente introducendo *wahm* come facoltà parallela a *taḥayyul* e dimostrando una certa confusione a livello terminologico. Stefano risolve questo problema facendo dell’*imaginatio* il risultato della *fantasia*, in modo concorde a quanto affermato nella frase precedente.
- 14 La traduzione di questa frase, poco chiara, è: “la decisione e il proposito di agire seguono questi processi, in seguito il moto delle membra che dispongono di moto volontario (segue) la decisione”. Il pronome *hec* si trova così, al neutro plurale, nei due codici; dato che il soggetto della frase precedente è *virtus* o *cogitatio*, sarebbe più opportuna la forma *hanc*, ma è probabile che esso costituisca la meccanica traduzione dell’arabo *ḍalika*, “ciò, queste cose”. Tale interpretazione è favorita anche dal confronto con la frase successiva, *sequitur illa custodia*, dove

conservantur, sequitur illa custodia. Virtus porro per quam est custodia ipsa est que res conservat quas cogitatio intellectas ordinavit et formavit ac suis impressit locis; durant ergo firme et stabiles usque tempus quo necessaria est earum eductio a potentia in actum.

Alla *fantasia* viene così attribuito il ruolo di creare concetti – derivanti dall’astrazione di forme dalla realtà (*res formare, taṣawwara*) oppure creati, sulla base del reale, dalla *fantasia* stessa (*immaginari, tawahhama*) – per poi trasferirli alla *cogitatio*, che *speculat* su ciò che la prima le sottopone. L’oggetto di speculazione sono le attività pratiche dell’uomo, di cui il pensiero stabilisce *regimen* e *dispositio* (“ordine, strutturazione”) – nuova resa dell’arabo *tamyīz*. Inoltre, la *cogitatio* agisce su concetti che devono essere soltanto memorizzati, e in questo caso è seguita da un atto di *custodia* (*ḥifẓ*). Per quanto concerne le azioni proprie della memoria, si deve notare che, mentre nel testo originale si afferma che essa “conserva le cose che sono state elaborate dal pensiero, se ne forma rappresentazioni e le imprime nei propri luoghi”<sup>15</sup>, nel testo di Stefano tale *virtus* è ricondotta alla sola azione di *conservare*: forse per un’incomprensione del testo arabo, i verbi che ad essa dovrebbero essere riferiti sono messi in relazione con la *cogitatio*, la quale quindi, nel LR, non solo dà struttura ai concetti dopo averli concepiti (*intellectas ordinavit*), ma anche se li rappresenta (*formavit*) e li imprime in sé (*suis impressit locis*). In questo modo, è la *cogitatio* che risulta ulteriormente rafforzata come unica sede di concettualizzazione, nonché in parte dedicata anche alla conservazione; alla memoria non resta che lasciare che le cose restino *firme et stabiles* fino al momento in cui le si debba “far uscire” (*eductio*) dalla *potentia* all’*actus*<sup>16</sup>.

---

*illa*, pronomi neutro plurale a traduzione di *ḍalika*, ha la funzione di oggetto. Si noti la *variatio* nella scelta del pronome per la resa di *ḍalika*.

15 Si deve sottolineare che, nella tradizione del testo arabo, la maggior parte dei codici afferma che la memoria conserva le cose che “sono state elaborate (*‘umilat*) nel pensiero”, mentre nei codici J e N c’è il verbo *‘ulimat*, ovvero le cose che “sono state conosciute nel pensiero”. La traduzione di Stefano, *quas cogitatio intellectas ordinavit*, non corrisponde in modo evidente a nessuna delle due lezioni, ma l’operazione di “strutturare” concetti dopo “averne avuto intellesione” sembra potersi ricondurre piuttosto al testo di J e N. Si tratta comunque di una resa interpretativa, in quanto attribuisce alla *cogitatio* (*fikr*) un atto di intellesione non implicito nel testo arabo, il quale parla di una più generica “elaborazione” o “conoscenza” – e non di “intelletto”, *‘aql*. Ciò è d’altronde conforme alle scelte traduttive precedenti, di cui si è trattato a p. 20.

16 Si noti qui come Stefano riconosca il preciso senso filosofico dei termini *qūwa* e *fi’l*, precedentemente tradotti in altro modo (*virtus, actio*) e ora invece precisamente connessi a “potenza” e “atto”.

Il capitolo decimo passa alla *virtus sentiens*, deputata al funzionamento degli organi di senso e secondo *genus* della *virtus animalis*<sup>17</sup>. Dopo aver rimandato ai libri precedenti per quanto concerne l'anatomia sia dell'apparato nervoso<sup>18</sup>, sia degli organi di senso<sup>19</sup>, si afferma che il tema della presente trattazione è fisiologico, ovvero descrivere

quomodo uniuscuiusque harum perficiatur actio virtutum sentientium, videlicet dico quoniam sentientes virtutes ille sunt que singula sentientia membra in sensam rem immutant.

Segue un elenco dei cinque sensi volto a classificarli in base alla loro *subtilitas*, dipendente dall'elemento da cui essi sono composti: la vista è il senso *subtilior* perché di natura ignea, cui segue l'udito, di natura aerea; si hanno poi l'odorato, ricettacolo di *vapores*, composti da acqua e terra, e il gusto, senso legato all'acqua; infine, il tatto percepisce gli *accidentia* della terra<sup>20</sup>. Il lessico che descrive la dinamica della percezione sensibile è costituito quindi, da un lato, da *sentio* e i suoi derivati, corrispondenti alla radice araba *ḥss*, dall'altro, da *alteratio*, resa dell'arabo *'istiḥāl*, e *immutatio*, resa di *taḡayyur*. Tale mutazione ha origine negli organi di senso ed è tramite essa che la mente comprende l'oggetto di percezione: "sentitque ea immutatione mens et sentitam comprehendit rem".

17 Per il ruolo dei cinque sensi nel pensiero, medico e non, d'età medievale, si è fatto riferimento al volume "Micrologus", X, 2002; la trattazione del KM è chiaramente basata sulle opere galeniche, come emerge dal confronto con quanto esposto in R.E. Siegel, *Galen on Sense Perception: his Doctrines, Observations and Experiments on Vision, Hearing, Smell, Taste, Touch and Pain, and Their Historical Sources*, Karger, Basel-New York 1970.

18 Si tratta dei capitoli II.10, dedicato ai nervi, e III.11, dedicato al cervello.

19 Il rimando è a III.13-16 per vista, udito, olfatto e gusto; il tatto è probabilmente ricompreso in II.15, capitolo dedicato alle membrane in genere e alla cute.

20 In L.M. Eldredge, *The Anatomy of the Eye in the Thirteenth Century: The Transmission of Theory and the Extent of Practical Knowledge*, in "Micrologus", V, 1997, p. 150, si legge che l'associazione tra i diversi organi di senso e gli elementi non è presente in testi anteriori alla metà del XII secolo; in realtà, tale relazione è già proposta negli scritti di Aristotele (cfr. *De sensu* 2, 438b20-30) e deve aver subito notevoli modifiche nella tradizione galenica. A titolo d'esempio, secondo quanto riportato in B.S. Eastwood, *The Elements of Vision: The Micro-Cosmology of Galenic Visual Theory according to Hunayn Ibn Iṣḥāq*, in "Transactions of the American Philosophical Society", LXXII, n. 5, 1982, pp. 16-18, nell'opera di Hunayn b. Iṣḥāq intitolata *al-'aṣr maqālāt fi-l-'ayn* (*I dieci tratti sull'occhio*) organi di senso ed elementi vengono collegati in modo uguale a quanto esposto nel KM e recepito da Stefano.

Il primo senso trattato è la vista, in nome della sua sottigliezza. Il capitolo presenta una descrizione della dinamica propria della percezione visiva: lo *spiritus videns* (*rūḥ bāṣir*) passa dal cervello verso gli occhi attraverso i due nervi cavi e raggiunge i loro *cristalleis*, vero organo percettivo<sup>21</sup>. Tutte le componenti dell'occhio sono caratterizzate sia dall'umidità, sia dalla vicinanza alla luce, espressa da termini come *claritas*, *lumen*, *nitor*, perché questa *complexio* è adatta a essere alterata velocemente dai colori. Lo *spiritus* coinvolto è a sua volta *subtiliatus* e *clarificatus* fino a raggiungere la *humiditas* propria di un chicco di grandine, assimilabile a quella del *cristalleis*. La sua natura è quella dell'*aer igneus et illuminatus* (*hawā' al-nārī al-muḏī'*): esso è perciò capace, una volta uscito dal cristallino, di unirsi all'*aer illuminatus diurnus* (*hawā' al-muḏī' al-nahārī*)<sup>22</sup> a causa della *configuratio*, “somiglianza”, tra i due. Il termine è traduzione di *mušākila* e risulta usato solo da Tertulliano in precedenza (cfr. *ThLL* s.v.), ma Stefano potrebbe averlo coniato autonomamente nel senso di “*figura* (*ṣakl*) condivisa”; esso è essenziale perché proprio tale *configuratio* è la condizione necessaria per il verificarsi della percezione.

Et aer quidem exterior in colores facile et celeriter alteratur spiritusque interior, cum egressus aeri continuatur et unitur, in eum in quem et aer prius alteratus est alteratur colorem et ad oculum eandem defert alterationem; alteraturque ea cristallina humiditas eo quod alterationis facile susceptibilis sit sentitque que in cerebri est ventriculis eiusmodi alterationem mens.

L'unione di *spiritus interior* e *aer exterior* permette quindi un repentino passaggio dell'*alteratio* tra i due; un'*alteratio* che è, prima di tutto, del colore, sulla cui base la mente può dedurre le altre caratteristiche fisiche e spaziali dell'oggetto visto<sup>23</sup>. La teoria della vista che ne deriva si può de-

21 Sull'anatomia dell'occhio nel KM cfr. G. Russell, *The Anatomy of the Eye in 'Alī ibn al-'Abbas al-Mağūsī: A Textbook Case*, in C. Burnett, D. Jacquart (a cura di), *Constantine the African*, cit., pp. 247-265. Sulla spiegazione della percezione visiva più diffusa nei testi medici arabi cfr. anche G. Federici Vescovini, *Le teorie della luce e della visione ottica dal IX al XV secolo: studi sulla prospettiva medievale e altri saggi*, Morlacchi, Perugia 2003, pp. 125-253.

22 Bisogna sottolineare che la lettura corretta del testo arabo prevederebbe una descrizione della natura dello *spiritus videns* come *al-hawā' al-nahārī al-muḏī'*, “aria diurna illuminata”, corrispondente infatti all'*hawā' al-muḏī' al-nahārī* “aria illuminata diurna” che esso incontra all'esterno. Nel solo codice D, si legge che la natura dello *spiritus* è di *hawā' al-nārī al-muḏī'*, “aria infuocata illuminata”, corrispondente alla traduzione di Stefano.

23 Se si confrontano questi passi del LR con quanto esposto in G. Spinosa, *Vista, spiritus e immaginazione, intermediari tra l'anima e il corpo nel platonismo medievale*, cit., pp. 100-101.

scrivere come un compromesso tra teoria emissiva e teoria immissiva: da un lato, lo *spiritus interior* esce dall'occhio e si unisce all'aria, assimilandosi a essa e partecipando delle sue proprietà; dall'altro, il colore dell'oggetto percepito è, in un modo non specificato, capace di alterare l'aria e trasmettere così un'informazione allo *spiritus*. La spiegazione del processo si concentra così sulla trasmissione di mutamenti qualitativi tra cervello, organo percettivo, *medium* e oggetto, tralasciando ogni considerazione di tipo ottico-geometrico.

L'udito, a sua volta, si dà grazie a una coppia di nervi che uniscono la parte anteriore del cervello ai *duo aurium foramina*. Il vero organo di senso è un *operimentum*, una membrana, in essi presente, la quale ha la stessa *vis in auditu* che la *crystallina tunica* ha *in visu*. La frase è significativa perché Stefano utilizza il termine *vis*, “forza, facoltà d'azione”, per la resa dell'arabo *maqām*, dal significato più generico di “posto”: mentre il KM afferma un semplice parallelismo di funzione tra i due organi, il traduttore li rende più attivi nella dinamica sensoriale. Come nel caso della vista, l'intero processo di percezione è reso possibile dal fatto che organo di senso, cosa percepita e *medium* dell'informazione condividono la stessa composizione: la natura della membrana è *aerea* (*hawā yyia*), il suo *sentitum* è l'*aer* (*hawā*), ed esso si verifica

cum sonus intonuerit in aere isque percussus aer ad aures usque pervenerit – ad instrumentum scilicet quod tamquam bedhengum [bedengum *ante corr.* L; bedhengum M] aeri oppositum est<sup>24</sup> – a quo ad foramen procedit auditus quemadmodum undarum pervenit ad loca ab aliis motus, quamdiu earum est

---

vale dei secoli XII e XIII, in C. Casagrande, S. Vecchio (a cura di), *Anima e corpo nella cultura medievale. Atti del V Convegno di Studi della Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale. Venezia, 25-28 settembre 1995*, SISMELE Edizioni del Galluzzo, Firenze 1999, pp. 207-230, e, soprattutto, in C. Panti, *I sensi nella luce dell'anima. Evoluzione di una dottrina agostiniana nel secolo XIII*, in “Micrologus”, X, 2002, pp. 177-198, si deve notare che l'enfasi, nel trattato medico, non è sul ruolo della sensazione visiva come mediatrice tra materialità e anima immateriale, bensì sulla fisicità della visione e sulle caratteristiche degli organi che la rendono possibile. Inoltre, la descrizione del processo di assottigliamento dello *spiritus videns* non ha lo scopo di sottolinearne la superiorità, bensì di rendere chiari i meccanismi fisiologici atti a renderlo simile alla natura del cristallino.

24 Questa frase fa riferimento all'orecchio esterno: nel cap. III.15 esso è descritto come un corpo concavo capace di aumentare l'intensità del suono percepito ed è paragonato al *bāḍāhaniġ*, ovvero a un “camino” o “strumento di ventilazione dell'aria” (cfr. F. J. Steingass, *The Student's Arabic-English Dictionary*, W. H. Allen, London 1884, p. 101; R. Dozy, *Supplément aux dictionnaires arabes*, vol. I, Leiden, Brill 1927, p. 47).



moveri; commota itaque aliqua aeris parte movet hec aliam qua alia movetur [illi *post add.* M] contigua, donec ad aures veniatur et auditus foramina, ingrediturque locum viti similem usque operimentum quo foramen operitur ab interioribus, alteraturque illius operimenti natura in aeris naturam sonori.<sup>25</sup>

Un suono percuote l'aria; essa raggiunge il padiglione auricolare, passa poi attraverso la cavità auricolare e colpisce infine la membrana. La traduzione di Stefano rende difficile distinguere l'ordine di questi movimenti perché apporta alcune modifiche al testo originale. Innanzi tutto, per la resa del verbo *qara 'a* ("percuotere") sono usati *intono*, *percutio*, *commoveo*: ciò rende meno ripetitivo il passo, ma anche meno chiaro che la percezione uditiva risiede in un continuo passaggio di percussioni. In ogni caso, l'immagine dell'onda qui proposta risulta particolarmente efficace per comprendere quale concezione della percezione sensibile domini nel LR: essa è data da un passaggio di *alterationes* continuo dall'oggetto fino alla *mens* stessa, reso possibile dalla *configuratio* della natura di tutti gli attori coinvolti. Le *res* viaggiano dall'esterno all'interno senza alcun apparente "salto" nel passaggio dalla materialità dell'esperienza all'immaterialità del pensiero: ciò è sicuramente funzionale all'azione del medico, il quale può dominare questa catena di trasmissione, ma sarà apparso semplicistico agli occhi di un filosofo, quale Stefano pretende di essere.

Anche nel caso dell'*odoratus*, in cui il principio della condivisione di natura tra percepente e percepito gioca un ruolo secondario, la percezione si può ricondurre a processi fisiologici. I bulbi olfattivi sono l'*organum precipuum* di senso<sup>26</sup>, ed essi riconoscono i *vapores qui a corporibus dissolvuntur humidis* nel modo seguente.

Sentiuntur autem odorem ferentia quoniam vapor qui a corporibus dissolvitur odoriferis aeri miscetur et nares intrat, trahuntque illum duo ad se prore cerebri ventriculi per hec duo similia mamillarum uberibus augmenta a naribus, et ad se inducunt; mutaturque duorum horum natura augmentorum in eiusmodi vaporis naturam attracti, sentitque eiusmodi alteratione mens. Cerebri etenim est natura hanelare propter aeris attractionem frigidi quod per dilatationem fit

25 Su questo passo si sofferma brevemente C. Burnett, *Sound and its Perception in the Middle Ages*, in C. Burnett, M. Fend, P. Gouk (a cura di), *The Second Sense. Studies in Hearing and Musical Judgement from Antiquity to the Seventeenth Century*, The Warburg Institute, London 1991, p. 57.

26 I bulbi sono definiti "duo augmenta que a ventriculis oriuntur cerebri prore duobus queque etiam duobus mamillarum similia sunt uberibus"; il significato di *augmentum* è "protuberanza", corrispondente all'arabo *zā'ida*; si tratta probabilmente di un'innovazione da parte di Stefano, in quanto il termine è prima attestato soltanto nel senso di "incremento, aumento".

et superfluitatum emissionem que reductione conficitur ut calor suo in statu [intactu *ante corr.* L] custodiatur naturalis. Sequitur itaque eius dilatationem aeris a naribus attractio [...].

Nel passo è descritta una meccanica di “attrazione” (*trahere, ad se inducere, vapor attractus*) che permette di comprendere il verificarsi della percezione olfattiva come un “effetto collaterale” della respirazione cerebrale, causa dell’incontro tra l’umidità dei vapori e i bulbi.

Segue il gusto, considerato percezione di una *humiditas aquosa (rutūba mā' iyyia)*, la cui natura è mediana tra quella del vapore e quella della terra. Il suo organo precipuo è la lingua, la cui natura è stata creata *rarafacta [sic] (muḥalḥal)* e *spongie similis (ṣabīh bi-l- 'isfunġ)*, *configurata*, “simile”, alla *humiditatum natura saporiferarum*, alla “natura delle umidità portatrici di sapore”<sup>27</sup>, e attraversata da nervi atti a portare la percezione al cervello. Anche in questo caso, è la condivisione di caratteristiche fisiologiche tra percepente e percepito a permettere il verificarsi della sensazione: le *res saporifere* si incontrano con la lingua e, in modo proprio e diverso per ogni sapore, ne modificano la natura. Il tatto è trattato più rapidamente: dopo aver affermato che esso si realizza tramite lo stesso meccanismo di *mutatio in sentiti natura e continuatio* (“unione, collegamento”) *sensus illius per nervum proprium ad mentem*, se ne indica una particolarità, ovvero che il suo organo di senso si trova in tutto il corpo, a eccezione di capelli, peli e unghie. Non vi sono ulteriori riflessioni sulla natura dell’organo di senso o della cosa percepita, suggerendo forse una difficoltà nel comprendere il meccanismo del tatto<sup>28</sup>.

Il capitolo sedici porta il titolo *de his que cuique sensuum convenient vel discordant*. Esso riveste un particolare interesse perché si apre a una considerazione propriamente medica dei cinque sensi, mostrando come la conoscenza del loro funzionamento permetta di mantenerli in uno stato di piacere. Se infatti ogni senso ha un *habitus* e una *qualitas naturalis*, è diletto da certi oggetti come è respinto da altri: per esempio, la vista prova piacere se indirizzata su colori misti di bianco e nero, mentre le recano dolore il bianco e il nero nella loro purezza; inoltre, è da evitare ogni

27 Nel *ThLL* e nel *Lessico Forcellini* non si ha alcuna attestazione dell’occorrenza del termine *saporifer*, una probabile coniazione a opera di Stefano per tradurre *maṭ' ūm*, “ciò che può essere gustato, che ha un sapore”; il modello per la coniazione è il sopracitato *odorifer*, attestato invece già nella classicità.

28 Le peculiarità del tatto, già nella trattazione galenica, sono espone in V. Barras, *Le “Galen’s touch” : peau, objet et sujet dans le système médical galénien*, in “*Micrologus*”, XIII, 2005, pp. 55-73.

*alteratio subita*, molto nociva. Il medico può intervenire a curare queste alterazioni dolorose dei cinque sensi, seguendo un principio generale: “sic et omnes reliqui sensus si suo labefiunt a naturali habitu alternis recreantur ex suorum genere sensorum”. Nel caso del gusto, inoltre, si ha anche una componente meccanica.

Gustus denique sensus dulcibus delectatur eo quod huiusmodi linguam ab asperitate leniant sedantque indelectabilia; fugit autem amaros sapores eo quod huiusmodi sapor [sapores *ante corr.* L, M] partes adunet linguae et asperet eiusque immergatur substantie ut etiam continuationes ipsius partium disiungat. Et [he *post add.* M] siquidem pontico lesus est sapore aut insuavi et aspero, unctuosus roboratur, eo quod hic sapor lenit et vacua replet; si autem ex saporibus patitur amaro acerbo aut salso, dulci iocundior fit.

Mentre i sapori dolci leniscono le asperità presenti sulla superficie della lingua, quelli amari penetrano nell'organo fino a separarne le componenti. Lo stesso vale per il tatto: davanti a oggetti troppo freddi o troppo caldi, la cute corre il rischio di essere disgregata o eccessivamente ispessita. Se ne deduce che per la salute dell'uomo l'esposizione a condizioni di sofferenza e disagio fisico non può che portare alla dissoluzione degli organi di senso, ed è quindi da evitare in ogni modo.

Il capitolo diciassettesimo è dedicato alla *virtus voluntarie membra movens*, ultimo *genus* della *virtus animalis*. Esso non spiega come una *constitutio et propositum agendi*<sup>29</sup> proveniente dalla *cogitatio* si trasformi in uno stimolo per l'agire di tale *virtus*, e si sofferma piuttosto sulle *actiones* che seguono al passaggio di quest'ultima dal cervello agli organi per mezzo dei nervi.

Moventurque qui in organico sunt membro lacerti sequiturque illorum motum ossis motus, dehinc disgregationis, qui totius est membri per voluntatem motus. Membri vero motus fit lacerti reductione et ad sui radicem originemque retractione [retractionem M], unde et cordam secum in eam retrahit partem ad quam motus est necessarius.<sup>30</sup>

29 L'espressione ricorre nel testo citato a p. 20.

30 In questo passo è sottinteso *motus sequitur* dopo *disgregationis*, come emerge dal confronto con il testo arabo: “Sono mossi i muscoli che si trovano in una parte del corpo organica, il movimento delle ossa segue il loro movimento, quindi (segue il movimento) dell'articolazione, che è il movimento volontario dell'intera parte del corpo”. Con il termine *disgregatio* Stefano traduce l'arabo *mafšil*, dal significato di “articolazione”; esso non è attestato in tale senso tecnico ed è scelto da Stefano probabilmente sulla base del significato della radice *fšl*, “separare, dividere”. L'uso di *corda* a indicare il tendine è già della *Pantegni*. Infine, da quanto emerge dal

La meccanica sottostante al movimento prevede una contrazione del muscolo e una sua ritrazione verso il proprio punto di origine; tale ritrazione coinvolge anche il tendine, che viene ritratto nella direzione verso la quale si desidera muovere l'arto: lo sguardo del medico propone così una spiegazione puramente fisica dell'origine dei movimenti umani, nella quale la volontà è del tutto assente.

Le *actiones* sono l'argomento principale del capitolo diciottesimo, il quale espone una divisione tra *actiones simplices* (*mufrad*), compiute da una sola *virtus* – come il movimento volontario –, e *actiones composite* (*murakkab*), compiute da due o più *virtutes*, come la percezione da parte dei cinque sensi, poiché “*sensus actio duabus fit virtutibus: altera est per quam sensus in sentita alteratur, altera vero sentiens virtus per quam illa sentitur immutatio*”. Più ampio è il capitolo diciannovesimo, dedicato agli *spiritus*<sup>31</sup>, che così si apre.

Superest iam nobis dividendum res naturales unum tantum dividens: speculatio scilicet de spiritibus, per quos firmitas fit corporis et subsistentia omnesque eius complentur actiones.<sup>32</sup>

Agli *spiritus* è quindi attribuita la funzione di assicurare la consistenza e l'esistenza del corpo, nonché di permettere l'esecuzione delle sue attività. Dopo aver trattato dell'origine dello spirito naturale e vitale, il testo si sofferma sullo *spiritus animalis*, che “animalemque constituit virtutem ac

---

*ThLL*, il termine *reductio* non è attestato nel senso medico di “contrazione muscolare”, a resa dell'arabo *taqallaṣa*; *retractio* sembra essere stato già in precedenza utilizzato per indicare una generica “ritrazione, trazione all'indietro” (cfr. *Lessico Forcellini*, s.v.), ma non in riferimento al movimento del muscolo.

- 31 Per un'introduzione al concetto di *spiritus* in testi medici cfr. J. Bono, *Medical Spirits and the Medieval Language of Life*, in “Traditio”, XL, 1984, pp. 91-130; J. Rocca, *From Doubt to Certainty: Aspects of the Conceptualisation and Interpretation of Galen's Natural Pneuma* in M. Horstmanshoff, H. King, C. Zittel (a cura di), *Blood, Sweat, and Tears: the Changing Concepts of Physiology from Antiquity into Early Modern Europe*, Brill, Leiden / Boston 2012, pp. 629-659; D. Jacquart, *La notion philosophico-médicale de spiritus dans l'Avicenne latin*, in G. Gubbini (a cura di), *Body and Spirit in the Middle Ages*, cit., pp. 13-34. Come nelle opere avicenniane, anche nel KM esso è da intendere come una sostanza unitaria, la cui composizione accidentale – e denominazione – cambia a seconda delle *virtutes* di cui è veicolo.
- 32 In questa prima frase ricorre il termine *dividens*, che Stefano utilizza come traduzione di *qism*, “parte, componente” (intesa evidentemente come “ciò che divide” un intero). Il capitolo diciannovesimo parla quindi dell'ultima componente delle cose naturali, ovvero gli spiriti. *Firmitas* e *subsistentia* traducono rispettivamente *tabāt* e *qawām*.

solidat et in sua conservat habitudine”: formare la virtù animale, consolidarla e mantenerla in uno stato di equilibrio. Di tradizione galenica è la descrizione della sua formazione a partire dallo spirito vitale presente nel cuore, nonché del suo passaggio tra i diversi ventricoli<sup>33</sup>. Ciò permette che la *mens* eserciti le sue diverse funzioni.

Et per spiritum qui in puppis est vase motus fit et cogitatio, per illum autem qui in prora est cerebri sensus et fantasia, per inhabitantem cerebri medium ventriculorum cogitatio.<sup>34</sup>

Questa frase, così tradita nel LR, è significativa perché, nonostante prima Stefano abbia chiaramente localizzato la memoria nel ventricolo posteriore, ora attribuisce a tale sede la *cogitatio*, probabilmente per aver confuso l'arabo *dīkr* con *fīkr*. Nei codici del KM i due termini sono ben distinti, e l'errore è probabilmente del traduttore. Ciò suggerisce che egli agisse talvolta in modo meccanico, non troppo attento alle dottrine esposte, perché i capitoli precedenti avrebbero dovuto rendere chiara la collocazione delle diverse facoltà nei tre ventricoli. Si deve poi sottolineare che, benché questo capitolo assegni una funzione fondamentale allo *spiritus*, quest'ultimo è richiamato esplicitamente nei capitoli sopra analizzati solamente nel caso della vista, il che può forse spiegare perché, nel titolo del libro IV, Stefano abbia incluso soltanto virtù e azioni. Alla fine del capitolo, si trova la trattazione del rapporto tra *anima* e *spiritus* che Charles Burnett ha analizzato in riferimento alla *Pantegni*<sup>35</sup>; di tradizione galenica è non solo l'esperimento anatomico richiamato, ma anche l'atteggiamento scettico sulla possibilità che il medico possa comprendere l'essenza dell'anima. Pur ritenendo preferibile considerarla incorporea, e affermando che lo spirito ne è l'*organum*, l'argomento è rimandato alle opere filosofiche.

Al medico interessa invece un altro aspetto delle *res naturales*: che cosa avviene quando esse escono dalla loro *habitudo*, come spiegato nell'ultimo capitolo del libro, il 20. Esso si apre stabilendo che

per rerum naturalium in sua habitudine perseverantiam (*dawām*) et corporis hominis est subsistentia (*qawām*) earumque temperantia (*'i tidāl*) corpus est sanum; si autem temperantia ceciderint [ceciderit *post corr.* L] erit aut infirmum aut non sanum non egrum.

33 Cfr. J. Rocca, *Galen on the Brain: Anatomical Knowledge and Physiological Speculation in the Second Century AD*, Brill, Leiden 2003, pp. 201-237; 245-253.

34 *Vas* è traduzione di *wi 'ā'*, “vaso” o “contenitore”, qui usato come sinonimo di “ventricolo”.

35 C. Burnett, *The Chapters on the Spirits in the Pantegni of Constantine the African*, in C. Burnett, D. Jacquart (a cura di), *Constantine the African*, cit., pp. 99-120.

Sulla base dell'osservazione delle cose naturali il medico può determinare lo stato di salute di un corpo. La trattazione successiva è basata essenzialmente sulla prima parte dell'*Ars medica* di Galeno<sup>36</sup>; come ha mostrato Véronique Boudon, in questo testo si tratteggia una “geografia medica” che pone agli estremi la migliore costituzione e la malattia, e nello spazio mediano una gradazione di sfumature più o meno distanti da tali estremi, ma con essi non ancora identificabili<sup>37</sup>. Questi concetti sono giunti al KM o tramite la traduzione dell'*Ars medica* da parte di Hunayn, o grazie alla versione araba di un suo compendio successivo<sup>38</sup>. Nel LR si legge che la ricerca di una *diffinitio morbi* ha suscitato una discussione tra i medici.

Galenus etenim et Ypocras quique eorum sequuntur visum aiunt morbum esse nocumentum actionis sensum<sup>39</sup>; corpus etenim si temperantia egrediatur naturali parva egressione sintque eius actiones perfecte nec sensui appareat in aliquibus eius imminutio actionibus nec vero nocumentum (nocumentu L), eiusmodi corpus sanum esse dicitur; ideo etiam sanitas hac diffinitur diffinitione, que dicit: sanitas est corporis habitudo<sup>40</sup> per quam actiones eius complentur que in naturali sunt decursu. Diffinitio autem morbi iuxta Galieni

36 Per la lettura del testo greco si è fatto riferimento a Claudius Galenus, *Exhortation à l'étude de la médecine*; *Art médical*, trad. V. Boudon, Les Belles Lettres, Paris 2000. Nel LR si afferma che “sanum corpus ipsum est quod temperatum est in membrorum suorum complexione partibus suis consimilium equalisque est compositionis in membris organicis, figura scilicet, membrorum forma et quantitate, numero, positione, in ea qua potest esse excellentia cuique paratum est”: il testo corrisponde a ivi, p. 278 (cap. II.1); lo stesso vale per la successiva descrizione del *corpus egrotum*, che segue ivi, p. 279 (cap. II.2), e per il corpo neutro, di cui è riportata la stessa triplice definizione datane ivi, pp. 279-280 (cap. II.3-7), benché privata delle più sottili distinzioni e accompagnata da esempi esplicativi.

37 V. Boudon, *Les définitions tripartites de la médecine chez Galien*, in ANRW, Teil II: *Prinzipat*, Band 37/2: *Philosophie, Wissenschaften, Technik*, De Gruyter, Berlin 2016, pp. 1468-1490.

38 Cfr. Claudius Galenus, *Exhortation à l'étude*, cit., pp. 234-242.

39 Nella traduzione di Stefano, il termine *sensus* può corrispondere a diversi vocaboli arabi; in questo caso esso è traduzione di *maḥsūs* (a sua volta resa del greco αἰσθητός). Il testo arabo recita infatti: *al-marḍ huwa ḍarar al-fi'l al-maḥsūs*, “la malattia è un danneggiamento percepibile dell'azione”. Nel testo del LR *sensum* deve quindi essere considerato un participio passato di *sentio* riferito a *nocumentum*: un “danno percepito” o, forse, “percepibile”, nel caso in cui la traduzione attribuisca al participio latino la stessa sfumatura di possibilità propria di quello arabo. La stessa espressione araba è tradotta poi con “actionis quod sentitur nocumentum”, dove è chiaro il parallelismo *sensum / quod sentitur*.

40 Il termine *habitudō* è usato da Stefano per tradurre l'arabo *ḥāl*, “situazione” o, in riferimento al corpo, “costituzione”; in tal senso deve essere inteso in queste definizioni.

et Ypocratis visum aliorumque eos imitantium: habitudo corporis per quam naturalibus accidit actionibus nocumentum sine mediante. [...] Aiunt autem nonnulli quoniam corpus si nature egrediatur habitudinem, sive actionibus nocumentum fiat sive non, infirmum est. Hoc autem vitiosum: communem etenim asserit hoc visum morbum omnium corporum, cum non in ultimo temperantie corpus sit nisi raro inveniri; morbus itaque nichil aliud est quam actionis quod sentitur nocumentum.

L'identificazione tra malattia e ἡ τῆς ἐνεργείας αἰσθητῆ βλάβη – un danneggiamento percepibile dell'azione – deriva dall'*Ars medica*, dove ha lo scopo di evitare di cadere nella ἀεπαθείας, nell'identificazione di ogni allontanamento del corpo dalla perfetta costituzione con la malattia<sup>41</sup>. Quale che sia la tradizione che l'ha trasmessa ad al-Maḡūsī come parte di una controversia, l'originalità dell'autore arabo risiede nell'averla collocata in questo capitolo finale della trattazione sulle *res naturales*.

Tale scelta permette, in primo luogo, di conferire una certa unità all'intera sezione teorica, il cui centro si colloca così proprio nel libro IV, ovvero nelle nozioni di *virtus* e *actio*; in particolare, nel caso della *virtus animalis*, ciò è evidente nella trattazione dei cinque sensi, la quale, come ha sottolineato Iolanda Ventura, si trova distribuita tra diverse discipline, rischiando “de donner l'impression d'une étude éparpillée et déconnectée des organes des sens, où les différentes disciplines poursuivent leur chemin intellectuel de manière parallèle, sans entrer ni en contact ni en conflit”<sup>42</sup>. Nel LR essa è effettivamente ripartita tra diversi libri, ma non in modo privo di connessioni: il medico deve infatti partire dallo studio della struttura degli organi di senso (anatomia, libro III), concepita come finalizzata all'esecuzione delle funzioni loro proprie, per poterne desumere il funzionamento naturale (fisiologia, libro IV) e la comunicazione con la *mens* (psicologia, libro IV); si potrà così identificare tutto ciò che da queste *actiones* si discosta, ovvero una *diversitas* di *accidentia* che sopravvivono in tali organi, le loro cause (sintomatologia ed eziologia, libro VI) e le malattie stesse (patologia, libro IX); su questa base si potrà sviluppare la terapia, delineata nel libro V (farmacologia) e IX (chirurgia) della sezione pratica. Simili considerazioni valgono anche per la descrizione del cervello e del movimento volontario, a loro volta ripartite fra questi stessi libri. Perciò, tramite la traduzione del KM, il LR fornisce ai lettori latini un modello per una trat-

41 Cfr. Claudius Galenus, *Exhortation à l'étude*, cit., pp. 284 (cap. IV.7); 406-407.

42 I. Ventura, *L'œil et la vision entre anatomie, pharmacopée et chirurgie au Moyen Âge : un dialogue difficile entre savoirs en développement*, in E. Gielen, M. Goyens (a cura di), *Towards the Authority of Vesalius*, Brepols, Turnhout 2018, p. 230.

tazione ben interconnessa e unitaria delle diverse discipline afferenti alla medicina: modello la cui fortuna resta da tracciare, così come sarà necessario proseguire verso uno studio trasversale delle tematiche qui analizzate in relazione al solo libro IV.

In secondo luogo, quest'ultimo capitolo rende chiaro al lettore-medico perché egli debba padroneggiare temi all'apparenza propri della filosofia: non si tratta di descrivere *ex causis per demonstrationem* entità o processi non verificabili dall'osservazione – come l'essenza dell'anima, l'esercizio della volontà, l'intellezione sovrasensibile – bensì di avere una base per identificare, come afferma Stefano nell'introduzione alla sezione pratica, *humorum temperantia* e *morbus*: si noti la ricorrenza degli stessi termini chiave presenti nel capitolo ventesimo<sup>43</sup>. Al-Mağūsī non riteneva però che ciò andasse a detrimento dell'utilità della medicina: nel KM si legge che l'esercizio di qualsiasi attività intellettuale non può avere luogo senza la salute del corpo, assicurata dall'attività del medico, dotata quindi di un assoluto primato<sup>44</sup>. Stefano, invece, pur traduttore preciso di questa e altre espressioni del trattato, arriva a conclusioni opposte, probabilmente proprio dopo aver letto libri come il IV: nella prefazione, in cui si esprime liberamente, dichiara che il fatto di assicurare la *sanitas* non basta per considerare la medicina più di un sapere introduttivo, destinato a rimandare ad altre discipline fondative<sup>45</sup>. D'altra parte, definire come incompleta la descrizione della natura umana offerta dalla scienza medica permette anche di limitarne le potenziali derive materialiste – evidenziate, come si è detto, da Danielle Jacquart –, rimandando il lettore ad altri testi per una corretta spiegazione dei concetti più problematici.

---

43 Le citazioni sono sempre sulla base di C. Burnett, *Antioch as a Link*, cit., pp. 32-33.

44 Nel capitolo 3 del libro I del KM si legge: “Dato che l'intelletto non può sussistere senza la salute dell'anima razionale, e la salute dell'anima razionale non può sussistere senza la salute dell'anima animale e vegetativa, e la salute di queste due anime non sussiste senza la salute del corpo, e la salute del corpo non sussiste senza l'equilibrio degli umori, e l'equilibrio degli umori non può sussistere senza l'equilibrio del temperamento, e l'equilibrio del temperamento non può sussistere senza il regime di vita stabilito dalla medicina, grazie alla quale si ha la custodia della salute nei sani, qualora essi siano in questa condizione, e il ripristino della salute in loro, qualora la perdano – se insomma le cose stanno come noi abbiamo appena delineato, allora la medicina per forza è superiore e migliore in utilità rispetto alle altre discipline”.

45 Si fa riferimento al testo citato a p. 16.



## APPENDICE

Per rendere più agevole la lettura dell'articolo, si è deciso di costruire un piccolo glossario latino-arabo come sua appendice. Qui sono elencati, in traslitterazione, tutti termini arabi del *Kitāb al-Malakī* richiamati all'interno dell'esposizione, affiancati alla loro traduzione nel *Liber Regalis* e nella *Pantegni*. Si tratta quindi anche di un primo passo verso un confronto più esteso e approfondito delle due traduzioni, tale da ampliare i pochi e brevi accenni presenti nel testo. Si deve però sottolineare che si tratta di un lavoro di natura provvisoria per quanto riguarda la traduzione di Costantino l'Africano: in assenza di un'edizione critica della *Pantegni*, si è fatto ricorso al sopracitato codice di Helsinki (n. 5 p. 17) e al noto codice The Hague, Koninklijke Bibliothek, 73 J-6, ss. 20v-25v. Eventuali varianti sono state indicate nel seguente modo: lezione The Hague / lezione Helsinki. Dato che nella *Pantegni* non è sempre possibile individuare una corrispondenza precisa con il testo di partenza, in quanto alcune frasi sono omesse o abbreviate, in alcuni casi non è stato indicato un corrispettivo del termine arabo.

Testo arabo del <i>Kitāb al-Malakī</i>	Traduzione nel <i>Liber Regalis</i>	Traduzione nella <i>Pantegni</i>
al-'amūr al-ṭabī'yyia	res naturales	res naturales
ṭabāt	firmitas	
ḡins	genus	genus
muḥarrik li-l-'a'ḏā' bi-'irāda	volontarie membra movens	voluntarii motus / voluntarium motum faciens
ḥassa	sentio	sentio sensus operare
ḥifẓ	custodia	custodia
ḥāl	habitus	

'istaḥāla	alterari	mutare
		commutare
		immutare
		se apparare / se adaptare
ḥayawānī	vitalis	spiritualis
muḥalḥal	rarafactus	rarus
taḥayyul	fantasia	fantasia
		immaginatio
tadbīr	regimen	ordinatio
dawām	perseverantia	
ḍikr	memoria	memoria
ḍihn	mens	mens
ruṭūba mā' iyyia	humiditas aquosa	humectatio aquosa
murakkab	compositus	compositus
rūḥ	spiritus	spiritus
rūḥ bāṣir	spiritus videns	spiritus visibilis
zā'ida	augmentum	frustulum
ṣabīḥ bi-l-'isfunġ	spongie similis	sicut spongia
mušākila	configuratio	similitudo
		similis esse
taṣawwara	formare	formare
ḍarar al-fi'l al-maḥsūs	nocumentum actionis senum	nocumentum sensualis actionis
	actionis quod sentitur nocumentum	
ṭabī'ī	naturalis	naturalis
maṭ'ūm	saporifer	gustandus
'i'tidāl	temperantia	moderatio
'aql	animus	intellectus
taḡayyara	immutare	se aptare
mufrad	simplex	simplex
maṣṣil	disgregatio	concatenatio
fi'l	actio	actio
	actus	actus
fikr	cogitatio	intellectus
		ratio

qara‘a	intono	tangere
	percutio	
	commoveo	
qism	dividens	
taqallaṣa	reductio	rugare / regere
qawām	subsistentia	
maqām + gen.	vis + gen.	idem valere quod...
qūwa	virtus	virtus
	potentia	
tamyyīz	discretio	intellectus
	discretio et iudicium	iudex et discretor rerum
	regimen ac dispositio	
naẓara	speculor	
nafsānī	animalis	animatus
		animalis
al-hawā’ al-muḍī’ al-nahārī	aer illuminatus diurnus	aer diei clare
al-hawā’ al-nārī al-muḍī’	aer igneus et illuminatus	
watar	corda	corda
wi‘ā	vas	
tawahhama	immaginari	immaginari



# LE POISON D'UNE ÂME VÉNÉNEUSE

## Envie et mauvais œil entre médecine, philosophie naturelle et théologie (XII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle)

Béatrice Delaurenti

### *Abstract*

How could a look of envy be a weapon of annihilation of the body of the envied person? This case of action at a distance led medieval scholars to formalise a certain type of relationship between emotion (personally experienced) and destruction (of the other). The article examines the sources of scholastic reasoning on fascination / evil eye, namely Avicenna and Algazel, Ancient literature, Medieval encyclopedias and Salernitan texts. Then it studies the 13<sup>th</sup>- to 15<sup>th</sup>-century doctrinal constructions that explore the relationship between the evil eye and envy. Two complementary perspectives are identified: a psychological-theological way that emphasizes the harmful effects of envy from a pastoral point of view, without explaining how the passions of the soul can have an effect on external bodies, and a naturalist way, inspired by medical literature, that explains the action at a distance of the fascinator's soul according to the pattern of the spread of diseases by contagion.

*Keywords:* Fascination, passions of the soul, action at a distance, natural philosophy, medicine.

### *Introduction*

Une jeune mère présente son bébé à ses proches après la naissance. Elle reçoit la visite d'une tante n'ayant pas pu avoir d'enfant, qui admire le nourrisson par des éloges très appuyés. Après son départ, l'enfant est atteint de fortes coliques, et meurt. Sa mort est alors imputée au mauvais œil jeté par la visiteuse et à la négligence de la mère qui n'a pas su l'en protéger.

Cette histoire rapportée par l'ethnologue américain Louis Jones a été relevée au cours d'une enquête menée à New York entre 1940 à 1946<sup>1</sup>.

---

1 L. C. Jones, *The Evil Eye among European-Americans*, in "Western Folklore", X, 1, 1951, pp. 11-25, ici p. 13.

Le mauvais œil y est convoqué rétrospectivement, à la fois comme accusation et comme diagnostic, pour mettre des mots sur une situation. Il est mis en relation avec une émotion complexe mêlant admiration et jalousie : l'envie, celle qu'éprouve la visiteuse au chevet de la jeune accouchée. Sous des dehors apparemment aimables, ce mouvement affectif est chargé d'un fort potentiel de violence contre celui qui est loué. Le récit new-yorkais prend acte des effets dramatiques de l'envie et les traduit en termes de mauvais œil.

La croyance dans le mauvais œil consiste à attribuer au regard un pouvoir destructeur sur les êtres vivants, hommes ou animaux. Elle est attestée dans des cultures très diverses sur la longue durée, de l'Antiquité jusqu'au monde contemporain, par un réseau de récits, de mythes, d'attitudes, de gestes et de discours savants. Des enquêtes ethnographiques ont mis en évidence un "*Evil Eye Belief Complex*" qui rassemble plusieurs traits communs attribués au mauvais œil<sup>2</sup>. On y trouve notamment le fait que le pouvoir émane des yeux, qu'il a un effet mortel ou asséchant, visant la destruction de l'autre ou de ses ressources vitales, que les jeunes enfants en sont la cible privilégiée, et que ce pouvoir est lié à l'envie de celui qui regarde. De tous temps et en tous lieux, le mauvais œil serait un regard chargé d'envie. Mon objectif dans cet article, cependant, n'est pas de rechercher les traces d'une conception supposée universelle du mauvais œil dans les sources médiévales. Je voudrais au contraire mettre en évidence la spécificité de l'association entre mauvais œil et envie lorsqu'elle est produite dans un cadre historique déterminé.

Aux XII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle, plusieurs maîtres latins s'intéressent au mauvais œil et cherchent à en déterminer les causes. Le phénomène est appelé fascination (*fascinatio*), avec un sens extrêmement négatif ; ce n'est qu'après Marsile Ficin que la fascination est parfois associée à l'amour avec des connotations plus ambiguës<sup>3</sup>. Fascination et mauvais œil correspondent à la même opération : une action exercée par un homme ou un animal

- 
- 2 Cfr. C. Maloney, *Introduction*, in C. Maloney (ed.), *The Evil Eye*, Columbia University Press, New-York, 1976, pp. vi-vii ; J. H. Elliott, *Beware the Evil Eye. The Evil Eye in the Bible and the Ancient World*, vol. 1, Cascade Books, Eugene, OR, 2015, p. 18.
- 3 Marsile Ficin, *Commentarium in convivium Platonis, De amore* (1469), VII, 4, par P. Laurens, Belles Lettres, Paris 2002, pp. 217-222, en part. pp. 219-221. Sur ce texte, voir A. Robert, *Fascinatio*, in I. Atucha, D. Calma, C. König-Pralong, I. Zattero (éd. par), *Mots médiévaux offerts à Ruedi Imbach*, Porto, 2011, pp. 279-290 ; D. Beecher, *Windows of Contagion*, in C. L. Carlin (ed.), *Imagining Contagion in Early Modern Europe*, Palgrave Macmillan, New York 2005, pp. 32-46.

sur un autre homme ou animal, au moyen du regard, dans le but de lui nuire. Jusqu'à quel point l'envie est-elle responsable du mauvais œil pour les auteurs médiévaux ? Dans quelle mesure la considèrent-ils comme un affect puissant, investissant le regard au point de provoquer morts et destructions ? Ces questions constitueront mon fil conducteur.

### 1. *Trois siècles de discussions sur le mauvais œil*

La littérature savante du Moyen Âge offre un terrain d'exploration fructueux pour observer diverses formes d'investissement intellectuel dans le mauvais œil. Par "littérature savante", je désigne non seulement les textes doctrinaux produits à l'écrit ou à l'oral dans un cadre universitaire ou dans un *studium*, mais aussi d'autres élaborations théoriques fournissant une interprétation de faits, une conception du monde, un savoir, comme les dictionnaires ou les encyclopédies. Depuis quelques années, je travaille à recenser de manière systématique les textes relatifs au pouvoir du regard dans cette littérature ; ma recherche s'est concentrée sur les écrits en latin composés sur période de trois siècles, entre 1140 et 1440 environ<sup>4</sup>.

Le point de départ de l'enquête se situe dans la deuxième moitié du XII<sup>e</sup> siècle, lorsque deux traités d'Avicenne et d'Algazel faisant référence à la fascination sont traduits en latin à Tolède (1152-66)<sup>5</sup>. La réception de ces textes en Occident a attisé l'intérêt des savants médiévaux pour le pouvoir du regard et fait naître de nombreuses discussions. À la même période, d'autres textes-jalons de la conceptualisation de la notion de mauvais œil

4 Ce travail a été jalonné par plusieurs publications : B. Delaurenti, *Le pouvoir fascinant de l'imagination. Retour sur Lynn Thorndike et l'Anonyme du Vatican (ms. Vat. lat. 1121)*, in "Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales", LXXXIII, 2, 2016, pp. 385-421 ; *Les franciscains et le pouvoir du regard (1277-1295). Une question quodlibétique attribuée à Raymond Rigauld*, in "Études Franciscaines", ns., IX, 1, 2016, pp. 147-186 ; *L'action à distance est-elle pensable ? Dynamiques discursives et créativité conceptuelle au XIII<sup>e</sup> siècle*, in F. Chateauraynaud, Y. Cohen (éd. par), *Histoires pragmatiques*, Éditions de l'EHESS, Paris 2016, pp. 149-178 ; *Pratiques médiévales de réécriture. Le cas de la doctrine avicennienne du pouvoir de l'âme en dehors du corps*, in "Aevum", XC, 2, 2016, pp. 351-376 ; *La fascination et l'action à distance : questions médiévales (1230-1370)*, in "Médiévales", L, printemps 2006, pp. 137-154.

5 Avicenne, *De anima*, ed. S. Van Riet, *Avicenna latinus: Liber de anima sive sextus De naturalibus*, Peeters-Brill, Louvain-Leiden, vol. I (livres IV-V), 1968 ; Algazel, *Physica*, ed. J.-T. Muckle, *Algazel' Metaphysics, a medieval translation*, vol. II, St. Michael's College, Toronto 1933.

sont rédigés, comme le *Décret* de Gratien (vers 1140) ou le *Dragmaticon philosophiae* de Guillaume de Conches (1147-49)<sup>6</sup>.

À l'autre extrémité de la chronologie, plusieurs mouvements de pensée théologiques, philosophiques et médicaux transforment la manière de concevoir le mauvais œil. Du côté des théologiens, les années 1440-50 correspondent au moment où se développe un outillage intellectuel sophistiqué pour confirmer l'existence de sectes d'adorateurs du démon<sup>7</sup>. Apparaît alors un nouveau genre de textes, les traités de démonologie, dans lesquels le mot *fascinatio* est parfois employé pour désigner le sabbat<sup>8</sup>. Dans les milieux humanistes, les décennies 1460-90 sont celles de la redécouverte du platonisme, du retour aux autorités antiques et de la promotion d'une magie naturelle fondée sur les propriétés des astres. Ces accents nouveaux transforment la place qui est accordée à l'idée de fascination<sup>9</sup>. Dans les milieux médicaux, à la même période, le mauvais œil suscite un regain d'intérêt et une nouvelle approche, en particulier en Espagne lorsque paraissent deux ouvrages de médecins consacrés exclusivement au pouvoir du regard<sup>10</sup>. Il fait l'objet d'un traitement spécifiquement médical, signe d'un "changement dans le statut épistémologique de la fascination"<sup>11</sup>.

6 Gratien, *Decretum*, *Causa* 26, qu 5, canon 14, ed. Friedberg, Leipzig 1879, vol. I, p. 1031; Guillaume de Conches, *Dragmaticon philosophiae*, VI, 19 (*De oculis et visu*), §15, ed. I. Ronca, Brepols, Turnhout 1997, p. 250.

7 Voir M. Ostorero, *Le diable au sabbat. Littérature démonologique et sorcellerie (1440-1460)*, Sismel (Micrologus' Library, 38), Florence 2011 ; M. Ostorero, A Paravicini-Bagliani, K. Utz Tremp (éd. par), *L'imaginaire du sabbat. Édition critique des textes les plus anciens (1430 ca. — 1440 ca.)*, Université de Lausanne, Lausanne 1999.

8 Le vocabulaire de la fascination apparaît au XV<sup>e</sup> siècle dans quatre traités de sorcellerie : le traité anonyme de la *Vauderie de Lyon* (entre 1439 et 1441), le *De calcatione demonum* (1457) et le *Flagellum hereticorum fascinatorum* (1458) de Nicolas Jacquier, la *Questio de strigis* de Giordano da Bergamo (vers 1460). Sur ces textes, voir M. Ostorero, F. Mercier, *L'énigme de la Vauderie de Lyon. Enquête sur l'essor de la chasse aux sorcières entre France et Empire (1430-1480)*, Sismel (Micrologus' Library, 72), Florence 2015 ; M. Ostorero, *Le diable au sabbat*, cit.

9 Voir le traité déjà mentionné de Marsile Ficin, *Commentarium in convivium Platonis* (1469), cit., ainsi que le traité de Jacques Lefèvre d'Étaples, *De Magia naturali* (entre 1492 et 1494), I, §58-62, éd. par J.-M. Mandosio, Belles Lettres, Paris 2018, pp. 28-30.

10 Diego Alvarez Chanca, *Tractatus de fascinatione*, Seville 1499 ; Antonio de Cartagena, *Liber de peste, de signis februm et de diebus criticis. Additus est etiam huic operi libellus ejusdem de de fascinatione*, Alcalá de Henares 1530.

11 F. Salmon, M. Cabré, *Fascinating women : the evil eye in medical scholasticism*, in R. French, J. Arrizabalaga, A. Cunningham, L. Garcia-Ballester, *Medicine from the Black Death to the French Disease*, Ashgate, Aldershot 1998, pp. 53-84, ici p. 69.



L'enquête que je mène sur le mauvais œil dans les discours savants s'inscrit entre ces deux bornes chronologiques. Elle prend fin au seuil de ces tendances contradictoires – virage magique et démonologique, mouvements humanistes, nouvel intérêt médical – qui transforment la perception du phénomène. Sur cette période, entre 1140 et 1440 environ, j'ai repéré une cinquantaine d'auteurs discutant en latin du mauvais œil et de ses causes. C'est un résultat massif, d'autant plus remarquable qu'il ne prend en compte ni les textes littéraires, ni les écrits en langues vernaculaires. Il atteste de l'investissement scientifique dont le mauvais œil a fait l'objet au Moyen Âge. Pendant trois siècles, le monde savant scolastique – théologiens, philosophes, médecins, exégètes, encyclopédistes – s'est saisi de la question du pouvoir du regard. Je me concentrerai ici sur un aspect seulement des argumentations déployées, l'envie du fascinateur, un motif présent dans la moitié environ des textes repérés.

Dans la théologie chrétienne, l'envie a un statut particulier car elle est considérée à la fois comme une passion de l'âme et, selon une tradition issue des Pères de l'Église, comme l'un des sept péchés capitaux. C'est une tristesse vicieuse provoquée par le bonheur d'autrui : “tristesse de le voir réussir et, conséquemment, joie de le voir échouer”<sup>12</sup>. Ceci en fait un péché grave, qui procède de l'orgueil et s'oppose aux principes d'une vie spirituelle. Contrairement à la jalousie, l'envie chrétienne a toujours un sens négatif. Je n'explorerai pas ici les réflexions théologiques médiévales sur l'envie. Je m'intéresserai en revanche à la façon dont ce motif se trouve convoqué dans des discours d'une autre nature, au carrefour de la médecine, de la philosophie naturelle et de la théologie. Les frontières des savoirs étant perméables au Moyen Âge, chaque domaine se construit dans un dialogue avec les autres<sup>13</sup>. La fascination, objet transfrontalier et transdisciplinaire, est un de ces lieux de discussions qui font se croiser différentes problématiques savantes. Dans ce contexte, étudier la relation entre envie et mauvais œil dans les discours médiévaux permet de mettre en évidence des dynamiques communes et des espaces spécifiques à chaque champ de connaissance.

12 E. Ranwez, *Envie*, in *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, t. IV, Beauchesne, Paris 1960, p. 774-786, ici pp. 774.

13 Voir J. Chandelier, A. Robert, *Introduction*, in J. Chandelier, A. Robert (éd. par), *Frontières des savoirs en Italie à l'époque des premières universités (XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles)*, École française de Rome, Rome 2015, pp. 1-13.

## 2. Aux sources de la relation entre mauvais œil et envie

Lorsqu'ils s'intéressent au mauvais œil, les auteurs scolastiques ne prennent pas appui sur des phénomènes dont ils auraient fait l'expérience dans la nature ou dans leur entourage. Leur expérience de la fascination se fonde sur des mots transmis par des textes faisant autorité, dans lesquels ils trouvent un lexique, des anecdotes ou des bribes d'explication : ils ont avant tout une expérience textuelle du phénomène<sup>14</sup>. Pour éclairer leur conception du mauvais œil, il convient donc en premier lieu d'examiner leur matériel textuel : où les maîtres latins trouvent-ils de quoi étayer la relation entre envie et fascination ? Un ensemble de textes constitue leur patrimoine commun sur la fascination. Leur référence principale est une proposition théorique d'Avicenne que je nomme la "doctrine du pouvoir de l'âme en dehors du corps".

### 2.1. La doctrine du pouvoir de l'âme en dehors du corps

Les discussions latines sur le pouvoir du regard commencent dans les années 1230, lorsque l'interprétation de la fascination que propose le médecin et philosophe persan Avicenne (Ibn Sīnā, 980-1037) est commentée pour la première fois par des auteurs latins. Au chapitre IV, 4 de son traité sur l'âme, Avicenne soutient qu'une personne possédant une âme puissante est capable d'agir directement et immédiatement sur le monde extérieur. L'opération peut prendre deux formes, l'une bénéfique, celle du prophète qui sait faire tomber la pluie, rendre le sol fertile et guérir les malades, l'autre malfaisante, celle du fascinateur capable de nuire d'un seul regard<sup>15</sup>. Un demi-siècle après Avicenne, le philosophe et théologien al-Ghazālī (1058-1111), connu en Occident sous le nom d'Algazel, résume

14 Cette observation fait écho aux remarques suggestives de Fernando Salmon sur l'élaboration des connaissances anatomiques médiévales et sur la place prépondérante des textes faisant autorité dans ce savoir. Cfr. F. Salmon, *The Body Inferred. Knowing the Body through the Dissection of Texts*, in L. Kalof (ed.), *A Cultural History of the Human Body*, vol. 2 *The Middle Ages*, Berg, Oxford-New York 2010, pp. 77-97, not. p. 79 : "Medical knowledge about the body in the Middle Ages was based not in the corpse or in images but in words. Words were conveyed in texts, and a history of medical knowledge about the body in the Middle Ages cannot be separated from a history of textual traditions and their use".

15 Avicenne, *De anima*, IV, 4, cit., p. 65, l. 36-38. Pour une présentation détaillée de cette doctrine, voir D.-N. Hasse, *Avicenna's De anima in the Latin West*, The Warburg Institute – Nino Aragno, London-Torino 2000, pp. 154-174 ; B. Delaurenti, *Pratiques médiévales de réécriture*, cit.

cette doctrine au chapitre V, 9 de son traité de physique<sup>16</sup>. Les deux textes sont mis en latin au même moment et par le même cercle de traducteurs, à Tolède, dans les années 1152-66<sup>17</sup>. La version d'Avicenne et celle d'Algazel circulent ensemble en Occident à partir du XIII<sup>e</sup> siècle. J'ai montré ailleurs que la doctrine du pouvoir de l'âme en dehors du corps avait eu une fonction décisive dans la conceptualisation de la notion de fascination<sup>18</sup>. Par les difficultés philosophiques et théologiques qu'elle soulevait, cette proposition théorique a créé les conditions de possibilité d'une réflexion philosophique nouvelle, dense et longue, sur le pouvoir du regard.

Quelle place cette doctrine accorde-t-elle à l'envie ? Avicenne ne la mentionne pas dans le *De anima*, IV, 4. Algazel, en revanche, y fait allusion dans la *Physica*, V, 9 dans un exemple fameux, la chute du chameau. "Il y a un proverbe selon lequel l'œil envoie l'homme dans un tombeau et le chameau dans une marmite", dit-il, "et on raconte que des hommes ont vraiment été fascinés"<sup>19</sup>. Cela se produit, parce que l'âme du fascinateur est

- 
- 16 Algazel, *Physica*, V, 9, cit., p. 197. La *Physica* d'Algazel est une partie de sa *Summa theorice philosophie*, traduction latine du *Maqāsid al-falāsifa*. Cette œuvre a fait l'objet d'une importante bibliographie. Je renvoie ici uniquement aux articles qui soulignent la complexité des relations d'al-Ghazālī à l'œuvre d'Ibn Sīnā et les aléas de la transmission du *Maqāsid* en latin : J.L. Janssens, *Al-Ghazālī and his use of Avicennian Texts*, in M. Maróth (ed.), *Problems in Arabic Philosophy*, Avicenna Institute of Middle Eastern Studies, Piliscsaba 2003, pp. 37-49 ; D. Salman, *Algazel et les latins*, in "Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge", X, 1935-36, pp. 103-127 ; M.-T. d'Alverny, *Algazel dans l'Occident latin* (1986), in C. Burnett (éd. par), *La transmission des textes philosophiques et scientifiques au Moyen Âge*, Variorum, Aldershot 1994, vol. VII ; A.H. Minnema, *Algazel Latinus: The Audience of the Summa theoricæ philosophiæ, 1150-1600*, in "Traditio", LXIX, 2014, pp. 153-215.
- 17 Sur le cercle de Tolède, voir C. Burnett, *The Coherence of the Arabic-Latin Translation Program*, in "Science in Context", XIV, 1-2, June 2001, pp. 249-288, repr. in C. Burnett, *Arabic into Latin in the Middle Ages. The Translators and Their Intellectual and Social Context*, Routledge, London 2009 ; A. Bertolacci, *A Community of Translators. The Latin Medieval Versions of Avicenna's Book of Cure*, in C. Mews, J. N. Crossley (eds.), *Communities of Learning. Networks and Shaping of Intellectual Identity in Europe 1100-1500*, Brepols, Turnhout 2011, pp. 37-54, not. pp. 51-52. Sur les traductions latines d'Avicenne, voir M.-T. d'Alverny, *Avicenne en Occident*, Vrin, Paris 1993, ainsi que A. Bertolacci, *The Reception of Avicenna in Latin Medieval Culture*, in P. Adamson (ed.), *Interpreting Avicenna: Critical Essays*, Cambridge University Press, Cambridge 2013, pp. 242-269.
- 18 B. Delaurenti, *L'action à distance est-elle pensable ?*, cit. ; *Pratiques médiévales de réécriture*, cit.
- 19 Algazel, *Physica*, V, 9, cit., p. 197 l. 18-21 : "Et propter hoc est illud proverbium, quod oculus mittit hominem in fossam, et camelum in caldarium, et dicitur quod homines fascinari verum est".

“mauvaise et envieuse”<sup>20</sup>, explique Algazel : la pensée jalouse de l’homme affecte le chameau et le tue par le canal du regard. L’exemple du chameau a beaucoup intrigué les auteurs latins, qui le citent souvent<sup>21</sup>. Il les incitait à méditer sur le rôle de l’envie dans la fascination.

La doctrine du pouvoir de l’âme en dehors du corps n’est pas la seule référence des savants scolastiques sur le pouvoir du regard. Ceux-ci ont accès à une toile d’allusions au mauvais œil, d’une part dans la littérature antique gréco-latine et dans la Bible, d’autre part dans des productions scientifiques plus proches d’eux dans le temps, les questions médicales composées au XII<sup>e</sup> siècle à l’École de Salerne.

## 2.2. Littérature antique et commentaires bibliques

Pline, Virgile, Ovide et Aristote ont au Moyen Âge un statut d’auto-rités ; ils fournissent aux maîtres latins une série d’anecdotes sur le pouvoir du regard. Leurs récits, relayés au XIII<sup>e</sup> siècle par les encyclopédistes, véhiculent une certaine idée du mauvais œil et de ses effets. Néanmoins, cette littérature ne met à aucun moment les effets du regard en relation avec l’envie. Un exemple significatif de cette absence est l’encyclopédie composée par Alexandre Neckham vers 1213-17, *De naturis rerum*. Le chapitre sur la vision comprend une allusion à la fascination fondée sur deux exemples topiques : le serpent basilic, capable de tuer d’un seul regard, et le loup qui rend muet l’homme qu’il le regard le premier<sup>22</sup>. Ces deux exemples ont une origine antique<sup>23</sup> et sont

20 Algazel, *Physica*, V, 9, cit., l. 21-23 : “Multum placet ei camelus, et miratur de eo, et eius anima est maligna et invidiosa”.

21 Voir D.-N. Hasse, *Der Sturz des Kamels und die Befleckung des Spiegels. Fernwirkungstheorien in arabischen und lateinischen Kommentaren zu Aristoteles’ De insomniis*, in Th. Buchheim, D. Meißner et N. Wachsmann (hrsg.), *SOMA. Körperkonzepte und körperliche Existenz in der antiken Philosophie und Literatur*, Felix Meiner, Hamburg 2016, pp. 525-541 ; A. Minnema, *A Hadith Condemned at Paris: Reactions to the Power of Impression in the Latin Translation of al-Ghazālī’s Maqāṣid al-falāsifa*, in “Mediterranea”, II, 2017, pp. 145-162.

22 Alexandre Neckham, *De naturis rerum libri duo*, II, 153, *de visu*, ed. T. Wright, Longman, London 1863, pp. 234-238. Sur le basilic, J.-M. Fritz, *Paysages sonores du Moyen Âge. Le versant épistémologique*, Champion, Paris 2000, pp. 232-234 et 343-45, et R. McN. Alexander, *The Evolution of the Basilisk*, in “Greece and Rome”, X, 2, 1963, pp. 170-181 ; sur le loup, J.-M. Fritz, *Paysages sonores*, cit., pp. 231-232 et 372-373.

23 Notamment Pline, *Historia naturalis*, VIII, 33, éd. par E. de Saint-Denis, Belles Lettres, Paris 1952, pp. 50-55, §78.

fréquemment repris dans les discussions médiévales sur la fascination, mais sans allusion à l'envie. Alexandre Neckham consacre par ailleurs un chapitre de son encyclopédie à l'envie, qu'il présente comme une passion contagieuse, une "peste détestable"<sup>24</sup>, en décrivant ses effets physiques : pâleur, rétrécissement des yeux<sup>25</sup>. Néanmoins, aucun lien n'est établi entre la fascination et l'envie. Pour Neckham, il s'agit de deux mouvements distincts.

Si les auteurs médiévaux n'ont pas pu lire de considérations sur l'envie du fascinateur dans les textes antiques ou dans les encyclopédies, ils en ont trouvé en revanche dans la Bible et dans l'exégèse. Un verset fameux de l'*Épître aux Galates* comporte une allusion à la fascination. Paul apostrophe le peuple des Galates pour les convaincre de revenir à la foi chrétienne : "Ô Galates sans intelligence, qui vous a fascinés ?" (Gal, 3, 1)<sup>26</sup>. Cette formule est une référence incontournable au Moyen Âge quand il est question de fascination. Le premier commentateur du verset est Jérôme Stridon, le traducteur de la Vulgate, auteur en 386 d'une glose de l'*Épître aux Galates*. Or Jérôme se réfère à l'étymologie pour établir un lien étroit entre fascination et envie : "celui que nous appelons envieux porte en grec le nom plus expressif de fascinateur", explique-t-il<sup>27</sup>. Le latin *fascinare* est une traduction du grec *baskaino*, qui a le double sens de "jalouser quelqu'un" et d'"ensorceler". La relation entre fascination et envie est ainsi justifiée. "Ces exemples nous apprennent soit que le bonheur d'autrui est un supplice pour l'envieux, soit que celui qui possède quelques avantages est en butte à la malveillance du fascinateur, c'est-à-dire de l'envieux", conclut Jérôme<sup>28</sup>. Le fascinateur serait un envieux, jaloux du bonheur de ses semblables.

Le commentaire de Jérôme a eu une forte influence sur les conceptions médiévales de la fascination. Son allusion à l'envie du fascinateur est

24 Alexandre Neckham, *De naturis rerum libri duo*, II, 189, *de invidia*, cit., p. 336 : "quam detestabilis pestis sit", "radice toxicata ramus in venenum pullulat".

25 Ici, p. 339 : "Faciem liventem pallida tabe inficit, oculos, ne videant aliorum successus, pestringit, labra morsu crebro terit. [...] Attestatur facies faciei exterior interiori".

26 *Bibla sacra iuxta vulgatam versionem*, Cité du Vatican, 1969, vol. II, p. 1804 : "O insensati Galatae, qui vos fascinavit, ante quorum oculos Iesus Christus proscriptus est crucifixus".

27 Jérôme, *Commentarius in epistulas Pauli apostoli ad Galatas*, I, 3, 1a, Brepols (Corpus Christianorum. Series Latina, 77, 1A), Turnhout 2006, p. 66 : "Qui apud nos 'invidus' in graeco significantius ponitur fascinator".

28 *Ibidem* : "Quibus docemur exemplis quod uel invidus aliena felicitate crucietur uel is in quo bona sint aliqua alio fascinante, id est invidente, noceatur."

reprise au XII<sup>e</sup> siècle dans la Glose ordinaire<sup>29</sup> et par Pierre Lombard<sup>30</sup>. Aux siècles suivants, ces textes sont cités dans les discussions sur le pouvoir du regard, non seulement dans l'exégèse, mais aussi dans les écrits philosophiques et théologiques.

### 2.3. *Questions salernitaines*

D'autres textes ont valeur d'expérience de la fascination pour les maîtres latins: les recueils de questions anonymes composés à l'École de Salerne dans la deuxième moitié du XII<sup>e</sup> siècle, avant la traduction de la doctrine d'Avicenne<sup>31</sup>. Les questions salernitaines sont des textes courts, didactiques, de tonalité médicale et naturaliste. Le pouvoir du regard y est parfois mentionné. L'une de ces questions fait allusion à l'envie du fascinateur : "lorsqu'un homme voit la richesse d'un autre, il est torturé par l'envie pour l'autre au point que son cœur se resserre ainsi que son cerveau", explique l'auteur. "La chaleur est alors attirée vers les organes internes et l'humeur mélancolique qui se trouve dans les organes internes ou à côté d'eux, devenant froide, se dissout dans des fumées épaisses". D'après le médecin, la passion de l'envie induit une constriction du cœur et un excès de chaleur qui entraînent à leur tour un déséquilibre humoral. Dans un second temps, "les fumées dissoutes atteignent le cerveau et contaminent les esprits de l'âme par une qualité empoisonnée qui, arrivant jusqu'aux yeux par le nerf optique, contamine l'air extérieur touchant les yeux ; cet air contamine l'air proche qui le touche, et celui-ci fait de même indéfiniment jusqu'à atteindre l'objet qui est envié"<sup>32</sup>. C'est ainsi qu'une qualité empoisonnée peut être transmise en dehors du corps par le regard.

29 Glose de l'épître de Paul aux Galates, 3, 1, *Biblia latina cum glossa Ordinaria*, Strasbourg 1480, repr. Brepols, Turnhout 1992, p. 359a : "Similiter et invidia tanquam fascinus urit. Inuidus enim non modo sibi nocet sed et his in quibus aliqua bona esse incipiunt."

30 Pierre Lombard, *Collectanea in omnes Pauli apostoli Epistulas, Ad Galatas*, 3, 1, PL 192, col. 117, 49 (reprise du texte de la Glose ordinaire cité dans la n. précédente).

31 Voir B. Lawn, *The Salernitan questions. An introduction to the history of medical and renaissance problem literature*, Clarendon Press, Oxford 1963.

32 Question salernitaine B129, ed. B. Lawn, *The Prose Salernitan Questions. An anonymous Collection dealing with Science an Medicine, written by a Englishman c. 1200, with an Appendix of ten related Collections*, Oxford University Press, Londres 1979, p. 63 : "Queritur quare quidam habent oculos facinantes. R. [...] Videns quidam homo prosperitatem alterius, invidia torquetur alterius, unde cor constringitur et cerebrum. Calor igitur ad interior revocatur, et melancolicum humorem in interioribus et circa interior infrigidentem in grossas fumositates

Cette lecture médicale de la fascination est très différente de celle des commentaires bibliques. Elle fait appel à la théorie humorale et décrit le corps comme le lieu de circulation de différents fluides – sang, chaleur, humeurs, fumées, esprits. Les interactions entre âme et corps sont aussi prises en considération par l'auteur qui décrit le mauvais œil comme un empoisonnement né d'une série de mouvements, d'abord psychiques, puis physiques. Le modèle salernitain d'interprétation de la fascination est exploité aux siècles suivants, en le nuancant, par les médecins et les philosophes scolastiques. Il a orienté la réception de la doctrine du pouvoir de l'âme en dehors du corps dans le monde latin.

À partir des années 1230, les savants médiévaux discutent des causes du pouvoir du regard à la lumière de l'interprétation d'Avicenne. Pour étayer la relation entre envie et mauvais œil, ils ont donc trois discours à leur disposition : celui des commentateurs bibliques, qui recueillent l'héritage de Jérôme et le font fructifier ; celui des médecins de Salerne préoccupés par l'influence de l'âme sur le corps et par l'idée de contagion ; celui d'Algazel sur la chute du chameau. En lisant ces textes et en les associant de différentes manières, les maîtres latins ont construit leur propre modèle explicatif. Leurs argumentations sont pleines de nuances et de déplacements. Mais par-delà les variations, il est possible d'identifier deux interprétations successives du rôle de l'envie dans la fascination : une voie psychologico-théologique et une voie naturaliste.

### 3. *Les effets pernicieux de l'envie*

Un premier courant explicatif prend appui sur les suggestions de Jérôme et s'inscrit dans une perspective théologique et morale. On le rencontre chez le dominicain Roland de Crémone, maître en théologie à l'université de Paris, l'un des premiers auteurs à mentionner la doctrine d'Avicenne. La *Summa* de Roland de Crémone est rédigée à Toulouse entre 1231 et 1233<sup>33</sup>. Dans la partie sur les péchés, un long développement est

---

dissolvit. Dissolute petunt cerebrum et animale spiritum venenosa qualitate inficiunt, qui per opticum nervum ad oculos veniens, aerem extrinsecus oculis vicinatem inficit, et ille aer aerem proximum sibi vicinatem inficit, et ille alium et si usque in infinitum donec perveniat ad rem cui invidetur”.

33 Cfr. M.-H. Vicaire, *Roland de Crémone ou la position de la théologie à l'université de Toulouse*, in “Cahiers de Fanjeaux”, V, 1970, pp. 145-178, repr. in M.-H. Vicaire, *Dominique et ses prédicateurs*, Éditions Universitaires de Fribourg-Cerf, Fribourg-Paris 1977, pp. 75-100.

consacré aux passions négatives. La haine est comparée à la colère : la colère est une passion rapide et soudaine, explique l'auteur, alors que la haine est lente. Cependant, la haine peut aller jusqu'à tuer, alors que la colère ne le peut pas. Pour illustrer ce point, il donne l'exemple du mauvais œil : "l'âme vénéneuse peut, par haine ou par envie, exercer une impression par un mauvais regard sur le corps malade d'un autre, à la suite de quoi il peut ensuite mourir, comme le dit Avicenne qui a été médecin"<sup>34</sup>. Roland relie l'envie à la haine et fait du couple *odium / invidia* la cause de la fascination, en attribuant l'idée à Avicenne. Dans la phrase suivante, il précise qu'il s'agit d'une "cause physique"<sup>35</sup>. Toutefois, ces idées ne sont pas développées davantage. Après ce passage, l'auteur revient à son propos initial et tire de son analyse de la colère un enseignement pastoral.

On trouve une réflexion comparable sur les effets physiques de l'envie dans le commentaire de l'épître aux Galates composé par Robert Grosseteste entre 1230 et 1235<sup>36</sup>. Glosant le verset sur les Galates fascinés, Grosseteste développe une interprétation de la fascination axée sur le péché humain. Il décrit une chaîne de contagion de l'erreur et du péché dont le moteur est l'envie.

Il y a fascination lorsque quelqu'un, par un regard ou une louange d'envie, contamine une jeune personne d'âge tendre et introduit une dégradation chez un adulte. De même le diable a envié le premier homme et l'habitude de cette envie a pénétré l'orbe terrestre. Maintenant qu'il a envié la nouvelle génération de Galates croyants, et de la même manière qu'autrefois par la bouche d'un serpent, cette fois un venin s'est versé en eux presque par la bouche de leur envie, les contaminant d'abord par la corruption de l'envie, puis contaminant à travers eux les Galates d'une erreur infidèle.<sup>37</sup>

34 Roland de Crémone, *Summa*, II, *de odio*, Ms. Mazarine, 795, f. 62ra-b : "Anima uenenosa per odium uel inuidiam potest imprimere ex malo aspectu super corpus alterius infirmitatem, de qua postea potest mori, sicut dicit Auicennus qui fuit medicus".

35 *Ibidem* : "Si autem nos uolumus attendere istam phisicam causam, dicemus nos quod istud dixit detestando odium".

36 Cfr. J. McEvoy, *Robert Grosseteste et la théologie à l'Université d'Oxford (1190-1250)*, Cerf, Paris 1999.

37 Robert Grosseteste, *Expositio in epistolam sancti Pauli ad Galate*, 3, 1, ed. J. McEvoy, Brepols (*Corpus christianorum, Continuatio medievalis*, 130), Turnhout 1995, p. 72 : "Fascinans namque est cum uis inuidi [*coni.* : inuidendi *ed.*] aspectu uel laude teneram et nouellam aetatem inficit, et perfectum in deterioritatem uertit ; sicut diabolus, qui primo homini inuidit, cuius inuidia mors in orbem terrarum intrauit. Nunc inuidebat nouellae aetati Galatarum credentium, et <sicut> quondam tamquam per os serpentis, sic nunc pseudo per ora inuidientiae suae



Dans cette explication, le démon n'est pas le déclencheur du mauvais œil : il est seulement celui qui fait naître une mauvaise passion, l'envie, dans l'âme du fascinateur. C'est l'envie humaine qui provoque le mauvais œil.

Robert Grosseteste ne se limite pas à cette interprétation théologique. Il développe ensuite une réflexion philosophique sur les causes du pouvoir du regard, dans laquelle il ne fait aucune considération sur l'envie ou le péché<sup>38</sup>. Alors que Roland de Crémone juxtaposait les interprétations sans les ordonner, Grosseteste se montre conscient des différences d'enjeux entre théologie et philosophie naturelle. Il structure sa réflexion en distinguant nettement les deux niveaux d'explication. L'envie est présentée comme un argument théologique, et non philosophique.

Dans ces mêmes années 1230, un troisième théologien évoque à plusieurs reprises la fascination : Guillaume d'Auvergne. Il n'en propose pas comme Grosseteste une interprétation détaillée, mais dispense plutôt quelques remarques ponctuelles sur le sujet, en divers endroits de son œuvre. À une occasion, dans le *De universo*, son encyclopédie de philosophie naturelle, Guillaume propose une explication étayée du phénomène, centrée sur les passions de l'âme.

Fasciner signifie sans doute torturer ; cela signifie en effet accabler un homme en lui rajoutant un fardeau (*fascis*), d'où le fait que l'on parle de faisceau (*fascinus*). Cette passion n'est pas infligée par un instrument corporel mais par la seule passion qui se trouve dans l'âme de celui qui fascine, et celle-ci peut être soit de la colère, soit de l'envie, soit peut-être un amour excessif duquel procède immédiatement une louange excessive ; par une louange de cette sorte, les hommes sont fascinés<sup>39</sup>.

Qu'il s'agisse de colère, d'envie ou d'amour, la passion du fascinateur est excessive et par là même destructrice. Les affections violentes de son âme débordent de son corps pour atteindre celui du fasciné. Cette expli-

---

uenenum illis infudit, hos primum inficiens inuidiae tabe et per eos inficiens Galatas infidelitatis errore."

38 Ici, pp. 72-73.

39 Guillaume d'Auvergne, *De universo*, II, 3, 16, Orléans-Paris 1674, repr. Frankfurt a M. 1963, col. 1045bD-1047B : "Fascinare enim proculdubio est torquere; est enim tanquam fasce superimposito hominem aggravare, unde et fescinus dicitur. Hec autem passio non infligitur aliquo instrumento corporali, sed solam passione, que in anima est fascinantis, et hoc est uel ira, uel inuidia, uel forsitan amor nimius, de quo interdum procedit nimia laudatio. Ex huiusmodi namque laudationes homines dicuntur fascinari".

cation prolonge la “pédagogie des passions” élaborée par le théologien dans son traité sur la pénitence<sup>40</sup>. Mettant en relation la problématique des passions et le phénomène de fascination, Guillaume d’Auvergne en arrive à affirmer que l’envie peut avoir un effet au-delà des limites du corps propre.

Les textes de Roland de Crémone, Robert Grosseteste et Guillaume d’Auvergne ont été écrits à la même période, dans les années 1230, sans que les fourchettes chronologiques connues pour chaque texte permettent de les classer plus finement les uns par rapport aux autres. Ce sont les premières utilisations connues de la doctrine du pouvoir de l’âme en dehors du corps. Les raisonnements de ces trois auteurs sur la fascination diffèrent en bien des points, mais ils se rejoignent autour d’une conception commune des passions, créditées d’une efficacité concrète et d’un fort pouvoir de nuisance sur le corps d’autrui : un affect peut blesser ou tuer une autre personne s’il est violent ou en excès. L’envie joue donc un rôle central dans leur conception du mauvais œil. Pour autant, aucun de ces auteurs ne cherche à expliquer *comment* la passion de l’âme exerce son effet sur le corps de quelqu’un d’autre. Leurs réflexions sur l’envie ont une forte dimension pastorale ; elles sont distinguées de considérations philosophiques sur les manifestations du monde naturel.

#### 4. *Un processus physique de transmission du mal*

À partir de la seconde moitié du XIII<sup>e</sup> siècle, les argumentations qui soulignaient le rôle des passions de l’âme dans la fascination laissent la place à un modèle d’interprétation inspiré des idées médicales. Il s’inscrit dans le prolongement des explications développées à Salerne au XII<sup>e</sup> siècle et prend aussi appui sur un nouveau courant de réflexions sur les relations âme-corps, développées à partir de 1264 par le médecin Taddeo Alderotti, puis par les héritiers de son enseignement<sup>41</sup>. Dans les universités du Nord de l’Italie, plusieurs générations de laïcs formés à la médecine et à la philosophie naturelle étudient les effets corporels des passions de

40 C. Casagrande, *Guiglielmo d’Auvergne e il buon uso delle passioni nella penitenzia*, in F. Morenzoni, J. Y. Tilliette (éd. par), *Autour de Guillaume d’Auvergne*, Brepols, Turnhout 2005, pp. 189-201, ici p. 191.

41 Cfr. N. Siraisi, *Taddeo Alderotti and His Pupils: Two Generations of Italian Medical Learning*, Princeton, NJ 1981 ; A. Robert, *Dino del Garbo et le pouvoir de l’imagination sur le corps*, in “Archives d’Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge”, LXXXI, 2014, pp. 139-195.

l'âme entre la fin du XIII<sup>e</sup> siècle et les premières décennies du XV<sup>e</sup> siècle. Certains d'entre eux s'interrogent sur la doctrine du pouvoir de l'âme en dehors du corps. L'exemple le plus frappant est celui de Jacques de Forli, maître à Padoue entre 1400 et 1414 : il compose un véritable traité sur les relations âme-corps, qu'il organise comme une discussion *pro* et *contra* de l'opinion d'Avicenne<sup>42</sup>. Ces médecins ne s'intéressent pas directement à la figure du fascinateur, qu'ils écartent de leurs réflexions. Ils ne parlent pas non plus des effets de la colère, de l'envie ou du désir de nuire. Cependant, leurs analyses de la relation psychosomatique et leurs réticences envers l'idée d'un pouvoir psychique à distance influencent les réflexions de leurs contemporains sur la fascination.

À la même période, en effet, la possibilité de l'action à distance est questionnée par divers auteurs, en grande partie dominicains ou franciscains, dans une perspective de philosophie naturelle. Ces maîtres n'ont pas de formation médicale, mais ils interprètent néanmoins la fascination sur le modèle de la contagion des maladies. Ils la décrivent comme un processus de contamination dont le point de départ serait l'âme corrompue du fascinateur : l'âme mauvaise altère d'abord le propre corps, puis, dans un deuxième temps, le corps transmet l'altération au monde extérieur par des émanations néfastes. Cette explication physique de la fascination se rencontre dans les argumentations à partir les années 1260<sup>43</sup>. Elle est encore formulée dans les années 1350-1380 par Nicole Oresme<sup>44</sup>. L'enjeu de cette

42 Jacques de Forli, *Questiones in Tegni*, III, 11 (entre 1400 et 1414), in K.M. Boughan, *Beyond Diet, Drugs, and Surgery: Italian Scholastic Medical Theorists on the Animal Soul (1270-1400)*, PhD Dissertation, University of Iowa 2006, pp. 604-631. La doctrine d'Avicenne est également discutée par Gentile da Foligno, *Canon Avicenne*, I, 2, 1, 8 (v. 1330), Venise 1520-1522, vol. I, ff. 101vb-102rb ; Tommaso del Garbo, *Summa medicinalis*, II, 4, quarta conclusio (entre 1348 et 1370), ed. K.M. Boughan, *Beyond Diet*, cit., pp. 534-536 et 559-561 ; Ugo Benzi, *Expositio super libros Tegni Galeni*, III, 16 (1413-1415), Venise 1518, ff. 69vb-70va.

43 Voir les auteurs étudiés dans les deux articles suivants : B. Delaurenti, *Le pouvoir fascinant de l'imagination*, cit., et *Les franciscains et le pouvoir du regard*, cit.

44 Nicole Oresme évoque à de nombreuses reprises la fascination dans ses écrits : *Questiones super Physicam*, II, 14 : *de causis fortune*, in S. Caroti, J. Celeyrette, S. Kirschner, E. Mazet (éd. par), *Nicole Oresme, Questiones super Physicam (Book I-VII)*, Leiden-Boston, Brill 2013, pp. 270-272 ; *De configurationibus qualitatium et motuum*, II, 28, 35 et 38, in M. Clagett, *Nicole Oresme and the medieval geometry of qualities and motions*, University of Wisconsin Press, Madison 1968 ; *De effectibus singularibus*, IV, nota 14 et nota 19, ed. par A. Boureau, Belles lettres, Paris, à paraître (= *De causis mirabilium*, in B. Hansen, *Nicole Oresme and the marvels of nature*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1985, pp. 312-314 et 354).

argumentation est de fournir une explication naturaliste à des phénomènes qui semblent relever de l'action à distance. En insistant sur le rôle du corps, en rétablissant un contact entre le fascinateur et le fasciné, les auteurs scolastiques tendent à ramener ce qui paraissait opérer à distance au rang d'un phénomène naturel selon les critères d'Aristote<sup>45</sup>.

L'envie aurait toute sa place dans ces lectures psycho-physiologiques du mauvais œil. Comme l'explique Thomas d'Aquin, les mouvements affectifs sont indispensables à la relation psychosomatique : "aucune modification corporelle ne suivrait une appréhension si à celle-ci n'était adjointe une émotion de joie ou de tristesse, de désir ou d'autre passion"<sup>46</sup>. Ces explications de la fascination se construisent ainsi à partir d'une théorisation de la relation de l'âme au corps. Pourtant, si la plupart de ces auteurs évoquent les mauvaises passions du fascinateur, ils nomment rarement l'envie. Tout se passe comme si la référence à l'*invidia* n'avait pas sa place dans leurs raisonnements, comme si elle était réservée à un discours pastoral plutôt que philosophique ou physiologique. Cette absence est d'autant plus inattendue que l'envie du fascinateur était mentionnée au siècle précédent dans une question salernitaine, une littérature qui continue d'inspirer les maîtres latins au XIII<sup>e</sup> et au XIV<sup>e</sup> siècle.

Un texte, pourtant, fait exception : le traité *De fascinatione* d'Engelbert d'Admont. Ce moine bénédictin, formé à la philosophie naturelle dans les universités du Nord de l'Italie, développe une interprétation du mauvais œil très proche de celles des franciscains et dominicains aristotéliens de la deuxième moitié du XIII<sup>e</sup> siècle, tout en allant plus loin dans l'explicitation du rôle de l'envie. Engelbert a étudié le corpus aristotélien à l'université de Padoue avant de retourner dans les Alpes autrichiennes pour poursuivre sa carrière au sein de son ordre. Il est l'auteur d'un des rares traités entièrement consacrés à la fascination que l'on connaisse pour le Moyen Âge, un texte écrit dans les années 1290, entre son retour de Padoue et son élection comme abbé d'Admont<sup>47</sup>.

45 Sur l'axiome aristotélien du contact et la problématique de l'action à distance, voir N. Weill-Parot, *Points aveugles de la nature : la rationalité scientifique médiévale face à l'occulte, l'attraction magnétique et l'horreur du vide (XIII<sup>e</sup>-milieu du XV<sup>e</sup> siècle)*, Belles Lettres, Paris 2013, pp. 139-144 ; B. Delaurenti, *L'action à distance est-elle pensable ?*, cit.

46 Voir par exemple Thomas d'Aquin, *Contra Gentiles*, III, ii, 103, édition Léonine, Rome 1918-1930 ; trad. Cerf, Paris 1993, pp. 634-637 : "Non enim ex apprehensione sequitur aliqua immutatio corporis nisi apprehensioni adiuncta fuerit affectio aliqua, ut gaudii vel timoris, aut concupiscentiae, aut alterius passionis".

47 Cfr. G.-B. Fowler, *Intellectual interests of Engelbert of Admont*, Columbia University Press, New York 1947.

Engelbert donne une définition du phénomène qui articule psychologie et physiologie. La fascination, dit-il, est “une certaine infection (*infectio*) et impression (*impressio*) par le regard d’un œil malveillant et envieux, dans le corps de celui qu’il envie et à qui il veut du mal et dans sa propre faculté imaginative”<sup>48</sup>. Les termes *infectio* et *impressio* en font une forme de contagion, la transmission physique d’éléments matériels, tandis que les références à l’envie (*ex aspectu invidi*) et à la faculté d’imagination (*virtus imaginativa*) soulignent le rôle de l’âme dans le processus. Dans la suite du traité, l’abbé explique comment, selon lui, l’envie du fascinateur agit sur celui qu’il regarde. Il compare la “passion d’amour” à la “passion d’envie, de haine et de malice” : toutes deux “causent des impressions plus fortes et plus profonde, et par conséquent plus durables dans les corps propres, troublant et mettant en mouvement les esprits eux-mêmes jusqu’à ce que, par leur médiation, une impression semblable se produise dans les corps étrangers”<sup>49</sup>. Plus loin, il ajoute : “À partir de toutes ces choses, on peut dire que la fascination est le fait d’atteindre et de produire une impression sur un corps et ce qui est vu d’un corps étranger par la contamination de sa propre impression et de son sang, avec la médiation d’un esprit visuel mêlé à un rayon”<sup>50</sup>. C’est son *propre* corps que le fascinateur contamine par son envie ; son état corporel irradie ensuite au dehors, des esprits néfastes sont transmis au moment de l’échange de regard et contaminent l’entourage.

Engelbert défend ainsi une interprétation à la fois corporelle et psychique de la fascination. Il prend acte des réflexions des théologiens sur les passions et en particulier l’envie, tout en intégrant aussi les suggestions salernitaines et de la médecine scolastique sur les relations âme-corps. L’âme joue un rôle moteur dans le processus qu’il décrit, mais celui-ci dépend aussi de la contamination physique du corps de la victime. Cette

48 Engelbert d’Admont, *Tractatus de fascinatione*, I, 1, in G.B. Fowler, *Engelberti Admontensis Tractatus De fascinatione*, in “Recherches de théologie ancienne et médiévale”, XXXVII, 1970, p. 197, l. 1-3 : “Fascinatio dicitur infectio quedam et impressio : ex aspectu oculi malivoli et invidi in corpus eius, cui invidet et cui vult malum, et in ipsius virtutem ymaginativam”.

49 Ici, I, 15, p. 213, l. 4-9 : “Passio amoris hereos, et passio invidie et odii et malicie ad alios huiusmodi [...] faciunt et causant impressiones forciores et profundiores, et per consequens durabiliores in corporibus propriis, conturbantes et commoven-tes spiritus ipsos usque ad hoc quod, eius mediantibus, fit consimilis impressio in corporibus alienis”.

50 Ici, p. 213, l. 19-22 : “Ex omnibus itaque predictis, potest colligi et haberi quod fascinatio est infectionis proprii specie et sanguinis, mediante ipso spiritu visuali radio commixto, ad corpus et visum alieni corporis delacio et impressio”.

conception du mauvais œil, construite de la façon la plus complète possible, conjugue les deux voies explicatives que l'on a identifiées, la voie physiologique et la voie psychologique.

### *Conclusion*

À partir des années 1230, le pouvoir du regard fait l'objet de discussions denses, stimulées par la réception dans le monde latin de la doctrine du pouvoir de l'âme en dehors. Ces réflexions s'expriment dans un cadre universitaire, principalement à Paris, à Oxford et dans le Nord de l'Italie. Elles s'inscrivent tantôt dans une perspective théologique et pastorale, tantôt dans une perspective philosophique, voire médicale. Les quelques exemples qui ont été apportés ici n'épuisent pas la richesse des discussions. Cependant, le fait de centrer l'étude sur la relation entre fascination et envie a apporté des indications sur la manière dont s'articulent différentes tendances explicatives autour d'un même objet.

L'envie constitue un élément significatif des interprétations médiévales du mauvais œil, même si elle n'est pas présente dans tous les textes. Nous avons repéré deux voies explicatives qui lui attribuent un rôle dans le pouvoir du regard. La première est intégrée à un discours théologique et pastoral sur le contrôle des émotions. L'exemple du mauvais œil vient illustrer la nécessité de maîtriser ses passions, car celles-ci ont des répercussions non seulement sur soi, mais aussi sur les autres. L'envie est au cœur de ce dispositif qui connecte les mouvements affectifs aux manifestations corporelles. La seconde voie est centrée sur le corps et ses effets de contagion, dans une perspective de médecine et de philosophie naturelle. La fascination apparaît comme un cas particulièrement intéressant de combinaison entre mouvement de l'âme et mouvement du corps, avec des conséquences physiques tangibles sur le monde extérieur. En supposant que l'impression nocive de l'âme se transmet par une série de relais, d'abord le corps propre, puis l'air, enfin le corps de la victime, il est possible de fournir une explication du mauvais œil qui contourne l'aporie d'une action sans contact. L'envie est rarement mentionnée dans ce modèle. Son intervention est sous-entendue, les argumentations se limitant à souligner le rôle des mauvaises passions de l'âme dans la fascination.

Ces deux voies se succèdent chronologiquement dans les textes, mais elles ne sont pas en contradiction. Elles sont plutôt complémentaires, comme le montre la proposition d'Engelbert d'Admont, qui les combine.

Dans l'une comme dans l'autre, l'attention est placée sur le corps dans la relation qu'il entretient avec l'âme. L'envie ne peut rien faire seule ; elle n'est jamais présentée comme un facteur unique de mauvais œil. Peut-être est-ce pour cela que, dans la plupart des interprétations, elle n'est pas centrale : elle apparaît plutôt comme un élément parmi d'autres dans un système explicatif complexe articulant plusieurs niveaux de causalités. L'envie du fascinateur déclenche une suite de mouvements émotifs, d'abord psychiques puis physiques, entraînés l'un par l'autre, et qui finissent par tuer.

La mise en série des textes sur le mauvais œil et l'envie met ainsi en évidence une préoccupation commune des savants médiévaux, qu'ils soient théologiens, philosophes ou médecins : le corps. Pour qu'une émotion provoque malheurs et destructions, il faut que le corps soit impliqué. Quelle que soit leur formation, leur culture et leur profession, par-delà leurs différences de positionnements ou d'argumentations, les maîtres latins construisent la catégorie de mauvais œil en centrant leurs analyses sur le corps. Loin de considérer le pouvoir du regard comme une influence informe et impalpable, ils en font un phénomène tangible dépendant de mouvements physiques. Ils décrivent un corps influençable, mû par les passions, les affects, et qu'il convient de contrôler, mais aussi un corps puissant, moteur, auquel tous attribuent un rôle central dans les interactions humaines.





# MEDICINA NOVITER INVENTA: SAPERE MEDICO E ARS LULLIANA\*

Michela Pereira

## *Abstract*

This paper surveys the four texts on medicine written by Ramon Llull between 1274 ca. and 1303, stressing the author's purpose to renew and rationalize scholastic medicine by applying his *ars combinatoria* to the full range of topics developed in the Galenic and Avicennian tradition. The Lullian attempt focused especially on the then debated problem of the graduation of drugs, which he tried to solve by means of a fully developed combinatory of the four elements and sixteen elementary mixtions. He also proposed the metaphorical use of medical *exempla*, as well as an integrated – albeit only sketchy – view of medicine and cosmology.

*Keywords:* Ramon Llull, renewal of medicine, graduation of drugs.

## 1. *Le opere mediche di Ramon Llull*

Nell'*Ars compendiosa inveniendi veritatem* (II.A.1, 1274 ca.<sup>1</sup>), la prima opera in cui Ramon Llull presenta la sua originale arte combinatoria, sedici lettere dell'alfabeto sono usate per denotare i princîpi e i contenuti dei vari saperi, organizzate in figure geometriche (cerchi, triangoli e quadrati) la cui manipolazione permette di ottenere matrici, che costituiscono lo strumento per formulare giudizi rigorosi<sup>2</sup>. Questa struttura a base quaternaria

---

\* Ringrazio Joël Chandelier, Carla Compagno, Chiara Crisciani e Albert Soler per il loro amichevole aiuto.

1 L'indicazione fra parentesi, che accompagna la prima citazione di tutti i testi di Llull (in seguito siglati con i rispettivi acronimi), rinvia al catalogo in A. Bonner (dir.), *Base de dades Ramon Llull*, Centre de Documentació Ramon Llull (Universitat de Barcelona), <http://www.ub.edu/llulldb/>.

2 A. Bonner, *The Art and Logic of Ramon Llull. A User's Guide*, Brill, Leiden 2007. Questa prima fase dell'*ars* si articola in due cicli, entrambi a struttura quaternaria, mentre a partire dall'*Ars inventiva veritatis* (III.1, Montpellier 1290) l'alfabeto viene ridotto a nove lettere e i dispositivi della combinatoria vengono riorganizzati su base ternaria e radicalmente semplificati.

si adatta in maniera precisa e funzionale alla dottrina dei quattro elementi, anzi sembra elaborata proprio a partire da tale dottrina, di cui conferma l'importanza il primo scritto medico di Ramon Llull, *Liber principiorum medicinae* (II.A.10, 1274-83)<sup>3</sup>.

Scritto nella primissima fase della produzione “artistica” (fra il 1274 e il 1283) per un pubblico di medici e studenti di medicina verosimilmente di Montpellier<sup>4</sup>, il LPM è il più ampio degli scritti medici di Llull, ed è organizzato a partire da uno schema arboreo – una delle forme di visualizzazione dei principi dell’*ars* –, ai cui contenuti applica la *Figura T* della combinatoria, basata su tre dei cinque triangoli che rappresentano i “principi relativi” ovvero i diversi tipi di relazione: principio, medio, fine; concordanza, differenza, contrarietà; maggiore, uguale, minore<sup>5</sup>. Come d’uso per Llull, l’opera si apre con un’invocazione a Dio (caratteristica anche di molti testi medici<sup>6</sup>): “suprema uirtus, ex cuius influentia creaturae uirtutis initium uniuscuiusque perficitur” (LPM 437<sup>7</sup>). Il suo nucleo, indicato come

- 
- 3 Questa interpretazione risale a un saggio del 1954 di Frances A. Yates, *The Art of Ramon Llull. An Approach to it through Lull's Theory of the Elements*, ora anche in S. Muzzi (a c. di), *Raimondo Lullo e la sua arte*, Antonianum, Roma 2009. Cfr. P. Mantas España, *El sentido metafórico del arte de la medicina en Ramón Llull. Algunas de sus singularidades*, in “Collectanea Christiana Orientalia”, X, 2013, pp. 83-106: 84. Sulla medicina lulliana in generale cfr. M. Pereira, *Le opere mediche di Raimondo Lullo in rapporto con la sua filosofia naturale e con la medicina del XIII secolo*, in “Estudios Lulianos”, XXIII, 1979, pp. 5-35; A. Llinares, *Les principes de médecine de Raymond Lulle*, in B. Ribémont (dir.), *Le Corps et ses énigmes au Moyen-Age*, Paradigme, Caen 1993, pp. 121-131.
- 4 J. Santanach i Suñol, *Notes per a la cronologia del cycle de l’Ars compendiosa inueniendi veritatem*, in “Studia Lulliana”, XL, 2000, pp. 23-46: 34-37. Per i legami di Llull con Montpellier si vedano le introduzioni di A. Soria Flores in *Raimundi Opera Latina*, vol. III, Maioricensis Schola Lullistica, Palma de Mallorca 1961, pp. 5-20, e di J. Gayà in *Raimundi Opera Latina*, vol. XX, Brepols, Turnhout 1995, pp. ix-xviii. Llinares sottolinea che Llull scrisse a Montpellier circa un quarto delle sue opere (A. Llinares, *Raymond Lulle à Montpellier. La refonte du “Grand Art”*, in *Raymond Lulle et le Pays d’Oc*, Privat, Toulouse 1987, pp. 19-32) e J.N. Hillgarth documenta che vi insegnò la propria *ars* (*Diplomatari Lul-lià*, Edicions de l’Universitat, Barcelona 2001, pp. 12, 60-61).
- 5 A. Bonner, *The Art and Logic*, cit., pp. 41-42.
- 6 J. Ziegler, *Medicine and Religion c. 1300. The Case of Arnau de Vilanova*, Clarendon Press, Oxford 1998, p. 36. Secondo C. O’Boyle, *Medicine, God, and Aristotle in the early universities: prefatory prayers in late medieval medical commentaries*, in “Bulletin of the history of medicine”, LXVI, 1992, pp. 185-209, tali invocazioni compaiono in genere nelle opere mediche teoriche (ivi, p. 201) per sottolineare l’origine divina della vera conoscenza medica (ivi, p. 209).
- 7 Le citazioni dai testi medici sono indicate fra parentesi con sigla e numero di pagina dell’edizione usata. LPM = M.A. Sánchez Manzano (ed.), *Raimundi Opera*

“de principiis et medicinae gradibus” (*ibidem*; in alcuni manoscritti è parte del titolo), mette in primo piano sia l’intento di riorganizzazione teorica generale (*de principiis*), sia il contenuto principale dell’opera, la discussione *de gradibus*, centrale in quei decenni nell’ambito della medicina scolastica<sup>8</sup>. Il LPM fu redatto dapprima in catalano, la lingua madre di Llull<sup>9</sup>; fra i *Començaments de medicina* e la versione latina (che useremo in queste pagine) non sembra esserci molta distanza temporale e, soprattutto, c’è un’identità assoluta di contenuti.

A quest’opera ne seguirono altre tre, che mostrano la continuità e gli sviluppi nel tempo dell’interesse del maiorchino per la medicina: *Ars compendiosa medicinae* (II.B.8, 1285-7), *Liber de levitate et ponderositate elementorum* (III.18, Napoli 1294), *Liber de regionibus sanitatis et infirmitatis* (III.60, Montpellier 1303). L’ACM appartiene al secondo ciclo della fase quaternaria dell’*ars* (*Ars Demonstrativa*, II.B.1, Montpellier, ca. 1283); tuttavia, più che riflettere l’evoluzione dei dispositivi combinatori, risponde a un’esigenza di presentazione sintetica dei contenuti del LPM, con cui condivide anche i lettori di riferimento: “Ars ista hac intentione composita est, ut medicus sub compendiosa speculatione scientiam medicinae artificialiter possit adquirere, et in brevi tempore docere” (ACM 1<sup>10</sup>). Contiene figure e matrici combinatorie e presenta nella parte finale una serie di *quaestiones* (caratteristica di moltissime opere lulliane), intese a mostrare come si possano risolvere con l’*ars* lulliana problemi medici di tipo diverso. Redatta in latino, fu edita nel 1752 dallo stampatore maiorchino Pere Capò, all’epoca in cui nell’isola ferveva una scuola di medicina lulliana un esponente della quale, Antoni Oliver, *medicinae doctor*, scrisse un *Judicium*-prefazione all’edizione stessa<sup>11</sup>. Mancano ad oggi studi specifici

---

*Latina*, vol. XXXI, Brepols, Turnhout 2006, pp. 413-560; già edito in Raimundi Lulli *Opera omnia*, vol. I, Mainz 1721, rist. anast. in R.D.F. Pring-Mill (ed.), *Quattuor libri principiorum*, SR Publishers, Wakefield 1969.

- 8 M.R. McVaugh, *The Development of Medieval Pharmaceutical Theory*, in Arnaldi de Villanova *Opera medica omnia, II, Aphorismi de gradibus*, Seminarium Historiae Medicae Granatensis, Granada-Barcelona 1975, pp. 1-143; D. Jacquart, *La médecine médiévale dans le cadre parisien*, Fayard, Paris 1998, pp. 467-477; I. Ventura, *Medieval Pharmacy and Arabic Heritage: The Salernitan Collection “Circa Instans”*, in “Micrologus”, XXIV, 2016, pp. 339-401.
- 9 L. Badia (ed.), *Començaments de medicina – Tractat d’astronomia* (NEORL 5), Patronat Ramon Llull, Palma 2002.
- 10 ACM = B. Raimundi Lulli *Opera Medica*, Ex officina Antoni Capò, Majoricae MDCCLII, Prologus. Tale esigenza fu ribadita da Llull ancora nel 1311: cfr. M. Pereira, *Le opere mediche*, cit., p. 5.
- 11 In Lulli *Opera medica*, pp. (7)-(22); cfr. M. Pereira, *Le opere mediche*, cit., p. 6, nota 6.

dedicati a questa breve opera, di cui non possediamo ancora un'edizione critica ma soltanto una ristampa dell'edizione settecentesca con traduzione catalana<sup>12</sup>.

Scritto circa dieci anni dopo l'ACM e pubblicato anch'esso da Capò, il LLPE<sup>13</sup> risponde "ad requisitionem medicorum civitatis neapolitanae"<sup>14</sup>, per i quali elabora una propria teoria della graduazione dei farmaci composti, esposta con l'aiuto di una serie di semplici schemi a base quaternaria<sup>15</sup>. La prima parte dell'opera determina le regole per la preparazione di essi. La seconda, formata da trenta *quaestiones*, affronta una notevole varietà di problemi, fra cui particolarmente interessante la definizione della scienza del medico, intermedia fra scienza infusa e acquisita.

Scientia est praecipue duplex, scilicet scientia infusa et scientia acquisita. Prima scilicet infusa est illa, quae influitur a Deo per gratiam. Secunda acquisita est illa, quam homo habet per doctorem. In medio istarum duarum scientiarum stat [...] deliberatio et discretio, quam medicus habet in cognoscendo sanitatem et in procurando illam (LLPE 322).<sup>16</sup>

12 Ramon Llull, *L'Art compendiosa de la medicina*, trad. J.M. Sevilla Marcos, Fundació Museu d'Història de la Medicina, Barcelona 1987.

13 LLPE = C. Compagno, U. Roth (eds.), *Raimundi Opera Latina XXXIV*, Brepols, Turnhout 2011, pp. 262-347.

14 Questa promettente indicazione non è stata finora studiata, nonostante l'autobiografia lulliana affermi che insegnò a Napoli durante la prima metà del 1294: "Peruenit Neapolim, ibique legens Artem suam moratus est usque ad electionem domini Papae Celestini quinti", testo riportato in M. Batllori, *Il Lullismo in Italia. Tentativo di sintesi*, tr. it., Antonianum, Roma 2004, pp. 72-73; cfr. anche A. Bonner, *Selected Works of Ramon Llull*, Princeton UP, Princeton 1985, 2 voll., vol. I, p. 37, nota 132. Cfr. inoltre J.N. Hillgarth, *Diplomatari*, cit., p. 67. Per il contesto generale della medicina a Napoli, cfr. I. Ventura, *Cultura medica a Napoli nel XIV secolo*, in G. Alfano, T. D'Urso, A. Periccioli Saggese (a c. di), *Boccaccio angioino. Materiali per la storia culturale di Napoli*, Peter Lang, Bruxelles 2012, pp. 251-288; i nomi dei medici licenziati nello studio napoletano per gli anni 1290-1295 sono reperibili in R. Calvanico, *Fonti per la storia della medicina e della chirurgia per il Regno di Napoli nel periodo angioino (a. 1273-1410)*, Università di Napoli, Napoli 1962, pp. 20-29. In un recente convegno, *I saperi alla corte di Roberto d'Angiò* (Napoli, 20-21 settembre 2021), Joël Chandelier ha presentato una relazione sul tema "La médecine dans le royaume de Naples à l'époque de Robert d'Anjou: pratiques et encadrement de la discipline" (di prossima pubblicazione).

15 C. Compagno, *Einleitung*, in *Raimundi Opera Latina*, vol. XXXIV, cit., pp. 153-182.

16 La citazione è tratta dalla *Solutio* alla q. 17. Si può confrontare questa concezione della scienza medica con le considerazioni di J. Ziegler, *Medicine and Religion*, cit., ch. 3: *Medicine as a Vehicle for Religious Speculation*, pp. 114-125 e 148-152. Questa parte dell'opera non è stata finora studiata sistematicamente, nono-

L'ultima opera medica di Llull, il LRSI<sup>17</sup>, riprende schematicamente tutti i temi elaborati nelle precedenti, inquadrandoli nel rapporto fra medicina e configurazione cosmica; questo viene visualizzato nella prima parte da una figura circolare a carattere cosmologico, e nella seconda parte dalla ripresa della figura del *Tractatus novus de astronomia* (III.29, Parigi 1297)<sup>18</sup>. Il LRSI è dedicato agli studenti della facoltà medica, *audientibus medicinam*, ma anche ai lettori "laici": "Et etiam est utilis non audientibus antedictam medicinam, eo quia docet inuenire causas sanitatum et infirmitatum, et docet consilium medicorum ignorantium euitare, a casu fortuito practicantium falso modo" (LRSI 118). A Montpellier Llull aveva scritto diverse opere – nelle quali spesso utilizza esempi medici –, destinate a un'analoga platea di lettori, rispondendo alle esigenze intellettuali della nascente borghesia cittadina<sup>19</sup>. Dopo questo trattato, che precede di pochi anni la riforma dell'insegnamento medico con gli statuti del 1309 e l'introduzione del "nuovo Galeno", Llull non scrisse più opere dedicate espressamente alla medicina; tuttavia nel 1311 propose al Concilio di Vienne "quod fieret una ars medicinae constituta ex principiis innatis, sicut ego feci unam"<sup>20</sup>.

Quest'opera conobbe una fortuna diversa dalle precedenti: prima dell'edizione 1752 era stata infatti parzialmente stampata nel 1523 all'interno dell'enciclopedia lulliana di Bernardo di Lavinjeta<sup>21</sup>; e trovò un lettore d'eccezione in Giordano Bruno, che la riprese col titolo di *Medicina lulliana*, innestandovi alcuni *excerpta* dal LPM e importanti interventi personali<sup>22</sup>.

---

stante la rilevanza di molti degli argomenti affrontati e sebbene abbia permesso un primo interessante sondaggio sulle fonti di Llull (C. Compagno, *Einleitung*, cit., pp. 153-258: 182-193).

17 LRSI=J. Gayà (ed.), *Raimundi Opera Latina XX*, Brepols, Turnhout 1995, pp. 69-118.

18 La figura del TNA, edito in M. Pereira, T. Pindl-Büchel (eds.), *Raimundi Opera Latina*, vol. XVII, Brepols, Turnhout 1989, pp. 63-218, è una figura circolare mobile: i cerchi concentrici, che rappresentano lo Zodiaco coi suoi dodici segni e i cieli dei pianeti, tutti raffigurati dalle lettere delle qualità elementari loro attribuite, ruotano dando luogo alla combinatoria di tutte le congiunzioni possibili.

19 M. Pereira, *Nuovi strumenti per pensare. Ramon Llull e la filosofia per i laici nel "Liber de ascensu et descensu intellectus"*, in "Quaderns d'Italia", XVIII, 2013, pp. 109-126.

20 Cfr. M. Pereira, *Le opere mediche*, cit., p. 5.

21 Bernardo di Lavinjeta, *Explanatio compendiosaque applicatio artis illuminati doctoris magistri Raymundi Lul ad omnes facultates per reverendum magistrum Bernardum de Lavinjeta artis et theologie doctorem lucubrata et ad communem omnium utilitatem edita*, [Lione] 1523, pp. 150-174.

22 Giordano Bruno, *Opere magiche*, a cura di M. Ciliberto, Adelphi, Milano 2000, pp. 761-873. Cfr. M. Pereira, *Segreti celesti e prassi terrena. Llull, Lavinjeta, Bruno*,

## 2. Medici e medicina nelle enciclopedie lulliane

Nonostante questa non irrilevante produzione, Llull non è stato usualmente preso in considerazione nell'ambito della storia della medicina medievale<sup>23</sup>. Eppure il suo interesse è evidente fin dalla sua prima opera, il monumentale *Llibre de contemplació* (I.2, 1273-4), ove sviluppa un duplice parallelismo: fra i medici del corpo e quelli dell'anima, nonché fra i medici (e i chirurghi) e Cristo salvatore; e critica i professionisti della salute perché ingannano i malati, sono ignoranti e di conseguenza in disaccordo fra loro, uccidono più persone di quante ne guariscano, vogliono ricchezza e fama, e in fin dei conti “operano sui malati più a caso che per scienza o conoscenza certa”<sup>24</sup>.

Non è questo il luogo per una disamina di tutti i richiami al sapere medico nella vastissima produzione lulliana<sup>25</sup>; vale tuttavia la pena metterne a fuoco il giudizio in tre opere a carattere enciclopedico risalenti a periodi diversi: la *Doctrina pueril* (II.A.6, 1274-6), l'*Arbre de ciència* o *Arbor scientiae* (III.23, 1295-6) e l'*Ars generalis ultima* (III.80, 1305-8). La prima è un compendio elementare di tutto ciò che una persona, non necessariamente un intellettuale, deve sapere<sup>26</sup>. La medicina vi è definita “la scienza di connettere ciò che è naturale per conservare la natura e per restituirla in ciò che soleva essere nel corpo animato”<sup>27</sup>. Segue l'esposizione dei tre principi (*comensaments*), naturale, non naturale e contro natura, e delle loro partizioni, spiegate con particolare attenzione a quanto riguarda il regime di vita per conservare ordinatamente lo “spirito vitale”: respiro e qualità dell'aria, nutrimento, sonno e veglia, esercizio fisico. Il medico “mette ordine nel corpo con cose medicina-

---

in A. Alberni *et al.* (a c. di), “*Qui fruit ne sap collir*”. *Homenatge a Lola Badia*, Universitat de Barcelona – Editorial Barcino, Barcelona 2021, vol. II, pp. 91-108.

- 23 Ma cfr. E. Wickersheimer, *Dictionnaire biographique des médecins en France au Moyen Âge*, avec D. Jacquart, *Supplement*, Droz, Genève 1979, rispettivamente alle pp. 676 e 249-251. La fortuna della medicina lulliana è stata nei secoli perlopiù locale, come già segnalato in M. Pereira, *Le opere mediche*, cit., p. 6, nota 20.
- 24 Ramon Llull, *Llibre de contemplació en Déu*, II.iii(1), eds. A.I. Alomar *et al.* (NE-ORL 17), Patronat Ramon Llull, Palma 2020, cap. 115, pp. 61-65: 63: “obren en los malautes mes a sa ventura que per sarta sciencia né conexensa”.
- 25 Sono quasi cinquecento le occorrenze della radice “*medic\**” (*medicus*, *medicina*, *medicinalis*) nel data base *Library of Latin Texts*, che copre le edizioni in *Raimundi Opera Latina* (<http://clt.brepolis.net/Ita>). Per il catalano cfr. il *Nou Glossari General Lul·lià* (<https://nggl.ub.edu>).
- 26 Ramon Llull, *Doctrina pueril*, ed. J. Santanach i Suñol (NEORL 5), Patronat Ramon Llull, Palma 2005.
- 27 Ramon Llull, *Doctrina pueril*, tr. it. A. Baggiani Cases, A.M. Saludes Amat, Giardini, Pisa 2003, p. 99; di seguito cito dalle pp. 99-101.

li, affinché lo spirito sia ordinato in tutte le membra”, bilanciando il rapporto fra qualità e gradazione dei medicamenti con la “virtù” della complessione. “Quindi – conclude riprendendo il tono moralistico del LdC – un medico che abbia ignoranza dei gradi suddetti, e che abbia maggior interesse alla retribuzione che a conoscere la causa della malattia, non è contro la malattia né concorda con la volontà di Dio”<sup>28</sup>.

Un cenno polemico alla venalità dei medici compare anche nell’AS, dove sulla medicina riflette in alcune pagine del secondo libro, *Arbor vegetabilis*, e del quinto, *Arbor humanalis*<sup>29</sup>. In una delle *quaestiones* finali viene chiesto alla virtù della temperanza perché i medici le vogliono male: “Respondit temperantia et dixit, quod medici sibi malum volebant, quia ipsa procurabat, quod ipsi essent pauperes”<sup>30</sup>. I medici dunque hanno interesse a che gli umani si ammalino, in modo da potersi arricchire; ed è interessante notare il sottinteso riferimento alle regole di vita raccomandate per conservare la salute, tutte in fondo riconducibili alla virtù della *temperantia* che rende superfluo, o riduce al minimo, il ricorso alle cure mediche<sup>31</sup>. Nel breve capitolo *De arte medicinae*<sup>32</sup> fa esplicito riferimento al LPM e sottolinea la dipendenza dei *particularia inferiora*, su cui opera il medico, dalle “*causae primariae naturales generales, quae sunt supra*”. I medici che non conoscono i principi primi della natura “*saepe deficiunt in suis experimentis [...] et idcirco, per medicos, quam plures homines moriuntur*”, mentre senza di loro vivrebbero, in virtù della concordanza fra principi superiori e inferiori e grazie all’istinto naturale che li aiuterebbe a regolarsi (“*ad regendum eorum particularia*”), come si regolano gli animali<sup>33</sup>. Il legame fra configurazione celeste e *particularia* concernenti salute e malattia, che implica la necessità per i medici di una competenza filosofica e cosmologi-

28 L’avidità stigmatizzata nei medici potrebbe riflettere le caratteristiche sociali dei *magistri* di medicina montpellieriani; cfr. J. Verger, *Les statuts de l’Université de Médecine de Montpellier*, in D. Le Blévec (ed.), *L’université de médecine et son rayonnement (XIIIe-XVe siècles)*, Brepols, Turnhout 2004, pp. 13-28. Anche Bernard de Gordon scrive il suo *Lilium medicinae* per gli *humiles*: cfr. L. Demaitre, *Bernard de Gordon et son influence sur la pensée médicale aux XIVe et XVe siècles*, ivi, pp. 103-131.

29 P. Villalba Varneda (ed.), *Raimundi Opera Latina*, vol. XXIV, 3 voll., Brepols, Turnhout 2000. Cfr. F. Domínguez Reboiras, P. Villalba Varneda, P. Walter (eds.), *Arbor Scientiae. Der Baum des Wissens von Ramon Lull*, Brepols, Turnhout 2002.

30 AS, *Arbor quaestionalis*, p. 927.

31 Sul rapporto fra virtù della temperanza e medicina Llull torna nel romanzo filosofico *Felix o Llibre de meravelles*, ed. A. Bonner *et al.*, Barcino, Barcelona 2017, VIII 49 e 69; altri temi medici in IV 19 e V 32.

32 AS, *Arbor humanalis*, pp. 146-147.

33 Cfr. *Felix*, V 32.

ca, è ribadito sia in un capitolo dell'*Arbor caelestialis*, sia, con una sintesi particolarmente efficace, in una delle *quaestiones* relative alla medicina<sup>34</sup>.

A queste considerazioni Llull si richiama infine nell'AGU, passando rapidamente in rassegna i temi principali del sapere medico in relazione ai *subiecta* e alle *regulae* dell'*ars*, di cui quest'opera rappresenta la versione definitiva. Il capitolo *De medicina*<sup>35</sup> si apre con una definizione "artificiale" astratta: "Medicina est habitus, cum quo medicus procurat sanitatem patientis" ricorrendo alla combinatoria dei principi e alle regole dell'*ars*. Infatti, prosegue Llull, "per illum modum, per quem miscentur, habituabit se medicus ad habendum habitum, cum quo sciat facere mixtionem medicinarum in faciendo decociones, unguenta, emplastra, syrupos, graduando herbas contra morbum". La combinatoria è il mezzo "cum quo medicus practicet in patiente", nonché il dispositivo con cui giudicare, spiegare e applicare "ea quae scripta sunt sive inserta per Hippocratem, Galienum et Avicennam, et sic de aliis". I tre massimi rappresentanti della tradizione scritta vengono dunque verificati mediante la pietra di paragone dell'*ars*: "Nam sicut camp-sor habet veram notitiam de bono aut falso auro, fricando ipsum supra quandam lapidem nigrum, sic medicus habet veram notitiam et experientiam scripturarum medicinae, applicando eas principiis et regulis huius Artis".

### 3. Principi e sviluppi della medicina lulliana

#### 3.1. Esemplarità della medicina

Verificare la medicina mediante l'*ars* significa passare in rassegna con i triangoli della *Figura T*<sup>36</sup> il *subiectum artis medicinae*, cioè le lettere alfabetiche che rappresentano gli elementi e la loro graduazione, al fine di concordare *operatio artificialis* e *operatio naturalis*, ovvero: per produrre certezza teorica e coerenza nella pratica medica ("ad remouendum dubia et contrarietates actionum", LPM 449-50); per abbreviare l'apprendimento della medicina, affinché "scholares pauperes, qui in continuando medici-

34 AS, *Arbor caelestialis*, p. 493; *Arbor quaestionalis*, pp. 1150-1153. Analoga concezione affiora in diversi passi del TNA.

35 A. Madre (ed.), *Raimundi Opera Latina*, vol. XIV, Brepols, Turnhout 1986, pp. 374-376.

36 Ovvero i principi relativi: cfr. *supra*, nota 5, e C. Compagno, *La combinatoria degli elementi nelle opere mediche di Raimondo Lullo*, in *Universalità della ragione, pluralità delle filosofie nel Medioevo*, vol. II/2, SIEPM, Palermo 2012, pp. 1089-1098: 1093-1096.



nae studium uexantur propter inopiam, possint ab ipso labore in breui tempore remoueri” (ivi 451<sup>37</sup>); e per riorganizzare le dottrine mediche secondo un criterio di massima razionalità, pur prendendone in considerazione solo una parte ridotta (“solum de febribus et non de morbis aliis in generali tractamus”), dato che l’approccio “artificiale” permette all’aspirante medico “ab uniuersalibus ad particularia condescendi, nam per unum principium alterius haberetur cognitio” (*ibidem*).

Il passaggio dai princîpi universali alla considerazione dei casi particolari è basilare per il medico, come Llull ribadisce nell’ACM.

Scientia est de universalibus, ex quibus sciatur fieri descensus ad particularia; et quia particularia causantia morbum, et omnia, quibus indiget medicus ad inducendum sanitatem, sunt quasi infinita; ideo ars ista inventa est, ut *medicus artificialiter sciat in principiis universalibus invenire particularia, et de particularibus ad universalia ascendere, et universalia de particularibus constituere*, super quibus doctrinam in hac arte damus in modo, per quem tractabimus ipsam. (ACM 2, corsivo mio)

I *particularia* non sono però farmaci concreti, composti definiti, precise fattispecie cliniche, ma semplicemente tutte le possibili combinazioni degli *instrumenta artis*, cioè delle lettere che indicano in astratto le qualità elementari e i loro gradi<sup>38</sup>. Si possono così apprendere “scientiae medicinalis et naturae secreta” (LPM 437<sup>39</sup>), perché le difficoltà della medicina obbligano la mente ad affrontarne i punti oscuri e a coglierne le sottigliezze, e i suoi princîpi sono così generali, che per loro tramite si ottiene “aliorum principiorum cognitionem” (LPM 438), ovvero si può leggere *metaphorice* qualsiasi ambito del reale.

L’esemplarità epistemologica della medicina si esplicita nella possibilità di sviluppare analogie sia interne alla medicina stessa, sia filosofiche e teologiche, che mostrano concretamente e in profondità il valore delle “metafore” mediche per innalzare e affinare il pensiero, rendendo la mente capace di cogliere la rete di analogie strutturali del reale in tutti i suoi livelli<sup>40</sup>.

37 Cfr. M. Pereira, *Le opere mediche*, cit., p. 15 e nota 31.

38 Nei testi medici Llull nomina diversi farmaci (*cicer, argentum vivum, rheubarbarum, cubebe, piper, zingiber, agnocastus, aristologia, fumus terrae, rosa, scam-monea, balsamum, theriaca*), ma la sua trattazione è molto diversa dalla letteratura farmacologica e farmaceutica del tempo.

39 Cfr. LRSI 72: “sua principia sunt valde secreta”; LLPE 262: “cognitionem dabimus de secretis absconditis naturae”.

40 Cfr. P. Mantas, *op. cit.*; E. Gisbert, “*Metaphorice loquendo*”: *de l’analogia a la metàfora en els Començaments de medecina de Ramon Llull*, in “*Studia Lulliana*”, XLIV, 2004, pp. 17-52. Anche J. Ziegler richiama questo aspetto della medicina lulliana: *Medicine and Religion*, cit., pp. 54-59 e 179-180.



sentano i quattro umori del corpo e sono caratterizzati da colori diversi (colera/rosso, melancolia/nero, sangue/azzurro, flegma/verde<sup>42</sup>), con le loro operazioni fisiologiche e alterazioni patologiche. Dalla radice si dipartono due “rami”, che portano come *flores* (piccoli cerchi) i princîpi della disciplina medica tradizionale e i princîpi “artificiali”: “*duae branchae procedunt, quarum prima est de principiis medicinae positae atque scriptis quondam per antiquos philosophos. Secunda autem branca est inuenta nouiter, ut per ipsam artificialiter et metaphoricè prima possit exponi*” (LPM 439-40)<sup>43</sup>.

Sul primo ramo, a sinistra rispetto a chi osserva, si trovano i princîpi della medicina: le *res naturales*, enumerate in *flores* colorati in verde, *non naturales* (azzurri) e *contra naturam* (rossi)<sup>44</sup>. Sul secondo i *flores* sono i princîpi dell’*ars* medicinale: le lettere A B C D per le quattro qualità elementari (calore/rosso, siccità/nero, umidità/azzurro, freddo/verde); e le altre sedici, anch’esse colorate, a indicare i quattro gradi delle quattro qualità che coprono tutta la gamma possibile dei semplici: E F G H (rosso) K L M N (nero) O P Q R (azzurro) S T V Y (verde). Queste lettere rappresentano anche le malattie, che hanno origine in un’alterazione degli umori e dunque rispondono alle medesime dinamiche elementari (*dist. VII de febribus*<sup>45</sup>); e i principali segni diagnostici, che si comprendono anch’essi a partire dallo stesso schema (*dist. VIII de urinis* e *dist. IX de pulsibus*<sup>46</sup>). Tali argomenti sono trattati in maniera estremamente sintetica; per esempio, stando alla combinatoria alfabetica, dovrebbero esistere sedici tipologie di febbre, ma Llull ne tratta solamente sette: “*quia de ipsis febribus ualde compendiose loqui uolumus per hanc artem, ideo solum de septem februm speciebus tractamus [...]. Vnde, secundum quod per hanc artem possunt cognosci septem febres praedictae, sic aliarum specierum februm potest haberi cognitio*” (LPM 527).

Sul medesimo ramo si trovano i tre triangoli della *Figura T* (rosso, verde e giallo) e il quadrato della *Figura praedestinationis*: essere (ros-

42 Sull’uso dei colori cfr. L. Badia, *Natura i semblança del color a l’opus lul-lià*, in “*Studia Lulliana*”, XLIII, 2003, pp. 3-38.

43 La distinzione fra *medicina scripta* e *noviter inventa* è ribadita in apertura di ACM, p. 2.

44 Il testo tuttavia non specifica i colori del ramo di sinistra; cfr. A. Soler, *L’Arbre*, cit., p. 289.

45 “*Ad tractandum de febribus rememorari oportet radicem supra dictae arboris, quae radix est in quattuor partes partita*” (LPM 527).

46 “*In generali sunt quattuor urinae differentiae, per quas generales colores elementorum monstrantur [...] Species pulsuum in generali sunt quattuor ad demonstrandum operationem ipsorum A B C D*” (LPM 536 e 540).

so), privazione (nero), perfezione (azzurro), difetto (verde). Soltanto dopo aver memorizzato i significati delle lettere alfabetiche lo studente o il medico riuscirà a “facere flores alios similes floribus dictae arboris fabricatos et mobiles” (LPM 445), cioè a ottenere tutte le combinazioni possibili dei semplici di qualsiasi grado, dimostrando così “qualiter medicus suas debet componere medicinas”: conclusione confermata in ACM e soprattutto in LLPE<sup>47</sup>.

### 3.3. I gradi dei semplici e la graduazione dei composti

La dottrina *de gradibus* è il nucleo forte della medicina lulliana, sviluppo diretto della figura elementare dell’*Ars compendiosa inveniendi veritatem*, in cui ogni elemento è caratterizzato da una qualità propria e una appropriata, percepibili dai sensi e riconosciute nella farmacologia del tempo<sup>48</sup>. Llull afferma però che in tutti i corpi elementati, e dunque in tutti i semplici, oltre alle due qualità sensibili, sono presenti *tutte* le qualità elementari, due delle quali non possono essere percepite perché di intensità inferiore a quanto i sensi riescono a cogliere (*qualitates ingradatae*)<sup>49</sup>; anch’esse però agiscono, sebbene in modo difficile da determinare, come mostrano sia la

47 Cfr. ACM, *Quinta figura devictionis et graduum*, pp. 12-19. In apertura del LLPE (pp. 263-264) Llull dichiara esplicitamente di seguire “modum *Principiorum medicinae* et suarum figurarum”. In entrambi i casi il confronto è complicato dal fatto che i significati delle lettere sono cambiati, seguendo la codificazione della *Figura elementorum* dell’*Ars demonstrativa*: a partire dall’ACM, infatti, la lettera A, che in LPM significava il calore (fuoco), rappresenta l’aria; B non più *siccitas* (terra) ma *ignis*; C non più *humiditas* (aria) ma *terra*; mentre D conserva lo stesso significato (*frigiditas/aqua*).

48 La qualità propria è determinata dal principio ontologico d’identità concepita come *intentio sibi ipsi*, cioè come autorealizzazione o “prima intenzione”, che si sviluppa nella dinamica dei correlativi (principio attivo, es. *ignificativum*; passivo, *ignificabile*; nesso, *ignificare*), in cui proprio per la natura del nesso è inscritta la possibilità di mescolanza e di trasformazione. Cfr. J. Gayà, *La teoria lulliana de los correlativos*, Maioricensis Schola Lullistica, Palma 1979; M.A. Manzano, *Semántica y significación de intentio*, in A. Musco, M.M.M. Romano (a c. di), *Il Mediterraneo del ‘300: Raimondo Lullo e Federico III d’Aragona*, Brepols, Turnhout 2008, pp. 427-447: 442-443. La qualità “appropriata” viene ricevuta nello scambio con gli altri elementi, secondo una dinamica circolare: il fuoco, caratterizzato dal calore, riceve la siccità dalla terra; questa, caratterizzata da siccità, riceve dall’acqua la freddezza; l’acqua, a sua volta, essendo fredda riceve dall’aria l’umidità; e l’aria che è umida riceve il calore dal fuoco. A. Bonner, *The Art and Logic*, cit., pp. 56-60, 76; C. Compagno, *La combinatoria degli elementi*, cit., pp. 1089-1098.

49 LPM 447, 482.

discussione filosofica sulla *forma mixti*, sia quella medica sull'azione dei farmaci composti e la *forma specifica*<sup>50</sup>.

La qualità propria di ogni sostanza, ovvero la qualità elementare in essa dominante, può essere posseduta al massimo grado, il quarto (non può esservene un quinto, dato che gli elementi sono quattro), oppure con un'intensità decrescente<sup>51</sup>; sappiamo infatti, "per experientiam [...] et per sensus corporales" (LPM 502), che non tutti i corpi caldi (o freddi ecc.) lo sono al massimo grado. Nel LPM l'intensità della qualità elementare è considerata indipendente dalla quantità di materia, perché è la *quantitas virtutis* che ne determina il grado: "Granum piperis est quantitatis minoris, quam radix zingiberis. Sed quia A est magis pungens et acutum in pipere, quam in zingibere, demonstratur ob hoc, quod A melius conuenit cum quantitate uirtutis, quam cum quantitate materie" (ivi 508). La differenza d'intensità dev'essere comunque misurabile: "oportet necessario in aliqua fore mensura, quam gradum conueniens est appellari" (ivi 502). Però soltanto nei corpi che possiedono la qualità primaria al quarto grado tutti gli elementi, presenti in proporzione aritmetica, sono rappresentabili con un numero intero (4 3 2 1); quando la gradazione della qualità propria è inferiore a 4, si ha una diminuzione d'intensità rappresentata da frazioni che seguono la stessa logica discendente e che sono definite *gradus intelligibiles* (3/4 2/4 1/4)<sup>52</sup>. Così ad esempio in H (sostanza calda al primo grado), "illae uero portiones ipsorum B C D, quae existunt in H, sunt gradus intelligibiles, qui sunt in quantitate tam modica, quod non sufficiunt ad essendum gradus sensibiles" (ivi 503-504; cfr. 482).

La dinamica di formazione di questa struttura delle sostanze naturali viene spiegata mediante una delle idee più originali del filosofo maiorchino: quella di *punctum simplex*, ovvero dell'"agens naturale [...] habens naturalem appetitum appetens, quod sua simplex materia et sua simplex forma et sua simplex coniunctio habeant corpus simplex absque commixtione alicuius alterius elementi" (LPM 468<sup>53</sup>). Esso è in relazione con la *simplex materia inuisibilis* e la *uniuersalis forma naturalis* incorporea, ed esprime la tensione di ogni elemento cosmico a realizzarsi, messa in moto dall'influenza dei cieli che lo spinge a mescolarsi alle altre sfere

50 M.R. McVaugh, *The Development*, cit., ch. 2, pp. 33ss. Sulla forma specifica cfr. J. Chandelier, *Avicenne et la médecine en Italie. Le Canon dans les universités*, Honoré Champion, Paris 2017, pp. 445-455; S. Giralt, *Las propiedades ocultas segun Arnau de Vilanova*, in "Traditio", LXIII, 2008, pp. 327-360.

51 LPM 503.

52 C. Compagno, *Einleitung*, cit., pp. 155-156.

53 Cfr. LPM 544-546, 550.

elementari “causa inquirendi perfectionem suam” (*ibidem*). Attraverso una complessa – e alquanto oscura – dinamica Llull cerca in tal modo di spiegare sia la formazione dei corpi dalla *materia ordinalis* incorporea soggiacente agli elementi, sia la struttura graduata delle qualità elementari nei corpi così formati<sup>54</sup>.

Sulla struttura graduata e misurabile delle sostanze, che risulta dall’azione del *punctum simplex*, s’innesta la proposta farmacologica e farmaceutica di Llull. Considera infatti possibile stabilire con certezza, mediante i principi dell’*ars* combinatoria, quale delle quattro qualità sia quella prevalente, “uincens et dominans supra alias” (LPM 446), e in quale proporzione con essa stiano le altre tre. Il calcolo delle dinamiche che si producono fra qualità elementari affini o contrarie, di uguale o diversa intensità, produce infatti sempre un risultato univoco. Nell’ACM e in altre opere successive questo tipo di calcolo, applicato alle qualità elementari delle congiunzioni astrali<sup>55</sup>, verrà denominato *devictio*, perché una qualità vince su tutte le altre che sono in gioco. La quinta figura dell’ACM viene appunto definita *Figura devictionis et graduum*, e nell’introdurla Llull opera un’importante distinzione fra le *complexiones* ovvero qualità elementari, e la *substantia complexionum*, ovvero gli elementi veri e propri che compongono il *mixtum*: “Hac intentione posita est figura in hac Arte, ut per ipsam inquiretur modus, secundum quem elementa assituata sunt, et gradata, secundum complexiones, quas habet ipsum mixtum, et substantiam complexionum, scilicet elementa” (ACM 12). La *devictio* è inoltre la base per poter proporre una vera e propria *scienza* della composizione dei farmaci (“ut Medicus habeat scientiam, per quam sciat gradare decoctionem, syrupum et alia huiusmodi”, *ibidem*) perché “regula superius dicta sufficit, et esse potest principium ad cognoscendum alia principia” (LPM 459). Il medico dunque deve imparare a “concordare contra aegritudines” i fiori del primo ramo dell’albero con le lettere che sono i fiori del secondo, altrimenti “eius practica theorica uia carebit” (ivi 487). Il passaggio dalla teoria alla pratica diventa così, nell’ottica lulliana, immediato e univoco attraverso la *operatio artificialis*, che mira a trasformare l’*ars longa* di Ippocrate in un’*ars compendiosa*.

54 Sulla materia e sulla formazione dei corpi Llull torna nel *Liber chaos* (II.B.9a; 1285-7), su cui cfr. C. Compagno, *The Liber Chaos and Ramon Llull's doctrine from creation to the generation of material substance in the sublunar world*, in “Comprendre. Revista catalana de filosofia”, XXI, 2019, pp. 25-55.

55 Cfr. *infra*.

A		B		B		C		A		B	
4	2	3	4	4	2	3	4	4	I	3	3
3		I	3	3		I	3	3		I	2
2	I		2	2	I		2	2	...		I
I		I		I		I		I			...
A		C		B		D		A		B	
4	I	I	4	4	I	I	4	4	...		2
3	2	2	3	3	2	2	3	3	2	I	I
2			2	2			2	2	..		...
I		I		I		I		I			..
A		D		C		D		A		B	
4	3	2	4	4	2	3	4	4	..		I
3	I		3	3		I	3	3	I		...
2		I	2	2	I		2	2	.		...
I		I		I		I		I	...		.

Figura 2. *Figura devictionis et graduum*, da: *Beati Raymundi Lulli Opera Medica*, Majoricae ex Officina Petri Antoni Capò Typographi, Anno MDCCLII, foglio inserito tra le pp. 12 e 13 dell'*Ars compendiosa medicinae*. Riproduzione online nel sito Biblioteca Virtual del Patrimonio Bibliográfico, Gobierno de España – Ministerio Cultura y Deporte (<https://bvpb.mcu.es/gl/consulta/registro.do?id=397836>).

Llull entra nella discussione *de gradibus* sposando di fatto la dottrina esposta da Averroè (mossa abbastanza paradossale per colui che sarà l'antiavverroista per antonomasia) nel *Colliget* e, in forma abbreviata, nel commento ai *Cantica* di Avicenna<sup>56</sup>; quest'ultimo testo circolava nell'ambiente di Montpellier già prima della traduzione che Armengaud Blaise ne realizzò verso il 1280, e Llull conosceva l'arabo<sup>57</sup>. Tuttavia, secondo il suo

56 Per l'accostamento ad Averroè cfr. M.R. McVaugh, *The Development*, cit., p. 72; M. Pereira, *Le opere mediche*, cit., p. 23; J. Chandelier, *Averroes on Medicine*, in P. Adamson, M. Di Giovanni (eds.), *Interpreting Averroes. Critical Essays*, Cambridge UP, Cambridge 2019, pp. 158-176; 173-174; I. Ventura, *Medicina e farmacologia*, in C. Panti, N. Polloni (eds.), *Vedere nell'ombra. Studi su natura, spiritualità e scienze operative*, SISMEL, Firenze 2018, p. 278. Sull'antiavverroismo di Llull, cfr. A. Bordoy, *Qüestions historiogràfiques: de com lul·listes i antilul·listes construïren una imatge ampliada de l'antiavverroisme de Ramon Llull*, in L. Badia, A. Fidora, M. Ripoll Perelló (eds.), *Actes del Congrés d'Obertura de l'Any Llull. "En el setè centenari de Ramon Llull: el projecte missional i la pervivència de la devoció"*. Palma, 24-27 de novembre de 2015, Universitat de Barcelona – Universitat de les Illes Balears, Barcelona-Palma 2017, pp. 85-109.

57 M. Pereira, *Le opere mediche*, cit., pp. 23-24; F. Salmón, *La obra mèdica de Arnau de Vilanova en Montpellier*, in D. Le Blévec (ed.), *L'université de médecine*, cit., pp. 134-143, qui p. 138.

costume, non si riferisce agli autori cui la sua elaborazione può in qualche misura essere ricondotta, ma si richiama polemicamente a due fra le maggiori *auctoritates* della farmacologia medievale, Avicenna e Matteo Plateario, con una più marginale citazione di *Constantinus* (Costantino Africano *de gradibus*), sostenendo che danno spiegazioni discordanti ed errate delle qualità di certe medicine, che invece possono essere correttamente stabilite sottoponendole a indagine mediante i principi dell'*ars* lulliana.

Authorum dicta inter se possunt contrariari, principia uero naturalia non possunt esse contraria naturae. Vnde, cum inter antiquos reperiantur opinioniones diuersae in qualitatibus et complexionibus medicinarum simplicium, ideo oportet inuestigari, quae dicta ipsorum melius conueniant cum principiis naturalibus, et quae contrarient eis [...]. Vnde huiusmodi inuestigatio fieri potest temptando unam litteram cum altera secundum alphabetum istarum litterarum E F G H K L M N O P Q R S T V Y (LPM 504-505).<sup>58</sup>

Fra le altre qualità, o *principia naturalia*, considerate da Llull rilevanti per indagare *rerum medicinalium qualitates* (“uirtus, materia, color, sapor, odor, locus, ponderositas, tempus, leuitas, subtilitas, grossities, habitus, lenitas, asperitas, sonitus, caliditas, frigiditas, siccitas, humiditas, quantitas et multa alia”, LPM 508<sup>59</sup>), le uniche cui dedica davvero attenzione sono pesantezza e leggerezza – e cioè, come spiega nel LLPE, la tendenza verso l’alto o verso il basso, collegate rispettivamente a fuoco e aria e ad acqua e terra<sup>60</sup> – che diventano fondamentali per la preparazione dei farmaci composti. È a questo proposito, considerando l’interazione fra gradi (*gradus sensibiles*), frazioni di grado (*gradus intelligibiles*) e qualità di *ponderositas* (o *grauitas*) e *leuitas*, che entra in gioco l’approfondimento specialistico del LLPE, preceduto peraltro da un’analogia ma più sintetica trattazione nell’ACM<sup>61</sup>.

Nel prologo Llull presenta l’argomento del LLPE come “doctrina qualiter medici sciant artificialiter medicinas ponderare, secundum quod elementa sunt gradata in rebus, quae in medicinis opponuntur” (LLPE 262, cfr. 288): la produzione delle medicine composte riproduce la scala aritmetica dei gradi degli elementi nei semplici e nelle complessioni umorali, indicata

58 *Temptando*, ovvero mescolando una sostanza con altre di grado conosciuto: cfr. LPM 505: “Si enim in agno casto sit B in gradu primo, et A in secundo, et commisceantur cum G, sequitur temperamentum; si uero sit ibi B in gradu secundo, et A in tertio, uel B in tertio et A in quarto, maior uel minor operatio consequitur”. Cfr. M. Pereira, *Le opere mediche*, cit., pp. 22-23 e qui, p. 6.

59 Cfr. anche LPM 491e 510.

60 LLPE 266, 326 (Q. XIX), 336 (Q. XXIV).

61 ACM pp. 12-19.



ora mediante numeri e punti neri o rossi, che si riferiscono rispettivamente ai gradi interi e alle frazioni di grado: “et istam assignationem leuitatis et grauitatis significamus in figura istius scientiae per figuras algorismi et per puncta nigra et rubea” (ivi, p. 266). Ma ora anche la dimensione ponderale vera e propria viene esplicitamente considerata (“compensando cum pondere medicinarum [...] conuenit quod det plus de pondere medicinae”; ivi, p. 340). Ogni grado viene fatto corrispondere a una unità di peso, *uncia*, divisibile in quattro punti che equivalgono a quattro *augustales*<sup>62</sup>, cosicché il medico può *gradare medicinas* tenendo conto della gradazione dei singoli ingredienti da compensare *cum pondere medicinarum*, considerando naturalmente il grado della *infirmitas*. Per entrambi i passaggi, considerazione dei semplici e del grado della malattia, rinvia esplicitamente al LPM, indicato nella stessa pagina in due modi diversi: “in *Gradibus medicinae*” e “in *Principiis medicinae*”. In tutti i casi il calcolo aritmetico di gradi e frazioni porta a un risultato univoco, secondo la dinamica della *devictio*.

### 3.4. *Corrispondenze*

Oltre allo sfondo cosmologico di *leuitas* e *ponderositas*<sup>63</sup>, la dottrina della gradazione delle medicine si connette alla struttura del cosmo anche per il rapporto col tempo ciclico, inteso sia come ciclo annuale delle stagioni, sia come ciclo quotidiano dell’alternarsi di giorno e notte e delle ventiquatt’ore, entrambi in relazione con il quadrato degli elementi e, per suo tramite, con lo sviluppo delle malattie e la somministrazione delle cure. Questo tema è presente nel LPM, dove Llull esplicitamente afferma “quod punctum quodlibet secundum naturalem appetitum suam horam habet” (LPM 550); ventiquattro è infatti la somma dei *puncta* del misto al quarto grado di una qualsiasi delle qualità elementari, e dalla corrispondenza con le ore del giorno e della notte si traggono indicazioni per la somministrazione dei farmaci. E mentre le ore del giorno possono essere facilmente stabilite considerando la posizione del sole, per determinare il momento

62 Moneta aurea emessa da Federico II a partire dal 1231, del peso di 5,25 gr. equivalente a 1/4 di oncia siciliana. Nel testo si dice che ogni *augustalis* è divisibile in quattro *partes grossas* e ciascuna di queste in quattro *partes minutas* (LLPE 266), mentre l’esame delle figure porta a identificare gli *augustales* con le *partes grossas* (cfr. C. Compagno, *Einleitung*, cit., p. 176). Nel LRSI il livello dell’*augustalis* è occupato dalla *drachma*, moneta in uso in Linguadoca, dal peso di 3,8 gr (R.E. Zupko, *Medieval Apothecary Weights and Measures: The Principal Units of England and France*, in “Pharmacy in History”, XXXII, 1990, pp. 57-62, qui p. 60).

63 Cfr. *supra*, nota 60.

preciso in cui somministrare i farmaci di notte Llull descrive uno strumento, l'astrolabio notturno o *sphaera noctis* raffigurato in diversi manoscritti del LPM, mediante il quale “metaphorice percipi poterit [...] in qua hora noctis A B C D fortius regnent” (ivi, p. 554)<sup>64</sup>.

Lo stesso rapporto, inserito in un più ampio contesto cosmico, è rappresentato nella sesta figura (*figura horarum*) dell'ACM: una figura circolare il cui cerchio esterno è diviso in otto settori che corrispondono ai punti cardinali e ai punti intermedi fra quelli: A (*oriens*), E, B (*meridies*), F, C (*occidens*), G, D (*septentrio*), H; le due semicirconferenze da oriente a occidente, ABC, e da occidente a oriente, CDA, significano rispettivamente il

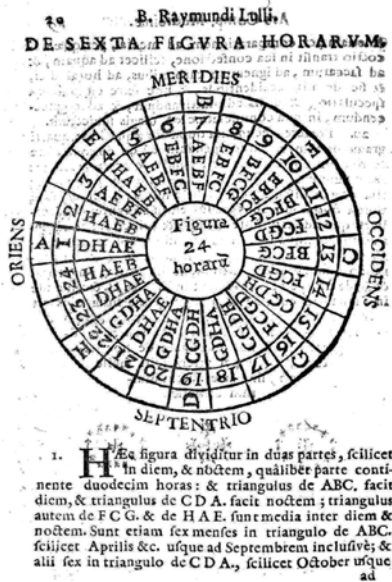


Figura 3. *Figura horarum*, da: *Beati Raymundi Lulli Opera Medica*, Majoricae ex Officina Petri Antoni Capò Typographi, Anno MDCCLII, p. 20 dell'*Ars compendiosa medicinae*. Riproduzione online nel sito BibliotecaVirtual del Património Bibliográfico, Gobierno de España – Ministerio Cultura y Deporte (<https://bvpb.mcu.es/gl/consulta/registro.do?id=397836>).

64 J. Samsó, *Notas sobre l'astronomia y l'astrologia de Llull*, in “Estudios Lullianos”, XXV, 1981-1983, pp. 199-220. Un'immagine dell'astrolabio notturno è riprodotta fra le tavole conclusive dell'edizione critica (ms. Oxford, Corpus Christi, 247, f. 93r).

giorno e la notte nonché i semestri aprile-settembre e ottobre-marzo; le stagioni sono rappresentate dai quattro *trianguli* HAE (primavera), EBF (estate), FCG (autunno) e GDA (inverno). I ventiquattro settori del primo cerchio interno indicano le ore del giorno, le cui caratteristiche elementari sono rappresentate nei corrispondenti settori della fascia più interna: ciascuna ora è caratterizzata da quattro lettere che possono essere lette anche come due gruppi di tre. Per esempio la prima ora del giorno, che corrisponde al settore A, è D H A E – ovvero, in termini elementari, acqua (D) fredda e umida (H) aria (A) umida e calda (E).

Horae diei naturalis successive circumeunt figuram circularem ratione motus coeli, et transeunt per cameram circuli, circulariter, quadrangulariter et triangulariter, et quaelibet hora est praedominans quantum ad suam regionem [...]. In qualibet hora sunt litterae, quadrangulariter et triangulariter; quadrangulariter, quia quatuor sunt litterae denotantes in qua camera sit hora; triangulariter, quia quilibet quadrangulus continet in se duos triangulos, ut dictum est; ita quod in camera quadrangulari quaelibet hora in triangulo habeat tria puncta, in alia vero, alia tria. (ACM 20)

Questa figura permette al medico di stabilire in quale ora somministrare i farmaci, in relazione alla configurazione elementare cosmica oltre che alla *complexio* del corpo ammalato e alla qualità e gradazione del farmaco; nonché di prevedere l'andamento della malattia e fare *prognostica*, “discurrendo cum T per istam figuram” (*ibidem*), cioè considerando ogni aspetto mediante i principi relativi dell'*ars*<sup>65</sup>.

Mentre la figura dell'ACM è fissa, la prima figura del LRSI, più semplice ma mobile, permette di costruire tutte le configurazioni cosmiche possibili mediante lo scorrimento di due cerchi concentrici, riferiti l'uno al movimento dell'ottava sfera, l'altro a quello dei sette pianeti, e divisi (come nell'ACM) in otto settori ciascuno, con le lettere degli elementi (A, B, C, D) e quelle delle qualità elementari (E *humiditas/caliditas*, F *caliditas/siccitas*, G *siccitas/frigiditas*, H *frigiditas/humiditas*). Facendo scorrere il cerchio interno mentre quello esterno rimane fisso si ottengono sette serie di combinazioni binarie – una per ogni avanzamento di una casella, non prendendo in considerazione la combinazione di lettere uguali – delle otto lettere A E B F C G D H, chiamate *circulationes*, che corrispondono ai giorni della settimana; e poiché la figura si considera suddivisa in quattro settori uguali che rappresentano le quattro parti del giorno (*mane, meridies,*

65 Sevilla Marcos la definisce una figura “dei ritmi naturali, bioritmi naturali e patologici” (Llull, *L'Art*, p. 67).

*occasus, media nox*, ciascuna della durata di sei ore) e le stagioni dell'anno, ogni combinazione binaria (*domus*) definisce una *regio*. Le *regiones* sono dunque raffigurazioni analogiche di una durata temporale, qualificate come “sane” quando “una littera concordat cum altera per qualitates”, oppure “malate” o anche miste cioè “sanae in quantum litterae concordant, infirmae in quantum discordant” (LRSI 75).

Salute o malattia attribuite ai diversi momenti del giorno e dell'anno (*regiones domorum*) si riferiscono propriamente agli effetti prodotti nei corpi terrestri dal movimento circolare dei corpi celesti in un dato momento, la cui qualità viene conosciuta mediante il calcolo della *devictio* elementare. Alla prima figura, la cui schematica astrattezza permette, attraverso la manipolazione combinatoria, di comprendere la dipendenza del corpo e della salute umana dalle dinamiche del macrocosmo, viene pertanto collegata una figura astrologica simile – anche se non identica – alla figura ruotante del *Tractatus novus de astronomia*, mediante cui si calcolano secondo il metodo della *devictio* le influenze celesti, per poi connettere tale risultato “ad domos primae figurae per conuenientiam domorum secundae figurae cum ipsis. Et in isto passu potest medicus cognoscere, quo modo superiores figurae sunt causae primae figurae gratia sanitatis uel infirmitatis patientis” (LRSI 97-98<sup>66</sup>). In realtà tutto il LRSI compendia in maniera ancor più schematica e astratta gli stessi contenuti delle tre opere mediche precedenti; ma la loro lettura alla luce della prospettiva cosmologica e astrologica costituisce di per sé uno sviluppo significativo, confermato dalla fortuna di questo trattatello presso Giordano Bruno<sup>67</sup>.

### 3.5. *La complexio umana*

Un ultimo aspetto legato alla dottrina lulliana *de gradibus* è l'affermazione della compresenza delle quattro qualità elementari, tutte al quarto grado, nel corpo umano: “quia esse et perfectio simul conueniunt, et non esse et defectus simul, ideo reuelatur, quod in humano corpore omnes gradus quatuor elementorum existunt” (LPM 512). Llull dichiara così la superiorità del

66 Cfr. anche LRSI 104.

67 Cfr. *supra*, nota 22. La concezione lulliana potrebbe essere considerata, in prima approssimazione, come una generalizzazione/semplificazione della dottrina dei *prognostica*, su cui cfr. R. French, *Astrology in medical practice*, in L. García-Ballester et al. (eds.), *Practical medicine from Salerno to the Black Death*, Cambridge UP, Cambridge 1994, pp. 30-59, qui pp. 50-55; C. Pennuto, *The debate on critical days in Renaissance Italy*, in A. Akasoy et al. (eds.), *Astro-medicine. Astrology and Medicine, East and West*, SISMEL – Edizioni del Galluzzo, Firenze 2008, pp. 75-98.

corpo umano su tutti gli altri corpi creati, dei quali rappresenta la versione più perfetta, “immensamque perfectionem ac excellentem [...] cum omnibus creaturis participat, ut eius anima materiae nobilioris sit forma” (LPM 511), a motivo della *maior temperies* che lo rende *metaphora* dei più alti segreti divini<sup>68</sup>. La presenza di tutti i gradi di tutti gli elementi non significa però che ogni individuo non possenga una propria complessione, dato che, per quanto siano tutte al quarto grado, una sola delle qualità è in atto, le altre tre in potenza, sicché “quidam homines sunt cholericis, quidam sanguineis, quidam ph[il]egmaticis, quidam melancholicis” (LPM 512).

La peculiare composizione del corpo umano fa sì che la *complexio* possa modificarsi, ovvero che la costituzione individuale, per quanto caratterizzata da una qualità umorale dominante, abbia un certo grado di fluidità e possa essere influenzata o almeno moderata dallo stile di vita, per esempio dall'alimentazione<sup>69</sup>; giustifica inoltre la possibilità di curare le malattie umane con tutte le tipologie di farmaci, utilizzandole in tre modalità, “per similitudines, et per contraria et per compositionem” (LRSI 82)<sup>70</sup>. Ma ha anche importanti risvolti teologici: la compresenza di tutti i gradi realizza infatti “maior concordantia contra maiorem contrarietatem ad generandum maiorem aequalitatem ac maiorem temperiem” (LPM 511), *metaphora* della concordanza e dell'uguaglianza nella distinzione senza contrarietà delle persone trinitarie; e, in quanto tale compresenza si accorda più con l'essere che col non essere, è *metaphora* della “humanitas, quam Filius Dei assumpsit”, perché *esse et perfectio conueniunt*<sup>71</sup>; mentre un argomento morale-numerologico lega la peculiare costituzione umana al “segreto” della quaresima, fondando la valenza fisiologica del digiuno<sup>72</sup>.

68 LPM 546 (e cfr. *infra*, nota 71).

69 LPM 513-514.

70 Il modo *per similitudines* è esemplificato dalla cura della sovrabbondanza di bile gialla mediante il rabarbaro; *per contraria* è la compensazione a partire dalle qualità opposte degli elementi; mentre in taluni casi occorre giocare con entrambe le modalità seguendo la reazione della *complexio* del paziente e l'evoluzione della malattia. Alcuni esempi in C. Compagno, *La combinatoria degli elementi*, cit., p. 1091.

71 LPM 512. Nella decima metafora spiega ulteriormente il modo in cui si rapportano il quarto grado in atto e quelli in potenza per formare la *maior temperiem* del corpo umano e come mediante questa dinamica di assimilazione “reuelatur Filii Dei incarnationis secretum, qui quidem carnem sumpsit humanam, causa faciendi creaturam similem sibi ipsi, quae est humanitas” (547). Passi come questo confermano ulteriormente il tema della “autorizzazione” dei medici a parlare di cose spirituali messo in evidenza da J. Ziegler, *Medicine and Religion*, cit., pp. 38, 54-59.

72 Dato che in ogni complessione vi sono *quadraginta mensurationes graduum*, il digiuno quaresimale “iniunctum est humano generi, ut per ipsum quadraginta punctorum supra dictorum superfluitas consumatur” (LPM 512).

#### 4. Considerazioni finali

Le opere mediche di Llull si differenziano dai generi della scrittura medica scolastica, all'epoca in pieno sviluppo, ma anche da quelli tradizionali della scuola salernitana: esse presentano infatti un aspetto innovativo e peculiare, che consiste nel ricondurre i contenuti della tradizione umorale galenico-avicenniana “ad mixtionem principiorum et regularum huius Artis” (AGU 374), trattandone “artificialmente”. Ciò non toglie che la discussione *de gradibus* si collochi nel contesto del processo di formazione della teoria farmacologica scolastica, rispetto a cui il progetto lulliano può effettivamente configurarsi come un tentativo – per quanto eccentrico e non “professionale” – di proporre “una farmacologia e farmacia che vogliono superare la semplice applicazione di medicinali e creare un sistema di pensiero per conoscere razionalmente le caratteristiche degli oggetti naturali”<sup>73</sup>.

La volontà di operare una revisione metodologicamente innovativa della medicina e del suo insegnamento emerge da ogni aspetto della relazione che Llull istituisce fra la propria *medicina noviter inventa* e la *medicina scripta*: sia in termini positivi, affiancandole *metaphorice* nella figura dell'albero, che a suo avviso permette una certificazione del sapere tradizionale affidata totalmente alla razionalità combinatoria e appoggiata al paradigma della teoria degli elementi; sia in termini polemici, mostrando le divergenze fra *auctoritates* e presentandone come arbitra la propria medicina *artificialis*. Mettendola dunque a confronto con gli sviluppi della riflessione sulla medicina come *scientia docibilis*, si coglie nella sua opera sia l'eco di istanze generali della medicina scolastica<sup>74</sup>, sia una cosciente e decisa presa di distanza da essa.

Questa distanza si conferma nel riferimento ai destinatari delle opere mediche. Llull scrive infatti in primo luogo rivolgendosi ai maestri e studenti dell'università di Montpellier – senza escludere una rinomanza più ampia, come sembra indicare la richiesta dei medici della Napoli angioina<sup>75</sup>. Ma la sua preoccupazione di abbreviare e semplificare per favorire

73 I. Ventura, *Medicina e farmacologia*, cit., pp. 278-279.

74 Cfr. J. Agrimi, C. Crisciani, *Edocere medicos. Medicina scolastica nei secoli XIII-XIV*, Guerini, Napoli 1988, capp. 1 e 2.

75 Di una certa rinomanza come filosofo Llull ha goduto in particolare a Parigi: J.N. Hillgarth, *Ramon Llull and Lullism in Fourteenth Century France*, Clarendon, Oxford 1973; M. Pereira, *Un Catalano a Parigi. Ramon Llull e l'università di Parigi negli ultimi anni del Duecento*, in A. Rodolfi (a c. di), “*Ratio practica*” e “*ratio civilis*”. *Studi di etica e politica medievali per Giancarlo Garfagnini*, ETS, Pisa 2016, pp. 63-80.

gli *scholares pauperes*, e quella di rivolgersi quasi in termini “divulgativi” a lettori che non frequentano le aule (*non audientibus medicinam*), segnalano che egli *non* si identifica con il ceto scolastico, assumendo la postura di intellettuale laico in grado di affrontare tutti i temi rilevanti nella società del tempo<sup>76</sup>.

Questo insieme di caratteristiche, assieme ai risvolti teologici del tema della *metaphora*, collocano infine la medicina lulliana nell’evoluzione del ruolo della medicina e della cultura laica in relazione alla spiritualità del tempo, invitando a inscrivere Llull nella piccola schiera di medici che hanno accostato sapere medico e ricerca teologica o spirituale in modi fra loro diversi, ma tutti altrettanto significativi di un’epoca in cui filosofia naturale, cura dei corpi e speculazione religiosa interagivano creativamente<sup>77</sup>.

---

76 M. Pereira, *Nuovi strumenti*, cit., pp. 116-118.

77 Cfr. *supra*, nota 40, e J. Ziegler, *Medicine and Religion*, cit., pp. 266-271.





# “STORIA DELLA MEDICINA” NEI SECOLI XIII-XV

Chiara Crisciani

## *Abstract*

The main aim of this essay is to identify the ways in which scholastic physicians (in the 13<sup>th</sup>-15<sup>th</sup> centuries) endeavored to organize and “historically” described the medical knowledge, in doctrinal commentaries, in *Practicae*, and in surgical and pharmacological texts. These authors adopted a mixed approach, both chronological and epistemological, in order to give an orderly framework to the development stages of their discipline. This gave rise to a framework in which ancients and moderns, progress and stability, tradition and novelty, often appeared as opposed to each other; at the same time, however, these authors tried in a variety of ways to amalgamate the poles of *auctoritas* and *inventio*, of *traditio* and *novitas*. The first humanistic “histories of medicine” gave birth to a new and original genre (the “history of”) that superseded and replaced the scholastic physicians’ mode of writing, with its use of random mentions and allusions, however these Renaissance histories – notwithstanding their better erudition, more harmonious Latin, and a wealth of classical knowledge – did not modify substantially the general framework outlined by medieval physicians.

*Keywords:* Scholastic medicine, history of medicine, tradition and innovation in medicine.

1. Propongo qui un’analisi sulla medicina scolastica<sup>1</sup> muovendo da alcune domande tra loro interconnesse e a partire da un quesito di fondo: i medici scolastici concepiscono un divenire nel loro sapere, lo vedono in qualche modo mobile nel tempo? Ne seguono domande quali: essi ne

---

1 In questo saggio presento in traduzione italiana, con integrazioni e aggiornamenti, considerazioni in parte già confluite in C. Crisciani, *History, Novelty, and Progress in Scholastic Medicine*, in M. McVaugh, N. Siraisi (eds.), *Renaissance Medical Learning. Evolution of a Tradition*, in “Osiris”, 2nd s., VI, 1990, pp. 118-139; per la medicina scolastica cfr. D. Jacquart, *La scolastica medica*, in M. Grmek (a cura di), *Storia del pensiero medico occidentale*, Laterza, Bari 1993, vol. I, pp. 261-322; J. Agrimi, C. Crisciani, *Edocere medicos. Medicina scolastica nei secoli XIII-XV*, Guerini, Milano-Napoli 1988; P.G. Ottosson, *Scholastic Medicine and Philosophy. A Study of Commentaries on Galen’s Tegni (circa 1300-1450)*, Bibliopolis, Napoli 1984.

considerano e tematizzano le fasi anteriori, cioè definiscono un *passato* del loro sapere? E come si pongono rispetto ad esso? Quanto alle ricerche in cui essi sono impegnati, vedono il loro apporto rispetto alla tradizione come una novità? Se sì, in che forma concepiscono l'integrazione del nuovo nel già noto? Ciò che essi consegnano ai discepoli/successori è rappresentato come condizione di un *futuro*? Certamente sì da un punto di vista cronologico; ma questo succedersi nel tempo implica un incremento? In questo caso, l'incremento è visto in termini quantitativi, come un accrescimento lineare cumulativo, come una sommatoria di risultati che si accumulano? O come una sostituzione rispetto a precedenti risultati? E ciò comporta un incremento di qualità?

In altri termini, vorrei qui considerare che senso viene attribuito al “nuovo” nella medicina scolastica e che tipo di dinamica temporale è supposto reggerlo: e allora occorrerà precisare se il movimento della disciplina è visto come “progressivo” o come un “ritorno alle origini”; oppure si tratta di un ordine atemporale-epistemologico (e allora secondo che modello?)<sup>2</sup>.

Il tipo di queste domande chiarisce alcuni presupposti di questa disamina. Quando i medici riflettono – si può anticipare – su questi temi non concepiscono il loro sapere come statico, ma dotato di una qualche dinamica. Le loro rappresentazioni e reazioni rispetto a “novità”, “progresso”, o “staticità” possono aver a che fare con, ma non coincidono con e non riflettono sempre e direttamente, quelle effettive novità e progressi concreti del genere che uno storico, specie se vetero-positivista, desidererebbe rintracciare nella medicina tardo-medievale: per esempio l’“invenzione” del cauterio, l’uso dell’alcool, la pratica della dissezione o la definizione di nuove patologie<sup>3</sup>. Non intendo dunque qui elencare gli eventuali progressi

2 In generale su questi temi, ben poco frequentati in questi ultimi decenni, è necessario ricorrere a studi datati ma sempre validi: cfr. A.C. Crombie, *Some Attitudes to Scientific Progress: Ancient, Medieval, and Early Modern*, in “History of Science”, XIII, 1975, pp. 213-230; P. Rossi, *Sulle origini dell'idea di progresso*, in E. Agazzi (a cura di), *Il concetto di progresso nella scienza*, Feltrinelli, Milano 1976, pp. 37-87; Id., *i filosofi e le macchine*, Milano, Feltrinelli 1962, specie cap. 2; A.G. Molland, *Medieval Ideas on Scientific Progress*, in “Journal of History of Ideas”, XXXIX, 1978, pp. 561-577; W.D. Smith, *Notes on Ancient Medical Historiography*, in “Bulletin of the History of Medicine”, LXIII, 1989, pp. 73-109; più in generale, G. Piaia, *Vestigia Philosophorum: Il Medioevo e la storiografia filosofica*, Maggioli, Rimini 1983; cfr. infine T. Ruetten (hrsg.), *Geschichte der Medizingeschichtsschreibung*, Ed. Gardez!, Remscheid 2009.

3 Gli storici positivisti di fatto individuavano ben poche novità nella medicina scolastica, interpretata negativamente come statica, sterile, ripetitiva, succube nei confronti degli *auctores*.

della medicina scolastica rinviando ai suoi risultati concreti originali o a procedure operative di fatto innovative: ci sono, e fanno parte di un'altra storia, legittima, ma che non risponde alle domande da cui sono partita, rispetto alle quali occorre invece muoversi al livello della rappresentazione (implicita o esplicita), e utilizzare il criterio euristico di "immagini di scienza". Questo livello e questo strumento paiono particolarmente confacenti nei confronti di una *scientia* come quella scolastica (medicina compresa) che ha caratteristiche molto diverse da altre tipologie scientifiche<sup>4</sup>. Questa immagine, nel suo complesso, presenta come costitutivi alcuni caratteri, tra cui risaltano la coincidenza tra *scire* e *docere*<sup>5</sup>, e quindi un carattere eminentemente testuale, dottrinario-didattico del sapere; e una sofferta distinzione quando non contrasto – evidente specie proprio nel caso della medicina – tra verità speculativa e utilità/efficacia operativa<sup>6</sup>. Si è costretti dunque a contare solo sulla mole di testi prodotti nell'attività didattica tra i secc. XIII e XV. Del resto, è proprio a questo livello che, come ha rilevato Danielle Jacquart, la scolastica medica ha prodotto forse il suo più nuovo, rilevante e peculiare apporto al "progresso" scientifico: cioè il "continuo, sempre rinnovato riflettere sul senso del suo modo di procedere"<sup>7</sup>.

2. In alcuni di tali testi una sorta di storia del passato della medicina è esplicitamente delineata. Per capire l'intonazione di questa storia occorre ricordare che nello sfondo del suo svolgersi sta un assunto di antropologia religiosa che innerva – con maggior o minore incisività, ma che è sempre presente – tutta la cultura medievale. Tempo e storia di qualunque tipo, ogni divenire che riguarda l'uomo, non è semplicemente legato all'inizio,

4 La bibliografia al riguardo è molto ampia; cfr. almeno vari saggi nel classico J. Murdoch, E. Sylla (eds.), *The Cultural Context of Medieval Learning*, Reidel, Dordrecht 1975; molto ci si aspetta anche dal convegno *Philosophical Perspectives on Medieval Theories of Science* che si terrà a Berlino nel settembre 2022.

5 Viene accentuata di molto dai medici scolastici l'affermazione di Aristotele, *Metafisica*, I, 981b7: "In generale, ciò che distingue chi sa da chi non sa è la capacità di insegnare" (spesso ricordata nella formula "*scire est docere posse*").

6 Cfr. C. Crisciani, *Fatti, teorie, 'narratio' e i malati a corte. Note su empirismo in medicina nel tardo medioevo*, in "Quaderni Storici", CVIII, 36, 2001, pp. 695-717; A. Fidora, M. Lutz-Bachmann (hrsg.), *Erfahrung und Beweis. Die Wissenschaften von der Natur im 13. und 14. Jahrhundert / Experience and Demonstration. The Sciences of Nature in the 13th and 14th Centuries*, Akademik Verlag, Berlin 2004; T. Benaoutil, I. Draelantes (éds.), *'Expertus sum'. L'expérience par les sens dans la philosophie naturelle médiévale, XIII-XIVe siècles*, Sismel, Firenze 2010.

7 D. Jacquart, *La scolastica*, cit., p. 261.

alla Creazione; è anche e soprattutto denotato dalla Caduta<sup>8</sup>. Con essa il tempo entra nell'uomo (egli ora nasce, cresce e muore, perché ha perso la somiglianza con Dio secondo cui Egli l'aveva creato); e l'uomo stesso entra nel tempo: i singoli, come l'umanità intera, da allora in poi si collocano, come *viatores*, in un percorso temporale orientato – sia esso relativo ai pochi anni concessi a ciascuno, o al Tempo previsto per l'umanità –, che va dal degrado alla salvezza. Con la Caduta e con il Peccato, entra nel mondo e nel tempo anche la malattia – condizione “naturale” dell'uomo *viator* dopo la Colpa<sup>9</sup> – e quindi si presenta anche la medicina, intesa come *remedium* per la fragilità fisica dell'uomo, come un *donum* che un Dio giusto ma pietoso elargisce<sup>10</sup>, come risposta – in parte divina, in parte umana – suscitata dalla *necessitas* in cui l'umanità versa nella storia, dopo e a causa della Caduta.

Da quando dunque, col peccato e con la malattia, la medicina è entrata nel tempo, essa potrà avere una storia. Se è un *donum Dei*, infatti, non è il dono istantaneo e totale di un miracolistico potere taumaturgico (riservato solo a Dio e ai Suoi), ma si presenta come l'elargizione di “talenti”, cioè di capacità intellettuali orientate a sviluppare una forma di sapere; è dunque solo una possibilità che implica e richiede un divenire. Le condizioni di insorgenza nel tempo della medicina (il Peccato, il dono) sono dunque fuori dal tempo della storia, ma è poi nel corso del tempo che essa come disciplina si dispiega, attraversa fasi diverse, conosce periodi di latenza o di splendore scientifico, stando a quanto alcuni medici raccontano. Abbiamo resoconti – che dal sec. XIII si infittiscono – sulle vicende della disciplina: in essi i tempi di Dio, l'avvicinarsi delle sette mediche, le risorse del *donum*, della *revelatio* e dell'*inventio* non sempre si dispongono in successione lineare, più spesso si intersecano, e rinviano al più complessivo tema delle origini delle scienze e arti.

8 Cfr. i classici L.M. De Rijk, *Some Notes on the Twelfth-Century Topic of the Three (Four) Human Evils and of Sciences, Virtue, and Technique as Their Remedies*, in “Vivarium”, V, 1967, pp. 8-15; F. Alessio, *La filosofia e le 'artes mechanicae' nel secolo XII*, in “Studi medievali”, 3a s., VI, 1, 1965, pp. 71-161.

9 Cfr. J. Agrimi, C. Crisciani, *Medicina del corpo e medicina dell'anima*, Episteme, Milano 1978.

10 Cfr. *Ecclesiastico*, 38.1: “Honora medicum propter necessitatem; Etenim illum creavit Altissimus”; C. Crisciani, *Il cancelliere Gerson ai licenziandi in medicina*, di prossima pubblicazione; cfr. anche Arnaldo da Villanova (attr.), *Contra calculum*, in *Opera omnia*, Basel 1585, col. 565FG: “Medicina est scientia quam divina statuit providentia fore auxiliatricem homini contra incommoda necessitate quam genus humanum ob prevaricationem primi parentis incurreret”; Pietro d'Abano, *Conciliator*, Venezia 1565, diff. 9.

Nicolò Falcucci (†1412), *eximii nominis medicus*, illustre medico professionista in Firenze, nei suoi celebri e assai diffusi *Sermones medicinales* (e in particolare nell'esordio, dedicato a *De commendatione artis*)<sup>11</sup>, vede, a partire dal dono divino ("plurima enim revelavit Deus circa hanc scientiam prophetis suis et viribus suis"), il sapere medico originarsi simultaneamente tra i sapienti di tutti i popoli: "Indi et Latini, Perses et Greci [...] et Arabes et Ebrei". Da costoro però derivano solo i *principia* dell'arte, che si articoleranno poi – nel tempo – in testi di prestigiosi *auctores*, in correnti, in stratificazioni di commenti che costituiscono ora l'amplessima tradizione disciplinare medica<sup>12</sup>. Essa è frutto per altro, oltre che dell'iniziale *donum*, anche di *ratio* ed *experimentum*: tramite questi criteri la "medicinalis scientia inventa est et postea in tempore aucta", cioè la medicina si evolve nel tempo. I primi inventori però non lasciarono testi scritti, e sembrano essersi limitati a *experimenta*, cioè a operare e a proporre rimedi puntuali<sup>13</sup>. Secondo la precedente ricostruzione di Nicolò Bertucci (†1347)<sup>14</sup>, gli autori della scienza medica furono i primi fra tutti, e la medicina stessa s'instaura, a suo avviso, ben prima che i principi delle altre scienze "forent aliquatenus reperta". Anche qui però sembra che questi primi ricercatori, così in anticipo sugli altri, fossero *empirici* più che *rationales*; per di più di costoro restano tracce luminose ma labili, e precisamente solo la loro fama che sfuma nella lontananza del mito: in ogni caso i loro scritti non ci sono pervenuti, forse – ipotizza Bertucci – "propter interruptionem studii ex diluvio mundi"<sup>15</sup>.

L'origine della medicina però viene anche considerata da un'altra angolatura, insieme storica ed epistemologica. Accanto a origini sicuramente eccezionali ma vaghe, e agli altrettanto eccezionali (ma da sviluppare) doni/talenti divini, più umili e prosaici inizi hanno, dal basso, sollecitato l'origine della medicina, o, meglio, la sua *inventio*. Come in altre arti sorte

11 Cfr. Nicolò Falcucci, *Sermones medicinales*, Papiæ 1481-1484; E. Guarneri, M.A. Mannelli, *La vita e l'opera di Nicolò Falcucci medico toscano del secolo XIV*, in *Atti XXI Congresso internazionale di storia della medicina*, Arti grafiche Cossidente, Roma 1970, vol. I, pp. 1-10.

12 N. Falcucci, *Sermones*, cit., sermo 1, f. 2rab; cfr. anche Giovanni Matteo Ferrari da Grado, *Practica*, Papiæ 1497, f. 2rb.

13 N. Falcucci, *Sermones*, cit., sermo 1, cap. 8 *De inventoribus seu auctoribus medicinae*, ff. 6vb-7bv.

14 Nicolò Bertucci, *Collectorium medicinae*, Lugduni 1518; attivo a Bologna, docente di medicina pratica fino al 1342.

15 N. Bertucci, *Collectorium*, cit., f. 2rab; per il riferimento al Diluvio cfr. anche *Practica Petrocelli Salernitani*, in S. De Renzi (a cura di), *Collectio Salernitana*, Napoli 1852-1859, vol. IV, p. 188.

per la spinta della *necessitas* – condanna perenne non meno che pungolo quotidiano e occasione di progressi materiali –, gli *inventores* sono coloro che “rinvencono” l’efficacia di certe procedure e rimedi tramite rivelazioni e sogni, o anche per fortuna, o per *exemplo vel imitatione*: essi cioè hanno avuto occasione di scoprire rimedi per caso, o hanno imitato e adattato ai bisogni umani gli atti autoterapeutici di certi animali. Queste pratiche sono diventate *usuales*, sono usualmente ripetute per la loro efficacia (constatata, non spiegata), sono tramandate oralmente di generazione in generazione *per usum* e immutabili. Anche per la medicina vale dunque la considerazione di Ugo di San Vittore secondo cui “Omnes enim scientiae prius erant in usu quam in arte”<sup>16</sup>. Sotto questa angolatura dunque, sostiene Pietro Torrigiano (†1330/1335)<sup>17</sup>, gli inizi dell’arte – come testimonia anche Aristotele – sono *horrida et agrestia*, e ogni scienza “in exordio suo est cruda et immatura”. Lo si constata anche per la medicina, i cui antichi autori “sola accidentia, quae in egro sensibiliter comprehenderunt [...] mandaverunt libris, tantum numerantes aegritudines”: essi si limitavano cioè a registrare dati empirici e a elencare patologie in modo semplice e scarno, senza spiegarle tramite *rationes* e ricerca delle cause.

Questi inizi – collocati nella bontà divina che dona, nella vaghezza favolosa del mito, nella ripetitiva fissità dell’*usus*, nella rozzezza del rilevamento esclusivamente empirico – costituiscono una specie di preistoria della medicina in quanto scienza, sono solo le condizioni del suo sorgere. Tuttavia, se seguiamo e interpretiamo questi resoconti, risalendo dal basso dell’empiria e dell’*usus*, o scendendo dall’alto della *revelatio* e del dono, lungo il percorso che la medicina segue (e che è insieme temporale ed epistemologico), si incontra un punto, nel tempo e in un *auctor*, in cui le due direzioni confluiscono e in cui un salto epistemologico decisivo si effettua in un momento storicamente definito. L’*auctor* è Ippocrate, “primus medicinalis scientie repertor”<sup>18</sup>, *inventor* per antonomasia<sup>19</sup>, come già aveva

16 Cfr. Ugo di San Vittore, *Didascalicon*, ed. C.H. Buttner, Catholic Univ. Press, Washington 1939, I, 12.

17 Pietro Torrigiano, *Plusquam Commentum in Parvam Galeni artem*, Venetiis 1557, f. 5h; il suo rinvio ad Aristotele è a *Metafisica*, I, 10, 993a15; cfr. anche Matteolo da Perugia, *De laudibus medicinae*, in A. Messini, *Tre orazioni nuziali*, Ist. Tipograf. Tiberino, Roma 1939, p. 40, e Pietro d’Abano, *Conciliator*, cit., diff. 1, f. 3Cb.

18 Bertucci, *Collectorium*, cit., f. 1rb.

19 Cfr. D. Jacquart, *Hippocrate: le maître lointain et absolu des universitaires médiévaux*, in G. Zuccolin (a cura di), *Summa doctrina et certa experientia*, Sismel, Firenze 2017, pp. 139-160; I. Ventura, ‘*Experimentum vero fallax*’: *acquisizione della conoscenza e sperimentazione pratica nei commenti ad Aphorismi I.1.*, in Benaoutil, Draelantes (éds.), ‘*Expertus sum*’, cit., pp. 359-383.

segnalato Isidoro. Egli incarna, per Pietro d'Abano, la generosità divina, è un dono personificato<sup>20</sup>; è anche colui che chiude la genealogia degli inventori mitici, venerati come dei o semidei; è colui che, dopo il periodo di circa 500 anni<sup>21</sup> in cui l'arte (per il Diluvio?) *latuit*, la revocò alla luce. Soprattutto Ippocrate è *auctor* per eccellenza, perché è il primo e antichissimo *scriptor* di quest'arte, il primo le cui opere scritte siano giunte fino a noi<sup>22</sup>.

Lo stacco storico-epistemologico che con Ippocrate si realizza è quello che fa passare la medicina dall'*inventio*, dall'*usus* e dall'*ars* (ancora priva di spiegazioni), alla scienza, alla *doctrina*, all'*ars scientifica* ed alla *traditio*, cioè a un insieme ordinato di scritti<sup>23</sup>. Prima di lui le acquisizioni erano esclusivamente empiriche, casuali, fortuite, rapsodiche e comunque disordinate; l'*ars* si presentava *in fieri* e quasi "in motu, cum adhuc habitum scientiae non haberet perfectum et quietatum in anima"<sup>24</sup>. Con Ippocrate si realizza un simultaneo e contestuale approdo dalla varietà dei modi dell'*inventio* all'ordine omogeneo della *doctrina*, dalla mobilità dell'*ars* alla saldezza della scienza, dalla casualità delle procedure empiriche di ricerca alla cogenza della logica, dalla labilità della comunicazione orale alla stabilità della trasmissione scritta, che diventa così *traditio*. Da Ippocrate dunque – e senza più interruzioni – s'instaura la medicina come una *scientia fere perfecta* e prende inizio la continuità di un'altrettanto *perfecta traditio*. I successori hanno ricevuto questo lascito che da allora in poi si

20 Pietro d'Abano, *Conciliator*, diff. 1, f. 3ABa: Ippocrate "quem quidem deus tamquam nunquam peccantem produxit humano misericorditer providens generi ad perfectam medicinae traditionem"; vedi anche Ferrari da Grado, *Practica*, cit., f. 2ra.

21 Su questa latenza cfr. anche Plinio, *Naturalis historia*, 29,2, e Celso nella prefazione al *De medicina* (cfr. *La préface du 'De medicina' de Celse*, ed. e tr. P. Mudry, Art et Metiers, Losanna 1982, pp. 53-54; cfr. qui n. 16). Il periodo di questa latenza è già registrato nelle *Etymologiae* di Isidoro (IV.3: *De inventoribus medicinae*), che parla di 500 anni in cui "et ars simul cum auctore deficit" (per il colpo di fulmine per cui morì Esculapio), finché Ippocrate non la rivificò: cfr. A. Ferraces Rodriguez (ed.), *Isidorus medicus. Isidorus de Sevilla y los textos de medicina*, Universidade La Coruña, La Coruña 2005.

22 Su questo dato insistono in molti: cfr. Pietro d'Abano, *Conciliator*, cit., f. 3Ba, f. 6Bb; Bertucci, *Collectorium*, cit., f. 2rb; Falcucci, *Sermones*, cit., f. 7vb; cfr. anche Celso, prefazione a *De medicina*, cit., pp. 17, 63-67.

23 Cfr. Taddeo Alderotti, *In Claudii Galeni Micratechnen Commentarii*, Neapoli, 1522, f. 6va: "Medicina dicitur ars dum est in fieri, et scientia dicitur dum est in facto esse"; Pietro d'Abano, *Conciliator*, cit., f. 6BCb: "Alii vero iam fere ab eo [scilicet Ippocrate] perfectam accipientes, ut sic plus eam habent scientiam appellare"; Ferrari da Grado, *Practica*, cit., f. 2va.

24 Cfr. Aristotele, *Analitici secondi*, II, 19, 100a, citato anche da Ferrari da Grado, *Practica*, cit., f. 2rb-va, e Nicoletto Vernia, *Quaestio an medicina*, in E. Garin, *La disputa delle arti nel Quattrocento*, Vallecchi, Firenze 1947, p. 116.

è potuto a buon diritto chiamare scienza: un'ordinata *quies*, un insieme articolato ma strutturato di metodi e di dottrine. Al posto di una ricerca che “olim, antequam in scientia redacta esset, inconstans multum fuit”, s'installa, in una specie di “lungo presente”, una disciplina *constantissima*, che primeggia sulle altre per la sua certezza ed efficacia dimostrativa che la rendono stabile (*fixa et immobilis*)<sup>25</sup>.

Quando dunque la scienza medica come tale entra nella storia, pare quasi che la sua storia finisca. Un unico stacco temporale separa un periodo di tempo in cui si realizza qualcosa che ancora non è scienza da un altro periodo in cui ugualmente forse non si può più parlare di storia, della scienza almeno, visto che ciò che inizia ora è la storia della sua trasmissione. Il *docere*, il tramandare eccede sull'*inventio*; la scienza, oltre che con la *doctrina* (stabile) viene a coincidere con la *traditio*.

È quanto mostra emblematicamente il rapporto che viene istituito tra Ippocrate e Galeno. Dopo Ippocrate, ma anche contrapposto a Ippocrate – *inventor, repertor* e primo *scriptor* –, si colloca Galeno, definito innanzitutto *praeceptor* e considerato come modello di estensore di commenti, un *expositor fidus*<sup>26</sup>. I due ovviamente sono entrambi *principes* della medicina e autori prestigiosissimi, poiché la scienza “dupliciter suscitatur: uno modo ex sua plena inventione, alio modo ex sua explanatione”<sup>27</sup>. Il nesso essenziale tra i due è quello della scrittura, essi sono due *auctores*; sembrano però svolgere, con pari dignità, due ruoli diversi nei ritmi storici della scienza medica: il primo chiude la serie degli *auctores/inventores*; il secondo inaugura quella – tuttora in corso – degli *auctores/expositores*.

3. Inizia dunque una storia della *traditio*. A cominciare proprio dalla concreta materialità dei testi che la costituiscono, è chiaro infatti agli stessi medici che lo scorrere del tempo non poco incide nel movimentare l'andamento del sapere che i testi tramandano. I testi stessi innanzitutto si trasformano, se non altro perché subiscono gli interventi e gli effetti – su cui i medici scolastici sono molto attenti e consapevoli – di successive *traslationes* geografiche e

25 Cfr. Pietro d'Abano, *Conciliator*, cit., f. 6Bb; Iacopo da Forlì, *Medicina scientia preclarissima*, in J. Agrimi, C. Crisciani, *Edocere medicos*, cit., p. 269; Vernia, *Quaestio*, cit., p. 116; N. Bertucci, *Collectorium*, cit., f. 1rb-va.

26 Cfr. ad es. P. Torrigiano, *Plusquam Commentum*, cit., f. 5E; Matteolo da Perugia, *Commento agli Aforismi* (ed. in P. Kibre, N. Siraisi, *Matheolus of Perugia's Commentary on the Preface to the Aphorisms of Hippocrates*, in “Bulletin of the History of Medicine”, XLIX, 1975), p. 426; Iacopo da Forlì, *Medicina*, cit., p. 269.

27 Taddeo Alderotti, *Expositiones in arduum Aphorismorum Ippocratis*, Venetiis 1527, f. 1ra.



perciò linguistiche. I testi poi sono innumerevoli: nessuna scienza è quanto la medicina così "scavata" (*exarata*) dai commentatori<sup>28</sup>. Ma se la quantità dei testi e dei commenti fanno della tradizione una sicura garanzia della stabilità e continuità scientifica della medicina, proprio la materiale concretezza del disporsi storico della tradizione stessa può farla apparire come una *congestio*<sup>29</sup>, cioè un ammasso, a prima vista ricco ma confuso, disordinato, non direttamente utilizzabile. Sembra quasi che la verità, di principio trasparente e luminosa, e certamente contenuta in quei testi autorevoli, sia resa implicita e opaca dai pur inevitabili modi e percorsi del suo diffondersi nella storia: richiede perciò di essere ritrovata tramite la tecnica dell'*expositio*, la cui *lux* è indispensabile: se la medicina è *scientia* anche perché "traditur in libris", e anche vero che "scientia scripta non irradiata explanatione non perficit intellectum"<sup>30</sup>.

È noto quanto l'*expositio* scolastica (che si definisce *fidelis*) sia in realtà aggressivamente interpretativa nei confronti dell'*auctoritas*: questo rilievo vale anche nel caso della medicina<sup>31</sup>. Gli interventi del commentatore sono molteplici: le sue analisi implicano correzioni delle interpretazioni precedenti e richiedono esplicitamente di essere in futuro corrette<sup>32</sup>; comportano anche *addenda*, *additamenta*, *ampliationes*, *complementa*<sup>33</sup> sul testo dell'*auctor*, nei cui confronti si tratta non solo di "exponere, sed apponere [...] cum occurret necessitas"<sup>34</sup>. Per questo, ad esempio, il commento alla *Techne* di Pietro Torrigiano, visto che egli non ha voluto chiudersi ripetitivamente nei confini materiali dell'opera galenica, ma ha introdotto digressioni, integrazioni, analisi di cause, notazioni esterne al dettato del testo, giustamente viene da Torrigiano stesso definito *Plusquam Commentum*, e ha fama meritata per le "nuove e inaudite opinioni" che contiene<sup>35</sup>.

28 Così N. Bertucci, *Collectorium*, cit., f. 2rb.

29 Così N. Falcucci, *Sermones*, cit., sermo 1, f. 2rb.

30 Rispettivamente T. Alderotti, *In Micratechnen*, cit., f. 6va, e Id., *Expositiones*, cit., f. 1ra.

31 Cfr. D. Jacquart, *Commentaire et écriture médicale au XIVe et XVe siècles*, in G. Fioravanti (a cura di), *Il commento filosofico nell'Occidente latino*, Brepols, Turnhout 2002, pp. 43-60; J. Chandelier, *Le genre du commentaire médical en Italie*, in L. Moulinier-Brogi, M. Nicoud (éds.), *Écritures médicales*, CIHAM, Lyon 2019, pp. 45-71.

32 Cfr. C. Crisciani et al., *Due manoscritti con questioni mediche. Note e schede (sec. XIV)*, in J. Chandelier, A. Robert (éds.), *Frontières des savoirs en Italie à l'époque des premières universités*, Ecole Française de Rome, Roma 2015, specie pp. 400-401.

33 Ricorrono questi termini, ad es., nel commento agli *Aforismi* di Ugo Benzi e in quelli di Ferrari da Grado e Giovanni Arcolano al *Nonus Almansoris*.

34 P. Torrigiano, *Plusquam Commentum*, cit., ff. 1BC e 10D.

35 Filippo Villani, *Vite di illustri fiorentini*, in *Croniche di Giovanni, Matteo e Filippo Villani*, s.e., Trieste s.d., p. 438 (corsivo mio).

Novità, aggiunte, complementi: siamo di fronte qui ad un progresso cumulativo di conoscenze? Se sì, si tratta comunque di una particolare accezione di progresso e di sviluppo, che va colta – oltre che nei pur significativi termini che vengono usati – nel più complessivo nesso tra *auctoritas*, verità ed *expositio* che definisce l'esegesi scolastica<sup>36</sup>. Certo il rapporto dell'*expositor* con l'*auctor* non è piattamente ripetitivo, e l'*expositor* è consapevole del suo ruolo indispensabile (senza cui l'*auctor* sarebbe muto: i testi infatti parlano *per voces tacitas*<sup>37</sup>), e lo rivendica spesso fieramente, per nulla succube nei confronti dell'*auctoritas*; spesso questo ruolo implica – si è visto – un lavoro di autentica sommatoria (*addendo, abbreviabo, complebo*) e l'*expositor* sa d'introdurre “novità”. Altrettanto sicuramente però egli non intende rappresentare il suo contributo come una crescita cumulativa di nuovo sapere, o come mutamenti qualitativi all'interno della verità della teoria. *Expositor* e *auctor* sono infatti vincolati dallo stesso atemporale, immutabile valore di verità: che nel testo dell'autore è sicuramente depositato, ma che le vicende storiche hanno potuto offuscare, occultare, rendere meno luminoso. Compito che esplicitamente il commentatore si assegna è ritrovare questa verità (non incrementarla né modificarla), e riportarla alla luce in tutte le sue sfaccettature e implicazioni (queste sì, talvolta nuove)<sup>38</sup>. Domina, almeno al livello della rappresentazione, ed anzi è condizione indispensabile entro cui poi di fatto si possono collocare anche gli interventi più aggressivi sul testo, l'idea di una attualizzazione di una potenzialità già definita, di recupero di una verità già data, che talvolta dal tempo è stata resa implicita o nel tempo è rimasta latente e appannata. Tale verità va spiegata, approfondita indefinitamente da generazioni di ricercatori/commentatori che si succedono nella storia, protesi con sforzi continui verso un obiettivo che in sé però appare prefissato e che non muta né si accresce<sup>39</sup>. Il tempo, o anche i personali limiti di un *auctor*,

36 Mi limito a rinviare al classico A.J. Minnis, *Medieval Theory of Authorship*, Scholar Press, London 1984; cfr. anche J. Agrimi, C. Crisciani, *Edocere medicos*, cit., capp. 3-4.

37 Così lo Ps. Lullo, *Testamentum*, in M. Pereira, B. Spaggiari, *Il 'Testamentum' alchemico attribuito a Raimondo Lullo*, Sismel, Firenze 1999, p. 102.

38 L'insistenza su luce/luminosità delle teorie mediche e del sapere/verità in genere è presente in molti commenti (cfr. J. Agrimi, C. Crisciani, *Edocere medicos*, cit., pp. 81-87) nonché in orazioni accademiche di medici; cfr. C. Crisciani, *Teachers and Learners in Scholastic Medicine: Some Images and Metaphors*, in “History of Universities”, XV, 1997-1999, pp. 75-101; Ead., *L'insegnamento medico nel Medioevo: aspetti istituzionali e rappresentazioni retoriche*, in “Medicina nei secoli”, XVI, 2, 2004, pp. 277-292; Ead., *Silenzio, parole e discorsi del medico: tra scienza ed etica, tra filosofia e retorica*, in corso di stampa.

39 Cfr. ad es. Taddeo da Parma che in un quodlibet medico sulla *mala complexio* (ms. Paris, Sorbonne 128, f. 111va) conclude così: “Non enim ad dicendum que dixi

possono aver introdotto deviazioni, blocchi o lacune che non riguardano la verità, ma il suo occultarsi o esplicitarsi nella tradizione e nel tempo. In una simile rappresentazione, le novità, le correzioni, le aggiunte, gli apporti originali (che non mancano affatto e sono riconosciuti per tali con fierezza) che l'*expositor* introduce, più propriamente assumono il nome di *delucidatio*, di attualizzazione, di approfondimento interpretativo di una verità data. Si parla quindi di *promotio veritatis*: dove a me pare che *promotio* si debba leggere primariamente come svelamento, esplicazione e soprattutto insegnamento/diffusione del vero.

L'immagine di sapere che emerge dal processo che ha il suo inizio in Ippocrate e si distende poi nel tempo nella serie di *auctores probi* e *expositores approbati* è dunque quella di un sistema assestato quanto al suo ambito e ben definito quanto ai suoi metodi, confini, testi e basilari teorie. Esso presenta certo variazioni, correnti e dinamiche interne, contrasti anche assai vivaci tra linee dottrinarie, nonché decadimenti, limiti, opacità. Si tratta quindi di un sapere non immobile, né amorfo, né stancamente ripetitivo. Le sue dinamiche però si realizzano all'interno di un quadro che viene presentato come sostanzialmente delimitato, definito nelle sue coordinate e chiuso: mobile sì, ma non modificabile.

4. Questa provvisoria conclusione riguarda l'aspetto più dottrinario-teorico della medicina, che si esprime e si sviluppa prevalentemente nel genere letterario dei commenti e nella forma in cui la ricerca più pienamente coincide con il *docere*, cioè nell'attività didattica. Vale questa interpretazione anche se consideriamo altri testi, quelli più connessi all'attività operativa del medico, per esempio quelle grandi *summe* di nosologia e terapeutica che sono le *Practicae*?

Per impostare correttamente questa domanda è necessaria un'ulteriore precisazione circa la storia della medicina che alcuni testi offrono. Si sarà notato che essi presentano una successione cronologica lineare orizzontale, un andamento "storico", se con questo s'intende una messa in serie nel tempo di fasi: assenza di scienza, *usus*, *inventio*, *scientia/doctrina*, tradizione. Contemporaneamente però i momenti di questa serie sono di fatto anche i livelli in cui epistemologicamente si struttura, in forma gerarchica e verticale, la medicina scolastica: scienza teorica, scienza pratica, arte, intervento pratico puntuale<sup>40</sup>. Per lo più il nesso epistemologico che s'in-

---

me movit pompa vel arrogantia, sed sola investigandi veritatem diligentia, que debet esse finis cuiuslibet speculantis".

40 Per un'esplicazione piena, e stabile, di questi livelli – già per altro segnalati da molti in precedenza – cfr. Falcucci, *Sermones*, cit., sermo 1, f. 5rb-va. Cfr.

staura tra questi livelli è discendente (dalle *rationes* generali della teoria ai canoni della pratica che esse fondano, le cui regole a loro volta orientano poi l'intervento singolo): opposto dunque a quello storico, che si muoveva dall'*usus* e dall'empiria verso la scienza.

Il divenire storico dunque si duplica e si fissa in un dinamismo epistemologico, svincolato dal tempo, per meglio dire continuamente in atto, in cui dunque è in primo piano la concatenazione, la successione logica, non la cronologia. Si capisce meglio l'effetto di questa duplicazione se si considera il ruolo dell'*inventio*, che ha almeno due significati<sup>41</sup>. Uno è quello che ne fa un momento del passaggio alla scientificità, avvenuto una volta per tutte, quando il tumulto ricco e vario dell'*inventio* si è appunto placato nell'assestata *doctrina* e nella disciplina, con Ippocrate. L'altro significato rinvia al vivace dinamismo, alla molteplicità di forme di acquisizione di dati e di nozioni che – all'interno di questo assetto ormai instaurato – sempre e continuamente accade nella medicina, al livello dell'arte e del suo coinvolgimento necessario col piano delle osservazioni puntuali e degli interventi singolari, secondo un processo che ha il suo modello in ciò che storicamente è avvenuto una volta per tutte. In altri termini, ciò che si è verificato una volta nella storia, sempre e di nuovo si ripete nell'epistemologia.

Questa duplicazione – speculare e invertita – contribuisce a chiarire due punti. 1) Quando nell'epistemologia medica scolastica (tra i secc. XIII e XIV) sono stati messi a punto certi vincoli di dipendenza/*subalternatio* adatti a coordinare tra loro le *rationes* della scienza, i canoni (o *regulae*) dell'arte e infine l'intervento puntuale, si provvede poi anche a radicare questa sistemazione in precisi momenti del passato della disciplina e a garantire la stabilità di questi rapporti anche spiegandone la genesi storica: e infatti i resoconti da cui sono partita sono tanto più articolati quanto più sono relativamente tardi (specie in Falcucci, agli inizi del sec. XV, e già in Bertucci, seconda metà del sec. XIV). 2) il dinamismo dell'*inventio* continua ad essere presente nelle modalità di crescita del sapere medico

---

N. Siraisi, *Taddeo Alderotti and his Pupils. Two Generations of Italian Medical Learning*, Princeton U.P., Princeton 1981, specie cap. 5; Ottosson, *Scholastic Medicine*, cit., specie capp. 1, 2; J. Agrimi, C. Crisciani, *Edocere medicos*, cit., in particolare capp. 1, 2, 5; J. Chandelier, *Avicenne et la médecine en Italie*, Champion, Paris 2017.

41 Cfr. Matteolo da Perugia, *Commentario*, cit., pp. 426-428; Torrigiano, *Plusquam Commentum*, cit., f. 32rv; Pietro Ispano, *Commentarium singulare super librum dietarum universalium Isaac*, Lugduni 1515, f. 20r-v; N. Falcucci, *Sermones*, cit., sermo 1, f. 7va.

e si colloca appunto al livello dell'*ars*. Certo, l'arte è subordinata alla teorica perché da essa derivano le *rationes* che la orientano; è anche vero però che la medicina come *ars* compensa quasi questa dipendenza con la molteplicità, la ricchezza, la varietà dei suoi modi di intervento: l'*ars* cioè conserva, dalla preistoria di quella che ora è una disciplina *costantissima*, caratteristiche di duttilità, mobilità e apertura, rese del resto necessarie dal suo più diretto contatto col piano del singolare, dell'intervento operativo, dell'osservazione puntuale.

Testimoniano di questa apertura appunto le *Practiche*, che si collocano al livello epistemologico della *scientia operativa* o *ars scientifica*<sup>42</sup>. I criteri secondo cui sono costruite sembrano esplicitamente cumulativi: le *Practicae* intendono infatti *colligere* e *aggregare* quanto i testi degli autori, ma anche l'esperienza dei più e la competenza operativa dei professionisti, offrono<sup>43</sup>. Ma il *colligere* delle *Practicae* non significa tanto e in primo luogo una raccolta di novità; è piuttosto scegliere e ordinare ciò che risulta disperso in troppi testi, troppo ampi e poco organizzati<sup>44</sup>. In ogni caso è comunque qui che s'incontra un'altra accezione di "progresso", che sembrerebbe assumere proprio il senso di assunzione e accumulo, a partire dal basso, anche di novità, di casi, dati, ricette che continuamente arricchirebbero il patrimonio dottrinario medico. E lo arricchiscono, infatti: ma solo se si integrano nell'ambito del già noto rispettando certi criteri. L'apporto dal basso è visto come un pullulare (alla base, ma all'interno di un sistema strutturato e chiuso) di ritrovati e di dati che non modificano l'ambito della disciplina e l'assetto definito della teoria<sup>45</sup>. Possono confermarla e arricchire

42 Su questo genere letterario cfr. ad esempio L. Demaitre, *Scholasticism in compendia of Practical Medicine*, in "Manuscripta", XX, 1976, pp. 81-95; J. Agrimi, C. Crisciani, *Edocere medicos*, cit., capp. 5-8; A. Wear, *Exploration in Renaissance Writings on the Practice of Medicine*, in A. Wear et al. (eds.), *The Medical Renaissance of the Sixteenth Century*, Cambridge U.P., Cambridge 1983, pp. 118-145; cfr. inoltre L. Loviconi, *Les Practicae : un révélateur de la structuration et de l'élaboration des savoirs théoriques et pratiques médicaux*, in L. Moulinier-Broggi, M. Nicoud (éds.), *Écritures médicales*, cit., pp. 73-99, e M. Nicoud, *Les régimes de santé au Moyen Age*, Ecole Française de Rome, Roma 2017, 2 voll.

43 I testi di medicina pratica di Guglielmo da Brescia e di Iacopo Dondi sono titolati *Aggregator*; Bertucci definisce il suo scritto *Collectorium*; inoltre, e ad es., Pietro Hispano nel *Tesaurus pauperum* (in Id., *Obras medicas*, ed. M.H. Da Rocha Pereira, Univ. Coimbra, Coimbra 1973, p. 79) dichiara di voler esporre fedelmente ciò che ha potuto raccogliere nei testi di antichi medici e maestri o dei moderni *experimentatores*.

44 Cfr. N. Bertucci, *Collectorium*, cit., f. 1ra; Ferrari da Grado, *Practica*, cit., f. 2rb.

45 Cfr. M. McVaugh, *Introduzione* alla sua ed. di Arnaldo da Villanova, *Aphorismi de gradibus*, Univ. Barcelona, Granada-Barcelona 1975, specie pp. 112-113.

chirla, e per questo devono passare dal regime di dati e nozioni casuali a quello di dati e nozioni dottrinari. Questo passaggio si effettua tramite un vaglio, effettuato sul piano epistemologico, secondo i criteri della *ratio*, dell'*auctoritas* e di ciò che è stato esperito dai più. Si stabilisce così la compatibilità tra “nuovo” e già acquisito, e assai di frequente si neutralizza il nuovo, almeno nel senso che, per essere accettato, esso deve essere reso omogeneo a ciò che è già scientificamente assestato. Ad esempio, spesso le ricette che si dicono frutto della propria esperienza sono di fatto prestiti (documentabili) da scritti più antichi; una ricetta, un caso clinico “nuovi” tanto meglio vengono accettati se, oltre che essere accertati dalla personale *experientia*, sono reperibili anche nel testo di un autore, o sono riconoscibili come casi particolari di generali *rationes*. Questo orientamento ridimensiona alquanto – io credo – il senso progressivo e cumulativo che il *colligere* indubbiamente presenta: si accetta ciò che per altre vie già si sa essere vero e verisimile, e si accumula ciò che comunque ha già uno spazio epistemologico – prefissato – in cui poter essere fatto rientrare. Più che accumulare novità, di fatto le *Practicae* mettono in atto il normale meccanismo di raccordo tra canoni e *rationes* generali e casi singoli. In ogni caso, se qualche novità entra – e questo certo accade: basti pensare alle necessarie e vere novità farmacologiche –, l'integrazione avviene solo tramite l'organizzazione scritta e la conseguente sanzione da parte della comunità scientifica di questi dati e ritrovati. Se la ricetta o il dato osservativo conservano la loro “novità” e singolarità assolute e restano prive di quelle relazioni con ragioni e autori (che solo lo scritto mette in luce e fissa), vengono definiti non *experimenta* ma *empirica*. Così è delle terapie “usuali” e delle formule rituali (*empirica*) di *vetulae*, *mulieres* e *rustici* che non si traducono in *experimenta* scritti<sup>46</sup>; delle procedure casuali cui non vengono assegnate *rationes*. Si può trattare anche di ritrovati “nuovi” e talora eccezionali (e sono detti perciò meglio, talvolta, *mirabilia*): tutto ciò comunque resta fuori dal sapere scientifico, perché fuori dalla norma e dalla normalizzazione che solo autori, *rationes* e scrittura garantiscono,

46 Cfr. J. Agrimi, C. Crisciani, *Per una ricerca su 'experimentum' – 'experimenta': riflessione epistemologica e tradizione medica (secoli XIII-XV)*, in P. Janni, I. Mazzini (a cura di), *Presenza del lessico greco e latino nelle lingue contemporanee*, Pubbl. Facoltà di Lettere e Filosofia Università di Macerata, Macerata 1990, pp. 9-49; Eaed., *Immagini e ruoli della 'vetula' tra sapere medico e antropologia religiosa (secoli XIII-XV)*, in A. Paravicini Bagliani, A. Vauchez (a cura di), *Poteri carismatici e informali: chiesa e società medioevali*, Sellerio, Palermo 1992, pp. 224-261; C. Crisciani, *Experimentum, ricetta, raccolta: un percorso epistemologico*, in corso di stampa.

e che lo renderebbe scientificamente significativo e quindi integrabile. Le registrazioni di indubbe novità ci sono, nelle *Practicae*, e spesso è detta ascrivibile alla collaborazione tra i moderni *rationabiliter practicantes* un'effettiva crescita del sapere medico: suggerisco però che tale acquisizione sia considerata da questi autori come una trasformazione epistemologica di dati (in un sistema chiuso) prima che, e più che, come un effettivo accrescimento dei dati stessi<sup>47</sup>.

5. Queste considerazioni sulle modalità di crescita del sapere medico nel suo insieme risultano forse più chiare se si applicano a suoi specialistici settori o partizioni. Perché infatti non tutte le branche della medicina hanno simultaneamente gli stessi ritmi temporali nel loro divenire, anche se tutte seguono – parrebbe – lo stesso schema o modello di assestamento storico ed epistemologico. Falcucci lo esprime bene con la metafora con cui rappresenta la medicina nel suo complesso: essa è una pianta “in qua sunt *simul* flores et fructus, et acerbi et maturi”: albero assai singolare, in cui contemporaneamente convivono temporalità diverse innestate nella sincronia formale di un unico tronco/modello<sup>48</sup>.

Che la chirurgia come disciplina tra '200 e '300 sia ancora acerba<sup>49</sup> e necessiti di vigorose spinte verso una piena maturazione è desolantemente

47 Per questa dinamica nella tradizione aristotelica cfr. F. Calabi, *La crescita del sapere scientifico secondo Aristotele*, in “Atti Accademia Scienze Torino”, CXI, 1976-1977, pp. 169-199; M. Vegetti, *Il coltello e lo stilo*, Il Saggiatore, Milano 1979, specie pp. 88-89; P. Reif, *The Textbook Tradition in Natural Philosophy*, in “Journal of History of Ideas”, XXX, 1969, pp. 17-32; P. Rossi, *Aristotelici e moderni. Le ipotesi e la natura*, in L. Olivieri (a cura di), *Aristotelismo veneto e scienza moderna*, Antenore, Padova 1983, vol. I, specie pp. 141-149.

48 N. Falcucci, *Sermones*, cit., sermo I, f. 5rb.

49 In generale cfr. M.R. McVaugh, *Strategie terapeutiche. La chirurgia*, in M.D. Grmek (a cura di), *Storia del pensiero medico occidentale*, vol. I *Antichità e Medioevo*, Laterza, Roma-Bari 1993, pp. 371-398; Id., *Surgical Education in the Middle Ages*, in “Dynamis”, XX, 2000, pp. 283-304; Id., *The Rational Surgery of the Middle Ages*, Sismel, Firenze 2006; T. Pesenti, ‘*Professores chirurgie*’, ‘*medici ciroici*’ e ‘*barbitonsores*’ a Padova nell’età di Leonardo Buffi da Bertipaglia, in “Quaderni Storia Università Padova”, XI, 1978, pp. 1-38; G. Zuccolin, *I chirurghi nel Trecento: formazione dottrinale e professionale*, in M. Ferrari, P. Mazzaello (a cura di), *Formare alle professioni. Figure della sanità*, Franco Angeli, Milano 2010, pp. 58-77; N. Siraisi, *How to Write a Latin Book of Surgery. Organizing Principles and Authorial Devices in Guglielmo da Saliceto and Dino del Garbo*, in L. García-Ballester et al. (eds.), *Practical Medicine from Salerno to the Black Death*, Cambridge Univ. Press, Cambridge 1994, pp. 88-109; J. Agrimi, C. Crisciani, *The science and practice of medicine in the 13th century according to Guglielmo da Saliceto, Italian surgeon*, in L. García-Ballester et al. (eds.), *Practical*

chiaro precisamente ai suoi esponenti<sup>50</sup>. Alcuni di essi, nei prologhi delle loro *Chirurgie*, quasi a giustificazione del proprio impegno e quale primo passo perché il loro sapere acquisti dignità, ne scrivono la storia seguendo schemi ormai topici<sup>51</sup>. Essi rilevano che solo di recente la chirurgia è caduta in questa miserevole condizione, e non a seguito di biblici disastri né per mitiche secolari latenze. Il degrado è subentrato – ritiene Guy de Chauliac (†1368), che, secondo la definizione di McVaugh<sup>52</sup>, è “il primo vero storico della chirurgia” – perché la chirurgia si è separata dal tronco vigoroso e fondante della *phisica* (da intendersi qui come medicina teorica) a cui era rimasta unita dai tempi di Ippocrate fino ad Avicenna. Questo passo verso una relativa autonomia è stato certo opportuno, ma si è verificato in modi improvvidi e improduttivi. Ne è risultato che ora, prosegue Chauliac, per la colpevole trascuratezza, superbia e stolto disdegno dei chirurghi stessi, molti interventi spettanti alla chirurgia sono di fatto caduti in mano di barbieri rozzi e *mechanici*<sup>53</sup>. Simultanea e sintonica a questa separazione, che ha comportato degradazione verso il basso dell’empiria, è la perdita di una dignità disciplinare, che si esprime innanzi tutto nella mancanza di vero insegnamento e di testi scritti: “perit scientia – lamenta ancora Falcucci parlando della chirurgia<sup>54</sup> – et non remaserunt ex ea nisi descriptiones parve”: ovvia conseguenza del fatto che questa pratica è passata nelle mani di *illiterati, ydiotae, rustici, mulieres*, si è cioè appiattita nel più “usuale” empirismo, come lamentano i chirurghi da Lanfranco da Milano a Bruno di Longobucco, da Henri de Mondeville a Guy de Chauliac.

Due dati emergono da questi allarmati resoconti “storici”. In primo luogo la vicenda della chirurgia è tutta spostata in tempi più recenti, in tempi

---

*Medicine*, cit., pp. 60-87; F. Roversi Monaco (a cura di), *Teoria e pratica medica nel basso Medioevo: Teodorico Borgognoni vescovo, chirurgo e ippiatra*, Sismel, Firenze 2019.

50 Rinvio a *Cyrurgia Guidonis de Cauliaco et cyrurgia Bruni Theodorici Rogerii Rolandi Bertapaliae Lanfranci*, Venetiis 1498; Henri de Mondeville, *Die Chirurgie des Heinrich von Mondeville*, ed. J. L. Pagel, Berlin 1892 (che citerò col solo nome dell’autore); l’*Inventarium sive chirurgia magna* di Guy de Chauliac è disponibile anche nell’ed. di M. McVaugh, Brill, Leiden 1997.

51 Cfr. ad es. Bruno, *Cyrurgia*, cit., f. 83ab; H. de Mondeville, *Cyrurgia*, cit., pp. 135, 137-139; G. de Chauliac, *Inventarium*, cit., ff. 2vb-3rab.

52 Cfr. M. McVaugh, *Historical awareness in Medieval Surgical Treatises*, in *Geschichte*, pp. 171-200, fondamentale anche per l’interpretazione che viene data di tale storia, anche in relazione a atti giuridici coevi emessi dall’Università di Parigi.

53 Cfr. Lanfranco, *Cyrurgia*, cit., f. 168va; Bruno, *Cyrurgia*, cit., f. 83ab; G. de Chauliac, *Inventarium*, cit., ff. 2vb-3rb.

54 N. Falcucci, *Sermones*, cit., sermo 7.1.



quasi contemporanei, privi di sfondi mitici o divini: si tratta dunque di una branca della medicina più recente, più nuova e insieme più rozza e primitiva, almeno nella sua attuale fisionomia. In secondo luogo il suo appare un percorso all'ingiù, è una storia di progressive e collegate cadute che la collocano, o l'hanno riportata, in quella fase prescientifica in cui versava la medicina prima di Ippocrate. Domina infatti l'*usus* statico e ripetitivo; mancano testi autorevoli; i ritrovati *empirica* restano tali, casuali e non scritti; per lo più viene insegnata solo in stretti circoli famigliari, con una formazione settaria ed ermetica, che Henri de Mondeville molto critica nei suoi predecessori. Guy de Chauliac a sua volta ironizza sulle "favole" e sulla "rozzezza" nei testi di Ugo da Lucca e di Teodorico Borgognoni<sup>55</sup>. È vero anche però – ammette ancora Henri – che le sette dei chirurghi immediatamente precedenti a lui hanno progressivamente corretto i più gravi errori e mancanze: ma questo non è ancora sufficiente<sup>56</sup>. Occorre ora effettuare quel passaggio che porti la chirurgia (o, meglio, la riporti) ad un regime di scientificità.

È in questa direzione infatti che si muovono gli appelli, così insistenti proprio nelle *Chirurgie* trecentesche, perché si attui un insegnamento dell'arte che, pur non trascurando il tirocinio pratico, qui indispensabile, si basi su testi sanzionati e sulla preliminare conoscenza dei principi generali della medicina; perché vengano scritte opere – quelle appunto in cui si impegnano i chirurghi del '300 – in cui siano proposte regole e canoni stabili perché razionalmente definiti, che sono massimamente necessari in questa scienza operativa proprio perché essa è così legata all'attività manuale e all'intervento puntuale. È ancora in questo contesto di attuale degrado e di urgenza di riforma che si comprende l'ansia – esplicita soprattutto in Henri de Mondeville<sup>57</sup> – affinché tutto ciò che risulta acquisito – per esperienza diretta, per assidua lettura dei testi medici, per indefesso studio – venga sistemato secondo un ordine e sia affidato allo scritto.

Il passaggio della chirurgia dalla preistoria alla storia, contestuale all'accesso alla dignità scientifica, sta appunto verificandosi ora, con questo slancio e impegno vigorosi dei chirurghi del Trecento. Essi appaiono, anche qui, come sforzi verso un fine, volti però ad una meta prefissata, già nota come modello, alla quale bisogna tendere ed approdare ma da non superare. Lo testimonia emblematicamente il personale percorso formativo di Teodorico Borgognoni<sup>58</sup>, che così descrive il suo itinerario soggettivo,

55 G. de Chauliac, *Inventarium*, cit., ff. 2vb, 3ra, 13rb, 15vb, 69rb.

56 H. de Mondeville, *Cirurgia*, cit., pp. 12, 39, 138.

57 Id., pp. 124-125, 332-33.

58 Teodorico, *Cirurgia*, cit., f. 106ra.

che però ripete la successione storica e l'andamento epistemologico della disciplina. Egli – racconta – ha visto e seguito per un certo tempo le pur *expertissimas curas* del padre e maestro Ugo, ma non fu in grado di “comprendere nec discernere ad plenum”; si volge poi ai testi di Galeno e solo allora può dare un senso razionale e dottrinale a quello che aveva appreso *per usum*, perché si accorge che ciò che il padre praticava con “usuali” interventi si ritrova in Galeno, ma qui corredato da *rationes* esplicative e organizzato in una sistemazione scritta che li rendono comprensibili e scientifici. Lo testimonia, ancora, la definizione normativa che Henri dà della chirurgia – o di ciò che la chirurgia dovrà essere –, e che è identica nella struttura formale all'articolazione in livelli epistemologici che si è vista nella medicina nel suo complesso<sup>59</sup>.

L'andamento che la chirurgia sta seguendo – negli intenti e nelle opere dei chirurghi trecenteschi – conferma, da un osservatorio più ravvicinato nel tempo – alcuni motivi su cui ho insistito. Innanzitutto il divenire, che pur movimentata vivacemente sia il sapere medico che la rappresentazione che ne viene data, ha la forma, per così dire, di uno “sviluppo bloccato”, nel senso cioè che è caratterizzato dalla tensione verso mete definite, e segue uno schema stabile e conchiuso, in cui la dinamica dei rapporti epistemologici domina e orienta gli accadimenti storici, in sostanza consentendone solo uno: quello per cui si passa dalla non-scienza alla scienza e viceversa. Come appunto accade per la chirurgia, già scienza, degradata poi ad *usus* ed empiria, risospinta ora verso una nuova dignità disciplinare. Nuova, ma anche recuperata, ripristinata sul modello di risultati precedentemente conseguiti (che vengono ora meglio compresi) o già raggiunti da altri settori del sapere medico: quasi che appunto lo sviluppo di una potenzialità non possa darsi se non secondo un modello già attualizzato o in relazione a una forma già una volta in atto.

Quando viene conseguito questo assetto ben definito e definitivo, anche nella chirurgia si instaura quel processo di integrazione mobile e vivace dal basso che non ne altera però più la configurazione formale. Tuttavia, proprio perché nella chirurgia si è di fronte ad un livello del sapere medico meno assestato, molto ravvicinato all'operare e dotato di uno sfondo testuale più esile (anzi, solo ora alcuni antichi testi vengono valorizzati e nuovi testi sono scritti); e poiché si tratta di una disciplina non ancora pienamente istituzionalizzata<sup>60</sup>, vigono anche qui certo gli usuali criteri di integrazione del nuovo, ma i rapporti di dominanza tra essi paiono più

59 H. de Mondeville, *Cirurgia*, cit., pp. 70-71.

60 Vedi qui nota 49.

incerti e duttili. *Auctoritas*, *ratio*, ed *experientia* talvolta si rafforzano l'un l'altro, talvolta si contrastano<sup>61</sup>. Anche qui, risulta più facile l'integrazione quando un *experimentum*, uno strumento, una procedura sono sostenuti da *rationes*, e soprattutto quando i testi e la personale esperienza concordano: ma si tratta di casi rari. Più spesso accade che, di fronte ad una procedura in uso ma su cui c'è dibattito (per esempio sull'efficacia del bendaggio delle ferite), qualcuno la rifiuta decisamente, perché – dichiara – ha riscontrato nella sua esperienza che è inefficace; altri invece la raccomandano, perché Albucasis la segnala con approvazione. Ne risulta un'oscillazione e un'incertezza – ma anche una maggior disponibilità, duttilità e assunzione di rischio – nello scegliere ciò che può essere incluso nel patrimonio disciplinare della chirurgia. Per gli stessi motivi, altrettanto mossa e altrettanto caratteristica di queste *Chirurgie* è la dialettica tra antico e nuovo, tra tradizione e progresso. Emblematiche in questa direzione sono molte pagine di Henri de Mondeville<sup>62</sup>: esse sono ricche di ammirazione per i progressi che i "moderni" stanno compiendo in chirurgia, aggiungendo continuamente nuovi casi e nuove forme d'intervento che gli antichi non avevano conosciuto e non potevano conoscere (anche perché certe ferite ora sono prodotte da nuovi tipi di armi, allora ignote). Sono pagine cariche anche di amarezza disgustata per l'eccessiva *confidentia* nei confronti degli antichi e per lo stolto attaccamento alla *consuetudo* che tutti i pazienti e non pochi colleghi manifestano<sup>63</sup>.

61 Henri stesso lo ha sperimentato quando sue indicazioni innovative sul bendaggio di ferite sono state fortemente contestate; ma lo aiutò la verità, "pro qua debet homo potius mortem sustinere quam adhereat falsitati" (H. de Mondeville, *Cirurgia*, cit., p. 125).

62 Cfr. H. de Mondeville, *Cirurgia*, cit., p. 11: "operator non debet tantum confidere de eis, quae scripta sunt in libris; [...] successores [...] editiones optimas suorum praedecessorum [...] aliquando corrigunt et decorant superaddendo bona, quae ab ipsis per experientiam et assuefactionem in opere noviter sunt inventa; le indicazioni di Mondeville sui rapporti tra la tradizione in parte inaffidabile e i progressi necessari e auspicabili in chirurgia meriterebbero un'analisi più dettagliata: cfr. comunque le sue considerazioni più interessanti al riguardo in ivi, pp. 12, 61, 69, 138-143.

63 Cfr. H. de Mondeville, *Antidotarium* (allegato alla sua *Cirurgia*), pp. 507-508: "in medicinis compositis ab antiquo multae novae virtutes sunt inventae per experientiam modernorum, quas non esset curiale sub silentio pertransire [...] absurdum et quasi hereticum videtur, credere quod Deus gloriosus et sublimis dedisset ita sublime ingenium Galeno et sub tali pacto, quod nullus post ipsum posset aliquod novum invenire [...]. Miserum autem esset ingenium nostrum, si semper uteremur inventis"; e p. 508: "licitum est nobis scire aliqua quae non erant scita tempore Galeni et necessarium est ea scribi".

Queste frasi sono estremamente suggestive e sicuramente ci obbligano a riconoscere qui un'accezione specifica di progresso (inteso sia come accumulo quantitativo che come incremento qualitativo). Non va però dimenticato il contesto in cui si colloca la pur vivace spinta progressiva e innovativa di Henri: infatti nel suo testo accanto ad una spiccata enfasi, anche terminologica, per il *novus*, altrettanto ossessivamente è ribadita l'esigenza per l'*ordo*, cioè per racchiudere comunque nella compattezza di un ordinamento razionale e scritto (cui egli sta appunto provvedendo) l'altrimenti incontrollabile ricchezza della "novità", che comunque lo attira e lo entusiasma<sup>64</sup>.

6. Incertezza, duttilità, disponibilità e sgomento insieme verso il nuovo sono ancora più evidenti nel caso della farmacologia, la cui situazione disciplinare tra '300 e '400 appare tra le più anomale. È dubbio infatti che qui si sia di fronte ad una disciplina istituzionalmente strutturata o in via di esserlo, anche se è vero che la medicina si articola da sempre in *diaeta*, *potio* (farmaci) e *chirurgia*; e anche se è unanimemente riconosciuto che anche i farmaci – semplici e composti – in radice rinviano ad un generoso dono divino<sup>65</sup>. Ma nella situazione dell'insegnamento universitario scolastico e nell'assetto corporativo delle professioni nel tardo medioevo, la collocazione del sapere sui farmaci da un lato, e l'attribuzione di competenze tra professionisti dall'altro, appaiono fluide e varie<sup>66</sup>. Certo è comunque che le tanto depredate pratiche ripetitive, casuali quando non inquinate da *superstitio*, gli *empirica* di *vetulae*, *mulieres*, *rustici* ed *empirici* vari, consistono sostanzialmente in preparazione e somministrazione di pozioni e rimedi. Più urgente che mai sembrerebbe qui passare dall'*usus* alla *doctrina*, progredire cioè incanalando la casuale empiria con canoni e regole razionali.

64 Cfr. ad esempio l'enfasi sul "nuovo" nel suo *Antidotario*, p. 507.

65 Cfr. *Ecclesiastico*, 38, 4: "Altissimus crevit de terra medicamenta et vir prudens non abhorrebit illa"; cfr. anche C. Crisciani, *Il cancelliere*; G. de Chauliac (ed. McVaugh cit., p. 7) attribuisce alla setta degli *omnium Theutonicorum militum* la cura delle ferite con formule e pozioni "fundantes se super illo quod Deus posuit virtutem suam in verbis, herbis et lapidibus".

66 Rinvio qui ai molti lavori di Iolanda Ventura sulla farmacologia medievale, e specie a *Farmacologia scolastica nei commenti all' 'Antidotarium Nicolai'*, in C. Panti, N. Polloni (a cura di), *Vedere nell'ombra*, Sismel, Firenze 2018, pp. 277-297; Ead., *Pharmacopée et 'pharmacologie' entre textes et pratiques: nouvelles perspectives*, in D. Jacquart, A. Paravicini Bagliani (a cura di), *Le Moyen Age et les sciences*, Sismel, Firenze 2021, pp. 487-517; per una esaustiva presentazione vedi anche McVaugh, *Introduzione*, cit.; Id., *'Apud antiquos' and Medieval Pharmacology*, in "Medizinhistorisches Journal", I, 1966, pp. 16-23.

Potrebbero allo scopo servire, almeno come punto di riferimento, opere autorevoli che orientino in questo campo sterminato della farmacopea: infatti qui, a differenza che per la chirurgia, i testi degli autori non mancano di certo. Risultano però poco utilizzabili, e per diversi motivi, che i medici lucidamente individuano. Innanzi tutto qui le difficoltà terminologiche sono più ardue, e più pericolose, che in altri ambiti: questo nonostante la relativa normalizzazione che l'imporsi egemonico del *Canone* di Avicenna (qui specie il libro secondo) ha introdotto, e nonostante l'ausilio di prontuari di sinonimi che i medici scolastici stessi producono. Inoltre gli autori in questo settore sono forse troppi e appaiono ben difficilmente "conciliabili" proprio nell'ambito specifico degli ingredienti e dosi, visto che ciascuno ha tenuto presenti, ovviamente, erbe, farmaci, misure in uso e a disposizione nella propria area geografica e nel suo tempo. Ne risultano problemi di traducibilità (non solo terminologica) assai consistenti, talvolta pericolosi e comunque fuorvianti<sup>67</sup>. Talora poi i testi degli autori farmacologici sono troppo schematici: infatti riassumono risultati che erano chiari per chi, ai loro tempi, usava questi testi come prontuari, mentre sono quasi incomprensibili per utenti lontani nel tempo e nello spazio. Infine, le variazioni geografiche (e climatiche) di fruizione dei testi rendono spesso non riconoscibili e non riproducibili erbe, ricette e prescrizioni antiche, mentre per lo stesso motivo salta la corrispondenza tra farmaci e malattie; oppure, anche, i Latini hanno di fronte affezioni ignote ai Greci e agli Arabi, per le quali gli autori non hanno previsto dei rimedi farmacologici: come scrive Guglielmo da Saliceto, certe prescrizioni di Avicenna, utili ai suoi tempi e nella sua regione, sono ora e nei nostri climi poco efficaci se non dannose<sup>68</sup>.

Quando poi è stata tentata un'impostazione teorica più complessiva e scientifica – ad esempio circa la procedura *de gradibus* – il risultato (come rileva Pietro d'Abano, che scrive prima che i Latini stessi affrontino il problema della graduazione quasi *ex novo*<sup>69</sup>), il risultato è stato deludente: le promesse e le premesse di Dioscoride e Galeno, *fundatores* di questa linea, sono rimaste tali, e ora gli studiosi non possono "invenire auctorem authenticatum in cuius convenirent positione", e vagano incerti. Tutti questi

67 Cfr. Gentile da Foligno, *Consilia*, Venetiis 1498, f. 66rbva: "licet hic error sit solum in vocabulo non tamen est parvus, quia ex ipso forsitan resultavit maximus error in opere" (a proposito di una discutibile traduzione di un termine); cfr. anche le molte lamentele sui difetti di traduzione che impediscono di progredire in chirurgia espresse soprattutto da Guy de Chauliac (vedi McVaugh, *Historical Awareness*, cit.).

68 Guglielmo da Saliceto, *Summa conservationis*, Venetiis 1490, ff. a5va-b4va.

69 Pietro d'Abano, *Conciliator*, diff. 138, f. 195Ca.

rilievi caricano d'incertezza il valore dell'*auctoritas* e rendono peggio che fluida, quasi sdruciolevole e inaffidabile, la *traditio*. Ma più radicalmente che in altri ambiti, qui si percepiscono gli effetti della Caduta moltiplicati nella storia biologica. L'organismo umano, già fragile, di generazione in generazione si è indebolito sempre più; le infermità si sono moltiplicate, anzi variano e si complicano e si intrecciano<sup>70</sup> nella decadenza fisiologica dell'uomo, forse inarrestabile, e in un modo che gli antichi non potevano prevedere, così che è impossibile usare per i nostri mali rimedi predisposti per individui ben più solidi e robusti, e forse più semplici, in cui cioè il danno originario non si era ancora "moltiplicato". Non resta dunque che diffidare dei *dogmata antiquorum* sui farmaci; anzi, ritengono alcuni, meglio evitarli con cura<sup>71</sup>.

Per la verità, qui occorre – parrebbe – diffidare di tutto e di tutti: antichi e moderni, *vulgares* e sapienti. In queste condizioni infatti – in cui non sussistono regole approvate dai più<sup>72</sup>, né autori affidabili o direttamente utilizzabili – gli antichi sembrano proporre rimedi incomprendibili, i *vulgares* e i *simplices* offrono *empirica*, cioè rimedi irrazionali e inaffidabili, i "moderni" prospettano fantasiosi e discordi preparati di cui vanitosamente e futilmente si compiacciono<sup>73</sup> e che non vanno seguiti ("nolli, o medice, ire post medicinas novellas"<sup>74</sup>). Tuttavia fidarsi solo di se stessi – cioè di uno solo – è quasi impossibile. Se ciò che costui propone fosse corretto, gli "antiqui [...] in libris suis dixissent"<sup>75</sup>; se discorda in toto dagli antichi più famosi, la sua propo-

70 Cfr. Ferrari da Grado, *Practica*, cit., f. 2rb; Michele Savonarola, *Practica maior*, Venetiis 1559, prefazione, f. non numerato.

71 Ps. Arnaldo da Villanova, *Contra calculum*, Lugduni 1520, f. 1568F: "Itaque olim multa exeperimenta veterum medicorum salubria que propter defectum [hominis] hodie sunt mortifera [...]. Moderamini ergo medici moderni, quod mundi labor agitat dogmata et experimenta antiquorum tempora dividendo"; cfr. anche Falcucci, *Sermones*, cit., sermo 1, f. 10rab, e sermo 2, f. a6va.

72 Cfr. Savonarola, *Practica*, cit., ff. 11vb, 14ra.

73 Molte al riguardo le testimonianze, tra cui Lanfranco, *Antidotarius* (quinto trattato della sua *Cirurgia*), f. 206va; Arnaldo da Villanova, *Aphorismi*, p. 196; Savonarola, *Practica*, ff. 9ra, 13ra; G. de Chauliac, *Inventarium*, cit., ff. 51va, 56ra; Antonio Guaineri, *Opus preclarum ad praxim*, Papiæ 1518, f. 243ra. Su Guaineri cfr. D. Jacquart, *Theory, Everyday Practice*, cit., e M. Nicoud, *Antonio Guaineri, un médecin de cour entre Savoie, Montferrat et Lombardie*, in B. Andenmatten et al. (éds.), *Le duc-pape et sa cour. Amédée VIII-Felix V (1383-1451), Actes du colloque de Chillon (22-24 sept. 2016)*, in corso di stampa.

74 Ps. Arnaldo, *Contra calculum*, 1568EF: "Novis experimentis fidelis medicus non studeat quia solent novitates pericula inducere".

75 Bruno, *Cirurgia*, cit., f. 91ra.

sta farmaceutica va respinta: infatti più "verisimile est quod iste unus, posito quod esset aequalis ingenio et experientia, decipiatur a falsis imaginationibus quam quod illi erraverunt"<sup>76</sup>. È evidente che è in cortocircuito proprio quell'apparato integrato di *ratio*, *auctoritas*, *experientia* i cui componenti, sostenendosi a vicenda, consentono di vagliare, scegliere, organizzare un settore del sapere.

Testi equilibrati – la *Repetitio* di Arnaldo da Villanova, il *Sermo* sulla farmacologia di Falcucci – forniscono almeno indicazioni e cautele di massima su come condursi in generale in questo infido e pericoloso terreno per non cadere completamente in confusione ("in errorem et labyrinthum": così si esprime Teodorico Borgognoni<sup>77</sup>). Le ricette dei *vulgares* potranno essere accolte purché "non manifeste repugnent rationi", e purché il medico che le adotta e raccoglie si rammenti bene che esse hanno un'origine e una validità "regionale", difficilmente estrapolabile ed esportabile<sup>78</sup>. Al capo opposto della gerarchia degli agenti di trasmissione di ricette, non tutto ciò che si trova nei libri dovrà soddisfare il medico, anche se è scritto, e scritto da antichi. Il *modernus medicus* deve pertanto a lungo riflettere sugli *experimenta antiquorum*, e non deve insistere solo sugli scritti, ma "solerti ingenio satagere debet ad novam propensionem": è infatti ben poca cosa l'ingegno di colui che si appaga nell'uso esclusivo di cose già trovate da altri<sup>79</sup>.

Ma proprio qui, dove è indispensabile *consueta relinquere*, dove la spinta alla novità è una necessità riconosciuta (e addirittura fondata dalla riflessione medico-antropologica sul decadimento della *complexio* nel corso del tempo della storia), l'incertezza, il disorientamento, il senso di insicurezza e di pericolo che la novità suscita sono quasi tangibili: si manifestano a partire dal modo di scrittura, dove l'ansia porta a non scegliere ma a elencare tutto ciò di cui si è venuti a conoscenza, senza prendere posizione e lasciando che ciascuno si regoli come può e crede. Abbondano pertanto nelle sezioni farmacologiche delle *Practicae* o delle *Chirurgie* gli elenchi (*alii... alii..., aliqui... ego*), oppure le serie, ripor-

76 Arnaldo da Villanova, *Repetitio super aphorismo Hippocratis 'Vita brevis'*, ed. M. McVaugh, Publicaciones Univ. Barcelona, Barcelona 2014, pp. 215 ss.

77 Teodorico, *Cirurgia*, cit., f. 106ra.

78 Arnaldo, *Repetitio*, cit., pp. 211-213.

79 N. Falcucci, *Sermones*, cit., sermo 1, f. 10ra-va; cfr. anche per valutazioni titubanti su farmaci alcuni altri testi falsamente attribuiti ad Arnaldo (*Antidotarium, De vinis, De simplicibus, Contra calculum, Breviarium*, in *Opera omnia*, Basileae 1585, pp. 385E-386EFD, 588C, 379D, 1568A, 1291E); N. Falcucci, *Sermones*, cit., sermo 2, f. a6va; Savonarola, *Practica*, cit., *passim*; cfr. anche qui nota 63.

tate senza commenti, di opinioni di *auctores* contrastanti e non risolte su un farmaco o una cura. Insicurezza e ansia si esprimono anche nella continua oscillazione, non di rado nello stesso autore, tra diffidenza e però fiducia nelle indicazioni degli antichi; tra ironia e però anche aspettativa verso le proposte dei moderni<sup>80</sup>. Questa situazione conferma che anche quando l'*inventio* e l'accumulo del nuovo sono ritenuti necessari dagli stessi medici, è arduo intraprendere questa via dove non c'è una forma e una norma a cui ridurre la novità e se – come è il caso della farmacologia – manca proprio quell'assetto disciplinare chiuso e garantito nella sua struttura entro cui solo l'integrazione appare possibile.

Si profila forse una garanzia di diverso tipo, più informale e fluida, non disciplinare ma sociale, fornita dalla comunità scientifico-professionale e dalla competenza degli esperti che la compongono. La sua approvazione, la circolazione di proposte di rimedi e di ricette al suo interno, le valutazioni incrociate degli *experti et rationabiliter practicantes*, appaiono ad alcuni il criterio più sicuro, duttile ma sanzionante, a cui il singolo può rifarsi. Una simile accentuazione del ruolo della comunità scientifica implica un'ulteriore insistenza sulla necessità dello scritto (solo se scritti i nuovi ritrovati possono circolare tra gli esperti, venir valutati, messi alla prova e corretti dai colleghi), nonché la decisa valorizzazione di impegni di collaborazione e scambio tra i membri del gruppo<sup>81</sup>.

Com'è noto, questi valori – collaborazione, apertura controllata al nuovo, disponibilità alle correzioni, pubblicità e circolazione di risultati, scrittura, scambio di informazioni nella comunità – sono stati spesso associati al concetto di progresso scientifico. Ancora una volta dovremo vederne qui un'accezione particolare. Si ricordi infatti che Henri de Mondeville, ad esempio, che presenta con molta insistenza e convinzione un'idea di progresso promosso proprio dallo scambio di vedute e corre-

80 Atteggiamenti che si riscontrano in varie pagine delle opera di Savonarola e Antonio Guainieri, su cui cfr. D. Jacquart, *Theory, Everyday Practice, and Three Fifteenth-Century Physicians*, in "Osiris", 2nd s., VI, 1990, pp. 140-160; Ead., *De la science à la magie: le cas d'Antonio Guainieri*, in "Médecines, Littératures, Sociétés", IX, 1988, pp. 137-156 (vedi in particolare una certa ironia di Guainieri su rimedi di *vetule* e empirici, che però egli comunque registra); cfr. anche N. Falcucci, *Sermones*, cit., sermo 1, f. 10ra-vb.

81 Al riguardo, analisi più puntuali sono offerte da L. Demaitre, *Theory and Practice in Medical Education at the University of Montpellier*, in "Journal of the History of Medicine and Allied Sciences", XXX, 1975, pp. 103-123; Id., *Scholasticism in compendia*, cit.; J. Agrimi, C. Crisciani, *Edocere medicos*, cit., specie pp. 185-188 e cap. 8.3; M. McVaugh, *Two Montpellier Recipe Collections*, in "Manuscripta", XX, 1976, pp. 175-181 (con edizione del testo).



zioni tra le successive generazioni e nella comunità dei periti chirurghi<sup>82</sup>, rappresenta quest'ultima come un gregge in un ovile: questo è sì dotato di porte, è certamente "aperto" (a nuove acquisizioni, a nuovi membri), ma è anche chiuso da robusti recinti e ben difeso contro chi vi si introdurrebbe da nemico perché privo di studi e di esperienza, e quindi portatore di errori e deviazioni<sup>83</sup>.

7. Per chiarire il senso dei concetti di incremento, non sommatorio accumulo ma indefinito approfondimento, di dinamica vivace ma senza radicali mutamenti in un quadro chiuso e stabilito una volta per tutte, è utile ricorrere alle metafore con cui alcuni medici scolastici descrivono la forma di crescita precedente e quella di sviluppo del loro sapere. Una è di tipo organico-agricolo. Ippocrate – a partire da Galeno lo ripetono in molti – "fuit bonus agricola qui primus hanc artem seminaverit"<sup>84</sup>: i suoi semi di scienza producono ricche messi di sapere poiché c'è stato chi li ha poi irrorati e fatti crescere. Come ogni metafora biologica, essa veicola l'idea di crescita, sviluppo nel tempo: ma qui la metafora è mantenuta solo fino a che la forma organica prevista, e potenziale nel seme, non si è pienamente realizzata; spesso, invece, in tali metafore dovrebbe seguire la fase della decadenza/ invecchiamento ed eventuale rinascita. Su queste ulteriori tappe i nostri testi non si soffermano, paghi – mi sembra – di segnalare la necessità di una crescita che però non può travalicare la forma prefissata data, pena la perdita di fisionomia e di identità della pianta che si è così ben sviluppata. L'altra metafora è di tipo architettonico-artigianale. Henri de Mondeville e Guy de Chauliac ricorrono, per indicare i necessari *additamenta, melioramenta* che si impongono nella scienza chirurgica, alla immagine della casa, del bel edificio. Attorno ad esso continuamente gli operai si adoperano e s'affannano appunto per riparare guasti, ampliare locali, sostituire parti, rettificare pareti. Ma la casa è "jam incepta et completa": la sua struttura è definita, e gli interventi che la migliorano e l'abbelliscono, pur necessari e continui, non ne modificano né la compattezza, né la sostanziale solidità<sup>85</sup>.

82 H. de Mondeville, *Cirurgia*, cit., pp. 12, 61, 64, 67, 69-70, 138-139, 332-334; simile orientamento anche in Arnaldo da Villanova, *Repetitio*, cit., e Savonarola, *Practica*, cit.; si veda anche la posizione di Tommaso del Garbo, in K. Park, *Doctors and Medicine in Early Renaissance Florence*, Princeton U.P., Princeton 1985, pp. 206-209.

83 H. de Mondeville, *Cirurgia*, cit., pp. 64-65.

84 N. Bertucci, *Collectorium*, cit., f. 2rab; cfr. anche Matteolo da Perugia, *De laudibus*, cit., pp. 39-40; G. de Chauliac, *Inventarium*, cit., Proemium, f. 2ra.

85 H. de Mondeville, *Cirurgia*, cit., pp. 11, 70, 508: certo, osservandola "nei dì di festa" come "muratori della domenica" [si potrebbe anche tradurre, con un ne-

Si potrebbe pensare che due storie della medicina umanistiche, entrambe scritte tra il secondo '400 e gli inizi del '500 – il *De Medicina et medicis* del bibliotecario di Nicolo V, Giovanni Tortelli (una riproposizione della voce “Ippocrate” della sua monumentale *Orthographia*), e il *De antiquitate medicinae* del medico Gian Giacomo Bartolotti<sup>86</sup> – comportino radicali novità nelle notazioni sulla “storia della medicina” viste fin qui. Di fatto sono “nuovi” il latino molto più elegante, le accurate citazioni, l’attenta ricerca di puntuali dati dottrinali, di particolari eruditi, di compiaciuti riscontri classici. La loro vera novità non sta però nel modificare il quadro che gli accenni “storici” dei medici scolastici consentono di delineare, né nell’introdurre nuove declinazioni nelle fasi del passato della medicina, quanto nel fatto che essi tra i primi – precedendo le proposte di Simphorien Champier<sup>87</sup> – si propongono di stendere una complessiva “storia della medicina” (storia che sia fondata e promossa in quanto *magistra*, o con funzioni di *decorum*<sup>88</sup>, o con istanze classicheggianti, o anche nei modi della descrittiva *historia*). Si inaugura quindi in questi due testi la forma aurorale di una nuova disciplina autonoma – la “storia di”<sup>89</sup> –, al posto dei sporadici accenni e delle forme occasionali, e talvolta implicite e da decifrare, propri delle riflessioni sul proprio passato, che costellano molti scritti dei medici scolastici. Ma il quadro che le loro ricostruzioni forniscono resta per ora invariato, pur nella nuova forma umanistica di presentazione delle vicende della disciplina.

---

ologismo, “come umarell”), la si può anche migliorare in futuro o nel caso di altri edifici; e certo ancora (p. 508) se un costruttore dei tempi di Galeno ora si mettesse all’opera non starebbe alla pari con un muratore, e certo si sa anche che *antiqua palatia et ecclesiae* vengono distrutti per rifarli migliori (e però non sono fatti forse con gli stessi materiali?).

86 Cfr. L. Belloni, D.M. Schullian (a cura di), *Della medicina e dei medici / Giovanni Tortelli. Dell’antica medicina / Gian Giacomo Bartolotti. Due storie della medicina del XV secolo edite e tradotte*, Stucchi, Milano 1954; D. Mugnai Carrara, *Il “De medicina et medicis”*, in A. Manfredi et al. (a cura di), *Giovanni Tortelli primo bibliotecario della vaticana*, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 2016, pp. 339-365.

87 Cfr. B. Copenhaver, *Symphorien Champier and the Reception of the Occultist Tradition in Renaissance France*, Mouton, The Hague 1979; mi riferisco a *Libelli duo* (1506: “Opus tum propter hystoriarum cognitionem tum propter rei novitatem perutile”), ma anche in altre sue opere Champier tratta delle fasi “storiche” della medicina.

88 Cfr. A. Grafton, *The Identities of History in Early Modern Europe: Prelude to a Study of the ‘Artes Historicae’*, in G. Pomata, N. Sirais (eds.), *Historia. Empiricism and Erudition in Early Modern Europe*, The MIT Press, Cambridge 2005, specie pp. 58-64.

89 Cfr. M. Grmek, *Introduzione a Storia del pensiero medico occidentale*, vol. I.

# ARE TOUCH AND TASTE NECESSARY?

## Some Answers from Fourteenth-Century Natural Philosophy\*

Chiara Beneduce

### *Abstract*

The relationship between natural philosophy and medicine is addressed in this paper by considering some late medieval texts on the sense of touch. The paper analyses the issue of “whether touch (and, relatedly, taste) is necessary” in the fourteenth-century questions on the *De sensu et sensato* by John Buridan, Nicole Oresme or Albert of Saxony (?), and Marsilius of Inghen. The three questions highlight how the intersection of natural philosophy and medicine helped shape late medieval theories of sensation, particularly in the *Parva naturalia* commentary tradition.

*Keywords:* Touch, taste, natural philosophy, medicine.

### 1. “*Is touch (and taste) necessary?*”: a question in late medieval texts

It is true that Aristotle (d. 322 BC) stressed the primacy of sight over the other senses (e.g., Aristoteles, *Metaphysica*, I.1, 980a22-28 and *De anima*,

---

\* The writing of this paper was financially supported by the NWO-Veni grant VI.Veni.191F.005 and belongs to a larger research project on the sense of touch in fourteenth-century natural philosophy. Previous outcomes of this research are the publications C. Beneduce, *La fisiologia del tatto nel XIV secolo. Il caso di Giovanni Buridano*, in O. Grassi, G. Catapano (a cura di), *Rappresentazioni della natura nel Medioevo*, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, Firenze 2019, pp. 207-220, C. Beneduce, “*Is Touch One Sense or Several?*” *A Late Medieval Scientific Question*, in M. Gensler, M. Mansfeld, M. Michałowska (edited by), *The Embodied Soul: Aristotelian Psychology and Physiology in Medieval Europe between 1200 and 1420*, Springer, Dordrecht 2022, pp. 253-275, end C. Beneduce, *Utrum tactus sit terrae a dominio. Natural Philosophy and Medicine in Three Fourteenth-Century Questions on De sensu et sensato*, in “*Micrologus. Nature, Sciences and Medieval Societies*”, special issue on Aristotle’s *De sensu* in the Latin Tradition 1150-1650, 2022, pp. TBA (accepted July 2022). Cross-references and overlapping between the present paper and the three other papers are due to their belonging to the same overarching project.

III.3, 492a3-4)<sup>1</sup>. However, he nonetheless granted touch a special status in the sensory system, especially as far as natural philosophy is concerned. In the second book of the *De anima*, Aristotle stated both that touch is the only sense that all animals possess and that without touch it would be impossible to have any other sense (*De anima*, II.2, 413b-414a3)<sup>2</sup>. Aristotle's *De anima* also contains a claim regarding the necessity of the sense of touch for animal survival (*De anima*, III.13, 435b4-19)<sup>3</sup>. At the beginning of the *De sensu et sensato* (436b10-12)<sup>4</sup>, touch and taste are discussed as necessarily belonging to all animals. In that work, taste is considered particularly necessary, since it allows for the distinction between pleasant and unpleasant food so that the latter can be avoided and the former pursued<sup>5</sup>.

Aristotle's statements about the importance and necessity of the sense of touch (and taste) did not escape the attention of those coming after him in the philosophical and scientific tradition. The topic appears in the works of major medieval thinkers and Aristotelian commentators. For instance, the Aristotelian position is reprised by Avicenna (d. 1037)<sup>6</sup>, Averroes (d. 1198)<sup>7</sup>,

- 
- 1 Aristoteles, *Metaphysica*, I.1, 980a22-28, in Aristotle, *The Complete Works of Aristotle. The Revised Oxford Translation*, edited by J. Barnes, 2 vols, Princeton University Press, Princeton 1984, p. 1552; Aristoteles, *De anima*, III.3, 429a3-4, in Aristotle, *The Complete Works of Aristotle*, cit., p. 682.
  - 2 Aristoteles, *De anima*, II.2, 413b-414a3, in Aristotle, *The Complete Works of Aristotle*, cit., p. 658.
  - 3 Aristoteles, *De anima*, III.13, 435b4-19, in Aristotle, *The Complete Works of Aristotle*, cit., p. 692. This is followed by the statement that touch is necessary for animal *being*, while the other senses apply only to animal *well-being*. Cfr. Aristoteles, *De anima*, III.13, 435b20-26, in Aristotle, *The Complete Works of Aristotle*, cit., p. 692.
  - 4 Aristoteles, *De sensu et sensato* (436b10-12), in Aristotle, *The Complete Works of Aristotle*, cit., p. 693.
  - 5 It is worth noting that, while in this passage of the *De sensu et sensato* taste is paired with touch and *both* senses are said to belong necessarily to all animals, in the third book of the *De anima* Aristotle distinguished between touch and taste. As indicated in footnote 3 above, in the *De anima*, only touch is said to be necessary to animal *being*, while taste, like sight, is referred to as an example of a sense necessary only for animal *well-being*.
  - 6 Cfr. Avicenna, *Liber de anima seu sextus de naturalibus*, I-II-III, edited by S. Van Riet, Peeters-Brill, Louvain-Leiden 1972, pars II, cap. 3, pp. 130-131. I thank Tommaso Alpina for his help with this passage.
  - 7 Cfr. Averroës, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros*, edited by S. Crawford, The Medieval Academy of America, Cambridge, MA 1953, II, com. 28, p. 170; Averroës, *Compendia librorum Aristotelis qui Parva naturalia vocantur*, versiones latinae, vol. VII, edited by E.L. Shields, H. Blumberg, Cambridge, MA 1949, *De sensu et sensato*, pp. 3-4.

Albert the Great (d. 1280)<sup>8</sup>, and Thomas Aquinas (d. 1274)<sup>9</sup>. In general, the question of “whether touch (and taste) is necessary” seems to have been commonly addressed in medieval philosophy and science, especially in the commentary tradition on Aristotle’s *De sensu et sensato*<sup>10</sup>. The question is found, for example, in the *Quaestiones super librum De sensu et sensato* by Geoffrey of Aspell (d. 1287)<sup>11</sup>, Peter of Auvergne (d. 1304)<sup>12</sup>, Radulphus Brito (d. 1320/21)<sup>13</sup>, Peter of Flanders (?) (late thirteenth or early fourteenth century)<sup>14</sup>, John of Felmingham (?) (d. ca. 1300)<sup>15</sup>, John of Jandun (d. 1328)<sup>16</sup>, John Buridan (d. ca. 1361)<sup>17</sup>, Nicole Oresme (d. 1382)/Albert of Saxony (d. 1390) (?)<sup>18</sup>, Marsilius of Inghen (d. 1396)<sup>19</sup>, and John Versor (d. after 1482)<sup>20</sup>. The question also appears in some anonymous *Quaestiones super librum De sensu et sensato*, namely those of the Vatican Anonymous 3061 (ca. 1300)<sup>21</sup>,

- 
- 8 Cfr. Albertus Magnus, *De anima*, edited by C. Stroik, Aschendorff, Münster 1968, III, tr. 5, c. 3, p. 247; Albertus Magnus, *Quaestiones super libris De animalibus*, edited by E. Filthaut, Aschendorff, Münster 1955, IV, q. 5, p. 141. Several references to the primacy of touch with respect to the other senses and to the general necessity of the sense of touch also appear in Albert the Great’s *De homine*: cfr. for instance Albertus Magnus, *De homine*, edited by H. Anzulewicz, J.R. Söder, Aschendorff, Münster 2008, p. 54; pp. 147-148; p. 205; p. 224; and pp. 246-247.
- 9 Cfr. Thomas de Aquino, *In Aristotelis librum De anima commentarium*, edited by A.M. Pirota, Marietti, Torino 1959, III, lect. XVIII, p. 204; Thomas de Aquino, *In Aristotelis libros De sensu et sensato, De memoria et reminescentia commentarium*, edited by R. Spiazzi, Marietti, Torino 1949, lect. II, 7, p. 8.
- 10 The references to the following authors and questions are taken from S. Ebbesen, C. Thomsen Thörnqvist, V. Decaix, *Questions on De sensu et sensato, De memoria and De somno et vigilia. A Catalogue*, in “Bulletin de philosophie médiévale”, LVII, 2015, pp. 59-115.
- 11 Q. 19: “Utrum tactus sit necessarius animali”, and q. 20: “Utrum gustus sit necessarius animali”. Cfr. *ivi*, p. 67.
- 12 Q. 9: “Utrum sensus tactus sit necessarius omni animali”, and q. 10: “Utrum gustus sit necessarius animali”. Cfr. *ivi*, p. 71.
- 13 Q. 5: “Utrum gustus et tactus sint necessarii omni animali”. Cfr. *ivi*, p. 73.
- 14 Q. 5: “Utrum tactus et gustus sint in omnibus animalibus et sint in eis necessarii”. Cfr. *ivi*, p. 76.
- 15 Q. 2.1: “Utrum sensus tactus et gustus insint necessario omni animali”. Cfr. *ivi*, p. 78. The work in this case is an *Expositio in librum De sensu et sensato*.
- 16 Q. 5: “Utrum gustus et tactus sint necessarii omnibus animalibus”. Cfr. *ivi*, p. 81.
- 17 Q. 2: “Utrum omni animali necessarii sint gustus et tactus”. Cfr. *ivi*, p. 83.
- 18 Q. 2: “Utrum omni animali sensus tactus et gustus sint necessarii”. Cfr. *ivi*, p. 84.
- 19 Q. 2: “Utrum omni animali sint necessarii gustus et tactus”. Cfr. *ivi*, p. 85.
- 20 Q. 2: “Utrum omnes sensus exteriores, scilicet visus, auditus, olfactus, gustus et tactus, sint necessarii cuilibet animali”. Cfr. *ivi*, p. 87.
- 21 Q. 5: “Utrum tactus et gustus insint omnibus animalibus”. Cfr. *ivi*, p. 74.

of the Parisian Anonymous 16160 (ca. 1300)<sup>22</sup>, and of the Anonymous Oriensis 33 (late thirteenth or early fourteenth century)<sup>23</sup>. Sometimes, as in Aspall and Auvergne for instance, the authors devoted two separate questions to “whether touch is necessary” and “whether taste is necessary”<sup>24</sup>. In most cases, however, the issues of the necessity of touch and of taste are paired together in the same question. Though less frequent, the issue of “whether touch (and taste) is necessary” also appears in the commentary tradition on the *De anima*, as the texts cited above by Avicenna, Averroes, Albert the Great, and Thomas Aquinas attest<sup>25</sup>. The topic, for instance, is found in the *De anima* by Benedict Hesse of Krakow (d. 1456)<sup>26</sup>, and, later on, in the *Exercitium de anima* by Bartholomaeus Arnoldi de Usingen (d. 1532)<sup>27</sup>, in the *Expositio in tres libros Aristotelis De anima* by Augustinus Niphus (d. 1538)<sup>28</sup>, and within a question on the differences between taste and touch in Conimbricenses’ *De anima*<sup>29</sup>. It is also worth noting that the question appears not only in works of natural philosophy but also in medical texts. Taddeo Alderotti’s (d. 1295) *Isagoge*, for example, takes up the question *Utrum gustus sit necessarius*<sup>30</sup>

22 Q. 3: “Utrum tactus sit necessarius omnibus animalibus et gustus”. Cfr. ivi, p. 75.

23 Q. 3: “Utrum tactus et gustus sint sensus necessarii animalium”. Cfr. ivi, p. 79.

24 Cfr. *supra*, footnotes 11 and 12.

25 Cfr. *supra*, footnotes 7, 8, and 9.

26 The commentary has a question titled “Utrum sensus tactus cuilibet animali sit necessarius”. Cfr. B. Burrichter, T. Dewender, *Die Diskussion der Frage nach der Unsterblichkeit in den Quaestiones in libros De anima des Benedikt Hesse von Krakau*, in O. Pluta (edited by), *Philosophie im 14. und 15. Jahrhundert*, Grüner, Amsterdam 1988, pp. 573–602, esp. p. 585.

27 Bartholomaeus Arnoldi de Usingen, *Exercitium de anima*, Erphordiis 1507, liber 3, tractatus 3, f. 73v–74v: “Utrum sensus tactus cuilibet animali sit necessarius”. I thank Pekka Kärkkäinen for his help with this reference.

28 Augustinus Niphus, *Expositio in tres libros Aristotelis De anima*, Venetiis 1559, II, f. 270: “Sensus autem primus inest omnibus tactus”; and ivi, III, ff. 894–896: “Secundum vero quod omni animali necesse est inesse tactum [...] Proposuit tactum esse necessarius animalibus, obiter quasi digrediens probat gustum esse necessarium animalibus eadem ratione, qua tactus est animalium necessarius. Est enim tactus necessarius animalibus, si animal certo temporum spatio servari debeat, hac etiam ratione et gustus necessarius est omnibus animalibus, quia gustu discernit alimentum conveniens et refutat alimentum perniciosum”.

29 The issue of the necessity of touch and taste is found in the question “Utrum ne gustus a sensu tactus, et natura, et organo differat”. Conimbricenses, *In tres libros De anima*, Conimbricae 1598, l. II, cap. X, q. 2, art. 1, f. 245. See specifically the following passage: “Ad id, quod postremo loco de tactus, et gustus necessitate adiectum fuit, dicendum est, solum tactum respectu omnium animantium esse absolute necessarium”. Ivi, f. 247.

30 Cfr. N.G. Siraisi, *Taddeo Alderotti and his Pupils. Two Generations of Italian Medical Learning*, Princeton University Press, Princeton 1981, p. 335.

and Tommaso del Garbo's (d. ca. 1370) *Summa medicinalis* devotes a long question to touch that discusses the necessity of the sense together with some other topics<sup>31</sup>. Further research is necessary to better map the presence of the issue in other commentaries on the *De sensu et sensato* and *De anima*, as well as in other medieval (and Renaissance) works. It is nonetheless clear that the issue appeared widely in medieval university texts<sup>32</sup>.

Despite its notable presence in medieval thought, existing scholarship has largely overlooked the medieval question of "whether touch and taste are necessary", as well as other issues about the sense of touch frequently addressed in the Middle Ages, such as "whether touch is one sense or several" or "whether touch is connected to the element of earth". In fact, recent scholarly attention has instead focused on the medieval issue of the organ and medium of touch<sup>33</sup>. This question is undoubtedly interesting given its highly controversial character and location at the intersection of natural philosophy and medicine. While Aristotle mostly considered the heart the proper organ of touch and the flesh as its medium<sup>34</sup>, Avicenna instead ex-

31 Q. 82: "Utrum tactus ad sui sensationem requirat medium quo mediante fiat sensatio tactus". Thomas de Garbo, *Summa medicinalis*, Venetiis 1531, q. 82, ff. 79ra-82rb. See specifically at the beginning of the question: "[I]n isto quaesito singulariter tria declarabimus: primus est quis sensus est tactus et quam in corpore habet necessitatem. Secundo de eius unitate et pluralitate. Tertio de principali quod quaeritur: in quo apparebit de organo eius". Ivi, f. 79ra.

32 The list of examples above is not intended to be complete.

33 See especially D.N. Hasse, *Avicenna's De anima in the Latin West. The Formation of a Peripatetic Philosophy of the Soul 1160-1300*, The Warburg Institute-N. Aragno Editore, London-Torino 2000, pp. 98-106; D.N. Hasse, *Pietro d'Abano's Conciliator and the Theory of the Soul in Paris*, in J.A. Aertsens, K. Emery, A. Speer (herausgegeben), *Nach der Verurteilung von 1277*, Walter de Gruyter, Berlin 2001, pp. 635-653; D.N. Hasse, *The Soul's Faculties*, in R. Pasnau (edited by), *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, vol. 1, Cambridge University Press, Cambridge 2010, pp. 305-319; H. Lagerlund, *Pietro d'Abano and the Anatomy of Perception*, in S. Knuuttila, P.A. Kärkkäinen (edited by), *Theories of Perception in Medieval and Early Modern Philosophy*, Springer, Dordrecht 2008, pp. 117-130; S. Knuuttila, P.A. Kärkkäinen, *Sense Perception. Medieval Theories*, in S. Knuuttila, J. Sihvola (edited by), *Sourcebook for the History of the Philosophy of Mind: Philosophical Psychology from Plato to Kant*, Springer, Dordrecht 2013, pp. 61-81; and C. Beneduce, *La fisiologia del tatto nel XIV secolo. Il caso di Giovanni Buridano*, cit., esp. pp. 211-212.

34 Aristotle's position is not consistent across his texts. In *De anima* (II.11, 423b18-27), Aristotle locates the organ of touch close to the heart and states that flesh is the medium of touch; cfr. Aristotle, *The Complete Works of Aristotle*, cit., p. 674. In *De sensu et sensato* (439a2-3), he confirms that the organ of touch (and taste) is located close to the heart; cfr. Aristotle, *The Complete Works of Aristotle*, cit., p. 697. In *De partibus animalium*, we find two different views: in 647a19 and

explicitly identified the nerves as the organs for touch and rejected the idea that touch needs a medium in order to function<sup>35</sup>. These conflicting views were inherited and discussed by medieval scientists, generating one of the medieval topics constituting the so-called “controversy between philosophers and physicians”, which debated the biological themes that functioned as sites of divergence between the Aristotelian and medical traditions<sup>36</sup>. In this paper, I will instead take a closer look at the issue of the necessity of touch (and taste) in the late Middle Ages to identify how it was addressed in late medieval natural philosophy. As I hope will become clear, this issue, which was sometimes interrelated with the controversial question of the proper organ for touch, is situated – like the question of the organ of touch – at the intersection of natural philosophy and medicine.

## 2. Three fourteenth-century questions on whether touch and taste are necessary

In what follows, I will take up three questions drawn from fourteenth-century commentaries on the *De sensu et sensato* as case studies illuminating how the issue of “whether touch (and taste) is necessary” was addressed in late medieval natural philosophy: q. 2, “Utrum omni animali necessarii sint gustus et tactus”, by John Buridan<sup>37</sup>; q. 2, “Utrum omni animali sensus tactus et gustus sint necessarii”, by Nicole Oresme

---

653b25. Aristotle says that flesh is the organ of touch but, in 656b34, he returns to the more predominant position that the organ of touch is located “internally”; cfr. Aristotle, *The Complete Works of Aristotle*, cit., p. 1007, p. 1018, and p. 1023.

35 Cfr. Avicenna, *Liber de anima seu sextus de naturalibus*, cit., pars II, cap. 3, p. 138.

36 On the so-called “controversy between philosophers and physicians”, see for instance J. Chandelier, *Medicine and Philosophy*, in H. Lagerlund (edited by), *Encyclopedia of Medieval Philosophy. Philosophy between 500 and 1500*, Springer, Dordrecht 2020, pp. 1138-1146.

37 John Buridan’s *Parva naturalia* is contained in a set of manuscripts and in an early-modern printed edition: the so-called “Lockert edition”, named for its editor. The manuscript version can be found in the unpublished Ph.D. thesis of M. Stanek, *Jana Burydana Quaestiones super Parva naturalia Aristotelis. Edycja krytyczną i analiza historyczno-filozoficzna*, unpublished Ph.D. thesis, Uniwersytet Śląski, Katowice 2015. The printed edition is Johannes Buridanus, *Quaestiones in libros Parva naturalia*, Parisii 1516 and 1518. The two printed versions overlap. In this article, I will follow the Lockert edition of 1516. Buridan’s q. 2 of the *De sensu et sensato* is Johannes Buridanus, *Quaestiones in libros Parva naturalia, Quaestiones super librum De sensu et sensato*, Parisii 1516, q. 2, ff. 29rb-29vb.



or Albert of Saxony (?)<sup>38</sup>; and Marsilius of Inghen's q. 2, "Utrum omni animali sint necessarii gustus et tactus"<sup>39</sup>. Undoubtedly, other authors could also have been selected as case studies, and more comprehensive research on the topic should consider as many texts as possible. Yet, for this initial study, these three texts represent a useful starting point, since they belong to the same prominent intellectual environment – allowing us to see how the issue of the necessity of touch and taste was negotiated in an important niche of fourteenth-century natural philosophy<sup>40</sup>.

The three texts share the same position and follow a similar argumentative approach to the issue of the necessity of touch and taste.

All three authors show that there are different ways in which we can understand touch to be a necessary sense and that only in some of these ways can touch be considered necessary to animals. The main ways in which touch can be considered "necessary" are three: 1) something is

- 
- 38 The edition of Nicole Oresme/Albert of Saxony's (?) *De sensu et sensato* that I follow in this article is by J. Agrimi, *Le Quaestiones De sensu attribuite a Oresme e Alberto di Sassonia*, La Nuova Italia Editrice, Firenze 1983. Nicole Oresme/Albert of Saxony's (?) q. 2 is Nicolaus Oresme sive Albertus de Saxonia, *Quaestiones super librum De sensu et sensato*, in J. Agrimi, *Le Quaestiones De sensu attribuite a Oresme e Alberto di Sassonia*, cit., q. 2, pp. 52-60. Agrimi's book also contains references to the problem of the attribution of this set of questions on Aristotle's *De sensu et sensato* to either Oresme or Albert; cfr. J. Agrimi, *Le Quaestiones De sensu attribuite a Oresme e Alberto di Sassonia*, cit., pp. 9-51.
- 39 Maciej Stanek has prepared an edition of Marsilius of Inghen's *Parva naturalia*, based on manuscripts, which is currently unpublished. For Marsilius' *De sensu et sensato*, I will follow the text contained in manuscript Erfurt, UB, Dep. Erf., CA 2° 334, to which I had the easiest access; I will provide a transcription of passages when necessary. I thank Paul Bakker for his help in reading some of Marsilius' passages. Any misreading, however, should be ascribed to me. Marsilius' q. 2 is Marsilius de Inghen, *Quaestiones super librum De sensu et sensato* in manuscript Erfurt, UB, Dep. Erf., CA 2° 334, q. 2, ff. 4va-6ra. For the other manuscripts containing Marsilius' *De sensu et sensato*, see S. Ebbesen, C. Thomsen Thörnqvist, V. Decaix, *Questions on De sensu et sensato, De memoria and De somno et vigilia*, cit., p. 85. I also had the opportunity to read Marsilius' q. 2 of the *De sensu et sensato* in the draft prepared by Stanek, whom I thank for his kind collaboration.
- 40 In fact, though recent scholarship claims, for good reason, that it is inaccurate to refer to a "Buridan's school" in which Buridan constituted the teacher of a group of pupils who repeated and developed his teachings, it cannot be denied that the works by Buridan, Oresme, Albert, and Marsilius originated from a common intellectual environment. On the so-called "Buridan's school" as a misnomer, see J.M.M.H. Thijssen, *The Buridan School Reassessed. John Buridan and Albert of Saxony*, in "Vivarium", XLII, 1, 2004, pp. 18-42. On Buridan, Oresme, Albert, and Marsilius as belonging to the same intellectual community, see J. Agrimi, *Le Quaestiones De sensu attribuite a Oresme e Alberto di Sassonia*, cit., p. 13.

“necessary” when it cannot be other than how it is, as in the case of God; 2) something is “necessary” when it is strictly required for life; and 3) something is “necessary” when is it needed for good living, or rather, in order to avoid what is noxious and pursue what is useful to life<sup>41</sup>. There are also different meanings that can be attributed to a sense: a) a sense can be understood in terms of its potency, i.e., the potency of sensing (*pro potentia sensitiva*), or b) as performing sensation in act (*pro actu sentiendi*)<sup>42</sup>. The three authors agree that, while the sense of touch (like any other sense) is never necessary with regard to (1), since, unlike God, animals and their senses may not exist, touch is necessary in its potential aspect (a), in the senses (2) and (3) of “necessity”. In other words, touch understood as the potency of sensing is necessary to life and to good life. As an actual sensation (b), on the other hand, touch cannot *always* be considered necessary, because in certain cases (like during sleep) no tactile operations are performed<sup>43</sup>.

The three texts then go on to show how the question becomes more challenging in the case of the necessity of taste (Buridan even explicitly writes: “However, about taste there is more difficulty [...]”)<sup>44</sup>. With some slight differences in position and in the use of the arguments, the main claim of the three questions again overlaps. There are two ways in which “taste” can be understood: (i) as a means of discerning different flavors or (ii) as a means of discerning suitable or inconvenient food. The first (i) is the more proper way to understand “taste”, while the second (ii) is how “taste” is most commonly understood. In the first regard (i), taste does not coincide with touch and is localized only in the tongue or mouth, while in the second (ii), taste overlaps with touch and is also located in other bodily

41 Cfr. Johannes Buridanus, *Quaestiones in libros Parva naturalia*, cit., q. 2, f. 29va; Nicolaus Oresme sive Albertus de Saxonia, *Quaestiones super librum De sensu et sensato*, in J. Agrimi, *Le Quaestiones De sensu attribuite a Oresme e Alberto di Sassonia*, cit., q. 2, pp. 55-56; Marsilius de Inghen, *Quaestiones super librum De sensu et sensato*, in manuscript Erfurt, UB, Dep. Erf., CA 2° 334, q. 2, f. 5ra.

42 Cfr. Johannes Buridanus, *Quaestiones in libros Parva naturalia*, cit., q. 2, f. 29va; Nicolaus Oresme sive Albertus de Saxonia, *Quaestiones super librum De sensu et sensato*, in J. Agrimi, *Le Quaestiones De sensu attribuite a Oresme e Alberto di Sassonia*, cit., q. 2, p. 56; Marsilius de Inghen, *Quaestiones super librum De sensu et sensato*, in manuscript Erfurt, UB, Dep. Erf., CA 2° 334, q. 2, f. 5ra-b.

43 Cfr. Johannes Buridanus, *Quaestiones in libros Parva naturalia*, cit., q. 2, f. 29va; Nicolaus Oresme sive Albertus de Saxonia, *Quaestiones super librum De sensu et sensato*, in J. Agrimi, *Le Quaestiones De sensu attribuite a Oresme e Alberto di Sassonia*, cit., q. 2, pp. 56-57; Marsilius de Inghen, *Quaestiones super librum De sensu et sensato*, in manuscript Erfurt, UB, Dep. Erf., CA 2° 334, q. 2, f. 5rb.

44 Johannes Buridanus, *Quaestiones in libros Parva naturalia*, cit., q. 2, f. 29va.

parts. While taste as a means of discerning suitable or inconvenient food is common to all animals, taste as a means of discerning flavors is not common to all animals but only some of them<sup>45</sup>.

The three authors support this position with some examples, which mostly overlap, although there are some minor differences. Buridan, for instance, distinguishes among animals that live attached to the earth (like shells) and more perfect animals. Shells and other animals that live attached to their own sources of nutrients do not need taste to discern flavors; they only need taste to distinguish excessive hot or cold, so they can close themselves if they encounter harmful agents and open themselves in suitable circumstances. Therefore, in this case taste means only discerning suitable or inconvenient food, which constitutes nothing more than using touch to distinguish primary qualities<sup>46</sup>. More perfect animals, having a subtler complexion – namely a more refined bodily constitution – seek subtler and nobler food. For this reason, they are not only able to taste to discern suitable or inconvenient food but also have the capacity to recognize different flavors<sup>47</sup>. There are cases in which neither touch understood as discernment of suitable or inconvenient food nor touch understood as discernment of flavors is needed. Plants, for instance, which are less perfect than animals, do not have any senses and can nourish themselves through the food to

---

45 Cfr. Johannes Buridanus, *Quaestiones in libros Parva naturalia*, cit., q. 2, f. 29va; Nicolaus Oresme sive Albertus de Saxonia, *Quaestiones super librum De sensu et sensato*, in J. Agrimi, *Le Quaestiones De sensu attribuite a Oresme e Alberto di Sassonia*, cit., q. 2, pp. 57-58; Marsilius de Inghen, *Quaestiones super librum De sensu et sensato*, in manuscript Erfurt, UB, Dep. Erf., CA 2° 334, q. 2, f. 5rb.

46 “Alia autem sunt animalia terre affixa, que [...] propter supervenientia indigent bene tactu discernente nimis calidum aut nimis frigidum vel omnino lesivum ad hoc quod adveniente lesivo claudant se et adveniente conveniente aperient se nec indigent cognoscitivo saporum sed solum tactu cognoscitivo qualitatum primarum alimentum quia secundum illas alimentum nutrit [...]”. Johannes Buridanus, *Quaestiones in libros Parva naturalia*, cit., q. 2, f. 29va. On the type of animal movement mentioned by Buridan, see Albertus Magnus, *Quaestiones super libris De animalibus*, cit., I, q. 6, p. 84: “Dicendum, quod duplex est motus localis; unus est dilatationis et constrictionis et alius est processivus. Primus sequitur sensum gustus et tactus et omni animali inest, quia non est animal ita immobile, quin si adveniat nocivum, retrahat se, ut si pungatur, et si conveniens adveniat, dilatat se et diffundit se super illud”. Cfr. also Albertus Magnus, *De homine*, cit., p. 75, and Albertus Magnus, *Quaestiones super libris De animalibus*, cit., IV, q. 5, p. 141.

47 “Alia autem animalia perfectiora, propter subtiliorem complexionem, indigent alimento meliori et subtiliori. Ideo natura dedit illis, ultra sensum tactus, sensum discretivum saporum”. Johannes Buridanus, *Quaestiones in libros Parva naturalia*, cit., q. 2, f. 29va.

which they are connected without need for any powers of discernment<sup>48</sup>. The same is true of embryos *in utero*. Taste as discernment of flavors is not necessary for the embryo, because it receives food not through the mouth but through the navel that connects it to the womb. In the same way, the embryo does not need taste to discern suitable or inconvenient food, because the nutrients to which it is connected naturally suit its needs. However, Buridan specifies that, though the embryo does not need taste, it does need the *potentiality* of tasting to use taste after birth<sup>49</sup>.

Examples similar to Buridan's are found in the question by Nicole Oresme/Albert of Saxony (?). However, this author distinguishes among three categories of animals: perfect animals, animals that are perfect in relation to their own species but imperfect in themselves (like shells), and animals that are imperfect strictly speaking (like annulose animals that have been cut). Taste that recognizes flavors is not proper to eels or flies that have been cut, whose back ends are considered animals but do not actually perceive flavors<sup>50</sup>. The same applies to shells and to the embryo,

48 “[...] et propter similem causam, nullus sensus inest plantis quia multum recedunt a perfectione animalium in tantum quod sufficienter nutriuntur et vivunt per alimentum sibi coniunctum sine aliqua eius discretione”. Johannes Buridanus, *Quaestiones in libros Parva naturalia*, cit., q. 2, ff. 29va-b.

49 “Unde circa hoc notandum est quod aliqua animalia habent sibi alimentum coniunctum sicut embrio in utero et quia istud alimentum est naturaliter conveniens idcirco embrio tunc non indiget virtute actu discernente de alimento”. Johannes Buridanus, *Quaestiones in libros Parva naturalia*, cit., q. 2, f. 29va. “Ad aliam: dictum est quod embrio non indiget uti gustu sed bene indiget habere potentiam gustativam ut ea utatur post exitum ab utero”. Ivi, f. 29vb.

50 “Secundo, notandum quod animalium quedam sunt perfecta sicut [*corr. ex sicud Ed.*] homines, alia imperfecta, et sunt in duplici differentia: nam quedam sunt que, quamvis sint imperfecta simpliciter, tamen in sua specie sunt perfecta, sicut [*corr. ex sicud Ed.*] ostree et conche marine; alia sunt magis imperfecta et sunt partes animalis anulosi decisi”. Nicolaus Oresme sive Albertus de Saxonia, *Quaestiones super librum De sensu et sensato*, in J. Agrimi, *Le Quaestiones De sensu attribuite a Oresme e Alberto di Sassonia*, cit., q. 2, p. 56. “Prima conclusio quod, accipiendo gustum pro sensu discretivo saporum [...], non omni animali gustus est necessarius, quia, anguilla divisa per medium, pars versus caudam non habet gustum, ergo etc.; consequentia tenet, quia illa pars dicitur esse animal cum habeat vitam, sensum et motum; hoc similiter patet de partibus animalium anolosorum, sicut [*corr. ex sicud Ed.*] muscarum etc.; ideo huiusmodi animal potest esse, vivere sine tali gustu, licet non diu duret”. Ivi, p. 57. On insects divided into segments, which keep living for a certain time, see Aristoteles, *De anima*, I.5, 411b19-31, in Aristotle, *The Complete Works of Aristotle*, cit., p. 655, and Aristoteles, *De anima*, II.2, 413b14-24, in Aristotle, *The Complete Works of Aristotle*, cit., p. 658. Such annulose animals were often referred to in medieval philosophical discussions of the soul. On this, see S.W. de Boer, *The Science of the Soul: The Commentary Tra-*

which do not nourish themselves through the mouth, where the type of taste that recognizes flavors is located<sup>51</sup>. The second type of taste, the one that distinguishes among different foods, is ascribed to all animals, and its presence/absence is identified as a major factor distinguishing between animals and plants. Animals have subtler and more proportioned complexions than plants, so they need more appropriate and well-proportioned food; in order to recognize this more sophisticated food, they require the type of taste that allows for discernment of suitable or inconvenient food (which instead is not necessary for plants)<sup>52</sup>. Finally, in Marsilius we again find the distinction between imperfect and perfect animals, with the second category being ascribed both types of taste<sup>53</sup>. The example of the cut eel also

---

*dition on Aristotle's De anima, c. 1260-c. 1360*, Leuven University Press, Leuven 2013, pp. 245-296.

- 51 “Nono, ille sensus non omni animali est necessarius sine quo animal potest esse, vivere et nutrir; sed sine gustu aliqua animalia possunt esse, vivere et nutrir; ergo, etc.; maior nota; minor patet, quia fetus seu embrio vivit et nutritur in ventre matris non per os, in quo est gustus, sed per umbilicum”. Nicolaus Oresme sive Albertus de Saxonia, *Quaestiones super librum De sensu et sensato*, in J. Agrimi, *Le Quaestiones De sensu attribuite a Oresme e Alberto di Sassonia*, cit., q. 2, pp. 53-54. “Ad nonam: conceditur maior et negatur minor; ad probationem dicitur quod, accipiendo sensum gustus pro discretione saporum, sic ratio bene concludit, quod non omni animali sensus gustus est necessarius, sed non pro discretione alimenti”. Ivi, p. 60. “[...] quod confirmatur secundo, quia animalia viventia per radices sicut [*corr. ex sicud Ed.*] ostree et conche et fetus in ventre matris non vivunt per os, in quo solum ille gustus existit, et per consequens huiusmodi animalia non habent gustum, qui est discretivus saporum”. Ivi, pp. 57-58.
- 52 “Secunda conclusio, quod accipiendo gustum pro sensu discretivo alimenti [...] omni animali gustus est necessarius; probatur, quia talis est differentia inter plantas et animalia, quod animalia habent complexionem subtiliorem et magis proportionatam, ideo indigent nutrimento magis convenienti et proportionato, et ideo necesse fuit ad bene esse illorum animalium, quod haberent discretionem alimenti, ut appeterent convenienti et fugerent inconvenienti, quod non fuit necessarium plantis”. Nicolaus Oresme sive Albertus de Saxonia, *Quaestiones super librum De sensu et sensato*, in J. Agrimi, *Le Quaestiones De sensu attribuite a Oresme e Alberto di Sassonia*, cit., q. 2, p. 58.
- 53 “[...] capiendo ‘gustum’ primo modo [namely as a means of discerning different flavors], non omni animali sensus gustus est necessarius. Probatur quia stat animal esse sine isto gusto, igitur quaestio vera. [...] Antecedens patet de multis animalibus imperfectis ut de conchis et de ostris. [...] capiendo ‘gustum’ secundo modo [namely as a means of discerning suitable or inconvenient food], omni animali gustus est necessarius [...]”. Marsilius de Inghen, *Quaestiones super librum De sensu et sensato*, in manuscript Erfurt, UB, Dep. Erf., CA 2° 334, q. 2, f. 5rb.

appears in Marsilius<sup>54</sup>, as does the embryo. In Marsilius the embryo has the type of taste that discriminates suitable or inconvenient food, but it does not have the type of taste that can discern flavors – at least insofar as this is understood as an actual sensation<sup>55</sup>.

Thus, aside from some slight differences, the three authors share the same arguments and conclusions in relation to the issue of touch and taste's necessity. Importantly, they also share another trait: they all link the necessity of touch to the controversial issue of the proper organ of touch. This is especially clear in another *De sensu* question, namely the one addressing "whether touch is an earthly sense"<sup>56</sup>. In answering this question, the three authors extensively address the problem of the proper organ of touch. They all seem to support the medical position that the touch organ is a nerve or nerves that extend throughout the body<sup>57</sup>. As is typical of the "controversy between philosophers and physicians", the authors also all try to make this

- 
- 54 "Confirmatur de anguilla divisa in duas vel tres partes, quarum quaelibet est animalis, et tamen non quaelibet habet gustum, ut notum est, et per consequens non omni animali gustus est necessarius". Marsilius de Inghen, *Quaestiones super librum De sensu et sensato*, in manuscript Erfurt, UB, Dep. Erf., CA 2° 334, q. 2, f. 5ra. "Ad confirmationem dicitur quod pars anguillae de cuius essentia [?] sive integritate non est capud eiusdem anguillae, non habet gustum primo modo dictum, sed bene secundo modo dictum, scilicet illa pars quae est versus caudam". Ivi, f. 5vb.
- 55 "Octavo arguitur: embrio est animal; et tamen sibi gustus non est necessarius; igitur. Maior patet, quia embrio vivit primo in utero matris † quod [!] vita plantae et postea unio [?] † non recipit suum nutrimentum per organum gustus; igitur gustus non est sibi necessarius. Consequentia tenet, quia ad nichil deserviet sibi. Antecedens patet, quia embrio recipit suum nutrimentum per umbilicum, ubi non est organum gustus". Marsilius de Inghen, *Quaestiones super librum De sensu et sensato*, in manuscript Erfurt, UB, Dep. Erf., CA 2° 334, q. 2, ff. 4vb-5ra. "[...] embrio habet gustum secundo modo, id est tactum, sed non habet gustum primo modo, saltem gustare actualiter". Ivi, f. 5vb.
- 56 Buridan's question is *Utrum organum tactus et organum gustus sint terrae a dominio*, in Johannes Buridanus, *Quaestiones in libros Parva naturalia*, cit., q. 8, ff. 32rb-33ra; Nicole Oresme/Albert of Saxony (?)'s question is *Utrum sensus tactus sit de natura terrae*, in J. Agrimi, *Le Quaestiones De sensu attribuite a Oresme e Alberto di Sassonia*, cit., q. 8, pp. 122-132; Marsilius of Inghen's question is *Utrum organa gustus et tactus sint de natura terrae a dominio*, in Marsilius de Inghen, *Quaestiones super librum De sensu et sensato*, in manuscript Erfurt, UB, Dep. Erf., CA 2° 334, q. 9, ff. 17ra-18va.
- 57 Cfr. Johannes Buridanus, *Quaestiones in libros Parva naturalia*, cit., q. 8, f. 32vb-33ra; Nicolaus Oresme sive Albertus de Saxonia, *Quaestiones super librum De sensu et sensato*, in J. Agrimi, *Le Quaestiones De sensu attribuite a Oresme e Alberto di Sassonia*, cit., q. 8, p. 122, 123, 127-128; Marsilius de Inghen, *Quaestiones super librum De sensu et sensato*, in manuscript Erfurt, UB, Dep. Erf., CA 2° 334, q. 9, f. 17va.

position compatible with the opposing one – in this case, with the Aristotelian position that touch is located in the heart<sup>58</sup>. To support the idea that nerves constitute the organ of touch, Buridan and Nicole Oresme/Albert of Saxony (?) claim that, since the sense of touch is especially necessary to animals, it must belong to a solid organ that guarantees its protection from noxious agents. By “solid organ,” they mean nerves, which are more solid, compact, and earthy than the other sense organs<sup>59</sup>. On the other hand, Marsilius uses discussion of the necessity of touch to advance the standpoint that the fact that touch is located in the nerves is compatible with the Aristotelian position that the heart is the touch organ. He describes touch as “primarily taking root in the heart” because, if the sense of touch is the most necessary to all animals, it makes sense that it would originate from the body’s primary organ, the heart<sup>60</sup>. The topic of the necessity of touch is therefore linked by the three authors to the “controversy between philosophers and physicians” regarding the organ of touch and used to support the medical position that touch is located in the nerves; it is also used to “save Aristotle” by not excluding the role of the heart in haptic sensation.

Finally, the *quaestiones* on the necessity of touch and taste analysed in this paper also contain some additional elements that attest to the attention the three authors paid to the physiology of sensation and their attempts to incorporate medical stances into discussions of touch and taste’s necessity. Both the questions by Nicole Oresme/Albert of Saxony (?) and by Marsilius refer to epilepsy (or *morbum caducum*) in their discussions of the necessity of touch. They argue that people suffering from epilepsy,

58 Cfr. Johannes Buridanus, *Quaestiones in libros Parva naturalia*, cit., q. 8, f. 33ra; Nicolaus Oresme sive Albertus de Saxonia, *Quaestiones super librum De sensu et sensato*, in J. Agrimi, *Le Quaestiones De sensu attribuite a Oresme e Alberto di Sassonia*, cit., q. 8, p. 123; Marsilius de Inghen, *Quaestiones super librum De sensu et sensato*, in manuscript Erfurt, UB, Dep. Erf., CA 2° 334, q. 9, f. 17va.

59 Cfr. Johannes Buridanus, *Quaestiones in libros Parva naturalia*, cit., q. 8, ff. 32vb-33ra, and Nicolaus Oresme sive Albertus de Saxonia, *Quaestiones super librum De sensu et sensato*, in J. Agrimi, *Le Quaestiones De sensu attribuite a Oresme e Alberto di Sassonia*, cit., q. 8, pp. 127-128.

60 “Pro cuius declaratione notandum quod licet organum tactus sit expansus per totum corpus animalis, tamen radicum est principaliter in corde, quod probatur et persuadetur. Primo sic quia sensus tactus est animali magis necessarius inter ceteros sensus et ergo rationabile est quod procedit a membro principalissimo inter cetera <membra add. CB> eiusdem animali et ibi radicitur. Secundo persuadetur sic nam in quaecumque parte animalis fiat lesio, ipsum cor compatitur, igitur. Consequentia nota est. Antecedens datum [quod del. CB] per experientia”. Marsilius de Inghen, *Quaestiones super librum De sensu et sensato*, in manuscript Erfurt, UB, Dep. Erf., CA 2° 334, q. 9, f. 17va.

like fully asleep people, do not have any sensory perception, since when pricked with something sharp, they do not feel anything. This does not mean that they do not have touch but rather that have only the potential for touch – the activity of touch being prevented for them by organ dysfunction (the organ is unspecified here)<sup>61</sup>. Pathological conditions of the body related to sensation also become the focus of a *quodlibetum* in Marsilius' text. Marsilius especially addresses the problem of taste perception in sick people. People who are ill, and especially those who are feverish, sense bitterness in the food they eat even when that food is sweet<sup>62</sup>. Marsilius attributes this to the indisposition of an organ (the organ is again unspecified, but from what follows, we can guess it is the mouth or the tongue, in this specific case): the organ contains noxious, viscous, and extremely bitter humors that are mixed with the food while it is chewed<sup>63</sup>.

- 
- 61 “Sexto, epylettici et appopletici non habent sensum tactus, ergo non omni animali sensus tactus est necessarius; tenet consequentia, quia sunt animalia, cum sint homines; antecedens patet, quia aliquis eos pungens non sentirent”. Nicolaus Oresme sive Albertus de Saxonia, *Quaestiones super librum De sensu et sensato*, in J. Agrimi, *Le Quaestiones De sensu attribuite a Oresme e Alberto di Sassonia*, cit., q. 2, p. 53. On the connection between sleep and epilepsy in the Aristotelian tradition, see R. Lo Presti, “For Sleep, in Some Way, Is an Epileptic Seizure” (Somn. Vig. 3, 457 a9-10): *Empirical Background, Theoretical Function, and Transformations of the Sleep-Epilepsy Analogy in Aristotle and in Medieval Aristotelianism*, in B. Holmes, K.-D. Fischer (edited by), *The Frontiers of Ancient Science: Essays in Honor of Heinrich von Staden*, Walter de Gruyter, Berlin 2015, pp. 339-396.
- 62 In Aristotle's *Nicomachean Ethics*, we read something similar but not completely overlapping: “This happens, too, in the case of sweet things; the same things do not seem sweet to a man in a fever and a healthy man – nor hot to a weak man and one in good condition”. Aristoteles, *Ethica Nichomachea*, X.5, 1176a4-29, in Aristotle, *The Complete Works of Aristotle*, cit., 1859.
- 63 “Quodlibetum tertium: quare est quod infirmus [*corr. ex infirmitas CB*] et maxime febricitans iudicat omnia cibaria per eos sumpta esse amari saporis, cum tamen sint dulcis saporis secundum rei veritatem? Respondetur quod hoc est propter indispositionem organi, quia in organo aegri vel febricitantis sunt humores mali aut viscosi qui, dum cibus masticatur, conteruntur et commiscentur cibariis. Et quia isti humores sunt amari excellenter, ideo fortiter immutant organa sensus. Et sic iudicat sensus huiusmodi subiectum tamquam amarum et non tamquam dulce”. Marsilius de Inghen, *Quaestiones super librum De sensu et sensato*, in manuscript Erfurt, UB, Dep. Erf., CA 2° 334, q. 2, ff. 5va-vb. On the bitter tongue of feverish people and on the tongue's capacity to absorb liquids, see the following passage of the pseudo-Aristotelian *Problemata*: “Why is it that the tongue is indicative of many things? For in acute diseases it indicates fever by the presence of blisters upon it; [...] Is it because the tongue is capable of taking up moisture and is situated near the lungs, which are the seat of fevers? [...] Why is it that the tongue



Besides these physiological readings of touch and taste, which are framed in terms of healthy or pathological bodily conditions, another element should be recalled here: both Buridan and Nicole Oresme/Albert of Saxony (?) make explicit reference to the concept of “complexion” when discussing why taste as discernment of flavors is only proper to perfect animals. Perfect animals have a more balanced complexion that is linked to the need to seek subtler and nobler food, which makes a sense of taste that recognizes different flavors necessary<sup>64</sup>. The concept of “complexion”, which primarily belongs to the epistemological domain of medicine, is therefore key to understanding the necessity of taste<sup>65</sup>.

### 3. *The issue of the necessity of touch and taste at the intersection of natural philosophy and medicine*

Despite its conspicuous presence in medieval texts, the Aristotelian issue of the necessity of the sense of touch and taste and how this issue was read in the Middle Ages has been neglected in the scholarship. This paper offered some introductory insights on the issue by analysing three fourteenth-century questions on the necessity of touch and taste located in the commentaries on the *De sensu et sensato* by John Buridan, Nicole Oresme/

---

becomes bitter and salty and acid but never sweet? It is because these qualities are corruptions and so the tongue cannot perceive its own real nature?”. Pseudo-Aristoteles, *Problemata*, XXXIV.4, 963b33-964a3, in Aristotle, *The Complete Works of Aristotle*, cit., p. 1520.

64 Cfr. *supra*, p. 115.

65 For an introduction to the concept of “complexion” in medieval medicine, see the following few titles: I. Caiazzo, *Le mélange et la complexion chez les médecins du XIIIe siècle*, in N. Weill-Parot et al. (édité par), *De l’homme, de la nature et du monde. Mélanges d’histoire des sciences médiévales offerts à Danielle Jacquart*, Droz, Genève 2019, pp. 225-240; J. Chandelier, A. Robert, *Nature humaine et complexion du corps chez les médecins italiens de la fin du Moyen Âge*, in “Revue de synthèse”, CXXXIV, 4, 2013, pp. 473-510; D. Jacquart, *La complexion selon Pietro d’Abano*, in J.-P. Boudet, F. Collard, N. Weill-Parot (édité par), *Médecine, astrologie et magie entre Moyen Âge et Renaissance: autour de Pietro d’Abano*, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, Firenze 2013, pp. 231-246; C. Crisciani, *Medici e filosofia*, in C. Casagrande, G. Fioravanti (a cura di), *La filosofia in Italia al tempo di Dante*, Il Mulino, Bologna 2016, pp. 37-64, esp. pp. 46-51. Most recently, the location of the concept of “complexion” at the crossroads of medicine and natural philosophy has been explored at the conference “*Complexio. Across Times and Disciplines*” (Radboud University, Nijmegen, February 25<sup>th</sup>-26<sup>th</sup>, 2021 (online)).

Albert of Saxony (?), and Marsilius of Inghen. The three questions share similar argumentative approaches and positions. When touch is considered as a potentiality of sensing, these authors consider it always necessary for animal survival and for a good life. Yet as an activity of sensation, they do not consider touch always necessary, because of cases like sleep or specific diseases in which tactility does not occur. Taste, on the other hand, they consider necessary to all animals only when it is meant as the capacity to distinguish among suitable and inconvenient sources of nourishment. Recognition of flavors, another task ascribed to the sense of taste, they instead find proper only to the most perfect animals.

Besides these general positions, the three authors' discussions of the necessity of touch and taste share another feature: they link the issue to the controversial problem of the location of touch – an issue commonly understood to be situated at the crossroads of the natural-philosophical and medical traditions. They moreover address the question of “whether touch and taste are necessary” with an eye to the physiology of sensation, healthy and pathological conditions of living bodies, and traditionally medical positions and concepts (such as identification of the nerves as the organ of touch or mobilization of the notion of “complexion”).

In this regard, the issue of the necessity of touch and taste also emerges as a site of intersection for natural philosophy and medicine. Indeed originating against the background of the problem raised by Aristotle, the issue is treated in the medieval texts analysed in this paper as open to medical influences. Together with the fact that questions on “whether touch and taste are necessary” appear not only in commentaries on the *De anima* and *De sensu et sensato* but also in medical treatises<sup>66</sup>, this observation (1) invites us to include the issue of the necessity of touch and taste in studies of the relationship between natural philosophy and medicine in the late Middle Ages. The issue's connection with the problem of the bodily location of touch furthermore (2) suggests we should not consider these two medieval theoretical discourses on touch as separate to one another, since, as this paper has shown, their interconnection reinforces the paths of scholarly inquiry into late medieval theories of sensation and their mobilization of, altogether, natural philosophy and medicine. Finally, given that most of the discussions on the necessity of the sense of touch and taste seem to appear in the *Parva naturalia* commentary tradition, (3) study of this issue affords better knowledge of that tradition and its position at the intersection of natural philosophy and medicine.

---

66 Cfr. *supra*, pp. 110-111.

Indeed, scholars are increasingly demonstrating that the science developed in the medieval *Parva naturalia* tradition functions at the crossroads of several epistemological domains, interlacing natural philosophy especially with the medical thought. Both pioneering studies and more recent publications have pointed out that the *Parva naturalia* commentaries written in the fourteenth century, specifically those written in the Parisian *milieu* of the so-called “Buridan’s school”, are natural-philosophical treatises that look to medicine as a source of biological knowledge that is just as important as Aristotelian natural-philosophical teachings<sup>67</sup>. By conducting a case study on the senses of touch and taste, this paper has ultimately helped provide additional evidence of this.

---

67 For an overview of the relationship between natural philosophy and medicine in late-medieval *Parva naturalia* with a specific reference to the fourteenth century and the so-called “Buridan’s school”, see J. Agrimi, *Les Quaestiones de sensu attribuéées à Albert de Saxe. Quelques remarques sur les rapports entre philosophie naturelle et médecine chez Buridan, Oresme et Albert*, in J. Biard (édité par), *Itinéraires d’Albert de Saxe, Paris-Vienne au XIV<sup>e</sup> siècle. Actes du Colloque organisé le 19-22 juin 1990 dans le cadre des activités de l’URA 1085 du CNRS à l’occasion du 600<sup>e</sup> anniversaire de la mort d’Albert de Saxe*, Vrin, Paris 1991, pp. 191-204; C. Beneduce, *La teoria buridaniana dell’umido radicale tra filosofia naturale e medicina*, in “Rivista di Filosofia Neo-Scolastica”, CXI, 3, 2019, pp. 597-605; C. Beneduce, *John Buridan on Complexion. Natural Philosophy and Medicine in the Fourteenth Century*, in C. Beneduce, D. Vincenti (edited by), *Oeconomia corporis. The Body’s Normal and Pathological Constitution at the Intersection of Philosophy and Medicine*, ETS, Pisa 2018, pp. 41-49; C. Beneduce, *Conoscenza sensibile e nutrizione: il cardiocentrismo di Giovanni Buridano tra filosofia naturale e medicina*, in G. Garfagnini, A. Rodolfi (a cura di), *Scientia humana e scientia divina. Conoscenza del mondo e conoscenza di Dio*, ETS, Pisa 2016, pp. 133-146; C. Beneduce, P.J.J.M. Bakker, *John Buridan and Blasius of Parma on the Localization of the Common Sense*, in C. Grellard (édité par), *Miroir de l’amitié. Mélanges offerts à Joël Biard*, Vrin, Paris 2017, pp. 285-308; V. Decaix, *La conception buridanienne de la mémoire dans les Parva naturalia*, in C. Grellard (édité par), *Miroir de l’amitié. Mélanges offerts à Joël Biard*, Vrin, Paris 2017, pp. 309-329; C. Grellard, *La réception médiévale du De somno et vigilia. Approche anthropologique et épistémologique du rêve, d’Albert le grand à Jean Buridan*, in P.-M. Morel, C. Grellard (édité par), *Les Parva Naturalia d’Aristote. Fortune antique et médiévale*, Publications de la Sorbonne, Paris 2010, pp. 221-237. On the relationship between medicine and philosophy in commentaries on the *De sensu* that date to later in the sixteenth century, see R. Lo Presti, *Entre aristotélisme médical et médecine aristotélisante: le rapport entre médecine et philosophie dans les commentaires italiens du XVI<sup>e</sup> siècle au De sensu d’Aristote*, in C. Crignon, D. Lefebvre (édité par), *Médecins et philosophes. Une histoire*, CNRS Editions, Paris 2019, pp. 195-222.



# LA RICEZIONE DEL *DE VEGETABILIBUS* DI ALBERTO MAGNO NELLA *CATENA AUREA* *ENTIUM* DI ENRICO DI HERFORD

Marilena Panarelli

## *Abstract*

This study focuses on Book VII of the *Catena aurea entium* (*ansae* 1-2) by the Dominican friar Henry of Herford, which constitutes a distinctive case of the reception of Albert the Great's *De vegetabilibus*. Henry's work represents a very significant case of the dissemination and reworking of doctrinal contents derived from Albert's work, especially those pertaining to the philosophy of nature. The case of Book VII of the *Catena aurea entium* is even more significant in so far as it represents a moment of fundamental syncretism within the Dominican botanical culture: Albert's solid theoretical apparatus is in fact enriched by notions and *excerpta* taken from new medical sources circulating in the 14th century, most notably Averroes' *Colliget*.

*Keywords*: Dominican botanical culture, Albert the Great, Henry of Herford, philosophical encyclopaedias.

L'analisi della ricezione del *De vegetabilibus* di Alberto Magno meriterebbe una serie di ampi studi, al fine di intercettare la fortuna che il testo ha avuto almeno fino al Rinascimento<sup>1</sup>. Il caso più celebre che testimonia la fortuna dell'opera del *doctor universalis* è rappresentato dai *Ruralia commoda* di Pietro de Crescenzi, il quale adatta i contenuti dell'opera del maestro domenicano al trattato di agronomia più conosciuto del Medioe-

---

1 Questo contributo è stato portato a termine nell'ambito del progetto PRIN 2017. Averroism. History, Developments and Implications of a Cross-cultural Tradition (2017H8MWHR).

L'edizione di riferimento del *De vegetabilibus* di Alberto Magno è Albertus Magnus, *De vegetabilibus libri VII*, a cura di E. Meyer, C. Jessen, Reiner, Berlin 1867. Per quel che riguarda la ricezione dell'opera di Alberto vedi K. Biewer, *Albertus Magnus De vegetabilibus VI, 2. Lateinisch-deutsch Übersetzung und Kommentar*, Wissenschaftliche Verlagsgesellschaft, Stuttgart 1992, pp. 23-25; G. Wöllmer, *Albert the Great and his botany*, in I.M. Resnick (a cura di), *A companion to Albert the Great: theology, philosophy and the sciences*, Brill, Leiden-Boston 2013, pp. 221-267.

vo e del Rinascimento. Oltre ai fortunati *Ruralia commoda*, la recezione del *De vegetabilibus* è attestata nel *Thesaurus pauperum* di Pietro Ispano (1220-1277), nei *Consilia* di Guglielmo da Brescia (1250-1326), nel *Buch der Natur* di Corrado di Megenberg (1349-1350), e nel rinascimentale *Lexicon plantarum*<sup>2</sup>.

Questo studio intende soffermarsi solamente su un particolare caso di recezione dell'opera di Alberto, ovvero sul libro VII della *Catena aurea entium* del frate domenicano Enrico di Herford<sup>3</sup>. Quest'opera, scritta quasi un secolo dopo il *De vegetabilibus* di Alberto il Grande<sup>4</sup>, rappresenta un caso assai significativo di divulgazione e rielaborazione dei contenuti dottrinali di derivazione albertina, in special modo dei contenuti inerenti alla filosofia della natura. Si tratta di una declinazione specifica della storia della recezione delle opere di Alberto Magno, poiché permette di comprendere come le dottrine del *doctor universalis* siano state trasmesse e diffuse all'interno degli *studia* domenicani. Il caso del libro VII della *Catena aurea entium* è, poi, ancor più significativo in quanto rappresenta un momento di fondamentale sincretismo all'interno della cultura botanica domenicana: il solido apparato teorico albertino viene infatti arricchito e rinvigorito da nozioni ed *excerpta* tratti da nuove fonti mediche circolanti nel XIV secolo.

- 
- 2 E.W.G. Schmidt, *Die Bedeutung des Wihlelms von Brescia als Verfasser der Consilien. Untersuchungen über einen medizinischen Schriftsteller des XIII-XIV Jahrhundert*, Emil Lehmann, Leipzig 1922; Konrad von Megenberg, *Das 'Buch der Natur' von Konrad von Megenberg. Die erste Naturgeschichte in deutscher Sprache*, a cura di F. Pfeiffer, Verlag von Karl Aue, Stuttgart 1861 (ristampa Hildesheim 1962); J. Telle, *Petrus Hispanus in der altdeutschen Medizinliteratur. Untersuchungen und Texte unter besonderer Berücksichtigung des Thesaurus Pauperum*, in "Revista Portuguesa de Filosofia", XXIX, 1973, pp. 222-224; R. Maus, G. Bahn, W. Tode, *Das 'Lexicon plantarum' (Handschrift 604 der Münchener Universitätsbibliothek). Ein Vorläufer der deutschen Kräuterbuchinkunabeln*, Teil II, voll. 3, Tritsch, Würzburg 1941-1942.
- 3 Della *Catena aurea entium* sono state editate le *Tabulae quaestionum*: Henricus de Hervordia, *Catena aurea entium. Tabula quaestionum I-VII*, a cura di L. Sturlese, Scuola Normale Superiore, Pisa 1987; Henricus de Hervordia, *Catena aurea entium. Tabula quaestionum VIII-X*, a cura di A. Palazzo, Scuola Normale Superiore, Pisa 2004. Inoltre, è in corso di pubblicazione l'edizione del libro VII, 1-2, oggetto di questo studio. Henricus de Hervordia, *Catena aurea entium VII (1-2)*, a cura di M. Panarelli, Meiner, Hamburg 2023 (Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi).
- 4 La data di composizione della *Catena* resta difficile da stabilire; essa può presumibilmente essere fissata per la metà del XIV secolo: la *Catena* costituisce dunque l'opera più tarda di Enrico. Cfr. L. Sturlese, *Introduzione*, in Henricus de Hervordia, *Catena aurea entium*, cit., p. XI.

### 1. *Il libro VII della Catena aurea entium di Enrico di Herford*

Nato intorno al 1300, il frate domenicano Enrico di Herford svolge la sua attività di lettore presso il convento domenicano di Minden in Vestfalia, sede di uno *studium provinciale*<sup>5</sup>. Gli anni della sua attività coincidono con gli anni di riforma dei programmi di insegnamento degli *studia* domenicani; l'opera di Enrico deve essere pertanto considerata all'interno di questo graduale processo di rimodulazione dei *curricula*. Infatti, lo studio della filosofia della natura – i cosiddetti *studia naturarum* – conquistò terreno gradualmente, dal Capitolo generale di Valenciennes nel 1259<sup>6</sup>, sino alla sua piena legittimazione sancita dal Capitolo generale di Genova del

- 
- 5 Per quanto riguarda la personalità di Enrico di Herford, cfr. E. Hillebrand, *Heinrich von Herford*, in *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasser Lexicon*, vol. III, De Gruyter, Berlin-New York 1981, col. 745-749; R. Sprandel, *Studien zu Heinrich von Herford*, in G. Althoff (a cura di), *Person und Gemeinschaft im Mittelalter. Karl Schindt zu fünfundsechzigsten Geburtstag*, Thorbecke Jan Verlag, Sigmaringen 1988, pp. 536-571; K.P. Schumann, *Heinrich von Herford. Enzyklopädische Gelehrsamkeit und universalhistorische Konzeption im Dienste dominikanischer Studien-bedürfnisse*, Aschendorff, Münster 1996; J. van Banning, *Der Beitrag des Heinrich von Herford OP zu einem besseren Verständnis der Väterexegese des Hugo von Saint-Cher*, in J. Arnold, R. Berndt, R.M.W. Stammberger (a cura di), *Väter der Kirche. Ekklesiales Denken von den Anfängen bis in die Neuzeit. Festgabe für Hermann Josef Sieben SJ zum 70. Geburtstag*, Paderbon, München-Wien-Zürich 2004, pp. 803-822; I. Ventura, *Formen des dominikanischen Enzyklopädismus im 14. Jahrhundert: Heinrich von Herford, Konrad von Halberstadt, Jakob von Soest*, in “Sborník prací Filozofické fakulty Brněnské univerzity”, XII, 2007, pp. 131-151; I. Ventura, *On Philosophical Encyclopaedism in the Fourteenth Century: The Catena aurea entium of Henry of Herford*, in G. de Callatay, B. Van den Abeele (a cura di), *Une lumière venue d'ailleurs. Héritages et ouvertures dans les encyclopédies d'Orient et d'Occident au Moyen Âge*, Brepols, Turnhout 2008, pp. 199-245; C. Heitzmann, *Demogorgon in Minden. Heidnische Götter in der - jetzt vollständigen - Weltchronik des Heinrich von Herford*, in D. Hellfaier (a cura di), *Der wissenschaftliche Bibliothekar*, Harrassowitz, Wiesbaden 2009, pp. 337-342; I. Ventura, *Encyclopédie et culture philosophique au Moyen Âge: quelques considérations*, in A. Zucker (a cura di), *Encyclopédire: Formes de l'ambition encyclopédique dans l'Antiquité et au Moyen Âge*, Brepols, Turnhout 2013, pp. 107-123; I. Ventura, *Extraire, organiser, transmettre le savoir dans les encyclopédies du Moyen Âge tardif: Albert le Grand dans le Speculum naturale de Vincent de Beauvais et la Catena aurea entium d'Henry d'Herford*, in S. Morlet (a cura di), *Lire en extraits. Lecture et production des textes de l'Antiquité à la fin du Moyen Âge*, PUPS, Paris 2015, pp. 443-463.
- 6 M. Panarelli, *The Dominican Botanical Culture: The Rehabilitation of curiositas in Albert the Great's De vegetabilibus and in Vincent de Beauvais' Speculum naturale*, in A. Speer, R. Schneider (a cura di), in “*Curiositas*” (Miscellanea Mediaevalia, 42), De Gruyter, Berlin 2022, pp. 376-394.

1305<sup>7</sup>, che consentiva siffatti studi in tutte le province dell'Ordine. In questi anni di trasformazione il ruolo svolto dalle *scholae* conventuali e degli *studia provincialia* nella divulgazione di dottrine filosofiche fu centrale, anche se è rimasto spesso ai margini dei dibattiti storiografici. Come ha osservato Luciano Cinelli, i frati predicatori assegnarono sempre un ruolo cruciale alla formazione impartita nelle *scholae* conventuali, poiché essa si rivolgeva anche ai laici e ai chierici secolari<sup>8</sup>. È dunque sotto questa prospettiva storica che devono essere considerate l'opera del domenicano Enrico di Herford e la sua attività presso il convento domenicano di Minden, dove muore nel 1370.

La sua fama è legata principalmente al suo *Chronicon*, un'estesa opera storiografica che costituisce significativamente una delle più attendibili fonti biografiche di Alberto Magno. La sua produzione scritta fu vasta e non si limitò alla storiografia: l'elenco delle sue opere si trova proprio nel *Proemium* della *Catena aurea entium*<sup>9</sup>, dal quale si apprende che Enrico scrisse un trattato di mariologia, un trattato mitografo, e numerosi altri testi che testimoniano la sua incessante attività e il suo vivo interesse per svariati ambiti del sapere. Proprio grazie a questa sua operosità gli venne conferito l'appellativo di *doctor industrius*.

D'altronde, già solo l'analisi della struttura della *Catena aurea entium* è sufficiente per avere un'idea del progetto culturale di cui il frate domenicano si è fatto promotore. È questa un'opera che declina il vasto genere letterario delle enciclopedie filosofiche sul modello della *quaestio/responsio*<sup>10</sup>. Infatti, proprio il ritmo della *quaestio/responsio* scandisce la *Catena aurea*, composta di dieci libri in cui Enrico condensa e rielabora buona parte della filosofia albertina e della teologia tomista. Da Dio (libro I) all'uomo (libro X), l'opera enriciana attraversa tutto il creato in una progressione dell'*ens* che si ispira al platonismo cosmologico

7 *Acta capitulorum generalium*, vol. II, a cura di B. M. Reichert, Typographia Polyglotta, Rome/Stuttgart 1898, p. 12, ll. 26-28: *Et quia premissa non possunt sine studio arcium observari, volumus et ordinamus, quod omnes provincie ad providendum de naturarum studiis teneantur.*

8 L. Cinelli, *L'ordine dei Predicatori e lo studio: legislazione, centri, biblioteche (secoli XIII-XV)*, in G. Festa, M. Rainini (a cura di), *L'ordine dei Predicatori. I Domenicani: storia, figure e istituzioni*, Laterza, Bari-Roma 2016, pp. 393-420.

9 L. Sturlese, *Introduzione*, in Henricus de Hervordia, *Catena aurea entium*, cit., p. VIII.

10 I. Ventura, *Per modum quaestionis compilatum. The Collections of Natural Questions and their Development from the Thirteenth to the Sixteenth Century*, in P. Michel (a cura di), *All You Need to Know: Encyclopaedias and the Idea of General Knowledge*, Shaken Verlag, Aachen 2007, pp. 275-318.



di Macrobio, come ha rilevato Sturlese, il quale legge in questa mossa filosofica il segno evidente del “reazionario arroccamento di un vecchio provinciale tedesco nelle antiche certezze messe in crisi dal tumultuoso movimento delle nuove idee filosofiche e scientifiche”<sup>11</sup>. L’ingerenza neoplatonica è visibile anche nell’articolazione interna di ciascun libro, diviso in *ansae*, divisione questa che obbedisce più a un fine filosofico che a una praticità esplicativa: ogni *ansa* della *catena aurea* cioè rispecchia un grado dell’*ens*<sup>12</sup>, e in tal modo la metafora del titolo di una catena dell’essere si riversa nella struttura dell’opera e nelle parti di cui essa si compone. D’altronde, la provincia domenicana tedesca nel momento in cui Enrico opera continua a mostrare i tratti di una certa autonomia filosofica, intrisa appunto di neoplatonismo<sup>13</sup>.

Al confine tra la trattazione sull’inanimato – il libro VI ha come oggetto i *mineralia* – e la trattazione sull’animato dotato di senso – l’VIII libro verte invece sugli animali – si colloca il libro VII, che costituisce quindi una riformulazione *per modum quaestionis* del *De vegetabilibus* di Alberto. Tale ristrutturazione sistematica disvela l’intento didattico dell’opera, concepita appunto all’interno della *schola* conventuale. Proprio la rielaborazione in forma di questioni rende questo un caso di ricezione del tutto significativo, in quanto riorganizza l’esposizione albertina e molto ha da raccontare sul modo in cui essa veniva letta, insegnata e studiata presso gli *studia* domenicani.

Tra gli scopi principali del presente studio vi è quello di delineare gli aspetti più rilevanti della metodologia compilativa di Enrico. Iolanda Ventura ha già osservato come nella *Catena aurea* si debbano rintracciare tratti del tutto distintivi rispetto agli enciclopedisti del XIII secolo, in quanto la sua trattazione sembra interessata più a problematizzare in maniera disorganica aspetti specifici, che alla sistematizzazione completa di un campo disciplinare nella sua totalità<sup>14</sup>.

Il libro VII si divide in cinque *ansae* che mirano ad ampliare ed integrare l’opera del *doctor universalis*. I contenuti del libro sono annunciati e chiariti nell’incipit:

11 L. Sturlese, *Introduzione*, p. IX.

12 Ventura, *On philosophical encyclopaedism*, cit., p. 204.

13 L. Sturlese, *Proclo ed Ermete in Germania da Alberto Magno a Bertoldo di Mosburg. Per una prospettiva di ricerca sulla cultura filosofica tedesca nel secolo delle sue origini (1250-1350)*, in K. Flasch, F. Brunner (a cura di), *Von Meister Dietrich zu Meister Eckhart*, Meiner, Hamburg 1984, pp. 22-33; L. Sturlese, *Introduzione*, cit., pp. XII-XIII.

14 I. Ventura, *Extraire, organiser, transmettre le savoir*, cit., p. 456.

De vegetabilibus et plantis nunc dicemus, et erit de ipsis consideratio duplex. Prima est communiter de plantis et earum partibus et accidentibus et nascentiis et exituris omnibus. Secunda de herbis et arboribus et de mediis speciebus, et hoc tripliciter: prima de herbis quampluribus; secunda de arboribus; tertia de mediis, puta rubis, vitibus et vepribus.<sup>15</sup>

Dapprima la trattazione viene divisa in due parti: la prima parte tratterà in maniera generale il soggetto in questione; la seconda invece lo tratterà in modo particolare, cioè per singoli generi.

A sua volta la seconda parte della trattazione si divide ulteriormente in tre parti:

Consideratio de herbis duplex est: de herbis in se ipsis et specialiter de unaquaque vel pluribus et plus notis; alia de herbis quantum ad ea, quae ex ipsis procedunt, ut sunt succi, flores, fructus vel partes earum, ut radices, rami et cetera. De arboribus quoque triplex erit consideratio: prima de arboribus in generali; secunda de eis in speciali, id est de qualitatibus illarum secundum speciem; tertia de his, quae procedunt ex arboribus, ut sunt gummae, siliquae et fructus et cetera. De mediis etiam duplex erit consideratio: prima de eis in se; secunda de provenientius ab eis, ut sunt vinum, moretum et cetera. Ultimo dicetur de opere rustico ad complendum plantarum negotium.<sup>16</sup>

A ciascuna di queste tre parti è assegnata un'ansa: *de herbis, de arboribus, de mediis*. La considerazione di ciascuno di questi soggetti particolari richiede poi che ognuno di essi venga trattato *in se e quantum ad ea quae ab eis procedunt*. Alla quinta e ultima ansa del libro VII è ascritta la trattazione *de opera rusticorum ad complendum plantarum negotium*.

Il lavoro di edizione condotto sulle prime due ansae del libro VII consente di circoscrivere l'analisi a questa prima sezione del libro.

## 2. Ansa I: riordinare il pensiero di Alberto

La prima ansa del libro VII della *Catena aurea entium* costituisce, come si accennava, una rielaborazione *per modum quaestionis* del *De vegetabilibus* di Alberto. È infatti il *doctor universalis* la fonte principale e quasi unica di questa prima sezione dell'opera. A differenza di quanto accade nell'ansa II, in cui Enrico compendia numerose fonti di varia provenienza, l'intento della prima ansa è quello di rielaborare i contenuti del testo

15 Henricus de Hervordia, *Catena aurea entium* VII, 1, cit., p. 3, ll. 8-12.

16 Henricus de Hervordia, *Catena aurea entium* VII, 1, cit., p. 3, ll. 13-21.

albertino per evidenti fini didattici. Enrico compie dunque una vera e propria destrutturazione dell'opera di Alberto, adeguandola alle esigenze della spiegazione per questioni. L'*ansa* si compone di 259 questioni ripartite in quattro sezioni.

La sezione introduttiva tratta *de plantis in communi*, e in effetti la questione con cui si apre la discussione verte sul più generale degli argomenti, con il quale si apriva pure il *De plantis*<sup>17</sup>, e cioè: *Cur in plantis principium vitae non est evidens sicut in animalibus*<sup>18</sup>. La seconda questione, ricavata dal libro V del testo albertino, verte invece sulle cause della generazione delle piante, e la sua *responsio* ripropone l'argomento fondamentale per la comprensione della trattazione, ossia quello relativo ai sette principi della *generatio plantarum*<sup>19</sup>. Tale argomento costituisce in effetti una chiave di lettura indispensabile per la comprensione del testo: lo aveva ben capito Enrico che lo propone già nella seconda questione, mostrando in tal modo da subito l'importanza delle dottrine fisiologiche dell'umido e del calore per la comprensione del testo. Dalla *quaestio* 2 alla *quaestio* 30 Enrico ripercorre le più importanti questioni relative alla generazione delle piante, compendiando senza quasi alcuna interruzione i contenuti del libro V del *De vegetabilibus*. Il fatto che questa prima sezione dell'opera sia dedicata a tali argomenti testimonia la sensibilità del compilatore verso quello che è il nucleo tematico più significativo dell'opera albertina, che tuttavia nell'opera del *doctor universalis* non compare in prima posizione nell'ordine della trattazione. Questa scelta metodologica rivela quanto incisive dovessero suonare queste dottrine, in cui il fine della *scientia de plantis* è ricercato attraverso i raffinati mezzi forniti dalle fonti mediche, dalle quali Alberto eredita prima di tutto un lessico tecnico. Si prenda, ad esempio, la *quaestio* 3:

3. Cur plantarum quaedam est concava, ut harundo, quaedam solida vel medullata.

Responsio: Causa huius est, quod semen concavarum multum indiget spiritu pingui ad maturitatem et nutrimentum. Et ideo, ut spiritus in radice digestus ad

17 L'edizione di riferimento dello pseudo-aristotelico *De plantis* è Nicolaus Damascenus, *De plantis. Five Translations*, a cura di H.J. Drossaart Lulofs, E.L.J. Poortman, North-Holland Publishing Company, Amsterdam-Oxford-New York 1989.

18 Henricus de Hervordia, *Catena aurea entium* VII, 1, q. 1, cit., p. 4, ll. 33-43.

19 Per quanto riguarda la fisiologia dell'umido radicale nel *De vegetabilibus* di Alberto vedi M. Panarelli, *How Do Plants Live and Grow? Radical Moisture and Digestion in Albert the Great's De vegetabilibus*, in "Quaestio", XX, 2020, pp. 347-367.

semina transeat, fecit natura concavitatem in stipite. Et hoc fit in omnibus, quae sunt de genere granorum, sicut est triticum, hordeum, siligo, avena, faba, pisa. Sed concavitas stipitum istorum est secundum plus et minus. Alia autem plus et minus medullata sunt ad digerendum spiritum et deferendum nutrimentum. Et ideo plus et minus solida videntur. Idem, ibidem, cap. 2. Eodem modo videtur in animalibus esse de nucha, quae transit a cerebro ad omnes spondylos usque ad ultimum sensum et motum deferens.<sup>20</sup>

Intento della questione è quello di rendere ragione della forma cava dell'*harundo*, ovvero del giunco. La causa viene individuata nello *spiritus*, termine di diretta discendenza medica. Alberto era riuscito attraverso un'operazione puntuale ad applicare concettualizzazioni di derivazione medica – tratte in primis da Avicenna, Costa ben Luca e Isaac Israeli – al mondo vegetale; Enrico assegna a quest'operazione un ruolo di basilare centralità.

La sezione procede attraverso l'isolamento di alcune spiegazioni fisiologiche: numerose questioni sono dedicate alla *lanugo*, ovvero la lanugine presente su alcune piante, che Alberto spiegava come una forma di *evaporatio* dell'*humor* causata dal *calor*, condensantesi a causa della secchezza dell'aria. Il riferimento testuale è sempre il libro V del *De vegetabilibus*: rappresenta un'eccezione la sola *quaestio* 23, la quale riguarda la sessualità delle piante, ed è ricavata nel titolo dal libro I del *De vegetabilibus*, mentre nella *responsio* dal libro XV del *De animalibus* dello stesso Alberto<sup>21</sup>.

La *quaestio* 31<sup>22</sup> inaugura una nuova sequenza di questioni – sempre incluse nella sezione introduttiva – relative alle facoltà dell'anima vegetativa, tratte perlopiù dal libro I dell'opera albertina. Le questioni, che riportano nella maggior parte dei casi citazioni letterali di Alberto, pongono gli stessi interrogativi che erano stati sollevati nel *De plantis*, offrendo tuttavia le *responsiones* del *doctor universalis*. Vengono dunque riprese le tesi dossografiche tramandate dal *De plantis* e attribuite ad Anassagora, Protagora e Platone, corredate dagli argomenti che Alberto sviluppa in differenti luoghi della sua opera. Le dottrine attribuite ai filosofi antichi tramandate dal *De plantis*, vengono così ulteriormente mediate nella lettura di Enrico da Alberto. I due manoscritti su cui si basa l'edizione trasmettono una lezione per cui le tesi che nell'edizione Meyer-Jessen del *De vegetabilibus* di Alberto sono ascritte a Protagora vengono da Enrico attribuite a Pitagora.

20 Henricus de Hervordia, *Catena aurea entium* VII, 1, q. 3, cit., p. 5, ll. 65-75.

21 Henricus de Hervordia, *Catena aurea entium* VII, 1, q. 23, cit., p. 9, ll. 19-32.

22 Henricus de Hervordia, *Catena aurea entium* VII, 1, q. 31 cit., p. 12, ll. 1-9.

La trattazione della sezione introduttiva procede mostrando sempre una certa aderenza al *De plantis*, al quale Enrico tuttavia non attinge mai in maniera diretta ma sempre attraverso la mediazione del *De vegetabilibus* di Alberto; vengono proposte così le questioni sui *loca* della generazione delle piante e sulle differenze che essi comportano: la trattazione procede analizzando le caratteristiche dei vari luoghi, di cui si trova notizia nel *De plantis*, quali i luoghi nevosi, salati, umidi, montuosi, e così via<sup>23</sup>. Non sfuggono all'attenzione di Enrico le questioni relative alla *generatio ex putrefactione* e alla *transmutatio plantarum*; d'altronde, sono questi argomenti facilmente accessibili dopo la trattazione dei luoghi, o per meglio dire, ne costituiscono una diretta conseguenza argomentativa: sono proprio le caratteristiche del luogo – e quindi del nutrimento – a provocare la trasmutazione delle specie<sup>24</sup> e la generazione spontanea. La prima sezione dell'*ansa* I si conclude dedicando varie questioni alla facoltà nutritiva e alle dinamiche della digestione: nell'ultima questione di questa prima sezione Enrico indugia a lungo sulla metafora dei *vasa fictilia*, con cui si apre il libro II del *De plantis*<sup>25</sup>; ancora una volta però Enrico non mostra alcun interesse verso un utilizzo diretto del *De plantis*: è sempre l'*excerptum* albertino a dominare la trattazione<sup>26</sup>.

La seconda sezione dell'*ansa* I è dedicata invece all'aspetto anatomico: vengono qui infatti analizzate una alla volta ciascuna delle *partes plantarum*. La trattazione prende piede considerando anzitutto le caratteristiche delle *radices*, cui sono dedicate sette questioni estratte da vari luoghi del trattato albertino, per poi passare a *folia*, *rami*, *cortices*, *nodi*, *spinae*, in un ordine ancora una volta differente rispetto a quello in cui i medesimi argomenti si susseguono nel *De vegetabilibus*.

A concludere la trattazione di ciascuna *pars* ricorrono questioni in cui sono proposti dei rapporti analogici tra *partes plantarum* e *partes animalium*, atti a chiarire il motivo dell'assenza di organi animali nelle piante. Ne sono un esempio la q. 93, intitolata *Cur radix in planta assimilatur ori in*

23 Nicolaus Damascenus, *De plantis* II, 4, §§188-191, cit., p. 549.

24 Riguardo la dottrina della *transmutatio plantarum* nel *De vegetabilibus*, cfr. M. Panarelli, *Plants Changing Species. The Latin Debate on the transmutatio plantarum*, in "Quaestio", XIX, 2019, pp. 385-399.

25 Nicolaus Damascenus, *De plantis* II, 1, §136, cit., p. 539.

26 Riguardo l'evoluzione dei commenti al *De plantis* tra il XII e il XIII secolo e il ruolo cardine svolto dal *De vegetabilibus* di Alberto il Grande, vedi M. Panarelli, *Albert the Great's De vegetabilibus and its unique position among the medieval commentaries on De plantis*, in G. Giglioni, M.F. Ferrini (a cura di), *Trattati greci di Botanica in Occidente e in Oriente*, LUM, Macerata 2020, pp. 137-161.

*animali*; la q. 135, intitolata *Cur planta non habet hepar, venas et nervos nec aliquid talibus membris simile*; la q. 140, intitolata *Cur plantae pulsum et venas pulsatiles non habent*. In queste *quaestiones* il metodo analogico albertino, che promuove il confronto tra elementi naturali più noti ed evidenti ed elementi la cui evidenza risulta meno percepibile, viene isolato all'interno di singole *quaestiones*, costituendo così un nucleo tematico circoscritto.

La terza sezione è dedicata agli *accidentia plantarum*, ovvero alle forme, sapori, colori e odori delle piante; vengono qui compendiate le argomentazioni che Alberto dissemina in vari luoghi della sua opera. Organizzata in tal modo, la trattazione mostra la chiarezza e l'organicità che il fine didattico reclama. Maggiore spazio è conferito alla dottrina del sapore, per la cui trattazione risulta quanto mai evidente il ruolo che le fonti e le dottrine mediche hanno svolto non solo nella elaborazione dell'opera albertina ma anche nella sua diffusione. In questo contesto il *lector* convenutale menziona esplicitamente le fonti mediche su cui l'argomentazione di Alberto si è basata: si ricorre a citazioni esplicite del *De diaetis universalibus et particularibus* di Isaac Israeli, del *De simplicibus medicamentorum facultatibus* di Galeno e del *Liber canonis* di Avicenna. Alberto, proprio sulla base di numerose *auctoritates* mediche assegna al sapore il ruolo di senso guida per conoscere le piante<sup>27</sup>. Dell'importanza di tale dottrina era ben cosciente Enrico che dedica al tema quasi quaranta questioni, mentre la trattazione dei colori è circoscritta a poco più di dieci, e quella degli odori a sole quattro questioni.

A concludere la prima *ansa* è poi una sezione dedicata alle *nascentiae et exiturae plantarum*, categoria in cui Enrico include tutto ciò che una pianta può generare, come ad esempio le gemme, i fiori, le foglie, i frutti, i semi e i baccelli. È significativo che Enrico non proponga la sistematizzazione albertina delle *partes integrales essentiales* ma una divisione tra *partes* ed *exiturae*, che non coincide appunto con la categorizzazione proposta da

27 Albertus Magnus, *De vegetabilibus* III, tr. 2, cap 1, n. 69, a cura di E. Meyer, K. Jessen, p. 191: "Qui scire volens vegetabilia intentissime debet attendere sapes eorum". Il sapore è per Alberto l'effetto più prossimo della *complexio* della pianta, rappresentandone pertanto l'indicatore più affidabile: d'altronde, il soggetto proprio del sapore è il *succus*, con cui il senso del gusto entra in diretto contatto attraverso il *medium* dell'*humidum salivale*, la cui natura simile a quella dell'oggetto indagato – il *succus* appunto – permette di portare in atto le *virtutes intimae et primae* della pianta. A tal riguardo vedi M. Panarelli, *Scientific Tasting: Flavors in the Investigation of Plants and Medicines from Aristotle to Albert the Great*, in K. Krause, M. Avxentevskaya, D. Weil (a cura di), *Premodern Experience of the Natural World in Translation*, Routledge, New York 2022, pp. 74-89.

Alberto ma che ancora una volta risponde evidentemente a un fine di chiarificazione didattica<sup>28</sup>. La trattazione della prima *ansa* si conclude, come pure il *De plantis*, con delle questioni relative alla maturazione dei frutti.

### 3. *Ansa II: ampliare l'opera di Alberto*

La seconda *ansa* del libro VII della *Catena aurea entium* tratta *de herbis in particularibus*, costituendo dunque quello che potrebbe definirsi l'erbario dell'opera. Benché tale *ansa* si ponga in continuità con il trattato II del libro VI dell'opera albertina, in essa l'istanza enciclopedica prende il sopravvento: ai singoli lemmi vegetali sono spesso dedicati spazi più ampi rispetto a quelli loro riservati nel libro VI del *De vegetabilibus*. Per far ciò, in questa sezione dell'opera Enrico si rivolge ad altre fonti: il *doctor industrius* mira ad un'analisi erudita, che tenga conto delle più importanti nozioni e informazioni relative ad ogni singola specie vegetale. Come ha già osservato Ventura, tale analisi non può che lasciare sbalorditi per la quantità di fonti che affollavano il tavolo di lavoro di Enrico<sup>29</sup>; qui gli *excerpta* ricavati dal *doctor universalis* non scompaiono di certo, ma vengono integrati da notizie di ordine farmacologico e dietetico ricavate da numerose altre fonti.

L'*ansa* seconda si divide in due sezioni, l'una *de herbis in se*, nella quale vengono considerate le specie erbacee, l'altra *de herbis quantum ad ea, quae ex ipsis procedunt*, in cui vengono trattati prevalentemente i cereali e legumi.

All'analisi delle fonti, alla loro tipologia, e al *modus scribendi* di Enrico occorre dunque rivolgere ora lo sguardo.

#### 3.1. *Le fonti medico-farmacologiche e la predominanza del Colliget di Averroè*

Al fine di comprendere la modalità compilativa e le mosse selettive di Enrico, risulta utile riproporre in via preliminare un campione di lemmi vegetali; si prendano in considerazione i primi trenta lemmi che ricorrono nell'*ansa* II.

28 Per quanto riguarda la categorizzazione delle parti delle piante vedi G. Wöllmer, *Albert the Great and his Botany*, in I.M. Resnick (a cura di), *A Companion to Albert the Great. Theology, Philosophy and the Sciences*, Brill, Leiden-Boston 2013, pp. 221-267; M. Panarelli, *How Do Plants Live and Grow?*, cit., pp. 347-367.

29 I. Ventura, *On philosophical encyclopaedism*, cit., p. 210.

	Alberto Magno, <i>De vegetabilibus</i>	<i>Circa instans</i>	Averroè, <i>Colliget</i>	Avicenna, <i>Liber Canonis</i>	Costantino Africano, <i>Pantegni</i>	Isidoro di Siviglia, <i>Etymologiae</i>	<i>Macer floridus</i>
<i>Abrotanum</i>	x	x	x	x	x		
<i>Absinthium</i>		x	x				
<i>Acetosa</i>			x	x			
<i>Acorus</i>			x				
<i>Asphodelus</i>		x		x			
<i>Alcanna</i>		x	x	x			
<i>Allium</i>			x				x
<i>Althea</i>			x	x			
<i>Anetum</i>			x				
<i>Anisum</i>	x	x	x	x	x		
<i>Apium</i>	x	x		x			
<i>Aristologia</i>			x			x	
<i>Arnoglossa</i>		x	x	x			
<i>Artemisia</i>	x					x	x
<i>Atriplex</i>	x		x				
<i>Barba lovis</i>	x						
<i>Bauca</i>					x	x	
<i>Borago</i>	x						
<i>Buglossa</i>			x				
<i>Calamentum</i>	x			x			
<i>Camomilla</i>			x				
<i>Camphora</i>	x	x	x	x	x		
<i>Capillus Veneris</i>			x				
<i>Carvi</i>		x	x		x		
<i>Cataputia</i>		x	x	x			
<i>Caulis</i>	x	x	x				x
<i>Celidonia</i>						x	
<i>Centaurea</i>			x				
<i>Caepe</i>			x				
<i>Cicer</i>	x		x				
<i>Cicuta</i>		x				x	

Questo primo campione, benché non possa offrire che un quadro solo parziale delle fonti (di cui vengono riportate le principali e trascurate alcune meno ricorrenti), lascia emergere un dato fondamentale: Enrico mostra un ampio interesse per un'opera del tutto sconosciuta ad Alberto, il *Colliget* di Averroè, che costituisce di fatto l'opera più citata dell'*ansa* II.



È questo un dato d'importanza cruciale, specchio di una tendenza dell'epoca in cui Enrico scrive. Anche il *Liber canonis* – che resta certamente una delle fonti principali e che Enrico utilizza anche in maniera indipendente da Alberto, ricavandone egli stesso degli estratti – viene quasi offuscato al cospetto dell'ampio utilizzo del *Colliget*<sup>30</sup>. Dal *Colliget* Enrico mutua l'impianto farmacologico teorico delle *operationes* dei semplici, classificate in *operationes primae, secundae et tertiae*. È a questo schema che la descrizione deve aderire, e pertanto è necessario che Averroè guidi la compilazione di quasi ciascun semplice. Enrico intende aderire ad uno schema di farmacologia teorica differente da quello di Alberto e di Avicenna. Si prendano in esame alcuni esempi:

Averroes, V *Colliget*: Lingua agni, id est plantago, habet duas qualitates dictas, quia composita est ex substantia aquosa et terrestri, et significat hoc insipiditas, quam habet cum stypticitate. Secundae operationes ipsius sunt, quia siccatur et repercutitur et valet contra omnia mala apostemata et mala et putrida et curat fistulam. Tertiae operationes et proprietates eius sunt contra vulnera intestinorum et stringit sanguinem eorum et ulcerationes, quae perveniunt in dysenteria, etc.<sup>31</sup>

Oppure l'estratto relativo all'*absinthium* interamente ricavato da Averroè, nel quale Enrico dà prova di conoscere bene la classificazione averroista delle *medicinae*:

Medicinae quae abstergunt sorditiem ex membro et lavant ipsum nec habent posse penetrandi in poris, dicuntur abstersivae, sicut aqua mellis et aqua melonum et farina hordei et fabarum. Et quae habent virtutem penetrandi propter partem igneam, quae est in eis, dicuntur aperitivae. Siquidem abstersivae et aperitivae sunt unius generis et inter ipsas est parva diversitas, scilicet illa, quae dicta est. Et quaedam istarum medicinarum plus operantur extra corpus quam intra et quaedam plus intra quam extra et quaedam aequaliter. Et primae habent aliquam bauracitatem nec in eis est multa grossities et propter partem subtilem, quae est in eis, penetrant intus, et propter largitatem intraneorum viarum penetrant cito.<sup>32</sup>

30 Averroes, *Colliget libri VII*, Apud Octavianus Scotus, Venetiis 1553; per un quadro sul *Colliget* vedi H. Gätje, *Probleme der Colliget-Forschung*, in "Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft", CXXX, n. 2, 1980, pp. 278-303; J. Chandelier, *Averroes on medicine*, in P. Adamson, M. di Giovanni (a cura di), *Interpreting Averroes*, Cambridge University Press, Cambridge 2020, pp. 158-176. Il *Colliget* viene tradotto dall'arabo in latino a Padova nella seconda metà del 1200, cfr. G. Tamani, *Le Generalità della medicina di Averroè*, "Medicina nei secoli arte e scinza", VI (1994), pp. 407-423.

31 Henricus de Hervordia, *Catena aurea entium VII*, 2, q. 111, cit., p. 110, ll. 66-72.

32 Henricus de Hervordia, *Catena aurea entium VII*, 2, q. 4, cit., p. 83, ll. 63-83.

Dunque, Enrico dimostra di avere un'ampia conoscenza delle fonti farmacologiche di più recente traduzione e dimostra pure di non condividere la strategia compilativa di Alberto, dato che nell'*ansa* II egli sottrae al *doctor universalis* il ruolo di fonte guida, mischiando porzioni testuali estrapolate dal *De vegetabilibus* con altri *excerpta* provenienti da numerose fonti medico-farmacologiche. Emerge l'urgenza di offrire al suo lettore nozioni mediche e farmacologiche quanto più aggiornate, un'urgenza che presta attenzione massima alla completezza dell'informazione, sacrificando pertanto la centralità di Alberto e delle sue argomentazioni.

Riguardo le altre fonti farmacologiche impiegate, frequente è l'impiego del *Circa instans*<sup>33</sup>, che Enrico utilizza in maniera differente e ben più ampia rispetto ad Alberto. Anche il *Liber de gradibus* e il *Liber Pantegni* di Costantino Africano confluiscono nella compilazione, da cui Enrico ricava prevalentemente notizie riguardo al grado dei semplici e di cui riporta possibili ricette o associazioni con altri medicinali.

Il *Macer floridus* è pure presente in maniera preminente, non soppiantato affatto da fonti più recenti. *Excerpta* estrapolati dal poema altomedievale confluiscono con alta frequenza nel libro VII della *Catena aurea*, a testimonianza della cultura raffinata del frate domenicano, attenta alle fonti di più recente traduzione, eppur non dimentica delle fonti più rilevati per questa tradizione testuale, come appunto il *Macer*.

Infine, come si è già avuto modo di osservare, Enrico utilizza in maniera estesa il *De diaetis universalibus et particularibus* di Isaac Israeli, soprattutto per quel che riguarda le piante edibili e non medicinali. Alla dietetica di Isaac Israeli Enrico si rivolge per una completezza argomentativa, così da ricavare notizie principalmente riguardo legumi e cereali: modalità di cottura, migliori proprietà nutrizionali, particolari indicazioni terapeutiche. La sezione intitolata *De leguminis* della seconda *ansa* è quasi del tutto estrapolata da questo testo di dietetica<sup>34</sup>.

### 3.2. Le fonti classiche e l'interesse per la mitografia

Se Alberto nella sua opera non mostra una particolare propensione per le fonti classiche, differente è il caso di Enrico di Herford, il cui interesse per

33 I. Ventura, *Medieval Pharmacy and Arabic Heritage: The Salernitan Collection Circa Instans*, in A.P. Bagliani (a cura di), *The Impact of Arabic Sciences in Europe and Asia*, SISMEL, Firenze 2016, pp. 339-401.

34 Per quanto riguarda l'elenco delle fonti utilizzate si veda Henricus de Hervordia, *Catena aurea entium VII*, pp. XIII-XIV.

questo genere di fonti ne rappresenta anzi il tratto più caratteristico, come ha già rilevato Sturlese<sup>35</sup>.

Di Virgilio Enrico utilizza *Georgiche* ed *Eneide*<sup>36</sup>, in alcuni casi riportando un verso singolo, in altri riportando ampie porzioni di testo. La conoscenza che Enrico rivela di possedere riguardo Virgilio si palesa anche nell'utilizzo del commento alle opere virgiliane di Servio<sup>37</sup>. Le citazioni dei passi virgiliani riportano spesso episodi mitologici legati alle specie vegetali in questione, lasciando emergere un tratto caratteristico dell'interesse di Enrico per la mitografia<sup>38</sup>. Raccontando le virtù del *dictamnium*, ad esempio, Enrico non può omettere di riportare il passo dell'*Eneide* in cui Venere, madre di Enea, cura le ferite del figlio proprio con la medesima pianta.

Et hoc XXII Aeneidis probatur dupliciter: primo exemplo Veneris matris Aeneae, quae dum Japyx medicus expertus nihil proficeret volens telum trahere ab Aenea ipsa dictamnium Cretaea carpit ab Ida, quo dolor vulneris levabatur, sanguis stetit et secuta manum nullo cogente sagitta excidit. Secundo exemplo ferrarum, unde illa non incognita feris capris gramina, cum tergo volucres haesere sagittae. Haec Vergilius.<sup>39</sup>

Tra le altre fonti classiche citate compare Ovidio, di cui Enrico riporta passi tratti dai *Fasti*. L'impiego della mitografia in tale contesto compilativo sembra rispondere oltre che a un interesse per fonti classiche che appare permeare l'intera *Catena aurea entium*, anche a una funzione didattica e narrativa.

### 3.3. *Le fonti lessicografiche*

Se nell'opera di Alberto l'utilizzo delle *Derivationes* di Ugucione da Pisa sembra essere provato solo dal ricorso ad analoghe etimologie, diverso è il caso delle *ansae* prese in esame della *Catena aurea*. Qui Enrico ricorre alla fonte, aderendovi integralmente, per la chiarificazione di tre lemmi: *pis*, *siligo* e *zizania*<sup>40</sup>.

35 L. Sturlese, *Introduzione*, cit., p. IX.

36 A tal riguardo cfr. *Index auctoritatum*, in Henricus de Hervordia, *Catena aurea entium* VII, cit., p. 138.

37 Servius Grammaticus, *In Vergilii Bucolica et Georgica commentarii*, a cura di G. Thilo, Cambridge University Press, Cambridge 2012.

38 L. Sturlese, *Introduzione*, cit., pp. VII-X.

39 Henricus de Hervordia, *Catena aurea entium* VII, 2, q. 56, cit., p. 98, ll. 55-60. Si tratta di Publius Vergilius Maro, *Aeneis* XII, a cura di G.B. Conte, De Gruyter, Berlin-New York 2009, p. 383, ll. 411-415.

40 Si tratta delle questioni 148, 155, 169 dell'ansa II.

La fonte lessicografica maggiormente utilizzata da Enrico resta tuttavia il libro XVII delle *Etymologiae* di Isidoro di Siviglia. Nei testi enciclopedici Isidoro si trova normalmente impiegato secondo due differenti tipologie di utilizzo, ovvero come fonte lessicografica o come fonte enciclopedica, in base all'interesse di chi lo cita. Ventura ha individuato in Bartolomeo Anglico uno dei primi enciclopedisti interessati all'uso lessicografico di Isidoro<sup>41</sup>; stesso interesse nutre Enrico per questa fonte, alla quale attinge per chiarire il significato delle denominazioni di alcuni semplici. Tuttavia, a differenza degli enciclopedisti del XIII secolo, Isidoro non riveste quasi mai una funzione introduttiva, assegnata perlopiù alla delucidazione delle virtù dei semplici. Inoltre, Isidoro è spesso per Enrico ponte d'accesso a testi classici, e fonte di episodi mitologici, come nel caso dell'*arthemisia* e del mito di Diana, o come nel caso del già citato *dictamnium*.

Isidorus dicit: "Dicta mons Cretae, a quo dictamnium herba nomen accepit, propter quam apud Vergilium cerva vulnerata saltus peragrat Dictaeos".<sup>42</sup>

L'interesse lessicografico incontra spesso quello mitografico, cosicché al mito si giunge attraverso l'analisi etimologica del nome del semplice, perlopiù ricavata appunto da Isidoro.

### 3.4. *Conclusioni: il modus scribendi di Enrico*

Dall'analisi delle fonti fin qui condotta emerge che il *doctor industrius* deriva i suoi dati non solo dai trattati di filosofia naturale albertini, ma li estrapola anche da un genere variegato di fonti. Il suo modo di operare cambia radicalmente dall'*ansa* I all'*ansa* II. La prima *ansa* verte, come si è visto, sulla trattazione prevalentemente filosofica, riorganizzando il discorso albertino. Nell'*ansa* II invece Enrico palesa la sua erudizione, riservando ai lemmi vegetali un'analisi ben più estesa di quella condotta da Alberto: quello che Stannard aveva definito un "quasi-erbario"<sup>43</sup> viene qui completato e ampliato. L'*ansa* II risulta dunque essere un compendio ag-

41 I. Ventura, *Introduzione*, in Bartholomeus Anglicus, *De proprietatibus rerum. Liber XVII*, cit., p. XVII.

42 Henricus de Hervordia, *Catena aurea entium* VII, 1, q. 56, cit., p. 98, ll. 60-64.

43 J. Stannard, *Albertus Magnus and Medieval Herbalism*, in J.A. Weisheipel (a cura di), *Albertus Magnus and the Sciences*, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto 1980, pp. 355-377.

giornato di estratti ricavati da varie fonti, che completa l'opera di Alberto con il tratto esclusivo dell'erudizione di Enrico.

Guardando alla strategia compilativa di Enrico, emerge un'accurata fedeltà alla fonte: i singoli *excerpta* vengono assemblati insieme, senza che la struttura originaria ne risulti eccessivamente stravolta. Le voci delle autorità, menzionate perlopiù esplicitamente, si susseguono senza accavallarsi.

Dalla quantità di citazioni si può stilare una gerarchia, che pone, come visto, il libro V del *Colliget* in una posizione di centralità massima, il quale condivide con Alberto la posizione di fonte principale dell'*ansa* II. Benché appunto non sia possibile rilevare delle costanti fisse nella compilazione, si può tuttavia osservare che il *Colliget* interviene con insistenza nella spiegazione delle *virtutes* e *proprietates* dei semplici; Enrico mostra un forte debito teorico nei confronti della farmacologia averroista, riportando spesso nel corso della seconda *ansa* nozioni tratte dal sistema classificatorio delle medicine proposto proprio nei primi capitoli del libro V del *Colliget*<sup>44</sup>. Gli *excerpta* tratti da Alberto forniscono spesso invece spiegazioni di ordine fisiologico, che mirano a ricercare le cause delle osservazioni condotte.

La seconda *ansa* presenta dunque l'aspetto di un "florilegio scientifico" capace di offrire al suo pubblico, costituito dai frati domenicani intenti agli studi, gli strumenti più aggiornati per trattare l'argomento. E tuttavia, proprio in questo suo discostarsi da Alberto, sembra emergere tutta la sua fedeltà all'opera e al metodo del maestro. Enrico si fa erede della *scientia naturalis perfecta* annunciata da Alberto nel prologo della *Physica*<sup>45</sup>, attraverso la ricerca attenta di dati aggiornati, che si facciano garanti di completezza argomentativa. Al contempo l'opera di Enrico promuove un sincretismo tra filosofia e medicina: accostando la voce di Alberto a un'erudita ricerca di fonti mediche, Enrico diviene dunque testimone di quella cultura filosofica tedesca che accoglie e fa proprie le dottrine medico-scientifiche e che più d'ogni altra ha subito l'influenza del *doctor universalis*<sup>46</sup>.

44 Ne sono un esempio le questioni 4, 12, 28, 55, 126, 127 e 128 della seconda *ansa*.

45 T.W. Köhler, *Scientia perfecta. Zur Konzeption philosophischer Erschließung*, in J.A. Aertsen, A. Speer (a cura di), *Was ist Philosophie im Mittelalter?*, De Gruyter, Berlin-New York 1998, pp. 749-755; S. Donati, *Alberts des Großen Konzept der scientiae naturales: Zur Konstitution einer peripatetischen Enzyklopädie der Naturwissenschaften*, in L. Honnefelder (a cura di), *Albertus Magnus und der Ursprung der Universitätsidee. Die Begegnung der Wissenschaftskulturen im 13. Jahrhundert und die Entdeckung des Konzepts der Bildung durch Wissenschaft*, Berlin University Press, Berlin 2011, pp. 354-381.

46 L. Sturlese, *Albert der Große und die deutsche philosophische Kultur des Mittelalters*, in "Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie", XXVIII (1981), pp. 133-147.



# THE SOUL AND ITS POWERS ACCORDING TO TOMMASO DEL GARBO (D. 1370), A PHYSICIAN IN TRECENTO ITALY

Joël Chandelier, Aurélien Robert

## *Abstract*

Tommaso del Garbo, son of the famous Dino del Garbo and a pupil of Gentile da Foligno, taught medicine in several Italian universities in the 14th century. Although he left no philosophical treatises, his taste for intellectual speculation is well known and some passages in his medical works bear witness to this. In this paper, we examine *quaestiones* and *dubia* on the relationship between the soul and its powers, which are quite similar to what can be read at the same time in commentaries on Aristotle's *De anima*. Thanks to these texts, which we are editing as an appendix to this paper, we will show that Tommaso del Garbo had a very precise knowledge of the debates of his time (he quotes Radulphus Brito, John of Jandun, Francis of Marchia and William of Alnwick) and that he defends an original position inspired by William of Ockham's nominalism. According to this theory, the soul is nothing other than its powers, which are only ways of designating the same reality on the ontological level.

*Keywords:* Tommaso del Garbo, William of Ockham, medicine, noetics, nominalism.

In his *Book on the origins of the city of Florence and her famous citizens*, Filippo Villani, who writes in the last decades of the fourteenth century, devotes a small note to Tommaso del Garbo (d. 1370). Described as an “imitator of his father's finesse”, Tommaso was indeed the son of Dino del Garbo, a famous physician who died in 1327. Villani insists on his professional achievements: “When they fell ill, the powerful tyrants of which Italy is full were convinced that they would necessarily die if they did not have Tommaso as their physician”<sup>1</sup>. But the chronicler also insists, on two occasions, on a lesser known aspect of his character: Tommaso is described as a “very great philosopher in medicine” (*philosophus maximus*

---

1 Filippo Villani, *Liber de origine civitatis Florentie et de eiusdem famosis civibus*, ed. G. Tanturli, Antenore, Padua 1997, pp. 135-136 for the first version of the text. Filippo Villani later modified the text, accentuating this aspect: Tommaso is said *philosophus permaximus in medicina* (ivi, pp. 395-396).

in medicine) and it is emphasized that he “took extraordinary pleasure in philosophical matters” (*in phylosophicis [...] mire delectatus*). In the same vein, Villani attributes to him a “very insightful”, yet unfinished (like his *Summa medicinalis*), commentary on Aristotle’s *De anima*<sup>2</sup>.

Tommaso del Garbo should not be regarded as an exceptional and isolated case. As soon as medicine was integrated into the Italian universities in the second half of the thirteenth century, the relationship between philosophy and medicine was not only intellectual but also institutional. The two disciplines were united in a single faculty (of arts and medicine) and professors as well as students easily passed from one to the other without disruption<sup>3</sup>. Such a situation favored thematic overlaps, particularly on topics concerning biology, the functioning of the human body or the relationship between the body and the soul. Doctors regularly mentioned this last point in their lessons but also in their written productions: in addition to a theoretical interest in physiology, there were also motivated by medical issues concerning mental illnesses, doctor-patient relationships and the role of physicians in the government of the self.

If Tommaso del Garbo is therefore part of a long lineage, we would like to show that he did not only take an interest in philosophy for practical or didactic reasons, but defended strong theses and positioned himself, well beyond what his peers could do, in contemporary debates on the nature of

---

2 Ivi, p. 136: “Postremo magnum opus aggressus est, quod *Summam totius medicine* voluit appellari, sed morte preventus incompletum reliquit; parum tamen illi deficere periti medicine testantur. In phylosophicis insuper mire delectatus, Aristotelis librum subtilissimum *De anima* perspicacissime commentavit; sed preripientibus dies fatis etiam imperfectum reliquit”.

3 On this topic, some classic works are still very useful: N.G. Siraisi, *Taddeo Alderotti and his Pupils. Two Generations of Italian Medical Learning*, Princeton University Press, Princeton 1981; P.-G. Ottosson, *Scholastic Medicine and Philosophy. A study of commentaries on Galen’s Tegni (ca. 1300-1450)*, Bibliopolis, Napoli 1984; J. Agrimi, C. Crisciani, *Edocere medicos. Medicina scolastica nei secoli XIII-XV*, Guerini e Associati, Naples 1998. Recently, the volume *La filosofia in Italia al tempo di Dante*, ed. C. Casagrande, G. Fioravanti, Il Mulino, Bologna, 2016, offers very important contributions on the teaching of philosophy and medicine in Bologna at the end of the 13<sup>th</sup> and the beginning of the 14<sup>th</sup> century (especially the chapters by Andrea Tabarroni, Chiara Crisciani and Gianfranco Fioravanti). For more precise discussions, see also C. Crisciani, *Medicina e filosofia nel Medioevo: aspetti e fasi di un rapporto discusso*, in “I Castelli di Yale. Quaderni di filosofia”, 9, 2007-2008, pp. 9-35, and L. Bianchi, *Ubi desinit physicus, ibi medicus incipit*, in G. Zuccolin (a cura di), *Summa doctrina et certa experientia. Studi su medicina e filosofia per Chiara Crisciani*, SISMELE – Edizioni del Galluzzo, Florence 2017, pp. 5-28.



the soul. From this point of view, Tommaso del Garbo is an original figure, part of his time as well as exceptional. For this reason, exploring his theoretical concerns with the soul-body relationship can help us understand not only how Italian physicians of the *Trecento* became interested in philosophy, but rather how they *were* philosophers, in the same way as theologians were philosophers – that is, with an approach that was certainly peculiar and sometimes constrained by the epistemological and sociological frameworks of the discipline, but always informed and deliberate.

### 1. *Tommaso del Garbo, the physician and the soul*

Tommaso del Garbo is, in every respect, a perfect representative of the trends and developments of the medical discipline during the *Trecento*<sup>4</sup>. Born probably between 1310 and 1320, he studied in Perugia under Gentile da Foligno (d. 1348), himself a former colleague of his father in Siena. He began his medical teaching in Bologna (1341-1343) and then gave lessons in the capital of Umbria (1343-1345) before going back to Bologna and then, from 1348 onwards, moving to the newly re-founded University of Florence, where he became the first professor of medicine. While continuing to teach at the university in the 1350s and 1360s, Tommaso del Garbo turned toward practice and attended to great figures such as Galeazzo II Visconti. At the same time, he held several important offices within the Florentine Republic: he was consul of the guild of doctors and apothecaries on six occasions, prior of the commune in 1358 and 1363 and even *Gonfaloniere di Giustizia* – the most important position in the city – in 1368.

This evolution, characterized by a less strictly academic career, even though he never left university, is quite typical of many physicians in the second half of the fourteenth and the fifteenth centuries. This explains why the majority of Tommaso del Garbo's works preserved until today date from the 1340s and 1350s, i.e. from the beginnings of his academic career. For example, in 1341 he wrote a commentary on the chapter of Avicenna's *Canon* on the generation of the embryo<sup>5</sup>, in 1343 a treatise on the restoration of radical moisture<sup>6</sup>, a commentary on Galen's *De differentiis februm*

4 On Tommaso del Garbo, see A. De Ferrari, *Tommaso del Garbo*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, vol. XXXVI, 1988, *sub voce*, et J. Chandelier, *Avicenne et la médecine en Italie. Le Canon dans les universités (1200-1350)*, Honoré Champion, Paris 2017, pp. 248-255.

5 Ed. Venice 1502, Inc. "Sit Deus exaltatus qui est rex verax laudabilis".

6 Ed. Venice 1506, Inc. "Tractatum intendimus edere utilem".

in 1345<sup>7</sup> and a text on “the reduction of medicine to act” completed in 1351<sup>8</sup>. All these works are perfectly in line with the debates and topics discussed in the medical faculties at the time. The same is true of a partial commentary on the beginning of Avicenna’s *Canon*, which can be dated to the same years. Preserved in two manuscripts, this text contains an exposition of the last doctrine of the first fen of Book I, dealing with the virtues and operations of the soul, followed by separate questions on the whole of the first fen and an incomplete commentary on the second fen that focuses on diseases<sup>9</sup>.

The choice of these passages is quite interesting. The last doctrine of fen 1 deals precisely with questions related to the soul and its powers; it had already been commented on, at the beginning of the fourteenth century, by the physician and philosopher Antonio da Parma (d. 1327), but the commentary devoted to it by Gentile da Foligno, Tommaso’s teacher, stopped after only one chapter because of the teacher’s sudden death<sup>10</sup>. It is tempting to consider that Tommaso’s aim was to complete the unfinished exposition of the Folignate, which would place the writing around 1350 – this is also what some readers and copyists may have thought, as evidenced by one of the two manuscripts of the text in which the commentary is placed after that of the master of Perugia, but without the first chapter already commented on by the latter<sup>11</sup>.

The composition of the *Summa medicinalis*, in the last years of his life, is all the more significant. It corresponds to a time when Tommaso del Garbo’s career was well established and his experience, both theoretical and practical, important: it is likely that he wanted to compose a vast synthesis, product of his maturity, even if the unfinished nature of the work makes it difficult to understand its overall purpose. As it has come down to us, it consists of two books, of which only the first is complete, but the short prologue announces three books: one on the natural things and physiology, another on the six non-natural things and the preservation of health, and a third on the non-natural things that corrupt the body<sup>12</sup>. The plan was there-

7 Ed. Lyons 1514, Inc. “Intendimus commentare librum utilem Galeni in materia februm tam theorica quam practica”.

8 Ed. Venice 1506, Inc. “Quoniam nil carius ac utilius existit quam”.

9 Mss. Vatican, Biblioteca Apostolica Vaticana, Reg. lat. 2000 (ff. 151r-167r for fen 1, ff. 167v-174r for the questions, ff. 180r-189r for fen 2), and Munich, Bayerische Staatsbibliothek, CLM 254 (80va-94va for fen 1, 94va-105vb for fen 2 – the manuscript does not contain the questions on fen 1).

10 Cfr. J. Chandelier, *Avicenne et la médecine en Italie*, cit.

11 It is the Munich manuscript mentioned above.

12 Tommaso del Garbo, *Summa medicinalis*, prologus (Venice 1506, f. 1ra): “Continebit autem hec summa libros tres. Primus liber investigabit de rebus natu-

fore to deal with the entirety of what physicians of the time considered to be theoretical medicine. In line with what is found in the first fen of the first book of Avicenna's *Canon*, the first book of the *Summa medicinalis* thus addresses, successively and in the same order as in the Arabic encyclopedia, the elements, the complexions, the humors, the members and finally the virtues and the spirits.

The *quaestiones* and *dubia* addressed in the *Summa* show a clear philosophical orientation. Of the 102 questions in the text, 42 (including some of the longest) deal with issues related to the soul and its virtues (treatise 5), whereas only 7 are dedicated to humours in treatise 3. Despite his involvement in practice, Tommaso seems to have never stopped answering the theoretical questions he had raised twenty years earlier in his commentaries on the *Canon* – many of the *quaestiones* are indeed common to both texts. The first two *dubia* of treatise 5 of the *Summa medicinalis*, which interest us here, are a perfect illustration of this permanence. Here he asks the following questions: “Is the soul of our body and of other animals extended according to the extension of the body?” and “Are the virtues of the soul distinct things from the essence of the soul?”. In the first chapter of the commentary on the *Canon*, we find almost identical questions: “Is the soul of our body essentially and equally in all parts of the body?” and “Do the virtues differ from the soul?”<sup>13</sup>. In all these texts, Tommaso del Garbo is perfectly consistent and supports the same thesis, namely that the soul is everywhere in the body and that the sensitive soul is extended like any other natural form: unlike the intellective soul, which is one and indivisible, the sensitive soul is extended in the body and therefore divisible. Depending on its location, this sensitive soul can thus perform different functions that the tradition, both medical and philosophical, has called “powers or virtues of the soul”. But, on this point, Tommaso del Garbo is very clear: the soul and its powers are not distinct things. It is the same soul that is in the heart, liver or brain, although it performs different acts in each of these parts of the body.

These debates were common at the time, both in medical texts and in commentaries on Aristotle's *De anima*, but the position championed by Tommaso del Garbo is not. Here, he defends a theory very close to that of William of Ockham (d. 1347) and criticizes several other philosophical and theological opinions of his contemporaries. Indeed, one of the charac-

---

ralibus et de eis annexis humano corpori pertinentibus. Secundus liber erit de rebus non naturalibus appellatis, ab extra inevitabiliter humano corpori occurrentibus. Tertius liber erit de rebus preter naturam humanum corpus accidentaliter corruptentibus”.

13 For the text of those questions, see the appendix *infra*.

teristics of Tommaso del Garbo's commentary on Avicenna's *Canon* is that he discusses many opinions: not only those of contemporary physicians such as William of Brescia (d. 1326), Peter of Abano (d. 1316) or Pietro Torrigiano (d. c. 1325), but also that of philosophers and physicians such as the Bolognese Averroist Antonio da Parma or Franciscan friars such as Peter Auriol (d. 1322), William of Alnwick (d. 1333) or Francis of Marchia (d. after 1343). This is also the case in his *Summa medicinalis*, where he quotes several great Parisian masters, such as Radulphus Brito (d. 1320-1321) and John of Jandun (d. 1328), as well as theologians, in particular William of Ockham. His questions on the relationship between the soul and the body therefore illustrate an important debate between physicians, philosophers and Franciscan theologians: studying these references, their conceptual rationale and their context will help us to better understand the position defended by Tommaso del Garbo, as well as its originality.

## *2. Is the soul equally present in the body? Tommaso del Garbo and the physicians*

The issue of the relationship between the soul and the body, and more precisely the one between the soul and its powers (*virtutes* or *potentiae*), caught the attention of Italian physicians very early on. In the last decades of the thirteenth century, Taddeo Alderotti already devoted two short questions to this topic in his commentary on Johanniatus' *Isagoge*<sup>14</sup>. Defending the unity of the soul in the body, he argued that the soul is one from the point of view of its substance, i.e. as the subject of powers, but that its *virtutes* or powers also have a nature or essence distinct from the soul as such. The brevity of his answer, however, makes it difficult to understand fully how this substantial form which is the soul can be one essence and contain several essences at the same time. This is perhaps what prompted his successors to clarify this point. As for the second question, if Taddeo Alderotti repeats that the soul is one in the body and in each of its parts, he again admits that its powers have different natures and that they are distinguished according to their operations, in particular thanks to the instruments they use. Such a thesis partially takes up the one found canonically in Thomas Aquinas and which became the official position of the Church after the

---

14 Taddeo Alderotti, *In Isagogen Iohanitii*, Venice 1527, f. 355ra-vb: "An iste tres virtutes sint una substantia vel non et an virtutes differant a se invicem solum penes diversitates membrorum, aut penes suarum differentiarum propriarum et non a subiecto".

Council of Vienna (1311-1312). It is also influenced by Avicenna, who maintained that the soul is one although it is received variously in the body, according to the complexion of the members that receive it – which allows it to operate various actions in the different parts of the body.

These *quaestiones* were classic and could be found, at that time, in most commentaries on Aristotle's *De anima*. However, they took a slightly different turn in the medical context, since the physicians had to know where the soul was located in the body and whether the alteration or loss of certain faculties were linked to the organ concerned or to the soul itself. Without giving precise answers to these questions, Taddeo Alderotti provided a philosophical questionnaire to which later generations of physicians would have to respond. At the beginning of the fourteenth century, in Bologna, Antonio da Parma indeed raised the question of the relationship between the soul and its powers in his commentary on Avicenna's *Canon*<sup>15</sup>. The discussion is more extensive than that of Taddeo Alderotti and reviews the theories of Albert the Great, Thomas Aquinas and Gilles of Rome. According to him, these latter would have all defended the same idea, namely that the *virtutes* are distinct from the soul and are in a way instruments of the soul. However, Antonio da Parma did not agree with this view and defended the total identity between the soul and its powers – at least as far as the sensitive soul is concerned, since, as a disciple of Averroes, he considered the intellect to be absolutely separated from the body<sup>16</sup>. To the question of the distinction between the soul and its powers was thus added that of the distinction between the sensible and the intellectual soul.

- 
- 15 Antonio da Parma, *In primum librum Canonis Avicennae*, I, 1, 6, ms. Vatican, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Lat. 4452, ff. 30vb-31va: “Circa hanc lectionem cadit una questio: utrum virtus sive potentia animae sit idem cum anima vel aliquid ei superaditum differens ab ipsa. [...] Dico tamen ad questionem quod virtutes anime idem sunt cum anime essentia et non dicunt aliquid essentialiter distinctum ab ipsa anima”. The text is edited in G. Fioravanti, *La quaestio utrum virtus sive potentia anime sit idem cum anima di Antonio da Parma*, in C. Panti, N. Polloni (a cura di), *Studi su natura, spiritualità e scienze operative offerti a Michela Pereira*, SISMEL – Edizioni del Galluzzo, Florence 2018, pp. 299-314. On Antonio da Parma, see D. Calma, *Pelacani, Antonio*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. LXXXII, 2015, pp. 92-95; see also D. Calma, *Etudes sur le premier siècle de l'averroïsme latin: approches et textes inédits*, Brepols, Turnhout 2011, pp. 313-332.
- 16 Antonio da Parma, *In primum librum Canonis Avicennae*, I, 1, ms. Vatican, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Lat. 4452, f. 46va: “Unde dicebat Averrois in 3<sup>o</sup> *De anima* quod ymaginatio, extimatio et memoria simul invicem coadiuvant, ut representent ydolum intellectui possibili et agenti; virtus enim ista, scilicet intellectiva, secundum Aristotelem nec nobis cuniuncta est ex parte corporis, nec ex parte anime, sed ex parte cognitionis specierum”.

Tommaso del Garbo was not unaware of the position supported by Taddeo Alderotti, known either directly or through intermediaries, nor of that of Antonio da Parma, who is quoted several times in his commentary on the *Canon* and in his *Summa medicinalis*. If he agrees with Antonio da Parma on the fact that the soul is identical to its powers from the point of view of its essence, he tries to preserve Taddeo Alderotti's intuition that there are differences coming from the organs related to the operations of the powers of the soul. To do this, he asks about the presence of this single soul – in fact the sensitive soul only, since the intellect has no organs – in the whole body and about the modalities of its diversification in the various organs.

In order to connect the question of the presence of the soul in the body to that of the relationship between the soul and its powers, Tommaso del Garbo draws on Pietro Torrigiano's commentary on the *Tegni*: entitled *Plusquam commentum* and written in the 1320s, this profound text enjoyed great success throughout the fourteenth century<sup>17</sup>. While defending the idea of an equal presence of the soul in the whole body (since the soul gives it its being, its essence and its life), Pietro Torrigiano supports a thesis close to Aristotle's cardiocentrism and affirms that the sensitive soul is mainly found in the heart<sup>18</sup>. For him the heart then transmits the various powers to the other parts of the body, notably through the *spiritus* and bodily heat.

In his commentary on Avicenna's *Canon*, Tommaso del Garbo takes up most of the arguments quoted by Pietro Torrigiano; however, he does not support the same thesis. Instead, he opts for an anonymous position cited by Pietro Torrigiano, according to which the soul informs the whole of our body in essence. He thus opposes not only Pietro Torrigiano but also Antonio da Parma, to whom he attributes the thesis that the soul informs one part of the body by essence and the others by means of the powers that emanate from this first part of the body. However, there were several ways of interpreting the thesis he intends to defend: either by following the path of Thomas Aquinas, as did Taddeo Alderotti, that is by considering that there is only one soul in the body, namely the intellect, which includes the lower powers (vegetative and sensitive); or by following the theses of some Aristotelians who, like John of Jandun, distinguish between the sensitive soul and the intellectual soul; or, finally, by siding with some

17 Pietro Torrigiano, *Plusquam commentum in parvam Galeni artem*, Venice 1557, vol. II, ff. 34r-37r.

18 See D. Jacquart, *Cœur ou cerveau? Les hésitations médiévales sur l'origine de la sensation et le choix de Turisanus*, in "Micrologus", XI, 2003, pp. 73-95.

Franciscan theologians who admitted a plurality of substantial forms in the human body and therefore a plurality of souls. In his commentary on the *Canon*, Tommaso del Garbo does not really decide, and only asks – in the hypothesis of a plurality of substantial forms – whether the sensitive soul is extended into matter, in which case it would be divisible, or whether it is indivisible and therefore wholly within the totality of the body and each of its parts, like the intellect.

Tommaso del Garbo's solution is then clearly stated: "It is held that the soul is extended according to the extension of matter, like any other natural form in natural substances". Without this presence of the soul in the whole body, the latter would only be an aggregate without unity; the sensitive soul is everywhere and is not found first in the heart and then elsewhere in the body, as Pietro Torrigiano maintained. The soul does not move, only the *spiritus* does; it is everywhere in its essence, but it is also extended in matter and therefore divisible. Thus, if you cut off a piece of the body, you also cut off a piece of the sensitive soul<sup>19</sup>.

When he returns to this question in his *Summa medicinalis* twenty years later, Tommaso del Garbo focuses on what was only a *dubium* in the commentary to the *Canon*: "Is the soul of our body and that of other animals extended according to the extension of the body?". Moreover, instead of mentioning the competing theories, he simply says that he defends the one that seems to him "the most probable" and does not dwell on the debate on the primacy of the heart, considering that he has already answered it earlier<sup>20</sup>. The thesis presented is the same as that of

---

19 A passage from the *Summa medicinalis* is particularly clear on this point. Cfr. Tommaso del Garbo, *Summa medicinalis*, Liber I, Tractatus IV, q. 1, f. 29ra-b: "Ad illud autem quod ulterius dicitur, quod tunc corrupta una parte corporis corrumpetur una pars anime, dicendum secundum diversos modos inferius cum de virtutibus disputabimus ponendos. Nam si quis teneat animam brutorum esse extensam ad extensionem sue materie, necessario habet tenere quod corrupta una parte corporis corrumpatur pars anime, que illam partem informabat; nec est hoc inconveniens plusquam de aliis formis naturalibus materialibus. De intellectiva autem non est sic, quia ipsa non est tota in toto et pars in parte, sed tota in toto et in qualibet parte".

20 Tommaso del Garbo, *Summa medicinalis*, Liber I, Tractatus IV, q. 2 *Utrum membra principalia sint plura vel unum tantum*, f. 29vb: "Supposito enim sicut inferius apparebit quod virtutes anime non distinguantur ab anima vel saltim quod non sit dispositio corporalis, et supposito quod spiritus qui a corde progreditur non sit animatus, ut communiter tenetur, non est verum dicere quod cor sit plus principium virtutis anime quam alia membra. Similiter non est verum quod cor transmittat virtutem sensitivam cerebro, immo nec alicui membro illam transmittit, quod clare patet ex antecedente quesito. Similiter

his commentary on the *Canon*, but with several new elements. First (first conclusion), in line with the position of the Church, Tommaso asserts that the intellectual soul is indivisible, that it is one in the whole body and in each of its parts. But then (second conclusion) he acknowledges that this Thomistic thesis cannot be demonstrated, either rationally or empirically (*per experientiam*): it is therefore a matter of faith, not of reason. Once this is accepted (third conclusion), is it necessary to admit that there is another soul in our body than the intellectual soul, namely a sensitive soul extended in the body? Again, for Tommaso, this cannot be demonstrated, but it is more likely (*verisimilius est*) that there are distinct forms, and therefore distinct souls, in the body. Finally (fourth conclusion), if the sensitive soul is distinct from the intellectual soul, then it is truly extended throughout the body. For if it is distinct, it is because it is derived from matter and corruptible, like the souls of animals and brutes. These four conclusions are very close to those defended by William of Ockham in several of his works; but before we get to this silent source, let us take a closer look at the theories against which he argues.

### 3. The Bolognese Averroists and the Franciscan theories of the soul

In his commentary on the *Canon*, Tommaso del Garbo quotes both the Averroist Antonio da Parma and the Franciscans Francis of Marchia and William of Alnwick. The same cross-interest in Averroists and Franciscans can be found in the *Summa medicinalis*. Among the many *quaestiones* on the soul and its cognition of the external world, when Tommaso del Garbo asks whether it is necessary to accept the existence of a *species in medio*, i.e. a form that would come from things to our senses and other cognitive functions of our soul<sup>21</sup>, he explicitly attacks the Averroist

---

etiam si quid teneret quod sensitiva anima et anima intellectiva non distinguantur vel saltem quod sensitiva etiam in brutis est tota in toto et tota in qualibet parte, ut multi tenent, et licet sit forma corruptibilis ad corruptionem sui subiecti haberet dicere quod primum sensitivum pro primo subiecto in quo fiunt sensationes non est plus cor quam aliquod aliud membrum, quia tunc predictae sensationes non sunt nec fiunt plus in corde quam in pede vel quam in alio membro, sed hec est materia inferius reservanda et de predictis sensationibus tractatum faciemus”.

21 On this classical debate, see K.H. Tachau, *Vision and Certitude in the Age of Ockham: Optics, Epistemology and the Foundations of Semantics, 1250-1345*, Brill, Leiden-New York-Copenhagen 1988.



John of Jandun and clearly defends the position of William of Ockham<sup>22</sup>. Moreover, he points out that he disputed this *quaestio* in the Franciscan convent of Bologna<sup>23</sup>:

Although all this seems to be said in a probable way and seems to agree sufficiently with the spirit of the authorities, yet the contrary opinion seems to us to be truer and can be supported by better arguments; this is the opinion of some moderns and we have supported and defended it formerly in Bologna under a certain master in *sacra pagina* of the order of the Minors, in the presence of a great gathering of doctors and a multitude of students assembled.<sup>24</sup>

The event reported by Tommaso was not uncommon in Bologna in the 1340s. A number of Vatican manuscripts illustrate this close relationship between members of the Faculty of Arts and Mendicants, such as Vat. Ottob 318, Vat. Lat. 3066 or Vat. Lat. 6768<sup>25</sup>. Thanks to these

- 
- 22 This *quaestio* has been studied in detail by E. Griffin Smith, *A Disagreement on the Need of a Sensible Species in the Writings of some Medical Doctors in the Late Middle Ages*, PhD thesis, supervised by C. Ermatinger, Saint Louis University 1974. Griffin Smith shows that Marsilio Santasofia answers to Tommaso del Garbo in a treatise dedicated to the notion of *species*, even if he is not absolutely consistent on this point in the whole *Summa medicinalis* and sometimes uses the notion of *species* in other contexts. On this, see K.M. Boughan, *Beyond Diet, Drugs, and Surgery: Italian Scholastic Medical Theorists on the Animal Soul, 1270-1400*, PhD thesis, supervised by K.H. Tachau, University of Iowa 2006, notably pp. 137-148.
- 23 Let us note that a Bolognese jurist, contemporary of Tommaso del Garbo, also discusses this question in his *De arbore consanguinitatis*, ms. Vatican, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Lat. ms. 2639, ff. 219v-226v. Cfr. K.H. Tachau, *The Response to Ockham's and Auriol's Epistemology (1320-1340)*, in A. Maierù (ed.), *English Logic in Italy in the 14<sup>th</sup> and 15<sup>th</sup> centuries*, Bibliopolis, Naples 1982, pp. 185-217 (see p. 216, note 80).
- 24 Tommaso del Garbo, *Summa medicinalis*, Liber I, Tractatus V, q. 15, f. 63ra: "Licet autem illa sint probabiliter dicta et mentibus auctorum videantur satis consonare, nobis tamen opinio contraria videtur verior et melioribus posse rationibus roborari, que est opinio quorundam modernorum, et nos iam Bononie sub quodam magistro in sacra pagina de ordine minorum hanc sustinimus et defendimus, ubi fuit magna doctorum congeries et multitudo maxima scholarium congregata".
- 25 Those manuscripts are well known; cfr. A. Maier, *Ein Beitrag zur Geschichte des italienischen Averroismus im 14. Jahrhundert*, in "Quellen und Forschungen aus Italienischen Archiven und Bibliotheken", XXXIII, 1944, pp. 136-157; C. Ermatinger, *Averroism in Early Fourteenth-Century Bologna*, in "Mediaeval Studies", XVI, 1954, pp. 35-56; A. Maier, *Die italienischen averroisten des codex Vat. Lat. 6768*, in Eadem, *Ausgehendes Mittelalter Gesammelte Aufsätze zur Geistesgeschichte des 14. Jahrhunderts*, Edizioni di Storia e Letteratura, Rome 1967, pp. 351-366; Z. Kuksewicz, *De Siger de Brabant à Jacques de Plaisance. La*

testimonies, we know that some philosophers and doctors of the *studium* disputed *quaestiones* in the Mendicant convents of the city, but also that they could be invited in these places to comment and discuss the theories of other philosophers and also of some theologians, especially Franciscans. Thus, in 1344, Anselm of Como discussed the positions of John of Jandun in the Franciscan convent of Bologna<sup>26</sup>. In the same year, he also presented a gloss on two *quaestiones* by the Franciscan William of Alnwick, one of which dealt precisely with the identity between the soul and its powers<sup>27</sup>. Thus, in Bologna there existed a debate between the Averroists of the Faculty of Arts and Medicine on the one hand, and the theologians of the Mendicant *studia* on the other. Of course, an important part of these debates concerned the separation and uniqueness of the intellect, but once this thesis, inherited from Averroes, had been rejected, the question remained as to whether the intellect was separate from the other functions of the soul and whether several souls should be admitted in man. The position of the philosopher John of Jandun was at the heart of the debate, since he admitted that there were two forms in man: one corresponding to the sensitive soul and which was in the body, and another corresponding to the intellect and which was attached to the body from outside, without being the form of the body<sup>28</sup>. Without the uniqueness of the intellect, such a “dimorphism” could be acceptable to some Franciscans.

As William Duba has shown, the debate on the relationship between the soul and the body was extremely important among the Friars Minor, even after the Council of Vienna which had indirectly imposed the defense of the Thomistic thesis of the substantial form as the only form of the human

---

*théorie de l'intellect chez les averroïstes latins des XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles*, Ossolineum, Wrocław 1968, pp. 148-176. For an overview, see J. Chandelier, A. Tabarroni, *Philosophie, médecine et frères mendiants à Bologne dans la première moitié du XIV<sup>e</sup> siècle*, in J. Chandelier, A. Robert (ed.), *Savoirs profanes et ordres mendiants en Italie (XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles)*, Ecole française de Rome, Rome 2022 (forthcoming).

- 26 Anselmus de Cumis, *Glossa in Johannis de Janduno utrum eternis repugnet habere causam efficientem*, ed. in Z. Kuksewicz, *Averroïsme bolonais au XIV<sup>e</sup> siècle*, Ossolineum, Wrocław 1965, pp. 113-124 (p. 118: “Hanc solutionem sive responsionem dedit magister Anselmus 1344 in domo Minorum”). He also disputed a *quaestio* with the Dominicans and another with the hermits of Saint Augustine *sub frate Gregorio* of Rimini.
- 27 Anselmus de Cumis, *Glossa in Guilhelmi Anglici utrum potentie anime sint eedem cum essentiali anime realiter*, ed. in Z. Kuksewicz, *Averroïsme bolonais*, cit., pp. 109-113.
- 28 Cfr. J.-B. Brenet, *Âme intellectuelle, âme cogitative: Jean de Jandun et la duplex forma propria de l'homme*, in “Vivarium”, XLIII, 3, 2008, pp. 318-341.

body<sup>29</sup>. It was all the more important in Bologna where physicians, philosophers close to Averroes and Mendicant theologians were in close contact<sup>30</sup>. As early as 1312, Peter Auriol, then a lecturer at the Franciscan *studium* in Bologna, wrote a treatise entitled *Tractatus de principiis physicis*, which dealt mainly with the relationship between matter and form, but which unfortunately lacks the end on the human soul<sup>31</sup>. In the existing parts, it is clear that he is in direct discussion with the Bolognese philosophers and physicians<sup>32</sup>. He defends a “dimorphist” thesis, according to which the sensitive soul is the form of the body, essentially and truly distinct from the intellectual soul – a position reminiscent of the one presented by Tommaso del Garbo. Such a philosophical anthropology was indeed acceptable to the thinkers of the Faculty of Arts, although Peter Auriol did not go so far as to adhere to the Averroist opinions<sup>33</sup>.

When William of Alnwick presented his *determinationes* at the convent of San Francesco in Bologna in 1322-23, such an accommodation was no longer possible. He attacked the Averroists, and in particular John of Jandun, in a much more virulent manner<sup>34</sup>. In his commentary on Avi-

29 W. Duba, *The Souls after Vienne: Franciscan Theologians' Views on the Plurality of Forms and the Plurality of Souls, ca. 1315-1330*, in P.J.J.M. Bakker, S. De Boer, C. Leijenhors (ed.), *Psychology and other disciplines. A Case of Cross-Disciplinary Interaction (1250-1750)*, Brill, Leiden-Boston 2012, pp. 171-272.

30 On the debates between Franciscans and Averroists, see S. Piron, *Olivi et les averroïstes*, in “Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie”, LIII, 2006, pp. 251-309.

31 Tommaso del Garbo knows some texts by Peter Auriol since he quotes him at least once in this commentary on Avicenna's *Canon*. Cfr. Ms. BAV Reg. lat. 2000, f. 168r (q. *Quid est subiectum in libro Avicenne et tota medicina*): “Sciendum quod illa opinio quod obiectum scientie sit totale significatum complexionis demonstrate potuit extrahy ex opinione Petri de Oriolo qui posuit quod universale non est aliud nisi obiective et hoc declarat, quia dicit quod illud significatum hominem esse animal nulla res est nec aliud nec aliqua, summendo ly aliud 3<sup>o</sup> modo, sed bene summendo ly aliud 2<sup>o</sup> vel primo modo et est unum significabile per illam propositionem homo est animal”.

32 W. Duba, *The Legacy of the Bologna Studium in Peter Auriol's Hylomorphism*, in K. Emery Jr., W.J. Courtenay, S.M. Metzger (ed.), *Philosophy and Theology in the Studia of the Religious Orders and at Papal and Royal Courts*, Brepols, Turnhout 2012, pp. 277-302.

33 J.-B. Brenet, *Moi qui pense, moi qui souffre : la question de l'identité du composé humain dans la riposte anti-averroïste de Pierre d'Auriol et Grégoire de Rimini*, in O. Boulnois (ed.), *Généalogies du sujet. De saint Anselme à Malebranche*, Vrin, Paris 2007, pp. 151-169.

34 A. Maier, *Wilhelm von Alnwick's Bologneser Quaestionen gegen den Averroismus*, in *Ausgehendes Mittelalter*, vol. I, Edizioni di Storia e Letteratura, Rome 1964,

cenna's *Canon*, Tommaso del Garbo refers to one of these Bolognese *determinations* in which the Franciscan wondered: "Are the powers of the soul really identical with the essence of the soul?"<sup>35</sup> In this text, Alnwick mainly attacked Thomas Aquinas but also discussed the opinions of other Franciscans such as Bonaventure (d. 1274), Richard of Mediavilla (1308) or John Duns Scotus (d. 1308). Like Peter Auriol, he defended the existence of several forms in the human body but maintained that there was no distinction between the soul and its powers: in other words, each soul was its own power. Such a theory may seem close to that of the Averroists, since the intellect is clearly distinguished from the sensitive soul, but it differs in that it does not subscribe to the thesis of a total separation of the intellect and even less to that of its uniqueness for the whole human race<sup>36</sup>.

While traces of the influence of Peter Auriol and William of Alnwick can be found in other scholars at the University of Bologna, the presence of references to Francis of Marchia in the texts of Tommaso del Garbo is more original. Born in the village of Appignano, in the Marche region, he went, after taking the Franciscan habit, to study at the University of Paris where he read the *Sentences* of Peter Lombard in 1319-20, while Peter Auriol was still Master Regent. In 1328 he was in Avignon and fled the city with William of Ockham and Michael of Cesena to the court of Ludwig of Bavaria in Italy, and then to Munich. It is not known whether he passed through Bologna, but some of his works can still be found there in old manuscript collections<sup>37</sup>.

In his commentary on the *Canon*, Tommaso del Garbo refers to *questio* 37 on the second book of the *Sentences* of Francis of Marchia, which has come down to us in the form of a *reportatio* completed in 1319-20<sup>38</sup>. As part of a series of several *quaestiones* concerning natural philosophy and

---

pp. 1-40. On the soul in particular, see Z. Kuksewicz, *Guillaume d'Alnwick. Trois questions anti-averroïstes sur l'âme intellectuelle*, in "Studia mediewistyczne", VII, 1966, pp. 3-76.

35 This *determinatio* was edited by C. Piana, *Una Determinatio inedita di Guglielmo Alnwick O.F.M (1333), come saggio di alcune fonti tacitamente usate dall'autore*, in *Studi Francescani*, vol. 79, 1982, pp. 191-231.

36 On this point, see F.A. Prezioso, *Il problema dell'unione tra anima e corpo in Guglielmo Alnwick*, Libreria scientifica editrice, Naples 1966.

37 In the 14th-century manuscripts Bologna, Biblioteca Universitaria 2257 (lat. 1123); Bologna, Reale Collegio di Spagna, Biblioteca antica 45 (E.V.8); Bologna, Reale Collegio di Spagna, Biblioteca antica 104.

38 Franciscus de Marchia, *Quaestiones in secundum librum Sententiarum qq. 18-49. Reportatio IIA*, ed. T. Suarez-Nani, W. Duba, D. Carron, G.J. Etzkorn, Leuven University Press, Leuven 2012, pp. 92-114.

the nature of the soul, it asks whether the intellectual soul is extended. As in Peter Auriol's *Tractatus de principiis physicis*, it is striking to note the proximity of these questions to those that Italian philosophers and physicians were tackling at the same time. Questions 33 to 36 deal with elements and their mixture and q. 38 with the plurality of substantial forms: Francis of Marchia defends an idea of Avicennian origin according to which there is another form than the soul in the human body, namely a form of corporeity (*forma corporeitatis*)<sup>39</sup>. In the rest of the text (qq. 39-40), Francis of Marchia criticizes the Averroist position of the uniqueness of the intellect to defend the existence of a plurality of intellects, i.e. singular intellects in every human individual.

Tommaso del Garbo only mentions the discussion on the extension of the soul in this question 37 because Francis of Marchia defends a rather original thesis. For him, the soul is not extended into matter, in the sense of bodily extension, since this would mean that it would be divisible into parts, but he goes further and affirms that it is also the case for the human intellectual soul as well as for other animal souls, and even for plants. In other words, even the vegetative or sensitive soul is not extended in the sense of a corporeal form – which is a problem for some animals like earthworms, which continue to live when cut into pieces<sup>40</sup>.

As we have seen, Tommaso del Garbo adheres to the pluralistic thesis of the Franciscans and shows no particular sympathy for the Averroist thesis. However, he opposes Francis of Marchia and William of Alnwick because they both believe that the sensitive soul is, like the intellect, indivisible. On the other hand, the Florentine physician states very clearly that the sensitive soul comes from matter and is extended in it, like any other form. It remained to be seen, therefore, how the soul of a human individual performs its various functions, i.e. how it is divided into several powers.

39 On this thesis, see T. Suarez-Nani, *Una anthropologie dans l'horizon scotiste : François de la Marche*, in A. Speer, D. Wirmer (hrsg), *1308: eine Topographie historischer Gleichzeitigkeit*, De Gruyter, Berlin 2010, pp. 388-401.

40 Q. 37, pp. 105-106: "Dico ergo quantum ad istas tres animas, puta intellectivam, sensitivam et vegetativam, quod anima intellectiva non est extensa; de anima sensitiva animalium perfectorum, quae decisa non vivunt, probabile est quod non sit extensa, nec etiam anima sensitiva animalium imperfectorum, quae decisa vivunt, nec etiam per consequens anima vegetativa plantarum. Multae enim rationes factae superius ad probandum animam sensitivam esse indivisibilem probant idem de anima vegetativa: operatio enim eius in una parte sui corporis impedit aliam operationem in alia parte eius; ipsa etiam determinat sibi determinatum corpus, sicut superius dictum est de anima sensitiva".

#### 4. *Is the soul identical with its powers? Tommaso del Garbo and the Ockhamist solution*

In his study of the commentaries on the second book of Aristotle's *De anima* between 1260 and 1360, Sander de Boer has identified an important shift in the treatment of the question of the relationship of the soul to its powers<sup>41</sup>. He proposes to distinguish three phases in this debate: a first one in the years 1260-80, linked to the powerful influence of Thomas Aquinas; a second phase (1290-1320) from Radulphus Brito to John of Jandun, two authors that Tommaso del Garbo knows and mentions; finally, a third phase, with the commentaries of John Buridan and Nicole Oresme. The contribution of the second phase would have been to bring to the fore the question of animals that can be cut into pieces without dying (an example already found in Aristotle but which becomes central) and the one of the extension of the soul to all parts of the body. As for the third phase, its origin lies in the introduction of William of Ockham's ideas and in particular his semantical analysis of this issue. Without judging the overall relevance of this historical scheme, it must be said that Tommaso del Garbo summarizes these three phases and finally opts for the last one.

The influence of William of Ockham on Tommaso del Garbo's thought has long been noted<sup>42</sup>. In the *Summa medicinalis* there is an explicit reference to the commentary on the *Physics* of William of Ockham, who is described as a "man of great worth"<sup>43</sup>. Of course, Tommaso del Garbo is by no means the only one to mention the *Venerabilis inceptor* in Italy in the second half of the fourteenth century. He was present in Italy in 1328, after his escape from Avignon, and several Italian students at Oxford, mostly Mendicants, had brought back from their journey texts on logic that included some by Ockham<sup>44</sup>. As William J. Courtenay has shown, the places

41 S.W. De Boer, *Soul and Body in the Middle Ages. A Study of the Transformations of the scientia de anima, c. 1260 – c. 1360*, PhD thesis, supervised by P.J.J.M. Bakker, Radboud Universiteit Nijmegen 2011.

42 K. Park, *Doctors and Medicine in Early Renaissance Florence*, Princeton University Press, Princeton 1985, pp. 198-209; J. Agrimi, C. Crisciani, *Medicina e logica in maestri bolognesi tra Due e Trecento: problemi e temi di ricerca*, in D. Buzzetti, M. Ferriani, A. Tabarroni (a cura di), *L'insegnamento della logica a Bologna nel XIV secolo*, Istituto per la storia dell'Università, Bologna 1992, pp. 187-239.

43 Tommaso del Garbo, *Summa medicinalis*, Liber I, Tractatus V, q. 20 *An sonus sit aliqua res preter corpora percussa et aerem*, f. 69vb: "Illa via tenetur ab illo valente viro Guillelmo Okam, ut patet in suis questionibus super 5<sup>o</sup> *Physicorum* et in quampluribus aliis locis, ubi de illa materia loquitur".

44 Cfr. A. Maierù (ed.), *English Logic in Italy*, cit.

most representative of English influence were Bologna, Florence, Assisi and Perugia, and only later Padua<sup>45</sup>. It is therefore not surprising that a manuscript containing parts of Ockham's commentary on the *Sentences* was copied in Bologna around 1340, nor that his *Summa logicae* was still copied in Faenza in 1373 and in Bologna before 1380<sup>46</sup>. In Perugia, in the 1340s, Stephano de Rieti and Francesco da Prato discussed William of Ockham's theses very precisely, albeit critically<sup>47</sup>. More importantly, in Florence, the greatest poet and composer of *Trecento* Italy, Francesco Landini (1325-1397), wrote a poem in Latin hexameters to defend Ockhamist logic<sup>48</sup>. A contemporary of Tommaso del Garbo, like him close to Petrarch, this author is the symbol of a certain popularity of the Ockhamist theories in the Florentine culture of the time, even beyond academic and Mendicant circles.

It is thus easier to understand why Tommaso del Garbo makes such an extensive use of Ockhamist thought. Even when the name of the English theologian does not appear, he heavily borrows from his philosophy. For example, in addition to the famous "Ockham's razor", which is found several times in Tommaso's writings, he writes about common sensibles that "the terms 'figure', 'number', etc. signify nothing outside the soul and that there is nothing outside the soul but substances and qualities" – which seems to him to be self-evident *sicut in hoc concordant omnes moderni*<sup>49</sup>. Here we can recognize Ockham's parsimonious ontology, which does not accept any other *res* in the world besides singular substances and qualities. Tommaso even adds that in the oral, vocal or mental propositions in which

45 W.J. Courtenay, *The early stages in the introduction of Oxford logic into Italy*, in A. Maierù (ed.), *English Logic in Italy*, cit., pp. 13-32 (in particular p. 18).

46 Quoted by W.J. Courtenay, *op. cit.*

47 See C. Rode, *Francis of Prato*, and F. Amerini, *Stephan of Rieti's Criticism of Ockham's Interpretation of Aristotle and Porphyry*, in C. Rode (a cura di), *A Companion to Responses to Ockham*, Brill, Leiden-Boston 2015, resp. pp. 273-302 and 303-333.

48 A. Lanza, *Polemiche e berte letterarie nella Firenze del primo Rinascimento. 1375-1449*, Bulzoni, Roma 1971, pp. 233-238. For the social and intellectual context, see M.P. Long, *Francesco Landini and the Florentine Cultural Elite*, in "Early Music History", III, 1983, pp. 83-99.

49 Tommaso del Garbo, *Summa medicinalis*, Liber I, Tractatus V, q. 25 *Utrum prae-ter sensibilia propria sensuum sint aliqua sensibilia <communia> per se ab illis sensibilibus distincta*, f. 82va: "Prima [conclusio] est quod figura, numerus etc. nullam rem extra animam significant, nec alique res sunt extra animam preter substantiam et qualitatem. Illa superponuntur pro vera, sicut in hoc concordant omnes moderni philosophi". See A. Goddu, *Connotative Concepts and Mathematics in Ockham's Natural Philosophy*, in "Vivarium", XXXI, 1, 1993, pp. 106-139.

these expressions appear, the terms often do not designate things but have a material supposition, i.e. they refer to themselves, such as the term “Tommaso” in the sentence “Tommaso is a name”<sup>50</sup>. This is a typical Ockhamist strategy to show that the words we use do not always stand for things that actually exist outside the soul.

The Florentine physician also uses Ockham’s theory of connotation to distinguish between the *complexio naturalis* and the *complexio etativa*, terms that signify the same thing in the first place but connote different aspects of that same thing<sup>51</sup>. Elsewhere, it is said that the same is true of the terms *cognitio* and *scientia*. Sometimes, it is a matter of simple terminological borrowing, as Tommaso himself explains.

Let us leave this to the logicians, to whom this doctrine of terms belongs. And let no one be surprised if in medicine we have affirmed these conclusions and in this way, because in any science there are subjects whose truth cannot be established without being expressed in this way; otherwise, it would be necessary to lay down very different and futile divisions, which obscure the intellect.<sup>52</sup>

Sometimes the author does indeed take up the arguments of the English Franciscan, as when he rejects the existence of the *species in medio* in q. 63. This is also the case when he questions the links between the soul and its powers, although he does not mention the name of William of Ockham. In his commentary on the *Canon*, Tommaso concedes that the powers of the soul differ from the latter in their nominal definition (*quid nominis*), but not in their real definition. Indeed, if we take the Aristotelian definition of the soul, the soul is the act of an organized body: it cannot therefore be applied to any of its powers, such as the power to see, defined as the ability to see colors.

---

50 Ivi, f. 82va-b: “Quarta conclusio est quod in omnibus istis propositionibus ‘figura est sensibile commune’ et sic de aliis, et ‘sensibile commune a pluribus sensibus sentitur’, solum supponit pro ipso termino sive sit propositio mentalis sive vocalis sive scripta, sicut in istis ‘homo est species’, ‘animal est genus’, ‘homo est nomen’, et in similibus [...]. Sed pro nulla re extra animam supponit, quia nulla talis res, ut dictum est, est sensibile commune. Ex istis statim sequitur conclusio quinta quod de virtute sermonis illa est falsa ‘sensibile commune per se sentitur’ [...]”.

51 Tommaso del Garbo, *Summa medicinalis*, Liber I, Tractatus II, q. 13, f. 18va.

52 Tommaso del Garbo, *Summa medicinalis*, Liber I, Tractatus V, q. 25, f. 82vb: “Sed illa logicis dimittimus, quorum est hec doctrina terminorum. Et nulli mirum si in medicina illas posuimus conclusiones et per istum modum, quia in quibuscumque scientiis sunt aliquando materie quarum veritas dilucidari non potest nisi talia exprimendo; et aliter oportet divisiones multimodas et frivolas formare, intellectum obfuscentes”.



However, as Tommaso points out, it is not the same thing to apprehend a power of the soul from the point of view of its instrument in the body, the organs, or from the point of view of the soul itself, which is one in the body and extended in each of its parts. In the first case, we shall insist on what distinguishes the soul from its powers, by showing that without the organ it cannot perform certain acts proper to a human soul: without eyes, the sensitive soul will no longer be able to see even if it is still present elsewhere in the body, since the eyes are absolutely necessary for vision. In the second case, if we place ourselves from the point of view of the soul itself, there is no need to distinguish the soul from its powers since in the organ it is always the soul that feels, sees, touches, etc. This is where the Ockhamist solution comes in: the terms “soul” and “powers” signify the same thing primarily (*in recto*), but connote different aspects related to the acts of the soul<sup>53</sup>.

Tommaso is even clearer in his *Summa medicinalis* when he answers the same question. He begins (first conclusion) by repeating what he wrote in his commentary on the *Canon* while making it clear, with the help of Ockham’s razor, that it is not necessary to stipulate that these terms – soul and power – connote anything other than the qualities and dispositions of the body that the soul needs in order to perform its functions. Thus (second conclusion), the names of powers signify the soul but connote their operations. It follows (third conclusion) that according to the primary significate of these terms, the soul is everywhere the same and cannot be said to be first in one member and then in the others. On the other hand, if we stick to the secondary significates or connotations of the terms designating the different powers, then it is possible to distinguish and hierarchize them, and even to think that some powers are prior to others in the development of the human being, since we focus our attention on the organs and other tools necessary for the operations of these powers.

Tommaso del Garbo thus uses the tools provided by the Ockhamist theory to solve the debates between Franciscans and Averroists in Bologna and to propose to his medical readers a definitive solution. By taking the point of view of a metalinguistic analysis, he places himself in the position of a judge and shows that disagreements are sometimes only questions of words. However, as in the case of the *species*, he does not only borrow

---

53 William of Ockham, *Quaestiones in librum tertium Sententiarum (Reportatio)*, III, q. 4, ed. F.E. Kelley, G.J. Etzkorn, in *Opera theologica*, VI, St. Bonaventure University, St. Bonaventure (New York) 1982, pp. 130-148.

logical tools from Ockham: he even defends the same positions<sup>54</sup>. Like Ockham, he distinguishes between the sensitive and the intellective soul, but does not accept the existence of a third vegetative soul<sup>55</sup>. Like him, he thinks that the sensitive soul is extended and material while the intellective soul is not<sup>56</sup>. Like him, he believes that each of these souls is identical to its powers even if, when we speak of these powers and in any case for the sensitive soul, we insist on the instruments and organs that are necessary for their actualization<sup>57</sup>.

### Conclusion

Tommaso del Garbo could thus rightly be called an “Ockhamist doctor” to emphasize the fact that he is clearly a philosopher in his approach to the questions raised. As far as we know, he is the only physician of this type. Some might be tempted to conclude that his thought is not very original, since it is based on that of an author who was extremely well-known at the time. But the texts we are publishing and commenting on here show, on the contrary, the value of his approach, which calls on numerous medical, philosophical and theological authorities. Moreover, if he uses the philosophy of William of Ockham, he makes a singular use of it and intends to defend a position that is his own and remains compatible with medical authorities, in particular Avicenna’s *Canon*. In his view, there is no need to subscribe to Avicenna’s metaphysics in order to accept the descriptions contained in the *Canon*: a much more parsimonious ontology can accommodate them very well. Similarly, when Tommaso del Garbo discusses the positions of the so-called “Averroists”, he can show, along with Ockham, that it is possible to separate the sensitive and intellective souls without postulating the existence of a single, separate intellect. Thus, although largely inspired by Ockham and his principle of economy, the philosophy and psychology of Tommaso del Garbo are no less original and interesting from the point of view of the history of philosophy and medicine.

54 For a synthetic presentation of Ockham’s position, see M. McCord Adams, *William Ockham*, University of Notre Dame Press, Indiana 1987, vol. II, pp. 647-669.

55 William of Ockham, *Quodlibeta*, II, q. 11, ed. J.C. Wey, in *Opera theologica*, IX, St. Bonaventure University, St. Bonaventure (New York) 1980, pp. 162-164.

56 William of Ockham, *Quodlibeta*, II, q. 10, *op. cit.*, pp. 156-161 (in particular p. 159).

57 William of Ockham, *Quaestiones in librum tertium Sententiarum (Reportatio)*, II, q. 20, *op. cit.*, pp. 425-447, et III, q. 4, *op. cit.*, pp. 130-148. See S.W. De Boer, *Soul and Body in the Middle Ages*, cit., pp. 240-244.

A question remains, that our study does not solve: what about Tommaso del Garbo's lost commentary on the *De anima*? Without categorically questioning Filippo Villani's assertion, there are several indications that the *Trecento* historian might have taken a part of the *Summa medicinalis* for such an exposition: for example, the unfinished character that he attributes to it, which is also the case of the *Summa*, or the very important number of questions related to this theme in the text. If such a commentary was indeed written, however, our study and our editions will undoubtedly help to identify it, by comparing the positions defended. For it must be stressed that Tommaso is remarkably consistent in his opinions. In our view, this should not simply be seen as a reworking of early texts within the *Summa*. Rather, we think we can see the mark of a coherent mind, trying to build a medical theory in line with the most recent and advanced philosophy – a proof, if any were needed, that late medieval physicians did not consider philosophy as a mere propaedeutic, but as an essential part of their own discipline.



APPENDICE I  
*SCRIPTUM SUPER PRIMUM LIBRUM  
CANONIS AVICENNE  
IN PRIMAM FEN, DOCTRINA 6*

Thomas de Garbo

The edition of the following two *quaestiones* from Tommaso del Garbo's commentary on the first fen of book I of Avicenna's *Canon* is based on the only extant manuscript:

*R: Vatican, Biblioteca Apostolica Vaticana, Reg. Lat. 2000, ff. 152v-153v*

The second manuscript in which this commentary is conserved (Munich, Bayerische Staatsbibliothek, CLM 254, ff. 80va-94va) is incomplete and lacks the beginning where these *quaestiones* took place.

All the corrections we made in the Latin appear in the critical apparatus as well as the errors and corrections of the scribe himself.

*/152v/Cadunt tres questiones. Una reservabitur infra, scilicet a quo semen decidatur. 2<sup>a</sup> questio est qualiter anima que habet istas virtutes habeat esse in nostro corpore. 3<sup>a</sup> questio est an virtutes differant ab anima.*

Proponatur ergo questio utrum<sup>1</sup> anima nostri corporis essentialiter et equaliter sit in omnibus partibus corporis.

Quod non, quia sequeretur quod unum membrum non esset magis principale quam aliud, et unum non dependeret ab<sup>2</sup> alio. Consequens est falsum. Consequentia patet ex quo <que> equaliter participant sua forma sunt equalis perfectionis.

In oppositum: si forma non esset equaliter in omnibus membris, sequitur<sup>3</sup> quod homo non esset unus numero, quod est falsum. Consequentia tenet,

---

1 an *add. ms.*

2 ab] *supra linea ex ante corr. ms.*

3 sequitur] *sic pro sequeretur ms.*

quia tunc non haberent unam substantialem formam a qua fit unitas in materia, ut Averoy primo *De anima*.

Est una opinio que dicit quod anima per essentiam est tantum in corde, sed omnia alia membra sunt coordinata seu cordi annecta, et est in eis anima per annas<c>entiam et virtutem que est in continuo influxu a corde ad alia membra per spiritum.

Hoc probat<ur>, quia quanto forme sunt innobiliiores, tanto sunt a sua materia magis participabiles; ita in animalibus annulosis et emptomis, si incidatur, in qualibet parte est anima, ut in eis anima sit equaliter in partibus. Similiter in plantis propter imperfectionem anime in eis, ut ille forme in <im>perfectis assimillentur formis accidentalibus. Ergo quanto forme sunt perfectiores et sunt magis perfecte, <tanto> sunt minus a materia partecipate; sed cum in nobis sit anima perfecta, non est participata equaliter ab omnibus, sed est susciptive<sup>4</sup> in nobiliori per essentiam, velut in fonte, ut in corde, et ideo anima intellectiva nullo modo est participata a sua materia.

Secundo: si anima esset essentialiter in omnibus membris, sequitur<sup>5</sup> quod virtus auditiva esset in oculo, et visiva in aure, quod est falsum. Consequentia tenet, quia si anima sensitiva est in osse, igitur sentit; et si dicas “non, quia ibi non est organum”, contra: quia tunc anima sensitiva esset frustra toto tempore in osse.

Item, erupto oculo erueretur anima. Consequenter sequitur quod plures anime numero differentes essent in nobis. Proba[tur], quia cor primo generatur, et sic habet animam; postea generat alia membra, modo generans et generatum differunt numero.

Et summit illam opinionem ab Aristotele in libro *De motibus animalium*, qui hoc videre dicere et multis sonat illa opinio, quia si rex est in civitate, non oportet in omnibus locis esse regem, similiter in animalibus non oportet esse animam in omnibus partibus animalis. Exemplum: ut anima assimiletur arti existenti in anima artificis, et non est in toto corpore artificis per essentiam et per potentiam; nam si artifex perdit manum etc., non perdit artem et tamen manus exercebat artem, ita anima est in corde per essentiam et alia membra possunt opera anime exercere.

Ista opinio, licet videatur satis pulcra, dicit quod primum sensitivum et aprehensivum habet esse solum in corde subiective, et ideo audacia est in corde, et ita de aliis, ut in libro *De sompno et vigilia* potest haberi ab Aristotele. Ista opinio est falsa, quia anima non dat esse corpori nisi

---

4 susciptive] *sic ms.*

5 sequitur] *sic pro sequeretur ms.*

secundum quod illi unitur, sicut forma dat esse materie; sed anima dat esse toti corpori; ergo ei unitur.

Similiter, Aristoteles 2<sup>o</sup> *De anima* dicit quod vegetativum est in sensitivo sicut trigonum in tetragono<sup>6</sup>. Si igitur sic est, ergo sensitivum non potest separari a vegetativo; sed si anima deferretur, et eius potentie, a corde ad alia membra, iam iste potentie multis haberent differentiam; et ideo ubicumque est sensitiva est vegetativa, et econtra, licet non ubicumque vegetet ibi sentiat propter ineptionem instrumenti.

Similiter, ubi est anima ibi operatur; sed opera anime sunt in qualibet parte; igitur et anima.

Iste rationes possunt solvi, tamen alique persuadent, sicut illa ultima. Posset ad illam dici: cum dicitur anima non operatur nisi ubi ipsa est, verum est vel per essentiam vel per organa, modo in aliis membris a corde est anima per virtutem et anas<c>entiam. Et ad minorem – operationes sunt in qualibet parte – verum est per organa, sed non per essentiam; non valet, ymo maior est vera omnino, quia <si> summatur membrum ubi non est anima per essentiam, operatio que ab ipso provenit fit a causa effectiva immediata existente in eo.

Dicis tu quod anima operatur per organa. Dico quod tunc non est operatio anime, igitur si fit operatio anime, oportet quod anima sit ubi est operatio. Et si dicas contrarium de habitu artis, nego. Tu dicis: manus operatur. Conceditur, et cum dicitur manus non habet artem, nego quod anima est in manu, et ideo ars est in manu. Et tu dicis: si manus abscindatur remanet ars. Conceditur, et ideo in notitia artis, remanet <artifex> ita bonus sicut umquam. Vel aliter ponendo quod ars non esset in tota anima, tamen operatio manus que fit ab anima dependet ab anima que est deserviens anime que est in corde, ubi est<sup>7</sup> ars.

Alia est opinio in hoc quesito quod membra nostri corporis habent diversas formas substantiales et in hoc ponunt aliquas conclusiones.

Prima: entia diversa habentia formas substantiales diversas possunt esse naturaliter continua, ut evitent hoc argumentum quod posset fieri, quia tunc aliquis componeretur ex pluribus numero differentibus. Patet, nam cor ultimo moritur et postea manent alia membra sub alia<sup>8</sup> forma substantiali, et remanent continua. Et ideo non sequitur aliqua entia sunt naturaliter continua, ergo habent unam formam, et aliqua habent plures formas, ergo non sunt continua.

6 tetragono] tertagranno *ms.*

7 est] anima *add. sed del. ms.*

8 sub alia] substantiaalia *ante corr. ms.*

Secunda conclusio: entia que habent operationes specie distinctas habent formas substantiales specie distinctas. Patet: omnis operatio proveniens a diversis agentibus particularibus arguit aliquam diversitatem in agentibus, et non sufficit distinctio accidentium, quia tunc homo et asinus<sup>9</sup> non different specie, quia diceremus quod habent accidentia. Arguitur ergo diversitas formarum substantialium ex diversitate specifica operationum, nam operatio facit scire formam, sicut transmutatio materiam; sed operatio visiva specie differt ab auditiva et sensitiva a nutritive; ergo illa membra differunt specie a quibus iste operationes proveniunt.

Tertia conclusio: quecumque habent operationes eiusdem speciei sunt eiusdem speciei. Et in hoc ymaginatur quod ad diversitatem specificam necessario sequitur diversitas specifica in operationibus, sed ad ydemptitatem non. Et ideo aliqua membra nostra plus conveniunt cum quibusdam membris equi vel asini quam cum quibusdam nostris membris, sicut patet de oculo asini et hominis, quia sunt eiusdem speciei; sed oculus hominis et auris hominis non sic conveniunt, nam oculos asini et hominis habent eandem operationem, ut visionem, que non differt specie ab alia visione; et ideo oculus hominis non differt nisi numero ab oculo asini, sed homo et asini differunt /153r/ specie, quia in aliqua operatione<sup>10</sup> ultimata differunt. Similiter est de oculo asini et aure sua vel etiam hominis. Ex quo sequitur quod corpus hominis componitur ex pluribus specie differentibus et tamen illa constituunt unum numero et corpus est unum numero, quod corpus cum aliquo alio differunt specie, et tamen plures partes eorum sunt eiusdem speciei et habent eandem formam substantialem. Sed illa opinio dimictatur quia multum est extranea.

Alia est opinio quam tangit Plusquamcommentator in *Tegni* et credimus esse veram, quod anima nostri corporis est tota informans materiam<sup>11</sup> nostri corporis et unicuique parti immediate unitur per essentiam, et non unitur uni per essentiam et alii per virtutem et potentiam sicut dixit Anthonius.

Sed in hoc esset multiplex modus ymaginandi.

Unus est ponendo quod in corpore sit solum una anima que facit omnes operationes corporis, et tunc quia in nobis est anima intellectiva que non est in aliis et est indivisibilis, ipsa est tota in toto et tota in qualibet parte. Sed questio esset extra propositionem utrum anima nostra sit solum una.

Alter modus esset quod in nobis esset anima intellectiva ultimata forma et sensitiva esset distincta ab intellectiva, et tunc esset duplex modus: vel

---

9 asinus] sanus *ms.*

10 operatione] operationem *ms.*

11 materiam *bis sed del.*



quod sensitiva faceret vegetationem etc. vel quod vegetativa esset per se, ita quod essent tres anime. Et in hoc inveniuntur opiniones.

Sed movet dubium an anima sensitiva sit extensa in materia, vel indivisibilis et tota in toto etc.

Quidam dicunt quod anima sensitiva est extensa in materia, sicut in bruto, et illam opinionem credimus verioriem.

Alii dicunt quod licet anima sensitiva et vegetativa educantur de potentia materie, tamen est indivisibilis existens tota in toto et tota in qualibet parte. Et ita tenuit Franciscus de Marchia etiam de animabus brutis. Sed que sit veritas in hoc esset hic extraneum.

Sed ille qui dicit sic, aut diceret quod eadem forma numero potest informare diversa substantia numero, aut quod in animali diverso inducitur duplex anima in illa materia et istam opinionem videtur insequi Guiglielmus Alwochi.

Sed ad presens tenendum quod anima est extensa ad extensionem materie, sicut alie forme naturales in substantiis naturalibus. Sed quod anima sit in omnibus membris per essentiam probatur, quia aliter animal esset compositum per agregationem.

Secundo: anima est actus corporis organici et plurimum organorum, sed si esset solum in corde esset tunc actus solius unius organi, quomodo ergo dicimus quod unum membrum est principalius. Dicimus hoc quia membrum principale dicitur illud ex quo anima <h>aurit sibi spiritum ad operationem exercendam sicut proprium instrumentum. Licet ergo anima sit in pede et in aliis, tamen quia ex eis anima non <h>aurit spiritum sicut facit ex corde, ideo ex hoc dicitur principale non quia habeat plus animam nec aliter quam alia membra. Et illa est mens Aristotelis 3<sup>o</sup> *De partibus animalium*. Et a corde non defertur anima nec potentia eius defertur ad alia membra, sed sola organa, scilicet spiritus, per que anima cum complexione membri simul potest operationes exercere. Ex hoc patet intentio Phylosophi in libro *De motibus animalium*: vult enim quod sicut si princeps sit in civitate, non oportet quamlibet esse principem ad hoc ut civitas bene gubernetur, dummodo quilibet obediat principi, ita de anima non oportet quod sit in quolibet, scilicet velut in principio, quia aliqua sunt principalia et aliqua sibi deservientia etc.

Ad rationem: quanto forme sunt magis imperfecte <tanto> plus participantur a materia sua, negetur illa propositio de virtute sermonis; sed potest concedi quod propter imperfectionem forme minus possunt removeri, ut in animalibus anulosis etc. Dico quod in illa parte vel membro quod a nobis abscinditur erat anima, sicut in illa que remanet, sed corumpitur in nobis anima que erat in membris, que est abscisa, et ratio est propter colligantiam

quam habent membra ex perfectione forme; sed in animalibus annulosis non est necessario ex innobilitate forme esse tantam colligantiam.

Ad secundam: sequitur quod auditiva esset in oculo, concedo quod anima que audit est in oculo, sed non est illa pars que est subiective in aure, sed sit eadem numero sicut de albedine in papiro que est una numero et tamen diverse partes albedinis informant diversas partes subiecti; vel aliter: licet anima faciat omnes operationes et cognitiones et apprehensiones, tamen propter diversa organa, auditiva non est visiva.

Ad aliam: tunc erupto oculo etc., dico quod eruitur pars anime.

Ad aliam: cor primo generatur, conceditur; et postea generantur alia, conceditur. Et tu dicis: “illud quod generat distinguitur numero a genito”, nego, ut patet de nutrito quod generat et facit nutrimentum seu nutritum membrum et generat simile in numero.

Ad aliam dico quod anima que est in osse non est sensitiva<sup>12</sup>, sed anima que in aliquo potest sentire et in aliquo non, quia alicubi non sunt omnia requisita ad sensationem, non differunt specie. Et tu dicis: “ergo in osse erit frustra”. Negatur quia in osse non debet sentire, quia in osse non sunt necessaria ad sensum.

Ad rationem primam aliorum: substantia que habet operationes distinctas specie etc., nego si illa substantia faciant unum numero, quia ab agente perfecto possunt provenire operationes diverse et specie differentes.

Remansit questio an virtutes anime distinguantur ab anima.

Quod sic, quia anima et virtutes verificantur et predicantur de diversis, igitur distinguuntur.

In oppositum: si virtus anime distinguitur ab anima, aut hoc est substantia, et hoc non, quia substantia non est in substantia, sed virtus anime est in anima; vel accidens, et tunc vel est corporeum, et sic non, vel incorporeum, et sic non, quia potest facere omnia opera per se et non per alia accidentia.

Dicendum quod anima et virtus anime differunt diffinitione exprimente quid nominis, quia habent diversas diffinitiones, nam anima est actus corporis organici etc., sed virtus visiva est que potest videre colores, modo ille diffinitiones differunt.

Sed notandum quod potentie anime summuntur dupliciter, vel pro omni necessario requisito ad omnem actum anime causandum, alio modo potest summi prout se solum tenet ex parte anime elicentis aliquem actum.

Primo modo potentia anime distinguitur ab anima, quia multa requiruntur ad posse videre tanquam causa partialis que non requiruntur ad

---

12 sensitiva] sentita *ms.*

actum videndi; ergo si virtus summatur primo modo, distinguuntur. Etiam distinguuntur potentie anime ab anima, quia anima non potest opera facere nisi cum organis, ergo sic summendo, anima non est virtus anime; est igitur virtus ipsa anima cum omnibus requisitis ad opus, sicut virtus artificis pro omni eo quod necessario requiritur ad faciendum capsam est artifex cum omnibus instrumentis.

Si summatur secundo modo, prout tenet se ex parte solius anime facientis opera, sic virtus anime et anima sunt idem, quia nihil est aliud ibi preter organa et dispositiones ad opera, et ideo antiqui dicunt quod anima et virtus anime sunt idem realiter et differunt ratione, quia idem significant in recto, sed aliquid connotatur /153v/ per virtutem, quod non per animam; et ideo anima et virtus differunt, quia anima dicitur absolute, non relata ad opus, sed ut refertur ad opus, tunc sortitur hoc nomen virtus et tamen nihil aliud est; et ratio est, nam ex quo ponuntur dispositiones sufficientes in organo et anima, igitur frustra aliud poneretur, quia frustra fit per plura etc. Ex hoc patet quod virtus aliquid connotat, quod non anima; et ideo diversa de eis possunt predicari. Patet etiam quomodo potest dici quod anima habet diversas virtutes. Et sic patet ad illud quod fuit in dictis in principio questionis: si quis advertat etc.



APPENDICE II  
*SUMMA MEDICINALIS*, I, 5  
Q. 1 AND Q. 2

Thomas de Garbo

The edition of the text is based on the two extant manuscripts and the first printed edition (Venice 1506), since the following ones (Lyons 1529 and Venice 1531) are merely copies of it. Since ms. V presents the best version, we will follow this witness (including its spelling), except when it is clearly wrong. Variants are indicated in the footnotes, except for simple word inversions.

*V*: Vatican, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. lat. 2490, f. 1ra-126ra (Padova 1386)

The two *quaestiones* are copied on f. 55va-56ra and 56ra-rb.

*W*: Wiesbaden, Hessische Landesbibliothek 58, f. 8ra-273vb (early 15th century)

The two *quaestiones* are copied on f. 116rb-117ra and 117ra-117vb.

*Ed*: “*Venetiis mandato et expensis heredum nobilis viri domini Octaviani Scoti ... per Bonetum Locatellum presbyter Bergomensem*” (Venice, 1506)

The two *quaestiones* are copied on f. 53ra-b et 53rb-vb

<*Utrum anima nostri corporis et aliorum animalium sit extensa ad extensionem corporis*>

/55va/ In hoc quinto tractatu intendimus ea que circa animam et eius<sup>1</sup> virtutes<sup>2</sup> et spiritus sunt dubia investigare. Et primo queratur an anima nostri corporis et aliorum animalium sit<sup>3</sup> extensa ad extensionem corporis.

---

1 In hoc quinto ... eius] I[n ...] *W*

2 virtutes] operationes vel virtutes *Ed*

3 sit] sint *W*

Quod sic ostenditur. Quia si non, tunc aliquando animal<sup>4</sup> simul secundum se totum<sup>5</sup> posset moveri et quiescere, ut cum unum membrum movetur alio quiescente, ymo<sup>6</sup> secundum se totum<sup>7</sup> posset<sup>8</sup> moveri motibus contrariis, ut cum<sup>9</sup> due partes corporis ad contraria loca moventur, sed hec videntur absurda<sup>10</sup>. Amplius incisa<sup>11</sup> una parte corporis anima videretur transmigrare<sup>12</sup> de predicta parte ad residuum corporis<sup>13</sup>, cum non remaneat<sup>14</sup> in parte predicta.

Ad oppositum arguitur<sup>15</sup>, quia illa forma non videtur esse<sup>16</sup> extensa extensione sui subiecti, que secundum se totam transmutationem recipit quacumque parte subiecti transmutata indifferenter, quia contrarium huius apparet<sup>17</sup> de formis extensis; sed sic est in anima ut patet experientia.

Hoc quesitum hic dubitamus pro<sup>18</sup> fundamento aliquorum dicendorum<sup>19</sup> in quesitis sequentibus, et<sup>20</sup> quia hoc a quampluribus determinatum est secundum diversas opiniones ponamus<sup>21</sup> dicta que nobis in hoc<sup>22</sup> apparent magis<sup>23</sup> probabilia, et<sup>24</sup> ab aliis similiter<sup>25</sup> etiam<sup>26</sup> affirmata. Ponemus<sup>27</sup> diversas conclusiones sicut<sup>28</sup> et diversimode anima reperitur.

- 
- 4 aliquando animal] aliquando anima sed aliquando animal *ante corr.* V alii W  
 5 totum] totam V W  
 6 ymo] ymmo simul W  
 7 totum] totam V W  
 8 posset] potest W  
 9 ut cum] nisi W  
 10 hec videntur absurda] hoc videtur falsum W  
 11 incisa] transcisa W  
 12 transmigrare] transmigrari V transire W  
 13 corporis] corpus Ed  
 14 remaneat] remanet W  
 15 arguitur] autem Ed  
 16 esse] om. W  
 17 contrarium huius apparet] quam aliam W  
 18 pro] quesito *add.* W  
 19 dicendorum] dictorum vel dicendorum W  
 20 et] om. W  
 21 ponamus] ponemus W  
 22 hoc] hac W  
 23 magis] om. W  
 24 et] licet W  
 25 similiter] sint W Ed  
 26 etiam] om. W  
 27 Ponemus] Actem dentes igitur primo ponemus W  
 28 sicut] sic W

Prima conclusio est<sup>29</sup> de anima intellectiva, /V 55vb/ quod veritas est quam<sup>30</sup> affirmare debemus quod ipsa est indivisibilis et est tota in toto et tota in qualibet parte corporis, et quod ipsa vere<sup>31</sup> est forma corporis dans esse substantiale. Ex quo<sup>32</sup> statim patet<sup>33</sup> intelligenti qualiter ipsa sit extensa vel non ad extensionem corporis.

Secunda conclusio est animam intellectivam<sup>34</sup> esse indivisibilem et totam in toto et totam in qualibet parte corporis non potest aliqua evidenti ratione naturali<sup>35</sup> ostendi seu<sup>36</sup> investigari, nec<sup>37</sup> etiam per experientiam aliquam, quia hec<sup>38</sup> non deduceretur nisi ex aliqua operatione in nobis existente, que tali forme attribueretur<sup>39</sup>, et nulli alteri; sed nulla est talis operatio in nobis que non bene possit<sup>40</sup> reduci in animam nostram sensitivam absque hoc quod in nobis ponatur aliqua<sup>41</sup> anima intellectiva; igitur ipsa non est evidenti ratione vel experientia investigabilis<sup>42</sup>, sed ipsam<sup>43</sup> esse talem et incorruptibilem per fidem credere debemus<sup>44</sup>.

Tertia conclusio est de anima sensitiva de qua dubium est an in nobis<sup>45</sup> sit forma distincta ab anima intellectiva, vel<sup>46</sup> eadem. Et deinde videndum est si ipsa<sup>47</sup> in nobis et similiter in<sup>48</sup> animalibus aliis est extensa ad extensionem corporis. De primo dicimus quod neutra pars est bene demonstrabilis, tamen verisimilius est quod sint distincte forme substantiales quam quod sit una, quod maxime apparet esse verum propter diversas operationes in nobis simul repectas, que adinvicem videntur

---

29 est] om. *W*

30 quam] om. *W*

31 vere] vera *W om. Ed*

32 quo] qua *W*

33 patet] apparet *W*

34 intellectivam] nam add. *W*

35 naturali] om. *W*

36 seu] sive *Ed*

37 nec] per consequens add. *Ed*

38 hec] hoc *W Ed*

39 attribueretur] actinentur *W*

40 possit] posset *W*

41 aliqua] predicta *W*

42 evidenti ratione vel experientia investigabilis] investigabili ratione vel experientia reperibilis *Ed sed in marg. add. in alio: igitur ipsa non est evidenti ratione vel experientia investigabilis.*

43 ipsam] om. *V*

44 credere debemus] tenemus *W*

45 an in nobis *V*] in nobis an *Ed* in nobis an ipsa *W*

46 vel] an *Ed*

47 est si ipsa] si ipsa est distincta an ipsa *W*

48 in] om. *W*

impossibiles<sup>49</sup> in eadem forma recipi, et ab eadem forma<sup>50</sup> procedere, quod sic non evenit si ponantur esse distincte forme<sup>51</sup>.

Quarta conclusio est<sup>52</sup> quod anima sensitiva in nobis, si est forma distincta ab intellectiva, est<sup>53</sup> extensa ad extensionem corporis in quo est. Hec conclusio statim<sup>54</sup> patet, quia si anima sensitiva est ab intellectiva distincta, ipsa est educta de potentia materie generabilis et<sup>55</sup> corruptibilis, sicut et aliorum brutorum animalium; igitur<sup>56</sup> ipsa similiter erit<sup>57</sup> extensa extensione corporis sic<sup>58</sup> et illorum; sed clarum est quod illorum anima est extensa, quod patet per incisionem multorum animalium imperfectorum in quibus post incisionem apparet quamlibet partem sentire, si quis illam<sup>59</sup> pungendo contristet.

Nec valet si diceretur, sicut dicunt multi, quod cum dividuntur<sup>60</sup> animalia predicta, per divisionem corrumpitur anima preexistens et generantur ibi due anime<sup>61</sup>; et hoc virtute corporis celestis in illis duabus partibus<sup>62</sup>, quia similiter potero dicere de omni alia forma, et quod cuiuscumque rei forma est indivisibilis, nec poterit contrarium ostendi. Similiter nulla corruptio alicuius forme in aliqua materia videtur posse producere ad generationem forme<sup>63</sup> speciei eiusdem in eadem materia, nam ut patet<sup>64</sup> ex 7<sup>o</sup><sup>65</sup> *Methaphysice*: Corruptum<sup>66</sup> non redit idem specie nisi fiat<sup>67</sup> reductio usque ad<sup>68</sup> materiam primam, et ponit exemplum de vino et aceto, quod in hac corruptione non evenit.

---

49 impossibiles] impossibiles *W*

50 forma] om. *W Ed*

51 esse distincte forme] quod sint forme distincte *Ed* esse diverse forme *W*

52 est] om. *W*

53 est] erit *W*

54 statim] om. *W*

55 et] om. *W*

56 igitur] ergo *Ed*

57 similiter erit] est *W*

58 sic] sicut *W Ed*

59 illam] illa *W*

60 dividuntur *W Ed*] dividunt *V*

61 anime] in duabus partibus add. *W*

62 in illis duabus partibus] om. *W*

63 forme] om. *W*

64 patet] om. *W*

65 7<sup>o</sup>] 2<sup>o</sup> *W*

66 corruptum] corruptio *W*

67 fiat] fuerit *W*

68 usque ad] ad suam *W*



Quod<sup>69</sup> autem anima sit extensa et quod<sup>70</sup> ipsa sit formaliter<sup>71</sup> in toto supra apparuit<sup>72</sup> in antecedendi tractatu circa principium. Si autem anima sensitiva<sup>73</sup> in nobis ponatur idem<sup>74</sup> cum intellectiva<sup>75</sup>, clarum est quod ipsa<sup>76</sup> inextensa existit; aliorum autem animalium anime<sup>77</sup> extense erunt<sup>78</sup>, aliter idem<sup>79</sup> oporteret<sup>80</sup>, ut dicunt<sup>81</sup>, hoc similiter de omnibus naturalibus formis asserere, cum habeant condiciones cuiuscumque forme materialis<sup>82</sup>.

Ex his<sup>83</sup> apparet quid dicendum ad ea que in principio adducuntur<sup>84</sup> et probat argumentum primum propositum, quia tamen probaret oppositum eius<sup>85</sup> est de anima intellectiva. Dicendum quod verum concludit de eo quod per se movetur, non autem de eo quod movetur per accidens ad motum alterius, quia ex quo anima intellectiva ponitur tota in qualibet parte, id<sup>86</sup> de ea arguere non est inconueniens, sicut non est inconueniens ponere idem, ut eam<sup>87</sup> esse in diversis locis distantibus.

Similiter quod secundo arguitur non concludit, nam incisa una parte non est verum<sup>88</sup> /V 56ra/ quod anima transmigraret quousque<sup>89</sup> post incisionem non informat tantam quantitatem corporis quantam prius informabat. Quod autem in contrarium arguitur, apparebit in quodam alio quesito inferius de loco cognitionum<sup>90</sup> et sensationum, quia primum

---

69 Quod] Si *W Ed*  
 70 et quod] quod *Ed* ita quod *W*  
 71 formaliter] formalem *W*  
 72 apparuit] supra *add. V*  
 73 sensitiva] intellectiva *Ed*  
 74 idem] esse *add. W*  
 75 intellectiva] sensitiva *Ed*  
 76 ipsa] est *add. W*  
 77 anime] *om. W*  
 78 erunt] est autem *W* existunt *Ed*  
 79 idem] ideo *Ed*  
 80 oporteret] oportent *W*  
 81 ut dicunt] simul pati contraria *W*  
 82 materialis] naturalis *W*  
 83 his] autem *add. W*  
 84 adducuntur] sunt adducta *W*  
 85 eius] eius quod *W* quod *Ed*  
 86 id] ideo *Ed*  
 87 eam] causa *W*  
 88 nam incisa una parte non est verum] quod est *Ed* non enim est hic *W*  
 89 quousque] sed *Ed* quod *W*  
 90 cognitionum] cogitationum *W*

quod assumitur potest<sup>91</sup> negari, et forte apud aliquos negaretur secundum dictum concessum<sup>92</sup> primo, sed quid de hoc apparebit.

<Utrum virtutes anime sint res distincte ab essentia anime>

Secundo queritur, an<sup>93</sup> virtutes anime sint res distincte ab essentia anime<sup>94</sup>. Et<sup>95</sup> primo ostenditur<sup>96</sup> quod sic, quia quando aliqua sic se habent quod aliqua<sup>97</sup> verificantur<sup>98</sup> de uno illorum et non de alio, illa videntur distincta adinvicem<sup>99</sup>, sed multa verificantur de anima que non verificantur de eius virtutibus, nam<sup>100</sup> anima est in quolibet membro secundum antedicta, et tamen visio non est in quolibet membro vel<sup>101</sup> virtus visiva nec<sup>102</sup> sensitiva<sup>103</sup>; et sic de multis aliis predicatis<sup>104</sup> inductive<sup>105</sup> ut patet<sup>106</sup> cuilibet intelligenti et in qualibet virtute probat<sup>107</sup> hoc argumentum similiter<sup>108</sup> quod virtutes anime sint adinvicem<sup>109</sup> inter se distincte.

Oppositum ostenditur<sup>110</sup> quia<sup>111</sup> sicut se habet in aliis rebus naturalibus sic et in corpore vivente<sup>112</sup> debet contingere, sed in aliis ad operationes exercendas non concurrat nisi forma substantialis rei<sup>113</sup> et qualitas que

- 
- 91 potest] posset *Ed*  
 92 concessum] concesso *W*  
 93 Secundo queritur, an] *om. W*  
 94 essentia anime] ipsa anima anime essentia *W*  
 95 Et] *om. W*  
 96 ostenditur] ostendit *V*  
 97 aliqua] ad *W*  
 98 verificantur] verificatur *W*  
 99 adinvicem] abinvicem *W*  
 100 nam] igitur hoc est verum secundum antedicta quod *W*  
 101 secundum antedicta ... membro vel] *om. W*  
 102 nec] vel *Ed*  
 103 sensitiva] non *add. W*  
 104 predicatis] predictis *Ed*  
 105 inductive] potest induci *W*  
 106 ut patet] patet *Ed*  
 107 probat] Et probat *W*  
 108 similiter] *om. Ed*  
 109 adinvicem] invicem *W*  
 110 ostenditur] arguitur *W*  
 111 ostenditur quia] ostenditur quia *add. V*  
 112 vivente] viventi *W*  
 113 rei] rerum *W*

est eius<sup>114</sup> proprium instrumentum, igitur similiter<sup>115</sup> in corpore vivente non erit nisi anima et eius complexio<sup>116</sup> tanquam proprium instrumentum deserviens anime<sup>117</sup>.

In hoc quesito breviter ponemus quod credimus esse verum, licet iam antiquitus<sup>118</sup> multi inutiliter et supervacue<sup>119</sup> multa dixerunt, et ponimus<sup>120</sup> in hoc aliquas conclusiones.

Prima conclusio<sup>121</sup> est quod nulla virtus anime, quantum ad id quod in recto et principaliter per virtutem<sup>122</sup> significatur<sup>123</sup>, est distincta ab ipsa anime essentia que equivalet<sup>124</sup> huic: quod preter<sup>125</sup> qualitates et dispositiones corporis nulla est res a parte anime que sit aliqua res distincta ab anima, que virtus anime nuncupetur<sup>126</sup>. Causa huius conclusionis est in pronto<sup>127</sup>, quia frustra fit per plura quod eque bene potest fieri per pauciora, sed omnes operationes corporis, quecumque sint<sup>128</sup>, possunt exerceri ab ipsa anima cum diversis dispositionibus membrorum, nullam aliam<sup>129</sup> rem ex parte ipsius anime ponendo; igitur etc.

Secunda conclusio est<sup>130</sup>, quod sumendo virtutem quantum ad id quod secundo<sup>131</sup> significatur et connotatur<sup>132</sup> virtus est res distincta ab essentia anime, cuius ratio est, quia virtus connotat actum et operationem<sup>133</sup>, unde virtutes per operationes cognoscuntur; per virtutem enim visivam statim<sup>134</sup> connotatur actus videndi. Nunc autem<sup>135</sup> ad diversas operationes

---

114 eius] *om. W*

115 similiter] *om. W*

116 complexio] *sibi add. W*

117 anime] *om. Ed W*

118 antiquitus] *om. W*

119 supervacue] *similiter vacue V*

120 ponimus] *ponemus W*

121 conclusio] *om. W Ed*

122 virtutem] *virtutes W*

123 significatur] *significavimus W Ed*

124 equivalet] *equivalent W*

125 preter] *om. W*

126 nuncupetur] *nuncupatur W*

127 pronto] *promptu Ed W*

128 sint] *sunt W*

129 aliam] *nullam sic W*

130 est] *om. W*

131 secundo] *per virtutem add. W Ed*

132 significatur et connotatur] *significamus et connotamus W Ed*

133 operationem] *operationes W*

134 statim] *om. Ed*

135 autem] *om. W*

exercendas licet sit una anima, indiget tamen diversis operationibus<sup>136</sup> corporalibus et diversis instrumentis, ut clarum est, que quidem<sup>137</sup> omnia requiruntur<sup>138</sup> ad actum et operationem exercendam, respectu cuius talis virtus vel talis anime nuncupatur<sup>139</sup> per virtutem anime connotant<sup>140</sup>; unde virtus visiva significat<sup>141</sup> animam connotans esse illud<sup>142</sup> quod requiritur ad hoc ut possit exerceri actus<sup>143</sup> videndi; et ideo cum ista sint multum<sup>144</sup> diversa in<sup>145</sup> diversis actibus et operationibus diversarum virtutum, idcirco sumendo virtutem hoc modo ipsa est distincta ab anima et diverse virtutes etiam adinvicem sunt distincte.

Ex his autem statim<sup>146</sup> sequitur conclusio tertia, quod nulla virtus sumendo primo modo virtutem transmittitur ab aliquo membro ad aliqua alia; et patet hec conclusio de se et patuit in antecedenti<sup>147</sup> tractatu circa principium. Sumendo autem virtutem secundo modo, virtutes */V 56rb/* possunt dici transmitti a principalibus ad alia, sub quo intellectu auctores sepe locuntur. Similiter ex dictis sequitur quod sumendo virtutem primo modo, quodlibet membrum habet quamlibet virtutem, non autem sumendo eam<sup>148</sup> secundo modo.

Erit<sup>149</sup> autem dubium magis infra, cum iam dictum sit quod anima sensitiva est extensa et pars anime que est in una parte corporis, ut verbi gratia in oculo, non sit pars anime que est<sup>150</sup> in aure, et ita<sup>151</sup> virtutes anime que sunt in diversis membris, sumendo virtutem primo modo, sint adinvicem<sup>152</sup> distincte; erit dubium<sup>153</sup> si sint<sup>154</sup> etiam distincte<sup>155</sup> quoad

---

136 operationibus] organis *W Ed*

137 quidem] *om. Ed* quedam *W*

138 requiruntur] requisita *W*

139 nuncupatur] nuncupantur *W*

140 connotant] significant alias connotant *Ed* connotantur *W*

141 virtus visiva significat] virtutes visive significant *Ed*

142 illud] id *W*

143 exerceri actus] exercere actum *Ed*

144 et ideo cum ista sint multum] Non tamen ita sicut videntur *W*

145 in] et *W*

146 statim] *om. Ed*

147 antecedenti] quesito *add. W*

148 sumendo eam] *om. Ed*

149 Erit] Sicut *W*

150 est] sit *W*

151 ita] igitur *W*

152 adinvicem] abinvicem *W*

153 erit dubium] et dubium erit *W*

154 sint] sunt *W*

155 erit dubium si sint etiam distincte] *in marg. ead. manu V*

operationes diversarum virtutum. Et<sup>156</sup> quod operatio unius virtutis fiat sic determinate in una parte anime<sup>157</sup>, verbi gratia visio, quod non fiat in aliis partibus<sup>158</sup> anime existentibus in aliis partibus corporis; sed quid<sup>159</sup> de hoc apparebit, quidquid autem sit de hoc<sup>160</sup>, virtutes tamen anime primo modo sumendo virtutem non aliter adinvicem possunt esse distincte nisi<sup>161</sup> diverse partes<sup>162</sup> anime sint<sup>163</sup> distincte.

Ex hiis<sup>164</sup> patet ad inducta<sup>165</sup>. Ad primum<sup>166</sup>, concessa maiori nego minorem<sup>167</sup> primo modo sumendo virtutem, ymo virtus visiva est in unoquoque<sup>168</sup> membro in quo est anima cum qua<sup>169</sup> est idem. Si enim teneatur quod tota anima videt, patet quod<sup>170</sup> virtus visiva est in toto corpore; si autem teneatur quod determinata pars anime videt, tunc clarum est quod predicta pars est in determinata parte corporis, et non in toto corpore. Argumentum autem in oppositum verum<sup>171</sup> probat, primo modo sumendo virtutem, non autem secundo modo.

---

156 Et] ut *W*

157 anime] ut *add. W*

158 anime existentibus in aliis partibus] *om. Ed*

159 quid] quicquid *Ed*

160 quidquid autem sit de hoc] *om. Ed*

161 nisi] sicut *add. Ed*

162 partes] partis *W*

163 sint] sunt *W Ed*

164 hiis] dictis *W*

165 patet ad inducta] autem appareret ad ea que inducuntur in principio *W*

166 primum] primam *W*

167 maiori nego minorem] argumenti ad veritatem negatur *W*

168 unoquoque] quecumque *W*

169 qua] quo *V*

170 patet quod] *om. W*

171 verum] *om. W*



# TEORIE E PRATICHE SUL CORPO FEMMINILE ALLA CORTE DI LUCREZIA BORGIA: L'*ENNEAS MULIEBRIS* DI LUDOVICO BONACCIOLI TRA FILOSOFIA, MEDICINA ED ERUDIZIONE

Gionata Liboni

## *Abstract*

This paper aims to present and contextualize Bonaccioli's *Enneas muliebris*, first published in 1502-3 and recurrently printed (in various defective forms) within important 16<sup>th</sup> and 17<sup>th</sup>-century *gynaeciae* collections. In the background of the rise of the figure of the male gynecologist, this work offers an interesting example of manual designed for an educated audience interested in acquiring a basic knowledge of the theories and practices concerning the female body. Remarkably, despite his acceptance of the Aristotelian-Galenic framework, Bonaccioli promotes a reform, inspired by medical humanism, of the latin medical nomenclature, in order to describe more accurately the anatomy of the female genitalia and the foetal development; moreover, he introduces a vision of the woman which enhances the specificity of female body and sexuality. In so doing, on the one hand he responds to the expectations of a new female audience; on the other, he imposes on women an instrument of discipline and control.

*Keywords:* Ludovico Bonaccioli, 16<sup>th</sup>-century gynaecology, medical humanism.

## *Introduzione*

Tra il 1502 e il 1503, nel panorama della letteratura medica italiana, faceva la sua comparsa un'opera che per i due secoli successivi avrebbe goduto di una discreta fortuna europea, ma che nelle epoche successive sarebbe stata fatalmente destinata a giudizi contrastanti: l'*Enneas muliebris* di Ludovico Bonaccioli, medico di Lucrezia Borgia alla corte estense<sup>1</sup>.

---

1 Per una prima presentazione della vita e dell'attività intellettuale di Bonaccioli è possibile ricorrere alla voce di G. Stabile, *Bonaccioli, Ludovico*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, vol. XI, Roma 1969, pp. 456-458. Non essendo qui possibile rendere conto in modo più compiuto della biografia di Bonaccioli, ci si limita a ricordare due recenti studi che contribuiscono ad approfondire il rapporto professionale tra Lucrezia Borgia e Ludovico: G.

L'opera, dedicata alla stessa Lucrezia<sup>2</sup>, portava nel suo titolo il segno di un'attenzione crescente, e per certi versi ambigua, che in quegli anni andava attraversando trasversalmente il mondo degli intellettuali: quella per la natura della donna, per la specificità del suo corpo e della sua sessualità, per le malattie a cui essa è soggetta, per l'assistenza richiesta nei momenti determinanti del concepimento, della gravidanza, del parto e del puerperio, ma anche per la sua educazione e formazione. Tale attenzione per la donna non era del tutto nuova né nella letteratura medica precedente e coeva, né, più in generale, nel mondo umanistico, ma certo non era ancora stata declinata in un progetto di natura così trasversale, né era stata ancora espressa con tali soluzioni compositive, come nei nove capitoli che compongono l'opera di Bonaccioli. Questo testo faceva del corpo femminile e del frutto delle sue capacità generative il campo di un interesse specialistico, seguendo però una via personale, che infrangeva i limiti dei generi letterari codificati dalla scrittura scientifica, sia all'interno che all'esterno dell'università, per unire indissolubilmente utilità medico-pratica, interessi filosofici e religiosi, e propositi di carattere pedagogico.

A giudicare dalla storia della tradizione, sembra che la novità di questo scritto non sia stata percepita dai suoi contemporanei: l'*editio princeps*<sup>3</sup>

---

Zarri, *La religione di Lucrezia Borgia. Le lettere inedite del confessore*, Comitato Nazionale incontri di studio per il V centenario del pontificato di Alessandro VI (1492-1503), Roma 2006, pp. 36-44, e P. Cremonini, *Il rabarbaro di Lucrezia Borgia e la lettera di fra' Nicolò da Tossignano, custode di Terra Santa. Questioni d'Oriente, spezie, medici e commerci*, in "Quaderni Estensi", II, 2010, pp. 273-305; in particolare pp. 289-292.

- 2 La prima edizione dell'*Enneas muliebris* è priva di note di pubblicazione (Ludovici Bonaccioli ferrariensis medici illustris ad divam Lucretiam Borgiam Ferrariae ducissam *Enneas muliebris incipit*, [s.e., s.l., s.d.]), ma con buona probabilità fu stampata a Ferrara da Lorenzo Rossi tra 1502 e 1503 (cfr. G. Stabile, *op. cit.*). L'attribuzione a Lucrezia del titolo di duchessa di Ferrara ha fatto pensare che il termine *ante quem* debba essere necessariamente collocato in un momento successivo al gennaio del 1505, poiché fu solo dopo la morte di Ercole I d'Este, e la conseguente proclamazione di Alfonso I a duca di Ferrara, che Lucrezia assunse effettivamente il titolo di duchessa. Le ricerche di Patrizia Cremonini, tuttavia, hanno mostrato che all'epoca l'epiteto di duchessa poteva essere utilizzato anche nell'accezione di "non regnante" (cfr. P. Cremonini, *op. cit.*, p. 294, n. 58).
- 3 Sono state consultate la copia della Biblioteca Comunale Ariosteana di Ferrara (E.9.4.39) e la copia della Biblioteca Apostolica Vaticana (Stamp. Barb. M.VIII.54). Dal momento che questa edizione, salvo prova contraria, è l'unica approvata dall'autore, da essa è tratta ogni citazione del testo contenuta nel presente lavoro; essendo tale edizione priva di numerazione di pagina, i rinvii sono da intendersi alla carta del fascicolo. Nella trascrizione degli estratti da questa e altre opere antiche è stata generalmente conservata la grafia, anche laddove questa



non ebbe grande circolazione, e per almeno trent'anni l'opera non fu più stampata. Per contro, la storia della trasmissione a stampa successiva attesa – ancora vivente Bonaccioli – un vero e proprio cambio di rotta, e lascia intravedere nel mondo d'oltralpe un interesse crescente per i contenuti dell'opera, soprattutto da parte di medici, anatomisti, ma anche di professionisti privi di formazione universitaria, come le levatrici. La tipologia di edizioni messe in circolazione, tuttavia, segnala che i lettori recepiscono non tanto il progetto educativo complessivo dell'opera – che saldava in un tutto unitario i nove capitoli originari –, quanto piuttosto l'utilità pratica insita in gruppi di capitoli ascrivibili a specifici settori della cura e dell'assistenza igienico-sanitaria. A partire dagli anni Trenta, e per buona parte del Cinquecento, l'*Enneas muliebris* fu infatti più volte edita in forma parziale – e in alcuni casi fu oggetto di parziali volgarizzamenti –, con titoli che si riferivano all'argomento del gruppo di capitoli offerto al lettore: di qui, a partire dalla storiografia erudita del Seicento, l'attribuzione all'autore di più opere di argomento ostetrico e ginecologico, i cui titoli in realtà non erano altro che quelli dei capitoli dell'*Enneas muliebris* di volta in volta scelti per il mercato librario dall'iniziativa degli editori<sup>4</sup>.

---

presenta oscillazioni. Tuttavia, al fine di evitare fraintendimenti, nei passaggi tratti dalle edizioni più antiche si è intervenuti sulla monottongazione di *-ae* in *-e* nella declinazione di pronomi e sostantivi, ripristinando il dittongo. Inoltre, al fine di facilitare la lettura e la comprensione del testo, è stata introdotta la distinzione tra *u* e *v*; sono state sciolte tutte le abbreviazioni per contrazione e troncamento e i normali compendi di *p* e *q*; sono stati modernizzati l'uso delle maiuscole e la punteggiatura. Infine, si è intervenuti tacitamente sul testo per correggere evidenti refusi.

- 4 Si vedano ad esempio le edizioni strasburghesi stampate da Heinrich Sybold tra 1536 e 1537, la prima (Ludovicus Bonaciolus, *De conceptionis indicis, necnon maris foemineique partus significatione; eiusdem quae utero gravibus accidunt, et eorum medicinae; prognostica causaeque effluxionum et abortuum, et cetera; proceritatis improceritatisque partuum causae*) comprendente i capitoli IV-IX; la seconda (Ludovicus Bonaciolus, *De uteri partiumque eius consectione; eiusdem quomam usu in absentibus etiamnum Venus citetur; quid, quale, undequae prolificum semen; unde menstrua, et cetera*) i capitoli I-III. L'interesse per i capitoli dedicati all'assistenza a gravide e puerpere è testimoniato dall'inclusione, a partire dal 1531, della traduzione di alcune parti dell'opera (sotto il titolo *Deß berümpfen Artzt Ludovici Bonacioli von Ferrari etzlich artzneien und rath zu den sorglichen zufellen der Schwangeren frawen*) in una fortunata raccolta tedesca di testi per donne gravide e levatrici, più volte stampata e ampliata nel corso del Cinquecento; raccolta che nell'edizione francofortese del 1565 assumerà il titolo *Ehstandts Artzney*. È proprio nelle regioni tedesche, infatti, che nella prima metà del Cinquecento si consolida la tendenza a soddisfare una nuova tipologia di pubblico letterario femminile, quella delle levatrici, le quali per la prima volta dalla tarda antichità rivendicano un proprio statuto professionale, e la necessità di disporre di manuali di base. Testimonianza di ciò è

La vera fortuna dell'*Enneas muliebris* fu però assicurata dalla sua inclusione, nella forma estesa dei nove capitoli originari (senza le componenti paratestuali che caratterizzano la *princeps*<sup>5</sup>), nella più famosa raccolta di scritti dedicati alla medicina femminile nella prima età moderna: i *Gynaeciorum libri*, che ne assicurarono un'ampia circolazione europea<sup>6</sup>. La risonanza dello scritto di Bonaccioli è attestata, ad esempio, dal fatto che ampi estratti di essa risultano ripresi alla lettera in forma non dichiarata all'interno del *De mulierum affectionibus* di Luis Mercado, un'opera che fu a sua volta inclusa nei *Gynaeciorum libri* assieme all'*Enneas muliebris* a partire dalla terza edizione ampliata della raccolta (1597). A ciò si aggiunga che da Bonaccioli dipende, in misura ben più consistente rispetto a quanto finora

- 
- la precoce pubblicazione in questa zona di manuali in lingua tedesca destinati alle levatrici, come l'anonimo *Frauenbüchlein* (ca. 1495) e lo *Schwangerer Frauen und Hebammen Rosengarten* di Eucharius Rösslin (1513), per i quali, secondo Monica Green, non è da escludere l'influenza esercitata dalla circolazione del *De regimine pregnantium et noviter natorum usque ad septennium* di Michele Savonarola (cfr. M.H. Green, *Making Women's Medicine Masculine: The Rise of Male Authority in Pre-Modern Gynaecology*, Oxford University Press, Oxford 2008, pp. 265-267). Il volgarizzamento (sotto diversi titoli) delle parti dell'opera di Bonaccioli più funzionali a queste necessità potrebbe dunque essere letto come una conferma dell'emergere, in tale contesto geografico e culturale, di una specifica consapevolezza professionale, e del tentativo di regolamentazione e controllo da parte dei professionisti uomini nel più vasto contesto della nascita della ginecologia e dell'ostetricia maschili.
- 5 Le componenti paratestuali dell'*editio princeps* eliminate nelle successive edizioni sono: un epigramma di Luca Ripa (*Lucas Ripa latinae linguae parens: ad lectorem*, f. A1r); un epigramma di Pier Nicola Castellani (*P. Nicoletti Castellani faventini oratoris et poetae laureati philosophique ac medici epigramma*, f. A1v); la lettera dedicatoria di Bonaccioli a Lucrezia Borgia (*Praefatio. Ludovici Bonaccioli ferrariensis in muliebre enneadem ad Lucretiam Estensem Borgiam Ferrariae augustissimam ducissa, praefatio*, f. A2r), e l'*argumentum* dell'opera in versi composti dal medesimo Bonaccioli (*Exasticon eiusdem Lodovici totius operis argumentum*, f. A6v).
- 6 Sulla fortuna dei *Gynaeciorum libri*, e sulle relative implicazioni culturali, si veda H. King, *Midwifery, Obstetrics and the Rise of Gynaecology: The Uses of a Sixteenth-Century Compendium*, Ashgate, Aldershot 2007. Nella prima edizione dei *Gynaeciorum libri*, curata da Kaspar Wolf e pubblicata a Basilea nel 1566, l'*Enneas muliebris* è pubblicata in nove capitoli, ma con un titolo e una partizione dei contenuti che rispecchiano le edizioni strasburghesi stampate da Sybold tra 1536 e 1537: essa è infatti intitolata *Muliebrum libri*, ed è suddivisa in due libri, il primo comprendente i capitoli IV-IX, il secondo i capitoli I-III. Al contrario, nella seconda e nella terza edizione, via via ampliate, dei *Gynaeciorum libri*, pubblicate a Basilea rispettivamente nel 1586-88, per cura di Caspar Bauhin, e nel 1597, per cura di Israel Spach, l'opera di Bonaccioli è pubblicata rispettando il titolo e l'ordine primitivo dei contenuti.

notato, un altro notevole manuale di *gynaecia*: il *De universa mulierum medicina* di Rodrigo de Castro (1603)<sup>7</sup>. L'ultima e fondamentale tappa della diffusione dell'opera fu infine dovuta alla sua inclusione, sempre nella forma originaria in nove capitoli, in una fortunata silloge di opuscoli dedicati all'anatomia dei genitali femminili, e ad aspetti della gravidanza e del parto, più volte stampata nel corso del Seicento, e tradizionalmente indicata con il titolo del primo scritto in essa compreso: il *De integritatis et corruptionis virginum notis* di Séverin Pineau<sup>8</sup>. A rendere ancor più interessante, e insieme complessa, la storia della fortuna dell'*Enneas muliebris*, è tuttavia un dato finora ignorato da catalogatori e studiosi: in tutte le edizioni in nove capitoli stampate successivamente alla morte di Bonaccioli gli editori di queste ultime hanno censurato una delle pagine più interessanti dell'opera, quella dedicata al disciplinamento dell'amplesso e alla descrizione dei preliminari sessuali, considerati come una delle strategie fondamentali per facilitare il piacere del coito e per favorire il concepimento.

A partire dal Settecento, a seguito della trasformazione dei concetti di autorità e originalità, l'autorevolezza di Bonaccioli iniziò ad essere oggetto di revisione critica, se non di aperta contestazione. L'oggetto su cui si è concentrata la maggior parte delle critiche è la descrizione anatomica dei genitali femminili proposta da Bonaccioli nel primo capitolo: un fatto, questo, che probabilmente si fonda su un equivoco di fondo non chiarito nemmeno dalla più recente storiografia, e cioè quello di ritenere che Bonaccioli sia stato un anatomista, e che la qualità del suo lavoro debba essere misurata sulla base della precisione con cui egli ha descritto gli organi presentati. In ciò era implicita la critica contro un'altra caratteristica formale dell'*Enneas muliebris* dalle ovvie ricadute contenutistiche: e cioè il suo essere strutturata – come peraltro aveva apertamente riconosciuto il suo stesso autore, nella *Praefatio* che accompagnava l'*editio princeps* – nella forma di una sapiente tessitura di fonti<sup>9</sup>.

7 Sia Mercado che De Castro attingono da Bonaccioli in modo parcellizzato ma diffuso, incorporando tacitamente diversi passaggi dell'*Enneas muliebris* e fondendoli con altre fonti. Su De Castro si può vedere il recente contributo di C. Santos Pinheiro, *Entre cultura e natura: o saber médico e as crenças e os costumes relacionados com o parto na obra médica de Rodrigo de Castro Lusitano*, in A.I. Moniz, J. Pinheiro et al. (coord.), *Viagem e cosmopolitismo: da ilha ao mundo*, Húmus, Vila Franca de Xira 2021, pp. 111-131 (per Bonaccioli si vedano in particolare le pp. 121, 124-125).

8 In questa raccolta l'opera di Bonaccioli, pur essendo elencata nel frontespizio con il titolo *Enneas muliebris*, è stampata con il titolo *De foetus formatione*. Al di là dell'oscillazione del titolo, l'edizione rispetta il primitivo ordine dei contenuti.

9 La prova migliore è offerta dal paragrafo su Bonaccioli redatto da Antoine Portal nella sua *Histoire de l'anatomie et de la chirurgie*: il medico francese giudicava

Eppure, in questa storia vi sono ancora diversi aspetti irrisolti, che suggeriscono la necessità di una riconsiderazione storico-filosofica dell'attività di Bonaccioli. Innanzitutto, perché l'opera, nella forma originariamente concepita dall'autore, non ebbe inizialmente una particolare fortuna? Quali furono poi le ragioni che spinsero gli editori successivi a intervenire drasticamente sulla sua struttura, e in parte sui suoi contenuti – fino all'eliminazione di una pagina così significativa per lo studio della teoria della sessualità –, garantendo però ad essa quella circolazione e quella fortuna che essa non ebbe, e non poteva avere, nella versione originale? In second'ordine: come spiegare l'ampia fortuna goduta dall'*Enneas muliebris* a partire dagli anni Trenta con le edizioni parziali, ma soprattutto dagli anni Sessanta, dopo la sua inclusione nei *Gynaeciorum libri*? Cosa ha assicurato ad uno scritto che il suo stesso autore riconosceva privo di profondità speculativa, e ampiamente debitore nei confronti delle fonti ritenute più autorevoli, un favore tale da influenzare anche autorevoli professionisti, e da portare a loro volta autori come Mercado o De Castro a saccheggiarne il contenuto, facendone propri interi paragrafi? Alla luce di questi interrogativi, nel presente saggio di cercherà di restituire l'opera al suo contesto, descrivendone la struttura e le caratteristiche compositive in relazione alla sua originaria destinazione. Tale operazione consentirà di mettere in luce il modo in cui il riposizionamento del medico nei confronti del sapere sulla donna intersechi il più vasto progetto culturale della medicina umanistica, e nello stesso tempo aiuterà a comprendere le ragioni di una ricezione così diversificata.

### 1. *L'Enneas muliebris tra ginecologia maschile ed educazione femminile*

L'interesse per la donna manifestato da Bonaccioli si pone, all'alba del Cinquecento, al crocevia tra due tendenze culturali diverse, che nella sua opera giungono ad intersecarsi e a contaminarsi. Innanzi tutto, da una prospettiva medica l'*Enneas muliebris* si inserisce nel filone della medicina per le donne: una tradizione settoriale che, nel Medioevo latino, affondava le sue radici nei testi della scuola medica salernitana collegati al nome di Trota<sup>10</sup>. È indubbio che, all'interno di questo lungo e articolato percorso,

---

infatti l'*Enneas muliebris* una raccolta di passi estratti da altri autori priva di un reale interesse anatomico, e accusava Bonaccioli di non essere altro che un copista (cfr. A. Portal, *Histoire de l'anatomie et de la chirurgie*, tome I, Chez P.Fr. Didot le Jeune, Paris 1770, pp. 357-361).

10 Su questo tema sono imprescindibili i lavori di Monica Green: per un primo orientamento bibliografico si veda M.H. Green (a cura di), *Trotula: un compendio me-*

negli anni Venti del Cinquecento la riscoperta e la traduzione latina delle opere ginecologiche di Ippocrate<sup>11</sup> segnarono una svolta fondamentale: se in ambito medico esse legittimarono definitivamente la ginecologia e l'ostetricia maschili, nel più ampio ambito culturale esse, riconoscendo la specificità del corpo femminile e delle sue malattie, contribuirono al dibattito sorto intorno alla rivalutazione del genere femminile e alla sua difesa contro i tradizionali argomenti aristotelici; un dibattito che la storiografia recente ha riassunto nella formula “*querelle des femmes*”<sup>12</sup>.

Prima ancora di giungere a questo risultato, tuttavia, l'interesse medico per la specificità del corpo femminile era andato profilandosi in modo inequivocabile già a partire dal tardo Medioevo, all'ombra di un più vasto benché silente conflitto culturale che alcuni settori della storiografia più recente propongono di leggere in chiave di conflitto di genere. Gli studi di Monica Green, ad esempio, interpretano la svolta del XVI secolo come l'esito di un lungo processo, iniziato almeno dal XIII secolo, che avrebbe portato a legittimare, grazie all'autorità degli scritti ippocratici, l'esercizio maschile della medicina in ambito ostetrico e ginecologico, e a sottrarre questa parte della medicina all'esclusivo controllo di donne “imperite”, in un momento in cui a livello sociale e culturale si andava consumando una crisi del patriarcato<sup>13</sup>.

---

*diavale di medicina per le donne*, Sismel – Edizioni del Galluzzo, Firenze 2009.

- 11 Ad offrire per la prima volta al pubblico gli scritti ginecologici di Ippocrate fu l'edizione in traduzione latina della raccolta di tutti gli scritti ippocratici curata da Marco Fabio Calvi, pubblicata nel 1525 (Hippocrates Cous, *Octoginta volumina*, Calvi, Romae 1525). A conferma del crescente interesse per questi scritti, l'anno successivo, oltre a una nuova edizione basileese della raccolta arricchita con traduzioni di Wilhelm Cop, Niccolò Leonicensi e Andrea Brenta, fu pubblicata anche un'edizione delle sole *De foeminea natura* e *De foeminarum morbis*, tradotte dallo stesso Calvi (Hippocrates Cous, *De foeminea natura liber I*, eiusdem *De foeminarum morbis libri III*, Chevallon, Parisiis 1526).
- 12 Sulla storia della ginecologia nella prima età moderna e sulla nuova attenzione medica per la specificità del corpo femminile si vedano almeno I. Maclean, *The Renaissance Notion of Woman. A Study in the Fortunes of Scholasticism and Medical Science in European Intellectual Life*, Cambridge University Press, Cambridge 1980; Id., *The Notion of Woman in Medicine, Anatomy and Physiology*, in L. Hutson (ed.), *Feminism and Renaissance Studies*, Oxford University Press, Oxford 1999, pp. 127-155. Per una recente messa a punto e una problematizzazione dei fenomeni citati, si rinvia a M.H. Green, *Making Women's Medicine Masculine*, cit.; H. King, *Midwifery, Obstetrics and the Rise of Gynaecology*, cit.; H. King, *The One-Sex Body on Trial: The Classical and Early Modern Evidence*, Ashgate, Farnham 2013; G. Pomata, *Was There a Querelle des Femmes in Early Modern Medicine?*, in “Arenal”, XX, 2, 2013, pp. 313-341.
- 13 Cfr. M.H. Green, *Making Women's Medicine Masculine*, cit., pp. 246-287; H. King, *Midwifery, Obstetrics and the Rise of Gynaecology*, cit., pp. 1-27.

Soprattutto a partire dal tardo Medioevo le fonti mostrano il graduale tentativo, da parte di medici e chirurghi, di “penetrare i segreti dei corpi delle donne” – per esprimersi come Katharine Park<sup>14</sup> –, ossia di accreditarsi come professionisti nella sfera delle malattie delle donne, e di ricercare un più attivo coinvolgimento nell’ambito ginecologico e ostetrico non solo da un punto di vista intellettuale, ma anche operativo: ciò o consigliando le operatrici femminili cui spettava l’attuazione pratica dell’intervento o della terapia, o addirittura, in alcuni casi, intervenendo direttamente sulle pazienti, andando così oltre un ruolo meramente consultivo, e infrangendo il tradizionale tabù che autorizzava unicamente le donne a toccare le parti intime femminili.

Nei decenni che precedono l’attività di Bonacciolini, un posto significativo in questo percorso sembra essere proprio quello occupato dalla cultura scientifica ferrarese. A partire dal 1440 Ferrara era stata la sede dell’attività diversificata del medico Michele Savonarola, il quale aveva impresso un’indubbia accelerazione al processo di legittimazione della ginecologia e dell’ostetricia maschili<sup>15</sup>. Come è stato opportunamente rilevato, la sua *Practica de aegritudinibus a capite usque ad pedes*, nota e citata come *Practica maior* (1440), dedica ampio spazio alle malattie che colpiscono gli organi della generazione femminili, tanto che il capitolo ad esse dedicato – il XXI del trattato VI – può essere considerato un vero e proprio trattato di ginecologia. La prova più evidente dell’interesse di Savonarola per la ginecologia e l’ostetricia, e del suo tentativo di riportare la medicina delle donne sotto il controllo del medico dotto, è però offerta da uno scritto che, a differenza del precedente, è caratterizzato da un intento divulgativo presso il pubblico femminile, e si rivolgeva in particolar modo alle operatrici “non dotte” cui era normalmente affidata l’assistenza di gravide e puerpere: il trattato in volgare *Ad mulieres ferrarienses de regimine pregnantium et noviter natorum usque ad septennium*, composto successivamente alla *Practica maior*<sup>16</sup>. Collocabile all’interno del genere dei regi-

14 K. Park, *Secrets of Women: Gender, Generation, and the Origins of Human Dissection*, Zone Books, New York 2006.

15 Cfr. M.H. Green, *Making Women’s Medicine Masculine*, cit., pp. 253-258. Per uno stato dell’arte su Savonarola – oggetto negli ultimi decenni di ampie e pregevoli ricerche – si rinvia ai saggi raccolti in C. Crisciani, G. Zuccolin (a cura di), *Michele Savonarola. Medicina e cultura di corte*, Sismel – Edizioni del Galluzzo, Firenze 2011, e a G. Zuccolin, *Michele Savonarola medico humano. Fisiognomica, etica e religione alla corte estense*, Edizioni di Pagina, Bari 2018.

16 Il trattato è edito da L. Belloni, *Il trattato ginecologico-pediatrico in volgare di Michele Savonarola Ad mulieres ferrarienses de regimine pregnantium et noviter natorum usque ad septennium*, Officine delle Industrie Grafiche Italiane Stucchi, Milano 1952. Oltre alle pagine introduttive di Belloni, per un più ampio inquadra-

*mina*, lo scritto di Savonarola è suddiviso in tre trattati, dei quali il primo dedicato al concepimento; il secondo alla gravidanza e al parto; il terzo al puerperio, all'assistenza del neonato e del lattante, e alla puericultura fino al settimo anno d'età, con un'interessante appendice pedagogica. L'autore offriva un'ampia rassegna dei più comuni problemi che caratterizzano tali momenti della vita della donna, supportando le proprie argomentazioni con frequenti riferimenti a casi osservati personalmente, e fornendo dettagliate indicazioni terapeutiche per le infermità più comuni. Per tutte le infermità più gravi dei normali malanni transitori, tuttavia, egli sottolineava l'importanza dell'esperienza del medico, e ribadiva la necessità per donne e levatrici di ricorrere al medico perito, giacché "remediare non è opera di femina né di vulgare"<sup>17</sup>.

A questa tendenza sembra ascrivibile anche l'*Enneas muliebris* di Bonaccioli. Nell'opera, lo sforzo per rivendicare al medico di formazione universitaria il controllo della medicina femminile è evidente, ed esso è funzionale non solo a ribadire la sua piena autorità in un campo di interesse strategico quale quello della fertilità, ma anche a sussumere le pratiche proprie dell'assistenza igienico-sanitaria di cui le levatrici non sono considerate qui che mere esecutrici. In questa chiave può essere letta non solo la silenziosa tensione contro gli empirici privi di scienza che attraversa l'opera<sup>18</sup>, ma anche le diverse indicazioni pratiche rivolte alle levatrici, così che queste possano eseguire correttamente le manovre previste<sup>19</sup>, nonché le prescrizioni per la scelta di una buona balia<sup>20</sup>. Anticipando una tendenza

---

mento del trattato e una bibliografia di riferimento si veda lo studio di G. Zuccolin, *Nascere in latino e in volgare. Tra la Practica maior e il De regimine pregnantium*, in C. Crisciani, G. Zuccolin (a cura di), *op. cit.*, pp. 137-209.

17 M. Savonarola, *Ad mulieres ferrarienses de regimine pregnantium*, cit., Trattato II, cap. 2, *Accidente secundo*, [*De vomitu*], p. 99. Riferimenti simili sono disseminati nell'opera: si vedano, ad esempio le pp. 88, 99, 166, 168, 184, 191-192 dell'edizione citata.

18 Si veda ad esempio L. Bonaccioli, *op. cit.*, II, ff. cc2r-v, dove si precisa che l'imperizia di molti empirici nel comporre l'*oleum omphacium* porta molte gravide all'aborto. Un altro dei diversi esempi offerti dal testo è rinvenibile nel capitolo V (f. k4v), dove Bonaccioli, dopo un lungo elenco di rimedi contro i dolori in gravidanza, giustifica tanta solerzia esprimendo preoccupazione per le molte gravide che, in preda ai dolori, sperimentano i ritrovati più fantasiosi della medicina popolare (*varia plebis commenta*), somministrati da empirici che non sono in grado di curarle. Significativa poi l'ironia con cui Bonaccioli descrive e critica alcuni rituali in uso nella medicina popolare per facilitare il parto (capitolo VIII, ff. p3r-v).

19 Cfr. ivi, VIII, ff. p4r ss.

20 Cfr. ivi, VIII, ff. r1r-v.

che poi sfocerà nel recupero dei testi ginecologici di Ippocrate, Bonacciolli non esita a legittimare questa operazione di rivendicazione attraverso l'autorità del medico di Kos e della sua scuola, appoggiandosi alla sezione ginecologica degli *Aforismi*. Citati in forma diretta nella traduzione umanistica di Teodoro Gaza (stampata a Venezia nel 1495), questi rappresentano il testo medico più citato dell'opera (36 citazioni) e sono presenti quasi in ogni pagina dei capitoli di orientamento pratico.

Una seconda tendenza intersecata dall'*Enneas muliebris* è la più ampia attenzione per la donna che parallelamente andava caratterizzando gli ambienti più vicini alla sensibilità umanistica – non ultime le corti – e che avrebbe ben presto trovato ampia risonanza. Da questo punto di vista, l'interesse di Bonacciolli per la donna, come anche quella dei medici a lui successivi, riflette una tendenza che riguarda più in generale il rapporto tra medicina, filosofia e potere nelle corti tardo-medievali e rinascimentali. Come documentato da un cospicuo filone di ricerca<sup>21</sup>, nel mondo della corte il medico di formazione universitaria è infatti portato normalmente ad estendere il proprio ambito di intervento al di là dell'insegnamento universitario e dell'esercizio pratico, e ad appropriarsi di una più vasta autorevolezza sociale e politica, spaziando dal ruolo di garante della salute del corpo del principe a quello di assistente nella tutela della salute dell'anima; uno sviluppo che, presso la corte estense, aveva trovato proprio nell'attività di Michele Savonarola un modello paradigmatico per la generazione precedente a quella di Bonacciolli. Così, è altrettanto naturale che, tra Quattro e Cinquecento, proprio il medico sia destinato a farsi interprete anche dei bisogni e delle aspettative del nuovo modello di donna diffuso nelle *élites* nobiliari e aristocratiche nei primi decenni del Cinquecento.

L'emergere di tale modello procede parallelamente alla straordinaria apertura della cultura dotta all'universo femminile, ben rappresentata dalla fortuna della lirica petrarchista e dall'inedita affermazione della donna in campo letterario: un'apertura che avrebbe portato a contestare l'immagine della donna tramandata dalla tradizione filosofica e religiosa, e a riconsiderare dal punto di vista teorico la sua natura, le sue capacità e il suo ruolo sociale<sup>22</sup>. Il nuovo modello di donna nella società colta, che

21 Per una descrizione dello stato dell'arte relativo alla storiografia sulla "cultura di corte", e per un inquadramento delle sue principali declinazioni tra filosofia, medicina e politica, si rinvia alla sintesi proposta da G. Zuccolin, *Michele Savonarola*, cit., pp. 31-62.

22 Si vedano, su questo, le classiche pagine di C. Dionisotti, *La letteratura italiana nell'età del Concilio di Trento*, in *Geografia e storia della letteratura italiana*, Einaudi, Torino 1984<sup>4</sup>, pp. 227-254; per una recente delineazione



avrebbe trovato la sua espressione più compiuta nel *Libro del cortegiano* di Castiglione, sintetizzava i valori di bellezza, grazia e misura ereditati dalla cultura quattrocentesca, ma poneva altresì l'accento sulla necessità di un'educazione umanistica e scientifica di base, quale strumento per una sua attiva partecipazione alla più vasta vita culturale in una posizione paritaria rispetto agli uomini. La corte estense del Cinquecento è un esempio emblematico del modo in cui la sensibilità umanistica per la rivalutazione della donna potesse incontrare i bisogni crescenti delle figure femminili presenti a corte o legate ad essa: donne colte, patrocinatrici di arti e scienze, particolarmente interessate alla presenza di una figura che contribuisse alla loro formazione culturale e assicurasse un solido legame con la più ampia rete del mondo degli intellettuali; ma anche future madri di principi, interessate alla presenza continuativa di un medico che le assistesse nella funzione più delicata affidata loro dalla società: quella di assicurare la continuità della casata.

## 2. *Natura e scopo dell'opera*

La dedica a una donna colta, additata a modello di tutte le virtù e celebrata non solo come donna per eccellenza, ma anche come creatura semidivina, non deve trarre in inganno. Bonacciolini si adopera con zelo per raccogliere i più comuni *topoi* della letteratura medica e filosofico-naturale sulla donna quale uomo imperfetto, e per confermarli con considerazioni personali<sup>23</sup>. Si premura, ad esempio, di informare la futura duchessa che non vi è nulla di più mostruoso del sangue mestruale, riproducendo pressoché alla lettera l'elenco degli effetti nefasti dovuti alla presenza di una donna mestruata riportati da Plinio nella *Naturalis historia*<sup>24</sup>. O, ancora, sempre riprendendo Plinio egli osserva che i genitali femminili sono a tal punto orrendi e osceni a vedersi che la natura stessa, quasi a voler risparmiare alle donne la vergogna dell'esposizione pubblica delle loro pudenda, avrebbe provveduto a far sì che i loro cadaveri galleggino

---

della trasformazione del modello femminile nella prima metà del Cinquecento si veda poi F. Sberlati, *Dalla donna di palazzo alla donna di famiglia. Pedagogia e cultura femminile tra Rinascimento e Controriforma*, in "I Tatti Studies", VII, 1997, pp. 119-174.

23 I riferimenti sono disseminati in tutta l'opera, ma si concentrano soprattutto nel capitolo II, dedicato al concepimento e alla gestazione: cfr. ad es. ff. c2v; c4r; e3r-v; d4v; e3v.

24 Ivi, ff. c1r-c2r.

in posizione prona, a differenza di quelli maschili che invece galleggerebbero in posizione supina<sup>25</sup>. Non è dunque nella volontà di sottoporre la concezione della donna a una radicale revisione che bisogna cercare il senso dell'interesse di Bonaccioli per l'universo femminile.

Per comprendere le ragioni di questo interesse, e il modo in cui esso si esplica, occorre valutare i diversi passaggi nei quali l'autore, rivolgendosi alla dedicataria, cerca di illustrare lo scopo del proprio lavoro e conseguentemente il taglio che caratterizzerà lo scritto, rendendo conto – sia pur in modo disordinato – delle proprie scelte metodologiche. Dalle considerazioni espresse nella *Praefatio* indirizzata a Lucrezia Borgia<sup>26</sup>, e nei paragrafi finali del capitolo I<sup>27</sup> – sezione che curiosamente suona come il finale di una dedica – emerge chiaramente che lo scopo dell'autore non è intervenire nel dibattito dottrinale, né trattare i rimedi contro le patologie femminili da un punto di vista medico-teorico, tramite gli strumenti della filosofia naturale: la sua opera non può dunque essere letta come un testo appartenente ai tradizionali generi della produzione scientifica universitaria<sup>28</sup>. L'obiettivo di Bonaccioli è piuttosto quello di offrire alla futura duchessa – emblema delle colte donne destinatarie dello scritto – un'opera di carattere compilativo ispirata ai manuali di medicina per le donne, di facile consultazione, in cui siano compendiate rimedi e suggerimenti pratici consacrati da una lunga e autorevole tradizione per l'assistenza di gravide e puerpere, composta grazie alla sapiente tessitura di fonti diverse, e la cui autorevolezza sia garantita da un medico di formazione universitaria in grado di vagliare criticamente anche ciò che è trasmesso dalla medicina popolare. Attorno a questo nucleo centrale, che forse riflette il progetto originario dell'opera, Bonaccioli ha avvertito l'esigenza di introdurre altri

25 Ivi, ff. a3v-a4r. Bonaccioli cerca di suffragare tale osservazione con un'argomentazione di carattere anatomico e fisico legata al proprio bagaglio di esperienza medica: la natura avrebbe dotato il ventre femminile di una cavità più ampia rispetto a quella del ventre maschile per far sì che vi sia più spazio per i visceri, e che l'utero possa espandersi durante un'eventuale gravidanza; quando il cadavere si trova immerso in acqua, tale cavità è inevitabilmente riempita dal liquido che si insinua attraverso l'apertura dei genitali, e il peso di questa massa, unito a quello dei seni, porterebbe il cadavere a ruotare in posizione prona.

26 Ivi, *Praefatio*, ff. A4r-v.

27 Ivi, I, ff. b3r-v.

28 Questo aspetto è sottolineato da Bonaccioli a più riprese, in dichiarazioni disseminate in tutto lo scritto: si tratta per lo più di espressioni parentetiche, di incisi, che a prima vista suonano come tradizionali *topoi* retorici, ma che in realtà sono rivelatori di una consapevole scelta metodologica (cfr. ad es. f. b2r; ff. e3v-e4v; f. k1v; f. m3v).

contenuti di carattere dottrinale, finalizzati a collocare gli interventi pratici da lui descritti all'interno di un quadro teorico di riferimento, e di un'antropologia filosofica di chiara impronta neoplatonica.

Che per questa operazione Bonaccioli guardasse con interesse al neoplatonismo non stupisce. Il titolo dell'opera, *Enneas muliebris*, è in fondo già di per sé programmatico, e colloca l'attività scientifica di Bonaccioli in un'atmosfera culturale pervasa di sincretismo neoplatonico. Il termine *enneas* rimanda al termine scelto da Porfirio per indicare la struttura editoriale da lui conferita agli scritti di Plotino (raccolti per l'appunto in sei gruppi di nove libri intitolati *Enneadi*): negli anni della formazione di Bonaccioli, questi testi avevano conosciuto nuova fortuna grazie alla traduzione latina e al commento di Marsilio Ficino, pubblicati a Firenze nel 1492 all'interno di un più vasto progetto armonizzatore che guardava al cristianesimo come alla compiuta realizzazione di tutta la tradizione pitagorica e platonica. Questo sincretismo filosofico e religioso, ben radicato nella cultura ferrarese, trovava un ambiente particolarmente ricettivo nella rete di relazioni di cui faceva parte Bonaccioli<sup>29</sup>. Rifacendosi all'uso porfiriano del termine *enneas*, Bonaccioli poteva pensare di offrire alla futura duchessa di Ferrara un'enneade specificamente pensata per lei e per il pubblico femminile – un'enneade muliebre, dunque – ; uno strumento di formazione che, all'interno di una cornice neoplatonizzante, compendiasse in nove capitoli tutto ciò che è opportuno sapere riguardo l'anatomia e la fisiologia dell'apparato genitale femminile, il ruolo della donna nel concepimento e nella generazione, i gradi di sviluppo dell'embrione, l'origine dell'anima del nascituro, le modalità con cui essa si unisce al corpo e si diparte da esso, e i più significativi problemi legati alla gravidanza, al puerperio, e alla cura degli infanti fino alla dentizione, in una sintesi che lasciava ampio spazio al racconto di episodi curiosi o meravigliosi tratti dalla letteratura enciclopedica (segnatamente da Plinio).

Così costruita, l'opera cessa di essere un semplice manuale di medicina per le donne ed assume un volto originale sin dalla sua struttura formale: non assimilabile completamente né a quella dei manuali di medicina per le donne, né a quella del tradizionale trattato di anatomia, né a quella delle

29 Non si deve dimenticare, ad esempio, che suo amico, nonché collega allo *Studium* di Ferrara proprio tra 1502 e 1503, era il faentino Pier Nicola Castellani, cui si sarebbe dovuta di lì a qualche anno la prima traduzione latina della *Theologia Aristotelis*, scoperta a Damasco nel 1516 dal ferrarese Francesco Roseo. Una delle testimonianze dell'amicizia tra Bonaccioli e Castellani è offerta proprio dall'*Enneas muliebris*: le carte preliminari dell'opera contengono un epigramma di quest'ultimo in lode dell'autore e della dedicataria (cfr. *supra*, n. 5).

sezioni ginecologiche dei manuali di medicina pratica, essa integra in sé i modelli forniti da tutti questi generi di scrittura scientifica, fondendoli in uno scritto dal carattere didascalico vicino ai compendi destinati all'educazione dei principi. Andando al di là delle regole e della tradizionale distinzione di ruoli e di genere nell'assistenza alle donne, Bonaccioli non scrive in latino per i medici universitari né in volgare per le levatrici, ma in latino per un pubblico femminile colto che chiede strumenti di accesso alle teorie e alle pratiche di cui è oggetto il proprio corpo.

Non essendo possibile in questa sede presentare in maniera analitica il piano dell'*Enneas muliebris*, si entrerà direttamente nel cantiere dell'opera per esaminare alcuni significativi esempi del metodo di lavoro di Bonaccioli. Pur muovendosi all'interno di una trama già ampiamente tessuta da altri autori, la riscrittura operata dall'autore cela slittamenti che svelano i problemi di un nuovo ambiente, e la formulazione di un preciso progetto culturale.

### 3. *Il cantiere dell'Enneas muliebris*

#### 3.1. *La descrizione dei genitali femminili esterni*

Una delle parti dell'opera che consente di apprezzare meglio le fonti cui Bonaccioli attinge, e il modo in cui egli le assembla in funzione del proprio progetto, è la sezione dedicata alla descrizione dell'anatomia dei genitali femminili, contenuta nel capitolo I. Rispetto alla consuetudine tipica dei manuali di anatomia, nei quali la descrizione dei genitali procede dalle parti interne (utero, ovaie e annesse strutture vascolari, cervice, vagina) verso quelle esterne – e nei quali la vulva non è presa in considerazione se non in quanto parte terminale della vagina, nella sua funzione regolatrice del rapporto tra dentro e fuori il corpo –, Bonaccioli procede illustrando innanzitutto le parti esterne.

Proprio il passo dedicato a queste ultime<sup>30</sup> si rivela di notevole interesse, per più ragioni. Innanzitutto, esso rende pienamente manifesta una delle implicazioni del progetto bonaccioliano di condensare in uno strumento di facile consultazione il sapere medico e filosofico sulla donna. La chiarezza e la precisione necessarie a che la sintesi fosse efficace e condivisibile richiedevano, infatti, che Bonaccioli affrontasse un problema di particolare urgenza: quello della nomenclatura medica

---

30 Ivi, ff. a2v-a3v.

in lingua latina, che egli denuncia come triviale, ambigua, corrotta e incompleta, soprattutto per quanto riguarda le parti genitali. Il problema è chiaramente esplicitato nelle righe immediatamente precedenti la descrizione anatomica, in alcune considerazioni preliminari che suonano programmatiche: Bonaccioli rigetta alcune delle più diffuse spiegazioni etimologiche del nome *vulva*, in base alle quali il termine deriverebbe da *valva* o da *volo*<sup>31</sup>, e ricorda la difficoltà insita nel tentativo di descrivere parti su cui continua a gravare la reticenza suscitata da un naturale pudore, e per le quali la lingua latina, a differenza di quella greca, non offre che vocaboli brutti e obsoleti. Non è un caso che egli, per esprimere questo concetto, si appropri di un passaggio tratto dal *De medicina* di Celso, incorporato tacitamente nel proprio testo: lo scrittore romano

---

31 Ivi, f. a2v: “Principio autem concinna serie contemplatione hac nobis pars illa (quam pudendam appellant) tractanda sese ingerit offerturque, quae non vel a valva porta vel a volendo, eo quod insatiabiliter coitum velit atque desideret, ut vulgus retur, quantum mea fert opinio vulva vocanda est”. Le due etimologie di *vulva* contestate da Bonaccioli provenivano da una lunga tradizione che aveva attraversato il Medioevo, e che si sarebbe prolungata ben oltre i confini della modernità. La prima, secondo la quale il termine *vulva* sarebbe legato a *valva*, si fondava sull'autorità di Isidoro di Siviglia, che nelle *Etymologiae*, XI, I, 137, spiegava: “Vulva vocata quasi valva, id est ianua ventris, vel quod semen recipiat, vel quod ex ea foetus procedat” (Isidorus Hispalensis, *Etymologiarum sive originum libri XX*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit W.M. Lindsay, E Typographeo Clarendoniano, Oxonii 1911, tomus II, *ad loc.*). Tale spiegazione, per la sua intuitività, era divenuta piuttosto usuale nella letteratura medica e filosofico-naturale, ma non è da escludere che alla sua fortuna abbia contribuito anche la ripresa, pressoché letterale, del testo isidoriano da parte di uno degli anonimi commentatori del *De secretis mulierum* dello Pseudo-Alberto Magno, uno dei testi più letti della medicina medievale: in corrispondenza della sezione dedicata alla spiegazione del modo in cui il seme maschile e il sangue mestruale si uniscono nell'utero femminile, il commentatore si premurava infatti di precisare “Nota quod vulva dicitur quasi valva, quia est ianua ventris, et eius ultima pars dicitur membrana, quia membrum ani est finis vulvae” (cap. I, *De generatione embrionis*; edizione utilizzata: Albertus cognomento Magnus, *De secretis mulierum libellus, scholiis auctus, et a mendis repurgatus*, [s.e.], Lugduni 1552, f. B4r). La seconda etimologia, secondo la quale *vulva* deriverebbe invece dal verbo *volo* – con riferimento all'insaziabile desiderio di coito della donna – affondava le sue radici in un passaggio dei *Proverbi* che nel testo delle più diffuse edizioni quattrocentesche della *Vulgata* recitava: “Sanguisugae duae sunt filiae dicentes: ‘affer, affer’. Tria sunt insaturabilia, et quartum quod numquam dicit: ‘sufficit’: infernus et os vulvae, et terra quae non satiatur aqua, ignis vero nunquam dicit: ‘sufficit’” (*Pr* 30, 15-16; la citazione riproduce il testo della *Biblia latina* stampata da Johann Amerbach a Basilea nel 1482).

aveva posto la riforma lessicale della lingua medica latina al centro della sua opera, e Bonaccioli non poteva non guardare a essa come a un punto di riferimento imprescindibile per il proprio progetto culturale<sup>32</sup>. L'attenzione per l'aspetto linguistico ritorna poi subito dopo la descrizione anatomica, in un approfondimento introdotto dall'analogia tra clitoride femminile e prepuzio maschile. Tale parallelismo infatti induce Bonaccioli a legittimare l'utilizzo del termine latino *praeputium*, che sembra non avere riscontro in greco: richiamandosi a esempi tratti da Aristotele e Ippocrate, egli evidenzia che il greco utilizza un unico termine (*ἀκροποσθία*) per indicare genericamente la parte terminale del membro maschile; di contro, l'uso del latino *praeputium* per indicare specificamente la membrana che ricopre e protegge il glande – così come la membrana del clitoride sembra proteggere l'apertura vulvare – è attestato da diversi esempi, sia classici (Giovenale), sia moderni (Teodoro Gaza, traduttore sia di Aristotele che di Ippocrate), ragion per cui esso è a suo parere più che mai opportuno.

Questa attenzione per la nomenclatura mostra bene come Bonaccioli, al pari dei suoi colleghi Leoniceno e Manardi, si inserisse nell'estesa rete di intellettuali impegnati nella battaglia per superare la tendenza ad ovviare ai limiti della terminologia latina avvalendosi di calchi dal greco o dall'arabo, o di circonlocuzioni, per intraprendere – attingendo all'immenso patrimonio della letteratura latina – un'operazione di chiarificazione e allargamento del lessico medico latino. Un'operazione di primaria importanza: la ricerca sui nomi, l'allargamento della sfera lessicale e la ridefinizione semantica dei termini ambigui – che qualcuno liquidava sbrigativamente come una vuota dottrina<sup>33</sup> – erano sentite come parte

32 L. Bonaccioli, *op. cit.*, ff. a2v-a3r: “At eam paulo altius (ut perpensio haec barbarorum offensam deprecetur) rerum luce repetita pandendam duximus, quando nihil quidem mihi unquam potius fuerit quam ut huiuscae obscaenae rei et singulas partes et latina illarum quaeque nomina aperirem, quarum (ut aiunt) apud Graecos voculae et tolerabilius se habent et acceptae iam usu sunt. At obsoletiora foedioraque apud nos omni ferme medicorum volumine fameque verba insolentius iacitantur, ne verecundius quidem loquentium assuetudine quappiam commendata: quo fit ut explanatio haec et pudorem simul et artis praecepta servantibus difficilis evadat. Neque tamen ea res a scribendo me deterere debuit, quandoquidem hoc mihi curae fuerit ut vel omnia quae frugi accepi comprehenderem” (cfr. A. Cornelius Celsus, *De medicina*, VI, 18).

33 Ad esempio l'anatomista Niccolò Massa, proprio riprendendo la disputa intorno al significato del termine *vulva*, critica apertamente la ricerca sui nomi come un sapere inconsistente, e rivendica la priorità di un sapere basato sull'esperienza di chi ha visto e toccato le cose di cui parla (cfr. Nicolaus Massa, *Liber introducto-rius anatomiae*, Bindoni et Pasini, Venetiis 1536, cap. XXIII, *De dissectione uteri*,

del più ampio progetto umanistico di superamento dei fraintendimenti e degli errori della tradizione interpretativa dei testi medici, e di riconnessione tra *verba* e *res*.

La seconda ragione di interesse di questa pagina è legata al fatto che essa manifesta una non scontata capacità di osservazione anatomica e psicologica. Sebbene non sia stato messo in evidenza nemmeno negli studi più recenti, questo passo è uno dei primi luoghi in cui, dopo un lungo silenzio, si menziona il clitoride (“*nympha et cletoris*”) come parte collegata alle piccole labbra ma da queste distinta, aprendo così la strada alle successive e più approfondite indagini anatomiche di Eustachi, Realdo Colombo e Falloppio. Inoltre, va segnalato che se Mondino de’ Liuzzi, sulla scorta della tradizione araba di commento a Galeno<sup>34</sup>, aveva trasmesso con il suo manuale un’analogia di funzione tra le pliche cutanee della vulva e il prepuzio maschile, quali membrane atte a proteggere le parti interne, Bonaccioli considera analogo al prepuzio maschile proprio il clitoride. Non da ultimo, egli – sia pur in termini molto generici – collega quest’organo al piacere sessuale: un dettaglio di non poco conto, giacché, sulla scorta degli sviluppi degli anatomisti successivi, contribuirà nel corso del Cinque-Seicento a scardinare la nozione di genere basata sull’omologia tra organi sessuali maschili e femminili, e alla costruzione di un discorso sul piacere sessuale

---

*vel matricis, sive vulvae*, f. 40v: “Sed hoc parum refert, sive ab isto, sive ab alio deriventur nomina: haec dicta sunt propter illos qui in significationibus nominum suam augent doctrinam”).

- 34 Cfr. *Anatomia Mundini, De anatomia matricis*: “In extremitate vulvae sunt duae pelliculae se elevantes et deprimentes claudentes orificium dictum, ut prohibeant ingressum aeris et rerum extrinsecarum in collum matricis vel vesicae, sicut pellicula praepucii tuetur veretrum, et ideo vocat ea Aliabas loco praeallegato praepucia matricis” (la citazione è tratta dall’edizione con commento di Berengario da Carpi: *Carpi commentaria cum amplissimis additionibus super Anatomia Mundini, De Benedictis, Bononiae 1521*, ff. CLXXXIIIr-v). Come da lui stesso segnalato, Mondino riprendeva l’espressione “prepuzi dell’utero” da Alī ibn Abbas al-Majūsī (noto in Occidente come Haly Abbas), *Liber regalis, I (Theorice), Sermo III*, cap. 33. È opportuno notare che Galeno, in *De usu partium*, XIV, 6, laddove teorizza che i genitali femminili sono omologhi e rovesciati rispetto a quelli maschili, propone un’analogia tra il prepuzio maschile e la vagina, non le pliche cutanee della vulva; più oltre, in XV, 3, egli attribuisce la funzione di proteggere l’utero alle pliche cutanee esterne, specificando però subito che tale funzione è svolta precipuamente dalla *νύμφη*, che in ambito anatomico indica specificamente il clitoride (cfr. Γαληνοῦ *Περὶ χρείας μορίων ιζ’*. Galeni *De usu partium libri XVII*, ad codicum fidem recensuit Georgius Helmreich, vol. II, In aedibus B.G. Teubneri, Lipsiae 1909, XV, 3, p. 346: “Οἷον δὲ τι πρόβλημα τῆς φάρυγγος ὁ γαργαραῶν ἐστὶ. τοιοῦτον τῶν μητρῶν ἢ νύμφη προσσγορευομένη, σκέπουσά τε ἅμα καὶ ψύχεσθαι κωλύουσα τὸ καθῆκον αὐτῶν εἰς τὸ γυναικεῖον αἰδοῖον στόμα τοῦ τραχήλου”).

femminile slegato dal tema della riproduzione; un discorso dalle forti ricadute sociali, e pertanto oggetto di preoccupazione e disciplinamento<sup>35</sup>.

Porro muliebrem naturam, genitale muliebre, os genitale, partem hanc pudendam nuncupari vidimus, cui carnis tuberculum hiulcum bifidumque puberibus maturitatis indicio pube intectum honestatumque prominet. In cuius medio tuniculam utrinque adesse luce clarius est: haec ipsa et nympha et cletoris vocitatur, qua equidem vulva intus, ita ut in maribus pars penis quae glans dicitur praeputii tergo, tuetur ac custoditur [...]. In hac quoque parte verenda atque foemoribus Veneris sedem poni in aperto est: pudendae namque partis attractatione vehementem excitari libidinem quem latet?<sup>36</sup>

Non da ultimo, la sezione qui proposta, di indubbio interesse contenutistico, non può essere ignorata nemmeno dal punto di vista formale: letta con particolare riguardo all'uso delle fonti, essa si rivela un perfetto esempio del modo in cui, attraverso un sapiente uso della riscrittura e l'introduzione di significativi elementi di scarto, Bonaccioli riesca a offrire alle sue lettrici e ai suoi lettori una sintesi attuale e stimolante, nella quale l'eredità del passato si unisce a una nuova attenzione per la natura della donna. Entrambe le etimologie di vulva ricordate da Bonaccioli ricorrevano in opere di medici e anatomisti senz'altro a lui familiari. Uno di questi è il medico pratico Niccolò Falcucci<sup>37</sup>, che nei suoi celebri *Sermones medicinales* – uno dei manuali di arte medica più diffusi e utilizzati in ambito didattico, a lungo circolante manoscritto e poi più volte stampato a partire dal 1481 – iniziava la trattazione delle patologie legate all'apparato genitale femminile proprio dalla descrizione anatomica delle sue parti, mostrando una certa considerazione per l'importanza di una nomenclatura precisa, e ricordava che “Vulva [...] sic est dicta a valva idest porta, quod per ipsam primus est introitus ad generationem; vel dicitur vulva a volendo, quod vult insatiabiliter coitum”<sup>38</sup>.

35 Cfr. K. Park, *The Rediscovery of the Clitoris. French Medicine and the Tribade, 1570-1620*, in D. Hillman, C. Mazzi (eds.), *The Body in Parts. Fantasies of Corporeality in Early Modern Europe*, Routledge, New York-London 1997, pp. 171-193.

36 L. Bonaccioli, *op. cit.*, ff. a3r-v.

37 Per una presentazione di Niccolò Falcucci, comprensiva di fonti e bibliografia, si rimanda alla voce di M. Muccillo, *Falcucci, Niccolò*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, cit., vol. XLIV, Roma 1994, pp. 401-404.

38 Nicolaus Nicolius, *Sermones medicinales, Sermo sextus*, tract. I, cap. 6, *De anothomia matricis*. Il testo è tratto dalla seguente edizione: Nicolaus Nicolius, *Sermones medicinales*, Bernardinus de Tridino, Venetiis 1491, f. 4va (numerazioni distinte per ciascun sermo).



Un altro autore molto vicino a Bonaccioli, e quasi certamente annoverabile tra le sue fonti, è poi Gabriele Zerbi<sup>39</sup>, lettore di medicina nello *Studium* di Padova e autore di un *Liber anathomie corporis humani et singulorum membrorum illius* (comprendente come appendice l'*Anathomia matricis praegnantis, et est sermo de anathomia et generatione embrionis*), pubblicato nel 1502. Rispetto a Bonaccioli, Zerbi mostra un interesse forse ancora più accentuato per la nomenclatura, e non nasconde un certo gusto per l'erudizione. Nel paragrafo *Anathomia matricis mulieris non praegnantis quam hysteram grece Aristoteles et Pollux appellabant*, prima di addentrarsi nella descrizione delle parti dell'apparato genitale femminile, egli sintetizzava la discussione intorno al significato dei termini impiegati dagli autori antichi per designare gli organi femminili della riproduzione, facendo riferimento in modo esplicito a un ventaglio di fonti molto ampio, che spaziava dalle autorità greche e arabe più citate dai filosofi e medici scolastici, agli autori del panorama letterario greco e latino caro agli umanisti, fino a più recenti composizioni di gusto umanistico, come quelle del letterato padovano Albertino Mussato. A conclusione di tale rassegna, egli precisava a proposito della vulva: "Vulva autem dicta est quasi volva, vel quod fetum involvat, vel quod ipsa sit quasi valva, iuxta illud: 'Valva vocabaris, fueras quod ianua multis'<sup>40</sup>. Est enim ipsa veluti porta quatenus per ipsam est primus ad generationem introitus. Sunt etiam qui dicant vulvam a volendo denominari, quod coitum sine satietate velit"<sup>41</sup>.

È evidente, dunque, che Bonaccioli poteva contare su opere che offrivano, in forma già compendiata, veri e propri moduli di informazioni facilmente incorporabili e adattabili all'interno di un nuovo lavoro. Decisamente innovativa è però la prospettiva con cui il medico attua questo recupero: a differenza degli anatomisti da cui trae i propri materiali, egli prende chiaramente posizione, negando la validità di quelle etimologie e rifiutando così un'immagine di donna quale emblema della lussuria.

39 In attesa di studi più approfonditi, per Gabriele Zerbi sono ancora importanti le pagine a lui dedicate in L.R. Lind, *Studies in Pre-Vesalian Anatomy: Biography, Translations, Documents*, The American Philosophical Society, Philadelphia 1975, pp. 141-158.

40 Il verso è tratto da un'epistola metrica di argomento erotico di Albertino Mussato indirizzata a Giovanni da Vigonza, e dedicata alle gesta eroiche di Cunno, moglie di Priapo. Cfr. A. Mussato, *Ad dominum Iohanem de Viguncia*, v. 19, in Id., *Epistole metriche*, ed. critica, traduzione e commento a cura di L. Lombardo, Edizioni Ca' Foscari, Venezia 2020, ep. n. 18, pp. 369-377.

41 *Liber anathomie corporis humani et singulorum membrorum illius editus per Gabrielem de Zerbis*, Scotus, Venetiis 1502, § *Anathomia matricis mulieris non praegnantis quam hysteram grece Aristoteles et Pollux appellabant*, f. 42rb.

Questo interessante rapporto con le fonti è confermato dai termini latini che Bonaccioli, nelle righe successive, preferisce utilizzare per nominare la vulva, e soprattutto dalla descrizione anatomica da lui proposta; una descrizione in cui, più che la capacità osservativa, è il rapporto con le fonti a giocare un ruolo determinante. Il lessico utilizzato dal medico ferrarese, e l'importante riferimento al clitoride, sembrerebbero suggerire la dipendenza da un'importante fonte allora riscoperta da pochi anni grazie al programma di ricerca di manoscritti greci promosso dall'umanesimo: il trattato *Sui nomi delle parti del corpo umano* (*Περὶ ὀνομασίας τῶν τοῦ ἀνθρώπου μορίων*) di Rufo di Efeso<sup>42</sup>. Uno sguardo alla letteratura anatomica di quegli anni più sensibile alla riscoperta dei testi greci svela tuttavia, al di sotto del testo di Bonaccioli, una trama di mediazioni e di contaminazioni ben più complessa. Una parte significativa della sua descrizione della vulva è infatti una ripresa, pressoché letterale, dell'analogo passaggio proposto da Alessandro Benedetti in uno dei più innovativi manuali di anatomia di quegli anni: l'*Historia corporis humani sive anatomice* (in circolazione in forma manoscritta almeno dal 1492, ma stampata solo nel dicembre del 1502<sup>43</sup>). Negli anni immediatamente precedenti alla pubblicazione dell'*Enneas muliebris*, Benedetti si era mosso in straordinaria sintonia con l'impegno intellettuale di Bonaccioli: il suo lavoro era infatti dichiaratamente animato dalla volontà di recuperare l'originaria purezza della tradizione medica greca, valutandola alla luce della conoscenza derivante dall'esperienza persona-

42 Si consideri il seguente passaggio di Rufo sui genitali femminili: “Τῆς δὲ γυναικὸς τὸ αἰδοῖον, κτεῖς μὲν τὸ τρίγωνον πέρας τοῦ ὑπογαστρίου: ἄλλοι δὲ ἐπίσειον καλοῦσιν. Σχίσμα δὲ, ἡ τομὴ τοῦ αἰδοίου. Τὸ δὲ μυῶδες ἐν μέσῳ σαρκίον, νόμφη, καὶ μύρτον: οἱ δὲ ὑποδερμίδα, οἱ δὲ κλειτορίδα ὀνομάζουσι, καὶ τὸ ἀκόλαστος τούτου ἄπλεσθαι κλειτοριάζειν λέγουσιν. Μυρτόχειλα δὲ τὰ ἐκατέρωθεν σαρκώδη: ταῦτα δὲ Εὐρυφῶν καὶ κρημνοῦς καλεῖ: οἱ δὲ νῦν τὰ μὲν μυρτόχειλα, πλερυγῶματα, τὸ δὲ μύρτον, νόμφην” (il testo di Rufo, che non presenta alcuna suddivisione in paragrafi o capitoli, è tratto dall'edizione critica di Ruelle: Ρούφου τοῦ Ἐφεσίου *Περὶ ὀνομασίας τῶν τοῦ ἀνθρώπου μορίων*, in *Œuvres de Rufus d'Éphèse*, publication commencée par le Dr. Ch. Daremberg, continuée et terminée par Ch.-Émile Ruelle, À l'Imprimerie Nationale, Paris 1879, p. 147, rr. 5-11). Il testo di Rufo era una delle opere contenute nel codice di Niceta, una delle più famose raccolte di testi medici dell'antichità, commissionata tra la fine del IX e gli inizi del X secolo dal medico bizantino Niceta, e giunta in Italia nel 1495 grazie a Lorenzo il Magnifico, che lo aveva fatto acquistare a Creta da Janos Lascaris per la propria biblioteca (oggi ms. Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, pluteo 74.7).

43 Cfr. G. Ferrari, *L'esperienza del passato. Alessandro Benedetti filologo e medico umanista*, L.S. Olschki, Firenze 1996, pp. 87-88. Per una più ampia presentazione dell'opera, e una sua contestualizzazione, si veda ivi, pp. 105-173.

le, al fine di correggere gli errori trasmessi da interpreti e commentatori; strettamente congiunto a ciò, era l'impegno per mettere a punto una nuova terminologia anatomica fondata sui termini latini, o, quando non possibile, su traslitterazioni di termini greci. In quest'opera, a sua volta largamente debitrice dell'*Όνομαστικόν* di Giulio Polluce e delle *Όνομασται* di Rufo, Benedetti così osservava a proposito dei *mulierum loca*:

Hostium vulvae in muliere, ac in caeteris animalibus, naturam atque os genitale vocari vidimus; in medio tunicula utrinque apparens: nympha et cletoris dicitur, ea intus natura ita custoditur ut in maribus glans praepucii tergore, ut hoc primo munimento aer arceatur. Interior pars cervix vocatur, in cuius medio fere nervosa exilitas est; venulis dispersa tenuibus virginitatis testimonium affert: eugion vel hymen vocatur, primo enim coitu scinditur.<sup>44</sup>

È evidente che in questo paragrafo Bonaccioli poté trovare un'espressione latina meno ambigua e triviale di *vulva* per indicare in modo formale le parti esterne dei genitali femminili (*natura* o *os genitale*); il riferimento, chiaramente tratto da Rufo, al clitoride (per il quale tuttavia non sono proposti termini latini equivalenti, e si ricorre ai calchi dal greco *nympha* e *cletoris*); il parallelismo tra clitoride e prepuzio maschile; e infine il riferimento all'imene, recuperato da Bonaccioli in un passaggio successivo<sup>45</sup>. Nella descrizione di queste parti – decisive per la valorizzazione della

44 La citazione è tratta dalla seguente edizione: [Alexander Benedictus], *Historia corporis humani sive anatomice*, Guerraldus, Venetiis 1502, II, 24, *De mulierum locis*, f. c5r. Un'ulteriore prova della dipendenza di Bonaccioli da Benedetti è l'uso da parte del medico ferrarese del sostantivo di derivazione columelliana *resectio* (al posto del calco del greco *anathomia* o *anothomia* usato da tutti gli altri autori latini) risemantizzato con il significato di “descrizione anatomica di sezione del corpo umano”, o anche semplicemente per “parte del corpo anatomizzata”: il termine compare infatti, con gli stessi significati, anche in diversi luoghi dell'*Historia corporis humani*, assieme al verbo *reseo* (“sezionare”, “anatomizzare”) e al sostantivo *resector* (“maestro che esegue l'anatomia”); cfr. ad esempio ivi, I, 1, ff. a2r-a3r; II, 2, f. b2v; II, 23, ff. c4v-c5r; V, 24, f. g6v.

45 Si richiamava esplicitamente a Rufo anche la schematica descrizione dell'apparato genitale femminile proposta da Zerbi, che riprendeva quasi alla lettera il testo dell'autorità greca, fondendolo con apporti da altre fonti, come Haly Abbas e Avicenna (G. Zerbi, *op. cit.*, f. 42rb). Seguendo Rufo, Zerbi rende conto della nomenclatura in greco riferita a una serie di parti più ampia rispetto a quella di Bonaccioli, ma la sua descrizione è sicuramente meno dettagliata, come dimostra proprio il passaggio relativo al clitoride: questo, unito alla mancanza di spunti per ampliare la nomenclatura latina, spiega il motivo per cui il medico ferrarese scelse di utilizzare la descrizione di Benedetti. Non mancano tuttavia elementi che confermano un utilizzo, da parte di Bonaccioli, di diverse pagine del *Liber*

specificità della donna e della sua sessualità – il rapporto di derivazione da Rufo a Benedetti, e da quest'ultimo a Bonaccioli, non è però lineare, ma si struttura secondo forme di riscrittura in cui riferimenti testuali ed osservazione personale trovano forme di equilibrio diverse. Rufo descrive il clitoride (*νύμφη, μύρτον, ὑποδερμίς, κλειτορίς*) come un piccolo lembo di carne muscolosa (*σαρκίον*) che pende al centro della fenditura dei genitali (*σχίσμα*), ai lati della quale (*ἐκατέρωθεν*) si trovano due parti carnose (*σαρκώδη*) chiamate “labbra di mirto” (*μυρτόχειλα*). Il corrispondente passaggio di Benedetti, per contro, risulta meno dettagliato, con margini di ambiguità: nella sua descrizione il clitoride è una piccola membrana (*tunicula*) posta al centro della vulva (*natura atque os genitale*), e protesa da entrambe le parti di questa (*utrinque*), e la presenza di strutture cutanee quali le grandi labbra è solo sottintesa; egli tuttavia integra l'arido elenco di Rufo con la riflessione relativa alla funzione del clitoride, paragonato al prepuzio maschile. Bonaccioli, dal canto suo, riprende letteralmente la lezione di Benedetti, collocandola però in un quadro che nell'insieme risulta più completo, anche se meno legato all'ambito strettamente anatomico, e che è tale da introdurre significative differenze. Egli premette infatti una descrizione piuttosto particolareggiata delle grandi labbra, in particolare dell'estremità anteriore (commessura vulvare anteriore), che continua insensibilmente con il monte di Venere, e che in età sessualmente matura sporge rispetto al pube (“cui [*scil.* os genitale] carnis tuberculum hiulcum bifidumque puberibus maturitatis indicio pube intectum honestatumque prominet”): è al centro di questo meato che si colloca quella membrana che Bonaccioli, seguendo Benedetti, identifica con il clitoride, e che in verità è piuttosto l'insieme costituito da quest'ultimo e dalle pliche anteriori delle piccole labbra (di qui l'attribuzione al clitoride di una struttura membranacea). Se infine Bonaccioli, come detto, riprende letteralmente da Benedetti il parallelismo tra clitoride e prepuzio maschile, egli segna rispetto alla sua fonte un vero e proprio scarto nel momento in cui riconosce al clitoride non più solo una funzione protettiva, ma anche una funzione legata all'eccitamento sessuale.

---

*anatomie* di Zerbi come fonti di materiali eruditi: solo per fare qualche esempio, oltre al passaggio contenente le etimologie di *vulva*, di cui si è precedentemente discusso, Bonaccioli sembra riprendere alla lettera dal medico veronese il riferimento all'uso del termine *vulva* da parte di Columella – inserito nelle pagine in cui si descrive l'utero –, nonché l'osservazione di Plinio circa la posizione supina dei cadaveri di donne, e l'attribuzione a tale fenomeno di un significato morale (G. Zerbi, *op. cit.*, f. 45vb), che però Bonaccioli tenta di spiegare anche da un punto di vista filosofico-naturale (si veda *supra*, n. 25).

### 3.2. *I preliminari sessuali e l'amplesso*

Che l'eccitamento sessuale, e più in generale il piacere legato a tutti i momenti dell'intimità, rivestisse agli occhi di Bonaccioli un'importanza non certo secondaria, è provato anche da un'interessante pagina dell'*Enneas muliebris* dedicata a un tema scivoloso: la codificazione dei preliminari sessuali e del procedimento dell'amplesso. Quasi a rompere un consolidato tabù, nel capitolo II, subito prima di descrivere il concepimento e le fasi della generazione, Bonaccioli sente infatti l'esigenza di introdurre una vivida descrizione – di sapore letterario più che medico – dei gesti affettuosi e delle stimolazioni erotiche con cui generalmente l'amante può indurre o accentuare il desiderio nell'amata, aumentando il piacere che essa può provare durante il rapporto, seguita da una descrizione delle modalità con cui attuare nel modo migliore l'amplesso. Per Bonaccioli si trattava, anche in questo caso, di reintrodurre nel dibattito medico la consapevolezza dell'importanza di una componente della sessualità invero trascurata, in tutta la ricchezza delle sue sfaccettature, e di riappropriarsi del lessico latino necessario per poterla esprimere in modo adeguato, vincendo così non solo la reticenza a parlarne, ma anche la consuetudine, in chi ne volesse trattare all'interno dei canali della comunicazione dotta, di avvalersi di giri di parole allusivi o di termini importati.

Questa parte della più ampia battaglia di Bonaccioli per la riforma lessicale della medicina, e per un'apertura alla dimensione affettiva della sessualità, dovette essere percepita come un affronto alla moralità, almeno nelle regioni a nord delle Alpi in cui il testo sarebbe circolato maggiormente. Lo dimostra un fatto finora non notato, eppure di grande rilievo: nel testo dell'*Enneas muliebris* stampato nella prima edizione dei *Gynaeciorum libri* (1566), l'editore Kaspar Wolf è intervenuto sul testo di Bonaccioli in un unico punto: sopprimendo la descrizione dei preliminari sessuali, e ridimensionando fortemente la descrizione dell'amplesso. Degno di nota è anche il fatto che tutti gli editori successivi, pur ripristinando l'ordine dei capitoli dell'*editio princeps*, abbiano mantenuto tale contrazione. Un confronto tra le edizioni dell'opera emesse vivente l'autore (*l'editio princeps* pubblicata a Ferrara tra 1502 e 1503, e l'edizione in due parti di Heinrich Sybold pubblicata a Strasburgo tra 1536 e 1537), e le successive edizioni in nove capitoli, può rendere l'idea dell'entità dell'intervento.

[Laurentius De Rubeis, Ferrariae 1502-3]; Edizioni successive  
 Henricus Sybold, Argentinae [1536-37]

Horum Hercules ad propudia probrosamve molliciem viros, ad immodicam aut certe obscoenam venerem mulieres pleraque procitare, vetustiores extra omnem fortunae aleam promiserere. Quibus quo ad opus fuerit peractis, concubatura puella, blandis prius amplexibus artisque amantium teneris comparatis labellis compressionibus, suavibus suaviis, mollibus morsiunculis, horridularum papillarum oppressiunculis, pudendorum tractatiunculis, ad venerem opime excitanda est. Demum scintillantibus iam eius ocellis, mutilatoque ac, quom dictio media esse coeperit, interpellato fame, tremula pene voce ea loquente, atque indigesta quadam motione sese vibrante gestienteque, in hunc modum delicioso cubili diapasmatis inperso prostituenda: ut capite paululum demisso coxendices clunesque pulvinis elatae perstent, laevo ad clunes calce retracto, dextro expasso crure, foeminibus late patescentibus hiantibusque verentis, aut cruribus utrisque firmo amplexu viri lumbos circumplectentibus. At vel hoc vel alio quocunque libuerit modo strata novissimae salaci praecidenda est. Quom igitur foemellam eo quem diximus modo cubantem mas inierit, colesque pudenda et uteri cervicem subierit, ligulis utrinque sub labratis, viro cevente, crissante muliere, ac mutua utrorumque contrectatione, vir tandem genitale semen ante vulvae ostium emittit, cui spiritacea substantia (quem gignitivum appellant spiritum) permiscetur atque confunditur, quae inquam nihilo secius atque humiditas expellatur oportet, tanto seminis humiditatem pervincens, quanto ocius egeritur offerturque longius.<sup>46</sup>

Horum Hercules ad propudia probrosamve molliciem viros, ad immodicam aut certe obscoenam venerem mulieres pleraque procitare, vetustiores extra omnem fortunae aleam promiserere. His ita peractis, mas et foemina concumbant: in concubitu foemina, capite paululum demisso, coxendices clunesque elatiusculas habeat, feminibus late patescentibus, et reliqua secundum naturam fiant, donec vir tandem genitale semen ante vulvae ostium emittit, cui spiritacea substantia (quem gignitivum appellant spiritum) permiscetur atque confunditur, quae inquam nihilo secius atque humiditas expellatur oportet, tanto seminis humiditatem pervincens, quanto ocius egeritur offerturque longius.<sup>47</sup>

46 L. Bonaccioli, *op. cit.*, II, ff. cc1r-v.

47 L. Bonacioli *Muliebrum libri*, II, 2, in K. Wolf (ed.), *Gynaeciorum, hoc est de mulierum tum aliis tum gravidarum parientium et puerperarum affectibus et morbis, libri veterum ac recentiorum aliquot, partim nunc primum editi, partim multo quam antea castigatiores*, Guarinus, Basileae 1566, coll. 702-703 (sulla struttura

Non si trattava però, per Bonaccioli, di semplice curiosità: se il tema della natura del piacere sessuale era ampiamente dibattuto nella trattatistica medica sviluppata nei commenti ad Aristotele, ai pseudo-aristotelici *Problemata*, a Galeno e ad Averroè<sup>48</sup>, e si inquadrava nel più ampio dibattito filosofico, teologico e morale sulla natura del piacere<sup>49</sup>, il disciplinamento dell'amplesso era legato al progressivo processo di medicalizzazione del rapporto sessuale che aveva attraversato il Medioevo. Esso affondava le sue radici soprattutto nella volontà di assicurare, o quanto meno di favorire, il concepimento nelle importanti famiglie della nobiltà e dell'alta borghesia presso le quali i medici di formazione universitaria erano spesso chiamati a consulto.

Era stata l'autorità di Avicenna ad aver fornito alla tradizione medica medievale un punto di riferimento imprescindibile per legittimare un approccio medico a questo aspetto della sessualità, anche se ragioni morali avevano spesso inibito i commentatori successivi dall'approfondire i possibili sviluppi sul tema. Egli infatti aveva investito il piacere nel coito di una forte valenza sociale, sancendo nel *Canone* un nesso inscindibile tra piacere sessuale e concepimento. Allontanandosi dalla tradizione aristotelica per avvicinarsi a quella galenica nell'assegnare al seme femminile un ruolo decisivo – benché non attivo – nella generazione, egli riteneva che il piacere connesso all'atto sessuale fosse fondamentale tanto per l'uomo quanto per la donna: è infatti il piacere a causare l'emissione, da parte di entrambi, dello sperma, e a fornire la condizione perché vi sia concepimento. Una catena causale delicata: sono infatti frequenti i casi in cui uomo e donna non riescano a provare adeguato piacere, e dunque ad emettere lo

---

dell'opera di Bonaccioli in questa prima edizione dei *Gynaeciorum libri*, curata da Kaspar Wolf, si veda *supra*, n. 6).

- 48 Un esempio è rappresentato dal commento di Pietro d'Abano ai pseudo-aristotelici *Problemata physica*: si veda G. Coucke, Non adeo est honesta ut delectabilis. *Sexual Pleasure in Medieval Medicine: the Case of Petrus de Abano*, in C. Casagrande, S. Vecchio (a cura di), *Piacere e dolore. Materiali per una storia delle passioni nel Medioevo*, Sismel – Edizioni del Galluzzo, Firenze 2009, pp. 117-148. Per orientarsi all'interno dell'ampia bibliografia sulla sessualità nel medioevo, si veda I. Ventura, *Sessualità e medicina nel tardo Medioevo tra teoria e pratiche: una mise au point*, in *La sessualità nel Basso Medioevo*, Fondazione CISAM, Spoleto 2021, pp. 33-90.
- 49 Si vedano i saggi raccolti nel volume di C. Casagrande, S. Vecchio (a cura di), *Piacere e dolore*, cit.; in particolare, per la riflessione sul piacere sviluppata nel XII e XIII secolo si segnala il saggio di S. Vecchio, *Il piacere da Abelardo a Tommaso*, pp. 67-86, ripreso in C. Casagrande, S. Vecchio, (a cura di), *Passioni dell'anima. Teorie e usi degli affetti nella cultura medievale*, Sismel – Edizioni del Galluzzo, Firenze 2015, pp. 221-241.

sperma, o emettano lo sperma in momenti rispettivamente diversi, ostacolando così il processo di concepimento. Non era dunque immorale, ai suoi occhi, che il medico estendesse il suo campo d'azione anche a quella sfera della sessualità che riguarda il piacere, con interventi mirati ad assicurare a uomo e donna il giusto godimento durante l'atto sessuale, come l'ingrandimento del membro virile e il restringimento della vagina tramite l'assunzione di semplici o l'applicazione di specifici unguenti<sup>50</sup>. In questo ambito di problemi, un'attenzione particolare è quella dedicata da Avicenna al piacere femminile, dato che – egli osserva – “stando a ciò che avviene il più delle volte, le donne tardano ad emettere sperma, e non appagano completamente il loro desiderio”: problema, questo, che non solo inficia la procreazione, dato che impedisce il concepimento, ma si riflette anche in ambito morale, poiché “esse rimangono inappagate del loro desiderio: ragion per cui coloro che, tra queste ultime, non vengono custodite [...] finiscono per ricorrere allo sfregamento, così da conseguire, grazie a quello che succede fra di loro, il completamento del piacere”<sup>51</sup>.

Generalmente i medici medievali preferiranno tralasciare quest'ultimo riferimento alle pratiche autoerotiche e omoerotiche femminili – che torneranno ad essere oggetto di preoccupazione e di controllo nella società del pieno Cinquecento –; essi però, pienamente legittimati dall'autorità della tradizione aristotelica, di Galeno, di Avicenna e dei loro commentatori, nelle loro *practicae* discuteranno regolarmente della natura del piacere sessuale da un punto di vista filosofico-naturale, e nelle sezioni dedicate alle malattie degli organi della generazione inseriranno capitoli di chiara derivazione avicenniana dedicati alle possibili strategie per aumentare il godimento nell'amplesso. Se tuttavia, seguendo Avicenna, nel più ampio quadro del discorso medico sulle strategie per garantire il concepimento era divenuta normale la trattazione del piacere *durante* l'amplesso, sem-

50 Cfr. Avicenna, *Canon medicinae*, III, fen XX, tract. I, capp. 44-48. Il capitolo 44 (*De excusatione medici in illis quae docet de delectatione et coangustatione receptricis et calefactione eius*) è dedicato esplicitamente a difendere la legittimità da parte del medico di proporre alcuni interventi collegati al piacere sessuale, e di sottoporre così questo tipo di pratiche al controllo del proprio sapere.

51 Cfr. *ibidem* (il passo è corrotto): “Et similiter delectatio vocat ad emissionem spermatis festinam. Mulieres enim secundum plurimum tardant in emittendo sperma et remanent non complentes desiderium suum, quare non fit generatio. Et iterum ipsae remanent secundum desiderium suum, quare illae quae ex ipsis non custodiuntur mittunt in illa dispositione super seipsas quem inveniunt, et propter hanc causam redeunt ad fricationem ut perficiant in eo quod est inter eas complementum voluptatis” (edizione utilizzata: *Liber Canonis Avicenne*, Scotus, Venetiis 1505, f. 284ra).



brano essere state quasi del tutto inesplorate le pratiche preliminari utili ad accendere il desiderio e ad accrescere il piacere dell'amplesso, così da favorire un rapporto soddisfacente e conseguentemente fertile. Solo l'umanesimo, grazie al recupero della letteratura classica e all'ampio dibattito intorno al tema del piacere, contribuisce a reintrodurre nel discorso medico l'attenzione per il comportamento in ambito erotico (sia *prima* che *durante* un amplesso), toccando invero un aspetto della sessualità caratterizzato da ampi margini di ambiguità, e non sottoponibile a completa medicalizzazione perché situato in un territorio che spazia dalla psicologia, alla fisiologia e alla morale, al confine tra lecito ed illecito.

Uno degli esempi più interessanti, a tal proposito, è ancora una volta quello fornito dalla cultura ferrarese – particolarmente sensibile all'influenza dell'umanesimo –, e soprattutto da Michele Savonarola, che si muove con disinvoltura nei nuovi spazi aperti dalla cultura di corte. Egli sembra esprimere questo nuovo atteggiamento in due modi profondamente diversi, che risentono del contesto istituzionale in cui opera, e conseguentemente del genere in cui si inscrivono le sue opere, così come dei destinatari di queste ultime. In un'opera come la *Practica maior*, un lavoro di medicina pratica destinato a medici, egli non nasconde una certa titubanza. Da un lato, nel capitolo sul coito contenuto nella sezione sulle malattie degli organi della generazione maschili, egli si mostra consapevole del fatto che il rapporto sessuale non è riducibile esclusivamente al coito quale strumento di *inanitio* per un salutare regime di vita, ma è un più ampio processo fisico e psicologico a cui bisogna giungere gradualmente, e del quale un fattore determinante è proprio l'uso che si fa del corpo nei momenti che precedono l'atto sessuale in sé. Al punto che egli non esita a ritenere i cosiddetti preliminari una delle condizioni essenziali non solo per il coito naturale (cioè finalizzato alla generazione), ma anche per il coito non naturale (cioè finalizzato a un piacere che reca conforto, *libido solatiosa*), e a consigliare che “non si pervenga subito all'atto, ma prima si proceda ad esso per gradi con abbracci, baci, e gli altri allettanti preliminari grazie ai quali si intuisce che gli amanti si sono ormai accesi di desiderio”<sup>52</sup>. D'altro lato, quando egli limita le prescrizioni sui rimedi esterni contro le disfunzioni sessuali a una serie di indicazioni sull'uso dell'immaginazione, pare quasi ammettere di non voler infrangere una reticenza ancora diffusa, per ragioni morali, tra i suoi colleghi<sup>53</sup>.

52 M. Savonarola, *Practica maior*, tract. VI, cap. XX (*De dispositionibus membrorum generationis in viris*), rub. 28 (*De coitu, et de attendendis in coitu*).

53 Ivi, rub. 32 (*De diminutione coitus, sive eius ablatione*).

Una volta uscito però dal terreno della *practica*, e rivoltosi in volgare al più ampio pubblico femminile, Savonarola non esita ad affrontare l'argomento in termini più liberi e decisamente più espliciti, come testimonia una delle sezioni più vivide del *De regimine pregnantium* che è opportuno qui riportare estesamente. Dopo una lunga premessa finalizzata a giustificare la trattazione medica di un tema suscettibile di condanna morale, Savonarola, muovendosi sullo sfondo della teoria avicenniana della generazione, chiarisce che non è possibile un concepimento che prescindendo dal piacere, ed istituisce un interessante parallelismo tra piacere e sapore, secondo cui il concepimento è legato al piacere come la percezione del sapore è legata all'ingestione del cibo: nelle donne, come negli uomini, il piacere è infatti la condizione necessaria perché vi sia emissione di sperma, e dunque perché vi sia concepimento. L'atto sessuale *honesto*, finalizzato al concepimento, dovrà dunque tenere conto della naturale disposizione della donna a raggiungere l'eiaculazione in tempi più lunghi rispetto a quelli dell'uomo. L'unione dovrà essere preceduta da adeguati stimoli dell'immaginazione, e dovrà poi svolgersi in modo graduale, secondo una successione di pratiche erotiche finalizzate ad accendere il desiderio della donna e ad accrescere il suo piacere, sottilmente regolamentate dalla conoscenza anatomica e dalla teoria fisiologica; pratiche che però l'uomo deve saper ben dosare in tempi ed intensità sulla base della particolare complessione che contraddistingue la donna con la quale si unisce. Il fine a cui è rivolto questo tipo di unione, cioè il concepimento, codifica non solo lo svolgimento dei preliminari sessuali, ma anche l'atteggiamento sia durante che dopo l'atto sessuale, con una serie di prescrizioni che lasciano ben poco spazio al trasporto degli amanti.

Et inanti che vengano le parte a la scaramuza, debbeno insieme raxonare de la impregnatione et a quella haver gram imaginatione, aricordendose e l'uno e l'altro de quelli che engraviano le moglie e di quelle engravidate. Che certo tale imaginatione forte è speso caxuone di lo effecto imaginato, come entravene a quella biancha che se engravidò del negro, come di sopra dicto è: che pure vidiamo l'huomo senza imaginatione di cadere, andar sopra uno trabe longo e stricto; che quando teme di cadere, cussi imaginando tal cader, casca; dove se dice imaginatio facit casum.

Da puo' tal raxuonare, se debeno toccare l'uno l'altro, specialiter l'huomo la dona, quella tochendo e frichendo cum le decta il luoco fra il sexo e la natura: il perché quello è il luoco exteriore nel quale le done ricieve più piacere, per la proximità di quello al collo de la matrice, dove hanno tuto el suo delecto; e per tal fricare se irritano più facilmente a spermatizare. Da puo' prolungare la coniunctione, quella tochendo pur cum le mane le mamelle e lezieramente i capi de quelle, iungendo basso a baxo per le galte, buocha et altri luochi, tochare

spetialmente il luoco di sotto l'omblico, tutavia cussi aproximendo l'oxelazo, ma non però oxelare, ma pur alquanto tardare: che tute tal cosse far se debbe per irritare la donna a spermatizare. Ma è pur verochel gie suono alquante più prompte e men prompte, zioè più calde e men calde: imperò è di bixogno che l'huomo tal careze cum sua prudentia faccia e misure. Che anco se ritruovano alquante che di tal carezie non se curano, fazendo fructo senza quelle: che se tal carezie fazesse l'huomo a la dona calda di natura, apta a seminare presto il suo grano, come a la freda, cussi perderebbe l'opera sua. [...]

Scrivèrò [...] che nel far di la entrata debba l'huomo, da puo' tante sue carezie, considerare lo anelare di la moglie: che come incomenzia lo anelito alziare e quasi cuome balbuciente parlare, aluora debbe lo oxelazo fare la entrata. Cussi l'huomo se debbe sforzare di mandare tuto il seme in una fiata e non a tracti, nè se debbe elevare e sbassare, come se fa comunamente per delecto, anzi stare cussi fixo sopra il buco, a ciò che l'aere non gie hebba entrare a corruptione del seme. [...] Diremo adoncha, seguitendo il nostro amonire le parti per conseguitare la debita impregnatione, che cuome ha l'huomo cussi gietato il seme, debbe la moglie incontiente levare le cosse, e da puo' l'huomo levarse, e levato, debbe pur la moglie stringere le cosse e le gambe e i piedi insieme; ma pur cum quelle cussi ellevate stare per spatio di sexto di hora, a zioè che cussi meglio discenda il sperma ne la matrice e cussi sia meglio retenuto, e ancho a zioè che lo aere non gie entra dentro a viciare il seme. Apresso per tal cosse meglio adimpire, debbe di subito odorare bambaxo muscato o pomo, laudano o somegliante spezia odorifera: e questo osservare se debbe in quelle che non hanno le cosse odorifere in abominatione. E in tal sito posta, debbe cercare di dormire: che cussi rivotato il caldo dentro se conforta la virtù generativa e il sperma se rende più caldo e forte a la impregnatione.<sup>54</sup>

Il tema era destinato a guadagnare terreno anche all'interno di opere legate al contesto universitario. Proprio negli anni in cui Savonarola attendeva alla sua *practica*, la natura sfuggente dell'argomento non aveva frenato un altro medico, il pavese Antonio Guaineri – che come Savonarola aveva condotto parte dei suoi studi medici a Padova, e diversificava la sua attività tra università, corte e comune<sup>55</sup> –, dall'affrontare il delicato tema della stimolazione erotica in modo ben più spregiudicato, all'interno di una delle poche opere del Quattrocento dedicate alla medicina per le donne: il *Commentariolus de egritudinibus matricis*, composto entro il 1440 e più volte stampato a partire dal 1474. È pur vero che, dal punto di vista forma-

54 M. Savonarola, *Ad mulieres ferrarienses de regimine pregnantium*, cit., Trattato I, cap. 3 (*Di la impregnatione e di modi che osservare se debono per quella conseguire*), pp. 41-43.

55 Per un'introduzione, completa di fonti e bibliografia, alla figura di Guaineri, si rimanda a D. Mugnai Carrara, voce *Guaineri, Antonio*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, cit., vol. LX, Roma 2003, pp. 111-115.

le, Guaineri continuava a muoversi nel solco stabilito dalla tradizione delle *practicae medicinae*: di fatto, il *Commentariolus* è una *practica* – o meglio, una delle diverse sezioni della più ampia *practica* costituita dall’insieme dei titoli da lui pubblicati –; inoltre, il discorso sulla preparazione al coito, contenuto nel capitolo dedicato ai rimedi esterni per aumentare il desiderio sessuale, è parte di una più ampia trattazione medica dedicata al problema dell’infertilità, ed è dichiaratamente finalizzato ad assicurare il concepimento; infine, tale discorso non esce da una prospettiva maschile della sessualità, e assegna all’uomo, anche nelle fasi che precedono l’amplesso, tutta la responsabilità connessa al suo ruolo attivo nella riproduzione, facendo di lui l’artefice del desiderio e del piacere femminile. È altrettanto vero, però, che all’interno di questa cornice formalmente tradizionale, Guaineri, avvalendosi dell’arido latino dei trattati di medicina scolastica, irrompe con un nuovo atteggiamento, esplicitando contenuti che altri medici avrebbero forse considerato illeciti, e mostrando una capacità di osservazione psicologica che, se non eguaglia quella dimostrata da Savonarola nell’opera in volgare, è pur notevole all’interno di una *practica*. Come per Savonarola, anche per Guaineri gli atteggiamenti che precedono l’unione sessuale sono un complemento fondamentale del rapporto, poiché, se ben indirizzati, possono aumentare notevolmente il piacere sia dell’uomo che della donna, e contribuire così a creare le condizioni ideali per il concepimento. A differenza di quanto Savonarola proponeva nella sua *Practica*, ma in modo simile a quanto lo stesso scriveva nel *De regimine*, Guaineri descrive nei particolari non solo il modo con cui l’uomo debba accostarsi alla donna, i gesti erotici da attuare per favorire in essa il desiderio, gli accorgimenti per accrescerne il piacere e i segnali da cogliere nel comportamento di lei per passare al vero e proprio atto sessuale, ma anche la posizione più adatta per condurre nel migliore dei modi l’amplesso, offrendo ai suoi lettori quella che resta una delle pagine più realistiche e insieme originali delle *practicae* quattrocentesche.

Delectatio in actu coitus, quam vir similiter et mulier capiunt, magnum immo maximum ad conceptionem iuvamentum praestat. Ea de re, nonnulla coitum delectantia et aliqua a proprietate sopitam venerem excitantia quae ab extra approximanda sunt in presenti capitulo describam. Antequam igitur ad coitum vir accedat, in mulieris amplexibus familiariter se ponat, et cum suavi labiorum succione oscula det plurima; verba dulcisa et amorem inducentia proferat; mammillarum papillas digitis leviter pertractet; et quod in actu tali omnia facere fas est, locum inter anum et vulvam leviter confricat. Ea enim confricatio, ut auctores ferunt plurimi, in muliere delectationem affert maximam. Sepe ut venereum actum perficiat operam det, donec tamen mulieris

oculos scintillare percipiat eum interrumpet semper, cunque mulieris scintillant oculi ac verba truncata loquitur sic quod in medio suorum verborum lassata sistit, et in motibus suis modum habet nullum, tunc vir statim piper aut cubebas mastice, et cum saliva ex tali masticatione causata virgam illiniat. [...] In actu enim coitus ex his mulieri incredibilis delectatio sequitur. Quae tunc taliter situanda est: cum demisso capite scilicet, et anchis elevatis, sinistrum pedem sub ancha reponat, dextrum autem extensum teneat, et sic in tali situ, et dictis diligenter observatis, domine veneri debitum finale persolvant obnixè studendo ut in eodem instanti spermata simul emittantur. Mirum si tacta diligenter observantur et conceptio non sequatur.<sup>56</sup>

Le coincidenze testuali sono troppo evidenti per non considerare la pagina di Guaineri la fonte della descrizione di Bonaccioli. Tralasciando l'interessante e ben più articolata proposta in volgare di Savonarola, è piuttosto alla letteratura medica in latino a lui coeva che Bonaccioli guardava per trovare modelli utili al proprio progetto. Ad eccezione della parte contenente le indicazioni per le preparazioni da applicare direttamente sugli organi genitali al fine di aumentare il piacere del coito, la descrizione di Bonaccioli riprende fedelmente le fasi della sequenza proposta da Guaineri: dai gesti affettuosi con cui l'uomo può accostare la donna, agli stragemmi erotici con cui egli può accrescere il desiderio di lei; dai segni del comportamento femminile che indicano la possibilità di dare seguito all'atto sessuale (lo sguardo scintillante, l'eloquio frammentario, la gestualità e il comportamento scomposti), alla posizione esatta da assumere sul letto per favorire l'unione sessuale e il concepimento (secondo cui la donna dev'essere stesa, in posizione supina – come prescritto da tutta la medicina medievale, in modo che il seme di lei non cada sul membro maschile –, con il capo leggermente reclinato, il tallone sinistro piegato sotto l'anca e la gamba destra stesa).

Laddove però Guaineri si esprime con il linguaggio asciutto, quasi tecnico, proprio di una descrizione clinica, Bonaccioli mostra una notevole sensibilità linguistica ed espressiva: grazie anche a un uso della lingua latina che riflette gli esiti più maturi del recupero della lezione dei classici favorito dalla cultura umanistica, egli riesce a trasmettere il trasporto e il coinvolgimento emotivo che accompagnano l'atto sessuale di entrambi gli amanti. Molto eloquente, ad esempio, la scelta di omettere un dettaglio intimo come la *confricatio* dello spazio tra ano e vulva (che nella sua fred-

---

56 Antonius Guainerius, *Commentariolus de egritudinibus matricis*, cap. 24 (*De approximandis ab extra quae in coitu prestant delectationem, et quae a proprietate venerem sopitam excitant*). La citazione è tratta dall'edizione del *Commentariolus* inclusa in Id., *Practica*, Scotus, Venetiis 1497, ff. 73va-b.

da precisione anatomica pare quasi svilire il valore erotico del gesto), e arricchire, invece, la descrizione di altri momenti fondamentali per il coinvolgimento psicologico degli amanti, come quelli che precedono il rapporto: i piccoli gesti con cui nasce l'intimità tra gli amanti, e la stimolazione erotica che accresce il reciproco desiderio, sono resi qui da Bonaccioli con un lessico giocoso tratto da Plauto – proprio in quei decenni al centro di una vera riscoperta a Ferrara – che ben si presta ad evocare l'atmosfera di intimità e di familiarità propria di un incontro amoroso (“concupatura puella blandis prius amplexibus arctisque amantium teneris comparatis labellis compressionibus, suavibus suaviis, mollibus morsiunculis, horridularum papillarum oppressiunculis, pudendorum tractatiunculis ad venerem opime excitanda est”<sup>57</sup>). Allo stesso modo, però, è significativa la scelta di inserire dettagli del tutto trascurati da Guaineri, come il riferimento alle essenze profumate con cui è opportuno rendere più gradevole il letto, o ai modi con cui la donna può accompagnare i movimenti dell'uomo durante il rapporto. Sia pur nell'ambito di una visione del rapporto amoroso dominata dall'uomo, essi sono il segnale di una parziale apertura verso un nuovo modello di sessualità che va emergendo nel mondo della corte, nel quale la dimensione dell'affettività e l'attenzione per la sensibilità femminile acquisiscono un rilievo non contemplato dai trattati di medicina.

### *Considerazioni conclusive*

Alla luce degli esempi qui proposti, emerge chiaramente come nell'*Enneas muliebris* la riscrittura sia consapevolmente utilizzata, da parte di un intellettuale attivo nello *Studium*, e nello stesso tempo impegnato quale medico professionista sia a corte che nella più ampia società, come lo strumento più idoneo per condensare in modo piacevole il proprio sapere in uno strumento didascalico destinato alle donne colte; uno strumento in gra-

57 Si confronti il testo di Bonaccioli con il seguente passaggio dello *Pseudolus* nell'edizione curata da Filippo Beroaldo, coeva all'*Enneas muliebris*: “Ps. Nunc nostri amores, mores, / consuetudines, iocus, ludus, sermo, suavissimatio, / compressiones arctae amantium comparatae teneris labellis, / molles morsiunculae, papillarum horridularum oppressiunculae, / harum voluptatum mihi omnium atque itidem tibi distractio / dissidium vasticies venit, nisi quae mihi intest aut tibi est in me salus” (*Plautus diligenter recognitus per Philippum Beroaldum*, Benedictus Hectoris [Faelli], Bononiae 1503, f. 159v, vv. 48-53. Nell'edizione critica curata da Friedrich Leo, il passo citato corrisponde, con alcune differenze, ai vv. 64-70 (*Plautus, Comoediae*, recensuit et emendavit Fridericus Leo, editio altera, Apud Weidmannos, Berolini 1958, vol. II, p. 251).

do di dotarle di una conoscenza di base del proprio corpo e delle pratiche connesse, di allietarle con il racconto di noti episodi meravigliosi o curiosi, e di completare la loro formazione con un inquadramento antropologico di ispirazione filosofica e religiosa. Dal punto di vista formale, l'apporto originale dell'autore risiede dunque nell'aver reso disponibili gli *excerpta* più significativi di una serie di fonti che spaziano dall'ambito filosofico-naturale, a quello filosofico-religioso, a quello medico, a quello dell'assistenza sanitaria, ordinati e raccordati nel modo più funzionale a sintetizzare quella che poteva essere considerata la dottrina comune. Quasi certamente questa tendenza all'enciclopedismo è una delle ragioni che hanno conferito all'opera la sua attrattività: in essa, studiosi appartenenti agli ambiti culturali più diversi hanno potuto trovare un'ampia disponibilità di materiali ordinati tematicamente, soprattutto per quanto attiene la sfera della generazione e dell'assistenza perinatale, con elementi di erudizione che potevano impreziosire l'aridità del discorso strettamente medico.

Come si è visto, però, il contesto per cui questo lavoro è stato pensato e gli stimoli provenienti dalla cultura umanistica non potevano non implicare un riposizionamento del medico nei confronti del sapere sulla donna. L'opera di Bonaccioli istituiva un dialogo con un mondo, quello delle *élites* tra Quattro e Cinquecento, nel quale la donna e la sua capacità generativa andavano assumendo un'importanza sociale e culturale sempre maggiore. Se una parte dell'umanesimo esprimeva tale consapevolezza facendo la donna oggetto di una nuova celebrazione, e proponendo nuovi modelli di formazione (e controllo), i professionisti della salute del corpo che andavano riscoprendo la visione ippocratica del corpo femminile si riappropriavano della ginecologia e dell'ostetricia, facendone ad un tempo strumenti di valorizzazione (e di controllo). Il medico ferrarese si muoveva tra queste due tendenze, proponendo una soluzione di compromesso destinata però a mantenere irrisolte le tensioni di fondo tra differenti modelli teorici sulla donna (quello aristotelico-galenico e quello ippocratico) e tra attitudini culturali spesso contrastanti (quella medievale e quella umanistica). Da un lato, l'*Enneas muliebris* è uno straordinario strumento di valorizzazione dell'universo femminile: l'autore celebra la funzione generatrice dell'utero; evidenzia le specificità anatomiche del corpo femminile; riconosce l'esigenza di una diagnosi e di una terapia specialistiche per la donna; mostra una certa sensibilità per la dimensione affettiva della sessualità, ritenuta fondamentale per il concepimento; guarda alla donna come a un soggetto caratterizzato da una propria sessualità, che dev'essere opportunamente accompagnata e disciplinata. Dall'altro lato, l'opera – fin dalla sua stessa natura di compendio destinato alla formazione – sovrappone su tali elementi

propulsivi uno schema di disciplinamento, divenendo così uno strumento di controllo: l'autore riprende gli stereotipi negativi sulla donna ereditati dalla tradizione antica e medievale; conferma sul piano dottrinale l'idea di una sua inferiorità di natura rispetto all'uomo; ingaggia una battaglia per rivendicare al medico perito l'esercizio della medicina delle donne e l'assistenza nelle fasi più delicate della loro vita. Lo stesso quadro neoplatonico che fa da sfondo all'opera, del resto, è la chiave per intendere il significato della celebrazione dell'utero proposta da Bonaccioli: nel contesto di una visione della riproduzione quale unico rimedio concesso dal Creatore per la perpetuazione della fragile specie umana, plinianamente sottoposta a miseria e difficoltà, l'esaltazione del grembo femminile e della sua attività non è l'espressione di una nuova visione della natura della donna, ma – in linea con la tradizione trasmessa da Macrobio –, il riflesso di una visione per la quale nel ciclo della riproduzione e nelle fasi che scandiscono lo sviluppo dell'embrione e la vita del nuovo essere umano sono numericamente presenti le forze che strutturano la realtà.

La sintesi proposta da Bonaccioli è così un tentativo di valorizzazione all'interno del solco della tradizione: in essa, il recupero dell'antico e le fonti contemporanee sono utilizzati per costruire un quadro teorico e pratico funzionale alle istanze sociali di un nuovo pubblico privilegiato di lettrici – le colte donne di corte, e quanti si occupano della loro assistenza –, e per sottoporre nel contempo quelle istanze alla regolamentazione e al disciplinamento del proprio sapere. Un tentativo che non poteva non declinarsi in operazioni avvertite come particolarmente urgenti nella cultura filosofica e medica a cui Bonaccioli apparteneva. In primo luogo, esso implicava infatti l'adesione alla battaglia per la riforma della nomenclatura medica latina promossa dagli esponenti della medicina umanistica. In secondo luogo, esso implicava, se non la medicalizzazione o il disciplinamento, quanto meno la valorizzazione all'interno del discorso medico di alcuni aspetti della sessualità femminile che però non tutti gli ambienti erano pronti ad accogliere.

Proprio questi elementi, a nostro giudizio, consentono anche di comprendere perché il progetto di Bonaccioli sia stato visto fin dall'inizio come inattuale, e dunque non sia stato recepito nell'immediato nella sua più ampia portata: privo di senso al di fuori del mondo della corte o dei circoli di donne colte, esso era destinato ad entrare nel circuito culturale sotto una forma rivisitata. Furono gli editori successivi, e le esigenze del pubblico di specialisti a cui essi guardarono, a determinare il tipo di lettura, squisitamente medica, con cui lo scritto avrebbe dovuto essere accostato, il genere in cui avrebbe dovuto essere classificato, e le categorie con cui



avrebbe dovuto essere giudicato. Non è un caso che, ancora nella silloge seicentesca sopra ricordata, lo scritto risulti stampato con il titolo *De foetus formatione*, meno ambiguo dell'originario *Enneas muliebris* e rivelatore di una precisa scelta classificatoria ed ermeneutica. Tale operazione da un lato tradiva l'intento originario dell'autore, decontestualizzando l'opera e riducendone fortemente gli orizzonti; dall'altro, però, ne assicurava il successo, in un mondo sempre più lontano dagli ideali umanistici della scienza rinascimentale, e dai suoi non facili compromessi.



# L'UNIVERSITÀ NELL'EXAMEN DE INGENIOS (1575) DI JUAN HUARTE DE SAN JUAN: LA FILOSOFIA DELL'INSEGNARE E DELL'APPRENDERE DAL PUNTO DI VISTA DI UN MEDICO

Cristiano Casalini, Luana Salvarani

## *Abstract*

University life in the Renaissance, along with its teaching and learning practices, populates with episodes and case-studies the narrative of Juan Huarte de San Juan's *Examen de ingenios* (Baeza 1575). The author's reflections on these episodes implies a proposal on how universities could be reformed in order to improve both students' success and the overall quality of the ruling class. Huarte's ideal curriculum gives a pivotal role to natural philosophy, combined with medical observation, thus proposing a new hierarchy for disciplines and a strong role for academic knowledge in the organization of the absolutist State.

*Keywords:* Natural philosophy, Galenic medicine, curriculum, learning, educational policies.

*L'Examen de ingenios* del medico spagnolo Juan Huarte, pubblicato a Baeza a spese dell'autore nel 1575 e prestissimo tradotto in molte lingue (per questo articolo ci avvaliamo della traduzione italiana di Camillo Camilli, 1582, rilevante anche per aver costituito la base della fortunata edizione inglese di Richard Carew, 1594)<sup>1</sup>, ha fondato il suo successo non solo cinquecentesco – lo tradusse ancora Lessing durante i suoi studi universitari – sulla capacità di ricapitolare l'eredità della medicina galenico-temperamentale e finalizzarla, con grande originalità, a un sistema di classificazione e orientamento dei talenti per il graduale miglioramento della specie umana, a sua volta al servizio del funzionamento dello Sta-

---

1 J. Huarte de San Juan, *Essame degl'ingegni. Traduzione italiana di Camillo Camilli (1582)*, a cura di C. Casalini, L. Salvarani, Anicia, Roma 2010; Introduzione, pp. 15-70. Citeremo sempre dalla traduzione del Camilli, che – per le motivazioni addotte nell'introduzione a quel volume – riteniamo fedele ed accurata, della prima edizione dell'*Examen* di Huarte (Baeza, 1575). Per un confronto con un'edizione critica moderna dell'originale spagnolo (nella doppia versione 1575 e 1594), si veda J. Huarte de San Juan, *Examen de ingenios*, ed. G. Serés, Cátedra, Madrid 1989.

to ideale<sup>2</sup>. In estrema sintesi, Huarte riprende e affina la classificazione ipocratico-galenica dei temperamenti (caldo-secco, caldo-umido, freddo-secco, freddo-umido) associandola alle tre facoltà dell'anima razionale umana (memoria, immaginativa e intelletto) e alle diverse attività e discipline di studio, derivando da questo schema un metodo per indirizzare ciascun individuo all'unica attività per cui, per predestinazione biologica, ha talento; Huarte propone inoltre consigli medici per generare figli dotati di alcuni talenti specifici, a partire dalla scelta del partner fino alle tecniche riproduttive e alla gravidanza.

Dopo quasi cinque secoli, la lettura dell'*Examen* continua a lasciare l'impressione di un'eccedenza rispetto alle componenti, quasi tutte non nuove, e persino rispetto alle tesi medico-educative espresse e alle conclusioni politiche che ne derivavano<sup>3</sup>. Huarte avrebbe motivato l'esuberanza della propria opera sulla base del temperamento dell'autore. Senza smentire tale ipotesi, in questo articolo ci proponiamo di indagare il testo dal punto di vista della collocazione della filosofia nel sistema dei saperi tratteggiato da Huarte – in particolare, di quella *filosofia naturale* che per lui costituisce la *summa* del sapere medico-diagnostico, naturalistico e teoretico assieme – e delle ricadute che l'autore, più o meno implicitamente, ne trae sulla struttura degli studi universitari, sulle loro modalità e obiettivi e sull'impatto sociale che Huarte desiderava fortemente conferire alla classe intellettuale, chiamata a farsi ordinatrice e guida di una macchina politica efficiente e produttiva<sup>4</sup>.

### 1. Un Essame senza filosofia?

Il rapporto dell'autore dell'*Essame degli ingegni* con la filosofia è sfuggente e anomalo, soprattutto considerando che l'opera tratta esplicitamente

2 Cfr. M. Franzbach, *Lessings Huarte-Übersetzung (1752). Die Rezeption und Wirkungsgeschichte des "Examen de Ingenios pas las Ciencias" (1575) in Deutschland*, De Gruyter & Co, Hamburg 1965.

3 Cfr. L. García Vega, J. Moya. *Juan Huarte de San Juan patrón de la psicología española*, Ediciones Académicas, Madrid 1991.

4 Cfr. L. Rey Altuna, *El pensamiento filosófico de Huarte de San Juan*, in "Príncipe de Viana", VI, 1945, pp. 133-147; G.-A. Pérouse, *L'examen des esprits du Docteur Juan Huarte de San Juan, sa diffusion et son influence en France aux XVIe et XVIIe siècles*, Les Belles lettres, Paris 1970; M.K. Read, *Juan Huarte de San Juan*, Twayne, Boston 1981; J.L. Orella, *El pensamiento filosófico y médico de Huarte de San Juan*, in "Sancho el sabio: Revista de cultura e investigación vasca", VI, 1996, pp. 49-67; R. Mandressi, *Médecine et discours sur l'homme dans la première modernité*, in "Revue de Synthèse", n. 134/4, 2013, pp. 511-536.

e intenzionalmente di classificazione delle discipline, in relazione ai talenti individuali determinati dai temperamenti<sup>5</sup>. Da questo punto di vista, fatta eccezione per la *filosofia naturale* che costituisce per Huarte non solo la scienza somma per l'interpretazione razionale del mondo, ma anche per la conoscenza del divino (*Dio s'accommoda alla Natura*), nel sistema huartiano dei saperi la filosofia brilla per la sua assenza.

Quando non è filosofia naturale, essa si ritrova ripetutamente in una sola espressione, *discorrere & filosofare*, che pare semplicemente designare la capacità di esercizio e di espressione della logica argomentativa indispensabile per qualsiasi sorta di sapere, inclusa l'elaborazione stessa della dottrina huartiana (*maravigliandomi di questa cosa, cominciai subito a farvi discorsi sopra, & a filosofare*), esemplificata nel seguente brano.

Ma io sono almeno buon testimonio di questa verità, perché entrammo tre compagni a studiare insieme la lingua Latina, et uno l'imparò con gran facilità, et gli altri non poterono già mai comporre un'oratione elegante. Ma, passati poi tutti alla Dialettica, uno di quei, che non havevano potuto imparar Gramatica, riuscì in quell'arte un'Aquila principale, & gli altri due non dissero mai una parola in tutto il corso. Venuti poi tutti tre a udire Astrologia, fu cosa degna di considerazione, che quelli, che non haveva potuto imparar Latino, né Dialettica, in pochi giorni seppe più Astrologia, che'l maestro che ci insegnava; e gli altri non la poterono mai apprendere. Io dunque, maravigliandomi di questa cosa, cominciai subito a farvi discorsi sopra, & a filosofare: & così ritrovai ch'ogni scienza ricercava il suo ingegno determinato, & particolare; il quale cavato di quella, non valeva niente nell'altre sorte di lettere.<sup>6</sup>

Nonostante la dialettica venga qui presentata come una disciplina per cui si può avere, come le altre, un talento più o meno spiccato, successivamente l'espressione *discorrere & filosofare* designa precisamente quello che in generale si potrebbe dire l'esercizio pre-disciplinare, o transdisciplinare, delle 'lettere'. Di questo percorso formativo comune a tutti gli uomini sufficientemente dotati della facoltà dell'intelletto (temperamento caldo e secco), Huarte ci dà una descrizione esplicita.

5 Cfr. E. García García, *Huarte de San Juan. Un adelantado a la teoría modular de la mente*, in "Revista de Historia de la Psicología", XXIV, 1, 2003, pp. 9-25; A. Martín-Araguz, C. Bustamante-Martínez, *Examen de ingenios, de Juan Huarte de San Juan, y los albores de la Neurobiología de la inteligencia en el Renacimiento español*, in "Revista de Neurología", XXXVIII, 12, 2004, pp. 1176-1185. Sul rapporto tra psicologia e dottrina dei talenti nei suoi influssi sulla filosofia di Cartesio, cfr. R. Garrod, A. Marr (eds.), *Descartes and the Ingenium: The Embodied Soul in Cartesianism*, Brill, Leiden-Boston 2020.

6 J. Huarte de San Juan, *Essame*, cit., p. 94.

Chi ha da imparar lettere Latine, o qualsivoglia altra lingua, dee farlo nella sua fanciullezza; perché, s'egli aspetta che il corpo s'induri, & prenda la sua perfezione, la quale dee havere, non farà mai riuscita buona. Nella seconda età, cioè nell'adolescenza, bisogna, che s'affatichi nell'arte dei sillogismi, perché già si comincia a scoprir l'intelletto: il quale ha la medesima proportionione con la Dialettica, che le pastoie coi piedi delle mule non anchora dome, le quali, caminando alcuni giorni con esse, prendono poi certa grazia nel camminare. Così il nostro intelletto, impastoiato con le regole, & precetti della Dialettica, prende poi nelle scienze, & nelle dispute, un modo di discorrere, & d'argomentare, molto gratioso. Segue poi la gioventù, nella quale si possono apprendere tutte le scienze, le quali appartengono all'intelletto, perché ha maturo conoscimento. È ben vero, che Aristotele n'ecceppa la Filosofia naturale, dicendo il giovane non essere disposto a questa sorte di dottrina. Nel che pare, ch'egli habbia ragione, per essere scientia di più alta consideratione, & prudenza, che alcuna altra.<sup>7</sup>

Parrebbe quindi che, dopo la Grammatica e la Dialettica – apprese di norma nei corsi del Trivio –, il giovane possa affacciarsi a qualsiasi studio (inclusi altri ambiti della filosofia), ma dovrà attendere la piena maturità per affacciarsi alla filosofia naturale<sup>8</sup>. Questa classificazione delle discipline è coerente sia con i presupposti galenici dell'opera – il progressivo disseccarsi dell'organismo facilita l'emersione dell'intelletto – sia con il prestigio accordato dall'autore alla filosofia naturale, che egli vede come ordinatrice di tutte le altre scienze. È proprio il filosofo naturale con formazione medica, come Huarte stesso (*noi altri Filosofi naturali*) a comprendere le determinazioni biologiche da cui consegue tutto lo sviluppo e l'applicabilità dei saperi.

Et, sì come i Dottori s'affaticano, & studiano in leggendo la ragion civile, conservando il tutto nella memoria, per sapere, & intendere qual sia stata la volontà del Re nella determinazione d'un tal caso: così noi altri Filosofi naturali (come Dottori di questa facoltà) poniamo ogni nostro studio in sapere il discorso, & l'ordine, che mise Dio in quel giorno ch'egli creò il mondo, per contemplare et sapere, in che modo egli volse che succedessero le cose, & per che ragione.<sup>9</sup>

7 Ivi, p. 96.

8 T. Albaladejo, *La retórica en el Examen de ingenios para las ciencias de Huarte de San Juan: elocuencia, verdad y el perfecto orador*, in "Castilla: Estudios de literatura", XXI, 1996, pp. 7-17; S. De Angelis, *Anthropologien. Genese und Konfiguration einer 'Wissenschaft vom Menschen' in der Frühen Neuzeit*, De Gruyter, Berlin 2010; E. Arquiola, *Biología y política en el Examen de Ingenios de Huarte San Juan*, in "Asclepio", XXXVI, 1984, pp. 85-121.

9 J. Huarte de San Juan, *Essame*, cit., p. 104. Sul contesto del galenismo temperamentale si vedano, oltre il classico O. Temkin, *Galenism: Rise and Decline of a Medical Philosophy*, Cornell University Press, Ithaca 1973, anche i più recenti C.

In tal senso, la filosofia diversa da quella naturale sembrerebbe entrare nell'ambito degli studi a cui il giovane dotato di sufficiente intelletto può liberamente applicarsi<sup>10</sup>. Dall'introduzione all'opera si ricava tuttavia che Huarte non prevede alcuna applicazione utile allo Stato della filosofia diversa da quella naturale. La finalità del suo lavoro viene annunciata esplicitamente: la selezione dei talenti ai fine della formazione dei migliori professionisti al servizio del Regno. Descrivendo la fase di selezione degli ingegni in ordine agli studi, egli fa precedere i corsi maggiori dalla dialettica e dalla filosofia, quasi come propedeutiche agli studi successivi. Quando infatti deplora i risultati della formazione non preceduta da opportuno *esame degli ingegni*, considera solo i corsi maggiori.

Questo medesimo vorrei dire che facessero l'Academie de' nostri Regni, che, poi che non consentono che lo scolare passi ad un'altra facultà se non intende bene la lingua Latina, v'havessero anchora esaminatori, per sapere se chi vuole studiar Dialettica, Filosofia, Medicina, Theologia, o Leggi, habbia quello ingegno, di cui ha bisogno ciascuna di queste scienze: perché altramente, oltre al danno, che questo tale farà di poi nella Republica (usando un'arte, quando non la sappia bene) è una pena il vedere che un huomo s'affatichi, & si rompa la testa in una cosa dove non possa far profitto. Perché hoggidi non s'usa questa diligenza, hanno destrutto la religion Christiana coloro che non havevano ingegno per la Theologia: & mandano in precipitio la sanità degli huomini coloro che sono inhabili alla Medicina: né la scienza legale ha quella perfettione che ella potrebbe havere, per non sapersi a qual potenza rationale appartenga l'uso, & la buona interpretation delle leggi.<sup>11</sup>

Non si può escludere che i filosofi diversi da quelli "naturali" coincidano con quelli che Huarte chiama *filosofi volgari*, ovvero quelli che ricorrono frettolosamente ai dettami della religione (o della teologia), senza confrontarsi con l'evidenza dell'osservazione naturale in ogni cosa, chiaramente opposti a *noi altri Filosofi naturali*, che ricercano in modo inesausto le cause degli eventi osservabili.

---

Savino, *Le traduzioni latine del 'Quod animi mores' di Galeno*, in I. Garofalo, S. Fortuna, A. Lami, A. Roselli (ed.), *Sulla tradizione indiretta dei testi medici greci. Le traduzioni. Atti del III seminario internazionale di Siena, Certosa di Pontignano, 18-19 settembre 2009*, Fabrizio Serra, Pisa-Roma 2010, pp. 169-180; C. Savino, *La ricezione del Quod animi mores di Galeno fra Medioevo e Rinascimento: traduzioni, edizioni e commenti*, in "Bruniana & Campanelliana", I, 2011, pp. 49-63.

10 Cfr. V. Groebner, *Complexio/Complexion: Categorizing Individual Natures, 1250-1600*, in L. Daston, F. Vidal (eds.), *The Moral Authority of Nature*, The University of Chicago Press, Chicago-London 2003, pp. 361-383.

11 J. Huarte de San Juan, *Essame*, cit., pp. 83-84.

L'indicio, di cui io più mi servo, quando io voglio scoprire se un huomo habbia l'ingegno appropriato alla Filosofia naturale, è il vederlo amico di recar tutte le cose a miracolo senza distintione alcuna; & per contrario quei, che non si contentano finché non sanno la cagione particolare dell'effetto, non lasciano occasione di dubitare del buon ingegno loro.<sup>12</sup>

Il “filosofo volgare” sarà allora quello che, qualsiasi branca della disciplina segua, mancherà dello spirito di indagine empirica del filosofo naturale, ma anche del sapere di vasta portata dei “filosofi gravi” (che coincidono sempre con i grandi dell'antichità e non vengono considerati come esistenti o verosimili nel mondo contemporaneo)<sup>13</sup>.

I Filosofi volgari, vedendo l'opere maravigliose che fanno gli animali bruti, dicono, che non v'ha cagione di maravigliarsi: perché le fanno per istinto naturale; poiché la natura mostra et insegna a ciascuno nella sua specie ciò, che dee fare. Et in questo dicono molto bene: perché già habbiamo detto, et provato, che Natura non è altro, che quel temperamento delle quattro qualità prime: † & che questo è il maestro, il quale insegna all'anime in che modo elle debbano operare. Ma essi chiamano istinto di natura una certa massa di cose, che s'alzano dalla collottola in su, né già mai l'hanno potuta esplicare, né dare ad intendere. † I Filosofi gravi (come Hippocrate, Platone, & Aristotele) attribuiscono tutte queste opere maravigliose al caldo, al freddo, all'humido, & al secco: & questo prendono per primo principio, & non passano più oltre.<sup>14</sup>

## 2. “Noi altri filosofi naturali”: una questione di discipline e di temperamenti

Il fatto che Huarte non menzioni mai, lungo tutta l'opera, alcuna branca della filosofia diversa da quella naturale, fa pensare che nel suo sistema dei saperi ogni filosofia diversa da quella naturale sia, di fatto, una “filosofia

12 Ivi, p. 103.

13 Sul tema cfr. M. Beltrán, *Huarte de San Juan y Spinoza: consideraciones sobre el vulgo y la filosofía natural*, in “Pensamiento: Revista de investigación e información filosófica”, LIII, 1997, pp. 53-64.

14 J. Huarte de San Juan, *Essame*, cit., p. 116. Le crocette delimitano i passi espurgati dell'edizione postuma dell'opera. Sul tema cfr. R. Mandressi, *Dire la nature: La médecine et les frontières du surnaturel (XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles)*, in “Corpus. Revue de philosophie”, LIV, 2008, pp. 141-182; M.S. Hering Torres, *Saberes médicos – saberes teológicos: de mujeres y hombres anómalos*, in M.S. Hering Torres (ed.), *Cuerpos anómalos*, Editorial de la Universidad Nacional, Bogotá 2008, pp. 101-130.



volgare”. Certamente lo è quella che accetta i dettami della religione (o della teologia), senza confrontarsi con l’evidenza sperimentale, per esempio acquisendo che l’anima sia solo una.

Ma, perché noi possiamo meglio provarlo e darlo ad intendere, fa di mestiero convenir prima coi Filosofi †volgari, † che nel corpo humano non sia più che un’anima, & questa è la rationale, la quale è principio di quanto noi facciamo, & operiamo; †se bene vi sono opinioni, & non manca chi contra questa difenda che in compagnia dell’anima rationale siano due, o tre al più. †<sup>15</sup>

L’intervento censorio che ha fatto eliminare l’aggettivo “volgari” nell’edizione postuma, ed espurgata, dell’*Essame* – assieme all’opinione sostenente la pluralità delle anime, che implicitamente ma evidentemente Huarte considerava “non volgare” e coerente con la filosofia naturale –, evidenza come non sfuggisse ai lettori del tempo la contrapposizione, sempre sopita da Huarte sotto dichiarazioni di ortodossia, ma radicale nella sostanza, tra sapere naturale e dettami religiosi<sup>16</sup>. Nel passo appena citato, il “filosofo volgare” e il teologo sostanzialmente coincidono nella loro incapacità di cercare e cogliere la verità concreta, campo d’indagine del filosofo naturale.

Ciononostante, lo stesso Huarte introduce elementi di ambiguità, istituendo un paragone tra Filosofia naturale e Teologia scolastica nella comune appartenenza alle discipline governate dalla facoltà dell’intelletto.

Et veramente non vien da altro, se non che la Filosofia naturale appartiene all’intelletto, della qual potenza mancano gli Oratori: & però della Filosofia non possono sapere <se non> la superficie delle cose. Questa medesima differenza è fra’l Theologo scolastico, e’l positivo: che l’uno sa la cagione di quello che importa alla sua facoltà, & l’altro le propositioni verificate, & non più.<sup>17</sup>

L’ambiguità ha verosimilmente radice nel fatto che nella prospettiva huartiana filosofia naturale e medicina sono, sostanzialmente, una stessa scienza, caratterizzata dalla difficoltà estrema e dalla rarità dell’ingegno a essa predisposto.

15 J. Huarte de San Juan, *Essame*, cit., p. 121.

16 Cfr. F. Bigotti, *Galen’s Legacy and the Transformation of Natural Philosophy in the Late Renaissance: from ‘Mens’ to ‘Ingenium’*, in R. Bassi (ed.), *Rinascimento Veneto e Rinascimento Europeo – European and Venetian Renaissance*, ETS, Pisa 2019, pp. 91-103; F. Bigotti, *Physiology of the Soul. Mind, Body, and Matter in the Galenic Tradition of the Late Renaissance (1550-1630)*, Brepols, Turnhout 2019.

17 J. Huarte de San Juan, *Essame*, cit., p. 194.

Per questo ben disse Galeno, che non è maraviglia, se fra tanta moltitudine d'huomini i quali praticano l'essercitio, & lo studio dell'arte della medicina, et della filosofia, si trovano tanto pochi, che vi facciano profitto: & rendendone la ragione, dice esser gran fatica ritrovar l'ingegno, di cui ha bisogno questa scienza, né il maestro, che l'insegni con perfezione, né chi la studii con diligenza, et attentione.<sup>18</sup>

Ora, non è probabile che qui Huarte alluda all'ingegno caldo e secco necessario per la predisposizione intellettuale comune a molte scienze teoriche, inclusa la Teologia scolastica; peraltro, per la "Teorica della medicina", Huarte aumenta la confusione sostenendo che essa appartiene in parte all'intelletto e in parte alla memoria (ingegni fisiologicamente opposti), mentre egli affida la "Pratica della medicina", ivi inclusa la diagnostica, all'immaginativa. Va rammentato che Huarte intende per "medici pratici" coloro che sono efficaci nel curare, anche in contrapposizione ai medici dotati di credenziali accademiche ("altri idioti, con tre o quattro regole di medicina imparate nelle scuole, in molto manco tempo sanno meglio medicare"<sup>19</sup>), avendolo appreso soprattutto sul campo ("essersi esercitato molto tempo in medicare, & haver veduto gran numero de infermi"<sup>20</sup>).

Considerando che egli affida ai "filosofi naturali" il difficile compito di diagnosticare e selezionare gli ingegni più adatti per i diversi compiti nello Stato, l'unica ipotesi plausibile è che il raro ingegno predisposto all'arte del filosofo naturale/medico ovvero diagnosta/consigliere eugenetico non sia altro che quello del *colerico adusto*, in grado di unire intelletto e immaginativa: un ingegno dipinto da Huarte, con interessante mossa del cavallo, in relazione al predicatore ideale, mestiere che pare di scarsissimo interesse nell'economia della *res publica* ideale da lui tratteggiata<sup>21</sup>. Così scrive del *colerico adusto*, descritto con tale accuratezza sul piano fisiognomico e psicologico che è legittimo supporre sotto l'affresco una sinopia autobiografica:

---

18 Ivi, pp. 218-19.

19 Ivi, p. 217.

20 *Ibidem*.

21 Cfr. C. Casalini, *Umori, troppi umori. Temperamenti e malattie dell'anima nella formazione dei primi gesuiti*, in "Rassegna di Pedagogia", XLVII, 2 (2013), pp. 331-350. Cfr. anche E. Arquiola, *Salud y enfermedad mental en la España moderna. Análisis de estos conceptos en el Examen de Ingenios de Huarte de San Juan*, in L. Sánchez Granjel (ed.), *Historia y medicina en España*, Junta de Castilla y León, Valladolid 1994, pp. 91-103; R. Mandressi, *Les Médecins et le diable: expertises médicales dans les cas de possession démoniaque en France au XVII<sup>e</sup> siècle*, in "Chrétien et Sociétés", XIII, 2006, pp. 35-70.

I segnali, coi quali si conoscono gli huomini di questo temperamento, sono molto manifesti. Hanno il color del viso verde oscuro, o incenerito, gli occhi molto infiammati: per i quali fu detto: “È huomo, che ha sangue nell’occhio”: i capelli negri, & calvi: le carni poche, ruvide, & piene di peli: le vene molto larghe: sono di molto buona conversatione, & affabili, ma lussuriosi, superbi, altieri, bestemmiatori, astuti, doppii, ingiuriosi, amici di far male, & desiderosi di vendetta. Questo s’intende, quando la malencolia s’accende: ma, se la si raffredda, subito nascono in loro le virtù contrarie: †castità, humiltà, timore, & riverenza di Dio: carità, misericordia & gran riconoscimento de’ suoi peccati, con sospiri, & con lagrime: †perilché vivono in una perpetua guerra, & contesa, senza haver mai quiete, né riposo.<sup>22</sup>

L’appassionato ritratto rivela l’interesse spiccato di Huarte per questo temperamento composito, in cui la bile nera non è nativa (come nell’ingegno melancolico, freddo e secco), ma nasce dalla combustione della bile gialla per eccesso di calore. Sia pure dubitativamente, in più luoghi egli vi assegna la medicina pratica e diagnostica.

[*L’imaginativa propria alla medicina*] non ho potuto anchora darle il nome, che dee havere, se non ch’ella nasce da un grado meno di caldo, il quale ha quella differenza d’imaginativa, con cui si fanno versi, & canzone. [...] il caldo ha da esser tanto, che secchi un poco la sostanza del cervello, & non risolva molto il caldo naturale: anchor che, s’egli passa innanzi, non fa mala differenza d’ingegno per la medicina: perché unisce l’intelletto con l’imaginativa per adustione.<sup>23</sup>

[...] Questa còlera adusta, dicemmo di sopra esser l’instromento della solertia, †dell’astutia, dell’accortezza, della versutia, & della malitia. † & questa è accommodata alle congetture della medicina: & con essa si chiarisce l’huomo della infermità, della cagione, & del rimedio, ch’ella ha.<sup>24</sup>

Se è corretto l’accostamento della filosofia naturale alla medicina diagnostica nella figura ideale dell’*esaminatore di ingegni*, allora Huarte attribuisce anche alla filosofia naturale quella mescolanza di intelletto e di imaginativa che la distingue tanto dalla filosofia “volgare” quanto dalla teologia scolastica. In tal modo, il quadro tradizionale delle discipline accademiche è completamente ripensato, collocando la filosofia “volgare” nell’ambito delle scienze propedeutiche ai corsi maggiori (assieme alle arti del trivio e in particolare alla dialettica) e ponendo al culmine del percorso la filosofia naturale come complemento e sublimazione teorica dell’arte della medicina pratica<sup>25</sup>.

22 J. Huarte de San Juan, *Essame*, cit., p. 199.

23 Ivi, pp. 222-223.

24 Ivi, p. 230.

25 Cfr. F. Azouvi, *Médecine et philosophie chez Huarte de San Juan*, in “Revue de Métaphysique et de Morale”, XXXI, 3, 2001, pp. 399-405.

Il filosofo naturale, così formato, nell'ideale huartiano avrebbe poi sovrinteso a tutti i successivi *enrollments*, distribuendo gli ingegni nei percorsi accademici per loro più opportuni e impedendo sprechi di tempo e di energie in percorsi per cui lo studente non ha la predisposizione temperamentale. Non solo, ma si sarebbe occupato anche della programmazione demografica e riproduttiva, costruendo le condizioni per la generazione di ingegni sviluppati e utili per lo Stato (opera a cui dedica l'ampio capitolo conclusivo, quasi un libro nel libro, dell'*Essame*). In tal modo la "filosofia del medico" tracciata da Huarte non può che portare con sé l'ipotesi di un rimodellamento del sistema universitario, tema che ora possiamo ripercorrere a partire dalla biografia dell'autore.

### 3. Memorie da studente per una filosofia dell'università

In mancanza di dati certi relativi ad un uomo la cui traiettoria di vita sembra aver lambito ambienti del più alto lignaggio – l'università, la corte – per poi perdersi nei chiaroscuri della provincia spagnola, il ricorso all'indagine intra-testuale rischia di rimanere un'arma a doppio taglio. È proprio in questo modo, in effetti, che la figura storica di Huarte, il cui nome è legato ad una sola opera, è divenuta nel tempo oggetto di controversie, tuttora irrisolte.

La più condivisa tradizione storiografica, che risale a Mauricio Iriarte e si conferma con l'edizione del Serés, ha visto in Juan Huarte "de San Juan" prima uno studente della scuola di medicina della nota Alcalá e poi un medico con successi via via sempre minori in piccole comunità rurali, fino alla riconversione a modesto produttore di garze, proprio mentre il suo *Examen*, pur colpito parzialmente dall'inquisitore spagnolo, prendeva il largo verso l'Europa, tra traduzioni di prestigio e lettori non banali<sup>26</sup>. Un'altra tradizione, riproposta in anni non troppo lontani, contesta l'identificazione del "Juan de San Juan" di cui sopra con l'autore dell'*Examen*, e ritiene piuttosto il vero Huarte muoversi a proprio agio negli ambienti uni-

26 Cfr. M. de Iriarte, *El doctor Huarte de San Juan y su Examen de Ingenios. Contribución a la historia de la Psicología diferencial*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1948; J. Huarte de San Juan, *Examen de ingenios*, ed. G. Serés, cit. Di questo avviso anche F. Mattei, *La figura y la obra de Juan Huarte de San Juan: patrono (laico) de la psicología*, Anicia, Roma 2011. Cfr. anche J. Virués Ortega, G. Buela-Casal, H. Carpintero Capell, *Una aproximación a la vida de Juan Huarte de San Juan: los primeros años de práctica profesional (1560-1578)*, in "Revista Psicothema", XVIII, 2006, pp. 232-237.

versitari di Huesca, dove addirittura un Martín de San Juan, che si ipotizza fratello di Juan, potrebbe aver esercitato ben più di una semplice influenza sulla stesura dell'*Examen*<sup>27</sup>.

Se diamo conto di questo dibattito è perché in qualche modo l'ipotesi di una costruzione di una "filosofia dell'università" come uno dei temi centrali dell'*Examen* dipende anche da fattori che, allo stato della ricerca anagrafica ed extra-testuale, restano indecidibili. Tuttavia, se si dà un elemento comune in entrambe le tradizioni, è proprio il fatto che sia il testo sia l'autore dell'*Examen* si mostrano profondamente legati all'università, non soltanto come elemento di contesto e fonte di esempi tratti da esperienze autobiografiche, ma come struttura chiamata in causa dal vero problema posto da Huarte in questo libro: come rendere funzionale ai fini sociali un sistema educativo che evidentemente funzionale non è.

L'arte del perfezionamento della macchina sociale che Huarte offre a Filippo II per il governo dello Stato si fonda infatti sul principio che al cittadino comune corrisponda uno ed un solo talento, e perciò una sola, ben precisa funzione sociale. E sebbene il principio antropologico di tale talento sia da ricercarsi nella filosofia naturale e, in particolare, nella dottrina dei temperamenti e degli umori della tradizione aristotelico-galenica, il semplice esercizio di una prudente selezione di base non è di per sé sufficiente a garantire lavoratori altamente specializzati e qualificati da collocare nei gangli strategici dello Stato. Occorre un sistema educativo, ed uno specialmente che funzioni meglio e diversamente da come le università hanno normalmente operato, basandosi queste su metodi incoerenti e soprattutto disfunzionali rispetto al principio della esclusività della vocazione naturale degli individui<sup>28</sup>.

Questo medesimo vorrei dire che facessero l'Academie de' nostri Regni, che, poi che non consentono che lo scolare passi ad un'altra facoltà se non intende bene la lingua Latina, v'havessero anchora esaminatori, per sapere se

27 Cfr. P. Cuevas Subías, S. Paúl Cajal, *El Examen de ingenios para las ciencias de Juan Huarte de San Juan y la Universidad de Huesca*, in "Archivo de Filología Aragonesa", LXX, 2014, pp. 115-144. Gli autori forniscono nuovi materiali a supporto della teoria storiografica elaborata in anni lontani da R. Panzano Salillas, *Un gran inspirador de Cervantes: El Doctor Juan Huarte de y su Examen de Ingenios*, Eduardo Arias, Madrid 1905, e parzialmente confermata da G. Marañón, *Notas sobre Huarte*, in Id., *Obras Completas*, vol. III *Conferencias*, Editorial Espasa Calpe, Madrid 1967.

28 Analogamente a quanto verrà sostenuto, pur in un contesto teologicamente orientato, da Antonio Possevino, S.J., nella sua *Coltura degli'ingegni*, a cura di C. Casalini, L. Salvarani, Anicia, Roma 2008.

chi vuole studiar Dialettica, Filosofia, Medicina, Theologia, o Leggi, habbia quello ingegno, di cui ha bisogno ciascuna di queste scienze: perché altramente, oltre al danno, che questo tale farà di poi nella Repubblica (usando un'arte, quando non la sappia bene) è una pena il vedere che un huomo s'affatichi, & si rompa la testa in una cosa dove non possa far profitto.<sup>29</sup>

Questa considerazione di una necessaria riforma degli *Studia*, tratteggiata nelle linee principali all'interno dell'opera, costituisce in fin dei conti l'elemento più proprio di quella "nuova maniera di filosofare" di che Huarte reclama al suo *Examen* ripetutamente<sup>30</sup>. Se è vero infatti che i principi della dottrina di Huarte insistono su elementi antropologico-cognitivi, ovvero che gli individui siano comunemente dotati di una sola differenza d'ingegno, che tale differenza predisponga all'apprendimento di una sola scienza, e che sempre la natura comporti una propensione dell'individuo all'esercizio teorico o a quello pratico di tale scienza, è altrettanto vero che la riforma epistemologica dei saperi e la sua ricaduta su un sistema educativo ad essa funzionale rappresenta, per Huarte, il piano su cui misurare l'utilità sociale dei nuovi principi. Huarte ne è così convinto da non disdegnare nemmeno l'invettiva quando, nel proemio aggiuntivo all'edizione del 1594, si rivolge ostilmente al lettore incapace di cogliere la portata *innovativa* del teoria degli ingegni.

[...] se il tuo ingegno è dei comuni e & volgari, so molto bene che tu sei già persuaso che il numero delle scienze, & la sua perfettione, già molti giorni è stato compito. Et a ciò sei mosso da una vana ragione, che non havendo costoro trovato altro da dire, è segno che nelle cose non è altra novità. Et se per ventura tu hai questa opinione, non passar più oltre, & non leggere più inanzi: perché tu haverai dolore di vedere quanto miserabile differenza d'ingegno t'occupò.<sup>31</sup>

Non è a caso dunque che gli esempi tratti da Huarte dalla sua esperienza del contesto universitario siano spesso contrassegnati da uno sguardo ironico. La struttura didattica di tradizione, fondata su una progressione ordinata tra arti liberali e corsi maggiori, offre in realtà scene di immancabili

29 J. Huarte de San Juan, *Essame*, cit., p. 84.

30 A puntare in precedenza sulla presenza di una critica dell'università nell'*Essame*, è stato J. Luis Peset, *Las críticas a la Universidad de Juan Huarte de San Juan*, in L.E. Rodríguez-San Pedro Bezares (ed.), *Las Universidades Hispánicas: de la monarquía de los Austrias al centralismo liberal*, vol. I, Universidad de Salamanca, Salamanca 2000, pp. 387-395. Si veda anche M.D. Rincón González, *Criterios de selección en la Universidad de Baeza: Huarte de San Juan y los planteamientos avilistas*, in "Elucidario", I, 2006, pp. 135-146.

31 J. Huarte de San Juan, *Essame*, cit., p. 86.

piccoli fallimenti quotidiani. Ne è primo esempio quello dei tre compagni di studio, Huarte incluso, che si alternano a primeggiare (e quindi anche a fallire) ogni anno, a seconda che si trattasse di apprendere Grammatica, Dialettica o Astrologia<sup>32</sup>. L'occasione autobiografica è propizia a Huarte per una considerazione più ampia, ovvero che questo curriculum generalista, fondato su un ordine di discipline varie in cui si fatica a coltivare i talenti in ciò cui essi sono più portati, determina una dinamica perversa nel corpo studentesco, in cui talenti vengono persi e inedia e incapacità si diffondono tra le aule.

Chi entrasse hoggidì nelle scòle de' nostri tempi, facendo prova, & saggio degl'ingegni, a quanti cambierebbe le scienze, & quanti ne manderebbe al campo per stolti, & inhabili al sapere: & quanti ne richiamerebbe di quei, che, per haver poca robba, se ne stanno occupati in essercitii vili, di cui l'ingegni furono creati dalla natura solamente per le lettere.<sup>33</sup>

Non si può negare in Huarte un tono di critica sociale – che ricorre anche ad esempio nel celebre capitolo sull'origine dell'*hidalguía*<sup>34</sup> –, in cui il paradigma degli studi liberali come disdegnosi del mondo banausico viene semplicemente rigettato in funzione naturalistica (e v'è chi vi vede una eco del VII libro della Repubblica di Platone oltre che di Galeno)<sup>35</sup>, ma il punto che preme a Huarte con questi ricordi (forse non troppo lontani nel momento in cui vennero stesi) è soprattutto quello di stabilire la sostanziale inutilità di un percorso disordinato e vario nella coltivazione del talento individuale. Fondandosi proprio su un tale disordine, l'università produce un danno sociale incalcolabile, dato che a causa delle sue prassi e di una mancata vigilanza sui talenti tende di necessità a formare cattivi maestri e, scoraggiando validi ingegni speculativi, pure pessimi lavoratori manuali<sup>36</sup>.

---

32 Ivi, p. 94.

33 *Ibidem*.

34 Sul tema, e sull'influsso di Huarte su Cervantes, cfr. M. de Iriarte, *El ingenioso hidalgo y el Examen de ingenios. Qué debe Cervantes al Dr. Huarte de San Juan*, in "Acción Española", VII, 41-42, 1933, pp. 445-458, 535-547; O.H. Green, *El ingenioso hidalgo*, in "Hispanic Review", LV, 1957, pp. 175-193; D.F. Arranz Lago, *Sobre la influencia del Examen de Ingenios en Cervantes: un tema revisitado*, in "Castilla: Estudios de literatura", XXI, 1996, pp. 19-38; C. Orobítg, *Del Examen de ingenios de Huarte a la ficción cervantina, o cómo se forja una revolución literaria*, in "Críticón", nn. 120-121, 2014, pp. 23-39.

35 Cfr. F. Mattei, *La figura y la obra*, cit., p. 38.

36 Cfr. J. Arrizabalaga, *Filosofía natural, psicología de las profesiones y selección de estudiantes universitarios en la Castilla de Felipe II: la obra y el perfil intel-*

È di nuovo all'effetto comico che Huarte ricorre per presentare il caso forse più eclatante dal mondo dei maestri. Si tratta di un innominato maestro ben noto a Huarte (di nuovo, l'artificio autobiografico), un teologo scolastico, ovvero la figura apicale della scala dei saperi e del prestigio accademico, che affonda nel ridicolo quando i suoi stessi studenti, avendogli instillato il dubbio di non possedere un latino ciceroniano nell'atto di leggere dalla cattedra, lo inducono a prendere lezioni di lingua. Il prestigioso maestro finirà non solo per non apprendere nulla, ma per perdere quel poco di Latino che aveva in precedenza. E dal quel momento sarà costretto ad insegnare addirittura in volgare<sup>37</sup>.

Mescolare le scienze, confondere gli ingegni: è quanto sembra offrire lo scenario accademico a Huarte. Di qui la necessità di provvedere ad una riforma educativa che si fondi sulla diagnosi precoce dell'ingegno di un individuo, sull'adozione di pratiche curriculari e didattiche confacenti alla sua natura, al suo sviluppo biologico e cognitivo, all'ambiente con cui il giovane interagisce. Su questi ultimi elementi, che chiamano in causa la coltivazione, oltre che l'esame, di temperamenti e ingegni, si dispiega in particolare la filosofia medico-naturale di Huarte. Se da un lato è fondamentale l'individuazione dell'ingegno in età precoce ("perché questa dice Aristotele è la più accomodata di tutte le altre per imparare")<sup>38</sup>, dall'altro è anche necessario avviare il giovane allo studio di quella scienza per cui egli è portato. Huarte in questo si dimostra attento al processo di sviluppo *biologico* delle facoltà cognitive. Come abbiamo visto in precedenza, egli sostiene che coloro che si apprestano ad apprendere le lingue – alludendo con questo tanto al Latino quanto a quelle vernacolari – deve farlo nell'età della fanciullezza, dato che alla crescita individuale corrisponde un irrigidimento materiale della facoltà di memoria (che Huarte dice "indurimento", segno di perfezione, ovvero del raggiunto pieno sviluppo corporeo) che impedisce l'impressione cognitiva delle parole e della struttura della lingua<sup>39</sup>. Il curriculum huartiano procede per tappe biologico-cognitive: la confusione comune nell'insegnamento delle arti è dettato principalmente da un mancato rispetto delle tempistiche di apprendimento e dalla progres-

---

*lectual de Juan Huarte de San Juan (ca. 1529-ca. 1588)*, in "Huarte de San Juan", I, 1989, pp. 29-58.

37 J. Huarte de San Juan, *Essame*, cit., pp. 170-171. Huarte addurrà poi un esempio attribuito a Pio IV, il quale riscontrò con disappunto la rozzezza dell'eloquio di un celebre (e, di nuovo, da Huarte non nominato) teologo spagnolo invitato a conversare passeggiando verso Castel Sant'Angelo.

38 Ivi, p. 95.

39 Ivi, p. 96.



siva sovrapposizione di contenuti, come se il corpo, e l'evoluzione naturale del suo temperamento, non giocassero un ruolo significativo. Alla prima infanzia dunque attiene l'apprendimento delle lingue, e chi ha un talento per queste non deve mancare di essere avviato allo studio specialistico, ma al sopravvenire dell'adolescenza il corpo è pronto all'addestramento dialettico, che può fornire regole e strumenti al ragionamento. Raggiunta la "gioventù", lo studente sarà pronto (e non tanto culturalmente, bensì cognitivamente) all'insegnamento delle cosiddette scienze.

Come abbiamo visto in precedenza, è importante notare che da tali scienze Huarte esclude la filosofia naturale, da lui ritenuta troppo "di più alta considerazione, & prudenza"<sup>40</sup> per essere oggetto di un'educazione giovanile. La motivazione, tuttavia, si fonda su ragioni ancora biologico-naturali, dato che per Huarte la maturità cognitiva, ovvero il pieno dispiegarsi delle forze intellettuali che sole possono darsi alla speculazione della filosofia naturale, viene raggiunta dall'uomo dai "trentatré anni fino ai cinquanta o poco più, o meno", ovvero quando ormai l'età scolare dovrebbe essersi conclusa<sup>41</sup>.

Quanto a quest'ultima, invece, la diagnosi del talento e l'accortezza nel rispettare i tempi naturali di sviluppo deve accompagnarsi all'organizzazione di una struttura sociale, quale appunto quella universitaria, che si doti di tre principi fondanti attinenti al luogo, ai maestri, al metodo. Quanto al primo principio, quella dell'ambiente è una considerazione che Huarte attinge forse meno alla filosofia naturale galenica che non alla morale comune e – forse – alle trattazioni umanistiche, dato che il suo forte incoraggiamento alla circolazione degli studenti in altre città e istituzioni lontane da casa viene motivata da ragioni di carattere psico-sociale ("il giovane ha da uscire dalla casa del padre, ché le carezze della madre [...] impediscono grandemente l'imparare") che non da interazioni organismo/natura di carattere climatico, a cui Huarte fa invece normalmente ricorso per questioni di temperamento dei popoli e antropologia<sup>42</sup>.

Questo si vede chiaramente nei scolari nativi delle città, & luoghi, dove sono l'Università, nessuno de' quali se non per gran miracolo, riesce mai letterato. [...] Questa uscita, che fa l'huomo della sua patria, per farsi valoroso, & savio, è di tanta importanza che nessun maestro è nel mondo, che gli possa insegnar tanto.<sup>43</sup>

---

40 *Ibidem*.

41 Huarte ammette poi una variabilità sulla cronologia delle fasi della vita, ma non sufficiente a far coincidere questa maturità intellettuale con l'età scolare.

42 Cfr. C.G. Noreña, *Juan Huarte's Naturalistic Humanism*, in "Journal of the History of Philosophy", X, 1972, pp. 71-76.

43 J. Huarte de San Juan, *Essame*, cit., 96.

Motivazioni di carattere morale, dunque. Che tuttavia non possono prescindere dalla franca valutazione dell'ingegno dello studente, dato che – come Huarte ammonisce –: “Chi bestia va a Roma, bestia se ne torna”<sup>44</sup>.

Il secondo principio a cui Huarte allude per una riforma del sistema universitario, è quello della figura dei maestri. Questi debbono avere qualità didattiche e capacità di gestione di una platea variegata di studenti, dato che – ammette Huarte – una selezione dura degli studenti, che perciò consentirebbe una omogeneità di talenti, è fuori (sembra intendere, politicamente) dalla portata delle università attuali. Il maestro è uomo di dottrina solida e sicura, “non sofistica, né di vane considerazioni”<sup>45</sup>, ma anche colui che sa spiegare con chiarezza metodo, e mostra prudenza nel guidare le menti di giovani che – nella maggior parte dei casi, con l'esclusione degli ingegni più brillanti – credono, come pecore (dirà non senza la consueta ironia) a tutto quello che viene proposto loro dal maestro. Avverte Huarte:

Vero è che si trovano ingegni di scolari tanto felici, che conoscono subito le condizioni del maestro, & la dottrina, ch'egli insegna, & s'ella è cattiva, la sanno confutare; & approvare quei che dicono bene. Questi tali in capo all'anno insegnano molto più al maestro, che'l maestro insegna loro, perché dubitando, & domandando argutamente, gli fanno sapere, & rispondere cose tanto esquisite, ch'egli non le seppe già mai, né le saprebbe, se lo scolare con la felicità del suo ingegno non gliel ricordasse. Ma quei che possono far questo, sono uno, o due al più, & i rozi sono infiniti: onde è bene (già che non s'ha da fare questa elettione, & essamina degl'ingegni per le scienze) che l'Università si dotino di sempre di buoni maestri.<sup>46</sup>

L'ultimo principio che Huarte aggiunge, appunto, ad una prudente selezione di maestri, è quello del metodo didattico, rispetto al quale, se non vi si ritroveranno elementi inusuali rispetto alla tradizione pedagogica umanistica, ad esempio nel concetto di ordine, di semplicità, di misura nelle nozioni da apprendere e dei libri da leggere, nondimeno la filosofia naturale galenica vi giocherà di nuovo un ruolo di primo piano, sia per quanto concerne la necessità di rispettare le condizioni psico-fisiche della memoria, sia per quelle dello sviluppo e del declino biologico della facoltà dell'intelletto (“L'intelletto ha il suo principio, l'accrescimento, lo stato, & la declinatione, come l'huomo, gli animali, & le piante”)<sup>47</sup>, sia per non confondere l'opportunità pedagogica di un ordinato, perseverante esercizio dell'ingegno.

---

44 Ivi, p. 97.

45 *Ibidem*.

46 *Ibidem*.

47 Ivi, p. 98.

Perché lo Stato tragga profitto dalla coltivazione degli ingegni dei suoi cittadini, occorre dunque che l'istituzione universitaria si riformi negli elementi fondanti delle sue pratiche tradizionali. E per quanto lo stesso Huarte si prodighi (ma forse, di nuovo, ironicamente) in lodi per i prestigiosi *studia* di Salamanca ed Alcalá (ma allora, perché Huesca non viene in fondo mai nominata?), la portata concretamente innovativa del suo pensiero, che è cosa a cui egli tiene principalmente, non potrà che misurarsi sulla base della distanza che il sovrano, a cui l'*Examen* è appunto dedicato, vorrà mettere tra queste ed una università nuova, efficiente, e veramente fondata sulla scienza medica che il libro di Huarte non può che auspicare.

#### 4. *Un paradosso ancien régime: considerazioni conclusive*

Esaminato a posteriori, il percorso huartiano presenta molte analogie con quella rivoluzione culturale che, due secoli dopo, porterà i *philosophes* dell'età illuminista a definirsi come tali non sulla base dell'esercizio accademico della disciplina filosofica, ma in quanto seguaci di un sapere che si stava ridefinendo attorno a scienze nuove, prima fra tutte l'economia politica, ed era fortemente orientato al cambiamento sociale, con diversi gradi, dal riformismo alla rivoluzione e all'utopia. Allo stesso modo, il *filosofo naturale* huartiano è innanzitutto un disinteressato "cercatore di cause", ma anche, con la parte medica del suo sapere, chiamato a intervenire con forza nell'ordine sociale e politico fornendo le indicazioni per la pianificazione riproduttiva, per la disamina dei talenti nelle diverse fasi del percorso di studi, per la selezione professionale e per il funzionamento efficiente della macchina di un ideale Stato perfetto<sup>48</sup>.

Per questo motivo, Huarte non poteva non mettere in discussione l'università del suo tempo, che pareva offrire uno studio della medicina non in grado di intervenire concretamente sul miglioramento della *res publica* né preservare concretamente la salute, compito precipuo del *filosofo naturale*, soprattutto in termini preventivi: l'insistenza di Huarte sui medici accademici non in grado, per temperamento, di diagnosticare e guarire mostra

48 Cfr. J.L. Barona, *El organicismo de Juan Huarte de San Juan*, in *Sobre medicina y filosofía natural en el Renacimiento*, Seminari d'estudis sobre la ciencia, Valencia 1993, pp. 149-166; F. Gambin, *Sobre la recepción y la difusión del Examen de Ingenios para las ciencias de Huarte de San Juan en Italia*, in A. Heredia Soriano, R. Albares Albares (ed.), *Filosofía y literatura en el mundo hispánico. Actas del IX Seminario de Historia de la Filosofía Española e iberoamericana*, Universidad de Salamanca, Salamanca 1997, pp. 409-425.

tutta la sua insoddisfazione di medico esterno all'accademia, ma anche il suo desiderio di una medicina che intervenga ben prima che si presenti il morbo, sulla scorta della tradizione ippocratica. Un'università nuova avrebbe dovuto essere al servizio dello Stato e, a questo scopo, anche farsi promotrice di cambiamenti forti nel costume sociale e politico; ma tale inclinazione si scontra con il fatto che la riforma huartiana è immaginata all'interno dell'assolutismo e solo con i suoi strumenti autoritari può realizzarsi. Significativamente Huarte, dopo aver parlato dei popolani "di cui l'ingegni furono creati dalla natura solamente per le lettere" ma costretti al lavoro manuale, invocandone l'accesso alle aule universitarie, conclude sconsolato: "Ma, poiché ciò non si può fare, né rimediare, non accade far altro, che passarsene"<sup>49</sup>. Sarebbe fuori luogo chiedere al *filosofo naturale* Huarte di farsi *philosophe* e d'intravedere la rivoluzione come obiettivo finale del suo percorso; ma il solo fatto di immaginare una nuova gerarchia dei saperi e una filosofia che, abbandonata o marginalizzata la ricerca di verità metafisiche, scende nel campo della biometria e della selezione psico-attitudinale a fini professionali, rende la misura della tensione d'utopia che attraversa l'opera e le conferisce un persistente retrogusto d'attualità.

---

49 J. Huarte de San Juan, *Essame*, cit., p. 94.

# DESCARTES'S THREE MEDICINES: PHYSICS, METAPHYSICS, AND THE PASSIONS\*

Fabrizio Baldassarri

## *Abstract*

René Descartes's medical studies compose an important section of his entire production. Yet, both their incomplete and fragmentary nature, along with several other problems make medicine a secondary field in Descartes's philosophy, despite the fact he depicted it as a branch of the tree of his philosophy. While historians of philosophy have generally downplayed its importance, several scholars have recently attempted to restore the centrality of medicine in Descartes's philosophical enterprise. Yet, Descartes also provided medicine with a specific use. In this article, I aim to disclose his philosophical uses of medicine, as three medicines surface in Descartes's work. The first is the physiology of vision in *L'Homme*, which Descartes used to confirm the veracity of his physics (ca.1632-1633). The second is the pathology he used to confirm his metaphysics in the *Meditationes de prima philosophia* (1641). The third is the physiology of the composite he used to encompass the understanding of passion in *Les Passions de l'âme* (1649). While Descartes's medical knowledge played a crucial architectural role in his philosophy, a narrowly focused medical enterprise surfaced, ultimately revealing the uses of medicine for the completion of his philosophical project.

*Keywords:* Descartes, medical philosophy, physiology, metaphysics, mind-body union.

---

\* I have discussed previous versions of this article in Bologna, Venice, Lecce, Utrecht, and especially at the “Séminaire Cartésien” at the Università del Salento, held on March 31, 2022. I would like to thank all the participants and discussants for their suggestions and comments, and in particular Igor Agostini, Marco Sgarbi, and Domenico Bertoloni Meli. I also thank the editors of this special issue, Marco Forlivesi and Iolanda Ventura, for having invited me to participate in this fascicle, and for their comments on my contribution, as well as the anonymous referees for their remarks. Financial support for the research for this article was provided from the European Union's Horizon 2020 research and innovation programme under the Marie Skłodowska-Curie Grant Agreement n.890770, “VegSciLif.”

In 1637, René Descartes portrayed an outstanding role for medicine as one of the sciences of his philosophical programme. In Part 6 of the *Discours de la Méthode*, he writes that his principles of philosophy

opened my eyes to the possibility of gaining knowledge which would be very useful in life, and of discovering a practical philosophy which might replace the speculative philosophy taught in the schools. Through this philosophy we could know the power and action of fire, water, air, the stars, the heavens and all the other bodies in our environment, as distinctly as we know the various crafts of our artisans; and we could use this knowledge – as the artisans use their – for all the purposes for which it is appropriate, and thus make ourselves, as it were, the lords and masters of nature. This is desirable not only for the invention of numerous devices which would facilitate our enjoyment of the fruits of the earth and all the goods we find there, but also, and most importantly, *for the maintenance of health*, which is undoubtedly the chief good and the foundation of all the other goods in this life. For even the mind depends so much on the temperament and disposition of the bodily organs that if it is possible to find some means of making men in general wiser and more skilful than they have been up till now, I believe we must look for it in medicine.

Later he continues claiming that “we might free ourselves from innumerable diseases, both of the body and of the mind, and perhaps even from the infirmity of old age, if we had sufficient knowledge of their causes and of all the remedies that nature has provided”<sup>1</sup>.

This very well-known text tells a lot about Descartes’s ambitious programme. And it tells a lot about the role he attributed to medicine, that is, a discipline to restore the health of the body<sup>2</sup>. Moving from knowledge of

- 
- 1 R. Descartes, *Discours de la Méthode*, VI, AT VI 61-62; CSM I 142-143. [Emphasis added.] I refer to Descartes following Ch. Adam, P. Tannery (eds.), *Œuvres complètes de Descartes*, 11 vols, Vrin, Paris 1964-1974 [hereafter AT followed by the number of the volume]; and the English translation is from J. Cottingham, R. Stoothoff, D. Murdoch (eds.), *The Philosophical Writings of Descartes*, 2 vols, Cambridge University Press, Cambridge 1984-1985 [hereafter CSM followed by the number of the volume]. The English translation of the correspondence is from J. Cottingham, R. Stoothoff, D. Murdoch, A. Kenny (eds.), *The Philosophical Writings of Descartes*, Cambridge University Press, Cambridge 1991 [hereafter CSMK]. The English translation of *Le Monde* and *L’Homme* is from S. Gaukroger (eds.), *René Descartes. The World and Other Writings*, Cambridge University Press, Cambridge 1998 [hereafter G].
  - 2 One should note that, in Descartes’s early *Studium bonae mentis*, he claimed that a practical medicine [*practica*] is one of the liberal sciences, while a theoretical medicine is an experiential science. According to this text, a broad understanding of medicine as divided in theoretical (i.e., anatomy and physiology) and practical medicine (pathology and therapeutics) apparently developed in Descartes’s early

the elements, i.e., the power and action of fire, water, air, and the knowledge of cosmology and the other bodies, Descartes claimed we could know nature, and one of the results of this system of knowledge is the ‘maintenance of health’. This is, of course, consistent with the metaphor of his philosophy as a tree and medicine as one of the three branches of such a tree<sup>3</sup>. Yet, this text tells us something more. As he continued, he clarified that the medicine he intended to develop would ‘free [...] from innumerable diseases’, but also from the problems of old age. In other words, he aimed at discovering nothing less than how to prolong life<sup>4</sup>. Regrettably, it is difficult to say that this project developed into something more concrete, as there is no trace of Descartes’s success in the prolongation of life. In different periods, Descartes suggested to his correspondents he was “looking for a medicine grounded on infallible demonstrations”<sup>5</sup>, as if he could actually develop a medicine as certain as mathematics, and based on the principles of his philosophy, whose ultimate goal is to prolong life and make life better. However, this grandiose project looks like the famous mountain that gives birth to a mouse, as he published neither a medical text, nor a complete (natural) philosophical investigation of living bodies, and there is no trace of the possibility of prolonging life, besides a few vague and inconsistent recommendations he gave to the princess Elisabeth of Bohemia<sup>6</sup>. In 1646, he partially admitted the failures of his medicine<sup>7</sup>.

Historians have generally tried to deal with the shortcomings of Descartes’s medicine, while the restricted focus of his investigation should not be underestimated. Just to name a few crucial texts: Annie Bitbol-Hespériès’s *Le principe de vie chez Descartes* is a good reference, together

---

reflections, although he never problematized these features completely. See *Studium bonae mentis*, AT XI 202.

3 See *Lettre-Préface*, AT IX-2 14-15; CSM I 186.

4 On this issue in the early modern period, see L. Tonetti, *L'arte di prolungare la vita. Medici, filosofi e alchimisti alla ricerca della longevità*, Editrice bibliografica, Milano 2022.

5 Descartes to Mersenne, January 1630, AT I 106; Descartes to Huygens, 4 December 1637, AT I 649.

6 Cfr. L. Shapiro (ed.), *The Correspondence between Princess Elisabeth of Bohemia and René Descartes*, The University of Chicago Press, Chicago&London 2007 [hereafter: Shapiro]. Some treatments are collected in a bio-medical manuscript, entitled *Remedia et vires medicamentorum*, see F. Baldassarri, *Seeking Intellectual Evidence in Sciences: The Role of Botany in Descartes' Therapeutics*, in J.A.T. Lancaster and R. Raiswell (eds.), *Evidence in the Age of the New Sciences*, Springer, Cham 2018, pp. 47-75.

7 Descartes to Chanut, 15 June 1646, AT IV 441-442.

with Vincent Aucante's *La philosophie médicale de Descartes*; and, more recently, the works of Franco Meschini, Delphine Antoine-Mahut, and Gideon Manning have shaped the role and importance of medicine in Descartes's philosophy<sup>8</sup>. However, questions and problems remain. One among others concerns the role medicine ultimately played in Descartes's philosophy, as historians have tended to separate Descartes's medicine from his metaphysical or more philosophical enterprises.

While I deal with a few problematic issues in a volume entirely devoted to Cartesian medicine<sup>9</sup>, in this article I aim to focus on the role medicine played in Descartes's philosophy, not just according to the author's claims, but according to the role he assigned to medicine in his writings. For example, while in 1637 he claimed to be able to develop a complete medicine to treat all diseases (of the mind and the body), the medical text

- 
- 8 An incomplete bibliography on Descartes's medical studies includes: G.A. Lindeboom, *Descartes and Medicine*, Rodopi, Amsterdam 1979; R.B. Carter, *Descartes' Medical Philosophy: The Organic Solution to the Mind-Body Problem*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore 1983; A. Bitbol-Hespériès, *Le principe de vie chez Descartes*, Vrin, Paris 1990; F. Trevisani, *Descartes in Germania. La ricezione del cartesianesimo nella Facoltà filosofia e medica di Duisburg (1652-1703)*, FrancoAngeli, Milano 1992; Th. Verbeek (ed.), *Descartes et Regus, Autour de l'explication de l'esprit humain*, Rodopi, Amsterdam 1993; F. Duchesneau, *Le modèle du vivant de Descartes à Leibniz*, Vrin, Paris 1998; F.A. Meschini, *Neurofisiologia cartesiana*, Olschki, Firenze 1998; A. Bitbol-Hespériès, *Cartesian Physiology*, in S. Gaukroger, J. Schuster, and J. Sutton (eds.), *Descartes' Natural Philosophy*, Routledge, New York and London 2000, pp. 349-382; Th. Fuchs, *The Mechanization of the Heart: Harvey&Descartes*, trans. by M. Grene, The University of Rochester Press, Rochester 2001; D. Des Chene, *Spirits&Clocks: Machine and Organism in Descartes*, Cornell University Press, Ithaca 2001; V. Aucante, *La philosophie médicale de Descartes*, PUF, Paris 2006; F.A. Meschini, *Materiali per una storia della medicina cartesiana. Dottrine, testi, contesti e lessico*, Mimesis, Milano 2015; E. Scribano, *Macchine con la mente. Fisiologia e metafisica tra Cartesio e Spinoza*, Carocci, Roma 2015; D. Antoine-Mahut, S. Gaukroger (eds.), *Descartes' Treatise on Man and its Reception*, Springer, Cham 2016; R. Andraut, *La raison des corps. Mécanisme et sciences médicales*, Vrin, Paris 2016; G. Manning, *Descartes and Medicine*, in S. Nadler, T.M. Schmaltz, D. Antoine-Mahut (eds.), *The Oxford Handbook to Descartes and Cartesianism*, Oxford University Press, Oxford 2020, pp. 157-177; G. Belgioioso, V. Carraud (eds.), *Les Passions de l'âme et leur réception philosophique*, Brépols, Turnhout 2020; F. Baldassarri, *Il metodo al tavolo anatomico. Descartes e la medicina*, Aracne, Roma 2021.
- 9 F. Baldassarri, "Introduction: Lights & Shadows in Descartes's Medicine", in F. Baldassarri (ed.), *Descartes and Medicine: A System with Obscurities and Lights, and its Reception*, forthcoming.



he was referring to, today known as *L'Homme*, contains only a physiology of sensation, and no therapeutics at all. Yet, this lacuna cannot be solved by claiming that he concentrated on theoretical medicine, leaving aside any practice and anatomy, for even his physiology appears incomplete. The reason is twofold. On the one hand, he needed more observation to achieve his physiology; on the other hand, there are philosophical issues, as he restricted the focus of the medical sections he included in his writings to a precise philosophical design.

In this article, I discuss this latter point. As I deal with the ways he used medicine in his text, I do not concentrate on the physiological observations collected, for instance, in the Latin bio-medical manuscripts, namely the *Primae Cogitationes circa generationem animalium* and the *Excerpta anatomica*. While he performed dissections, observations, and experiments over the years, he then drew (or deduced) some knowledge from these observations, and used this medical knowledge to buttress or confirm some philosophical issues of his programme. Thus, I leave aside the first aspect, which mostly concerns a reconstruction that falls within a history of science or history of medicine, whereas I aim to focus on the second issue, which reveals a philosophical usage of medicine, giving medicine a more precise role. As Gideon Manning has recently claimed, medicine appears at the core of Descartes's natural philosophical programme, and "can be used to illuminate the character of Descartes's physics (or natural philosophy) [...], metaphysics, unified view of knowledge and method, and his reception, among other prominent topics in Descartes studies"<sup>10</sup>. Indeed, Descartes's usages of his medical knowledge clearly reveals such a design.

More precisely, in section 1 of this article I deal with the role he attributed to medicine in *L'Homme*. In section 2, I discuss its role in the *Meditationes de prima philosophia*. In section 3, I concentrate on the role of medicine in its later elaboration, in *La Description du corps humain* and in the treatise on *Les Passions de l'âme*, whose first part includes a physiological reconstruction of human nature, the only physiological text he published during his life. As a result, I highlight three different kinds of medicines in Descartes's works, which help to bridge the gap between his medical observations and his philosophical programme.

---

10 G. Manning, *Descartes and Medicine*, cit., p. 157.

### 1. *The First Medicine: Observing the World*

Several problems concern what we today call *L'Homme*, a text posthumously published in 1664 by Claude Clerselier (1614-1684), while a Latin translation of the text was published by Florent Schuyt (1619-1669) in 1662, titled *De Homine*. While Delphine Antoine-Mahut has brilliantly discussed several questions concerning *L'Homme* in her recent volume<sup>11</sup>, it is important to highlight that both Clerselier and Schuyt took a crucial editorial decision, as they extracted the physiological text from its context<sup>12</sup>. Indeed, Descartes had originally conceived it as chapter 18 of the treatise on light, and not as an autonomous text, as scholars and historians have acknowledged since then.

Although it remains difficult to deal with *L'Homme*, as the original manuscript is lost and it is unclear how much the text Clerselier published had been altered (either by Descartes or others)<sup>13</sup>, what is important to note is that its architecture fits its original aim. Indeed, *L'Homme* was not an autonomous text with an autonomous topic. The fuller description of the living functions he was working on in 1632 to complete the treatise on physics is an optimistic programme, despite what he wrote to Mersenne in a November or December 1632 letter<sup>14</sup>, or claimed in the summary collected in the final page of *L'Homme*<sup>15</sup>. If it is true that the first part of *L'Homme* deals with some living functions and blood circulation, Descartes's attention to these activities is rapid and unsatisfactory. In those years, he was performing observations on generation and circulation, as the notes collected in the *Excerpta anatomica* reveal. However, the explanation of *L'Homme* downplays the importance of such operations, or reduces them to an introductory role to the main contents of the text. The final aim of his description of blood circulation is to discuss the production of animal spirits from the blood. This shows what attracts Descartes more at this stage: four-fifths of the book concerns sensation and the brain. The importance of these aspects is testified to both in the November or December 1632 letter to Mersenne, where Des-

11 D. Antoine-Mahut, "The Story of *L'Homme*," in *Descartes' Treatise on Man and its Reception*, cit., pp. 1-30.

12 In 1667, Clerselier published *L'Homme* as chapter 18 of *Le Monde*, but since the first editions, readers conceived the text as detached from physics.

13 Descartes to Mersenne, 23 November 1646, AT IV 566-567; CSMK 301.

14 Descartes to Mersenne, November or December 1632, AT I 263; CSMK 40: Descartes claimed that he has "undertaken to explain all the main functions in man [and has] already written of the vital functions, such as the digestion of food, the heart beat, the distribution of nourishment, etc.," of which there is very little in *L'Homme*, but also "the five senses".

15 *L'Homme*, AT XI 201-202; G 169.

cartes claimed that he was “dissecting the heads of various animals, so that [he] can explain what imagination, memory, etc. consist in”<sup>16</sup>, and in the anatomical observations collected in the *Excerpta anatomica* (see Figure 1)<sup>17</sup>.

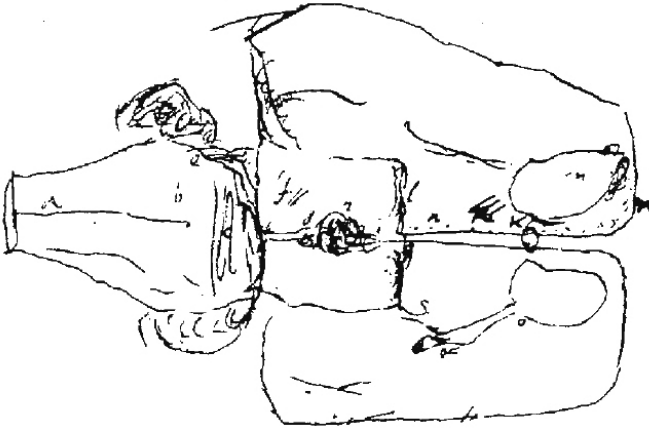


Figure 1. The representation of the anatomical dissection of a sheep, in Descartes's *Excerpta anatomica*, Appendix, Fig. 11, AT XI.

The focus on sensation is meaningful, especially as he mostly concentrated on vision, a topic related to light. As Descartes wrote to Vatier in 1638, “the treatise which contains the whole body of my physics is named *On Light*”<sup>18</sup>. This concerns not only *Le Monde*, in which light plays a major role, but also the final chapter of this text, namely *L'Homme*. As brilliantly claimed by Gabriel Alban-Zapata, the addition of the chapter on the human being does not concern man as the inhabitant of an imagined world, and for this reason, does not provide an explanation of all its functions, but is a description of man as the spectator of it. This reinforces the unified structure of Descartes's early

16 Descartes to Mersenne, November or December 1632, AT I 263; CSMK 40.

17 *Excerpta anatomica*, AT XI 579-582.

18 Descartes to Vatier, 22 February 1638, AT I 562; CSMK 87. Cfr. the report of Leibniz in AT X 209: “Il y a encor un traité *de la lumiere*. Voila son titre. Mais le titre meme est ce que Mons. Des Cartes appelle son *Monde*, ou *Meditations physiques*, faites, comme le *Metaphysiques*, d'un style familier, quooyque elle(s) ne disent en substance que ce qui est dans ses *principes philosophiques*.”

work<sup>19</sup>. Indeed, Descartes's mechanization of living activities is functional to his explanation of vision, to which he devoted the entire description of man as a spectator of the world, whose mechanization is described by means of light<sup>20</sup>.

This unity is confirmed by Descartes himself in Chapter 13 of *Le Monde*, where he wrote that "the men of this new world will be of such a nature that, when their eyes are pushed in this fashion, they have a sensation very similar to that which we have of light, as I shall explain more fully below"<sup>21</sup>. As it appears, the subject of *L'Homme* must deal with vision, that is, the sensation of light. Indeed, in *L'Homme* he writes that "there still remains the sense of vision, which I must explain a little more precisely than the others because it is more central to my subject"<sup>22</sup>. And then he adds that vision depends "on two nerves [whose] role is to report to the brain the different actions of the parts of the *second element*, which, following what we said earlier, will enable the soul, when united with this machine, to conceive the different ideas of colours and light"<sup>23</sup>.

If one reads Chapter 13 of *Le Monde* and this latter text together, as Alban-Zapata suggests, the unity of *Le Monde* and *L'Homme* is evident. The first text concerns the movement of the second element, as light is a specific case of the interaction of particles of matter composing bodies by following the rules of nature. The second text concerns the sensation one experiences from this movement, namely vision. As in *Le Monde* the rules of motion and collision apply indifferently to aerial, light, or earthy particles, in *L'Homme* Descartes claimed a unity between touch and vision – something he importantly repeated in *La Dioptrique* (1637).

Yet, there is something beyond the unity of these two texts. The physiological explanation of vision plays a philosophical role. Indeed, Descartes built *Le Monde* on a mathematical supposition, and the construction or invention of nature in the text is purely intellectual, as it is an act of imagination<sup>24</sup>. In *L'Homme*, by claiming that through vision one perceives light as it was described in *Le Monde*, Descartes is not only describing the physiology

19 G. Alban-Zapata, *Light and Man: An Anomaly in the Treatise on Light?*, in *Descartes' Treatise on Man and its Reception*, cit., pp. 155-174. Cfr. *Discours de la Méthode*, V, AT VI 42: "et enfin de l'Homme, à cause qu'il en est le spectateur."

20 Descartes to Mersenne, 15 April 1630, AT I 137. Cfr. *Discours de la Méthode*, V, AT VI 42; CSM I 132: "I undertook merely to expound quite fully what I understood about light..."

21 *Le Monde*, 13, AT XI 97; G 62.

22 *L'Homme*, AT XI 151; G 124.

23 *Ibidem*.

24 Cfr. Th. Verbeek, *The Invention of Nature. Descartes and Regius*, in *Descartes' Natural Philosophy*, cit., pp. 149-166. G. Stabile, *L'idea di natura nella scienza*

of sensation, but makes it confirm his physics. Accordingly, physiology helps combine the world imagined (physics) with the world one sees, that is the actual world. The hypothesis of physics (namely, *la fable du monde*) is connected to the hypothesis of physiology. While the former is entirely grounded on imagination, intended as an operation of the intellect, the latter is grounded on a comparison between the human body and the animal-machine – one should keep in mind that comparison is a methodological operation<sup>25</sup>. In this sense, although the laws of nature have a mathematical certainty, their application to nature remains obscure, and only imagination could help devise it at this stage through a hypothesis. In contrast, comparison helps visualize some knowledge and experience confirms the certainty of physiology.

As a spectator of nature, man observes the actual world and certifies that it is like the world imagined in *Le Monde*, therefore confirming the mechanical laws of nature ruling it. This point is philosophically crucial, as Descartes used physiology, which is grounded on the comparison and on the anatomical observation of bodies<sup>26</sup>, to boost his physics. While he had devised this latter by means of pure reason, reducing nature to a mathematical equation, he felt then compelled to reintroduce observation as a tool to support his reasoning. The last section of *L'Homme* entirely concerns the brain, consisting of the mental representation of the world, as one acquires scientific knowledge.

The first medicine of Descartes mostly concerns the physiology of a few living functions, especially sensation and the nervous system. Yet, while he proposed a reduction of the living body to the machine, this medicine uncovers a sort of preliminary remarks to a question that remains largely uncharted. In this sense, Descartes ultimately appeared less interested in developing a more exhaustive interpretation of medicine or a more clear mechanization of the living functions, but used his medical knowledge to confirm the laws of physics and the way one knows nature. Accordingly, medicine served to confirm the structure of his natural philosophy, and the system of human knowledge. Since our brain is constructed in a precise way, one knows nature in that way, and therefore nature is as we know it in the mind, that is, the rational construction of *Le Monde*.

---

*del Seicento*, in D. Giovannozzi, M. Veneziani (eds.), *Natura. XII Colloquio internazionale*, Olschki, Firenze 2008, pp. 331-352.

25 Cfr. M. Savini, *Comparatio vel ratiocinatio. Statuto e funzione del concetto di comparatio/comparaison nel pensiero di R. Descartes*, in F. Marrone (ed.), *de-Scartes et desLettres. Epistolari e filosofia nell'età cartesiana*, Le Monnier, Firenze 2008, pp. 132-169. J.-L. Marion, *Ordre et relation. Sur la situation aristotélicienne des Règles V et VI*, in "Archives de Philosophie", 37, 1974, pp. 234-274.

26 *L'Homme*, AT XI 120-121; G 99-100.

## 2. The Second Medicine: Metaphysical Pathologies

In the 1641 *Meditationes de prima philosophia*, Descartes presented several pathological cases within the text. Recently, both Emanuela Scribano and Franco Aurelio Meschini have devoted some attention to this issue<sup>27</sup>. Apparently, the presence of pathological cases appears at odds with the topic of the text, which focuses on the definition of the ‘I’ and metaphysical certainty in knowledge. While the text concerns the certainty and the perfection of human nature, Descartes raised the pathological cases as suitable examples to test this certainty. In the First Meditation, he wrote about madness and madmen, something that attracted some attention by philosophers in the last century<sup>28</sup>. In the last Meditation, he discussed the case of amputees and dropsy. Although different, both cases contain something essential for the metaphysical foundation of science<sup>29</sup>.

Yet, Descartes expounded both cases in a medical fashion. Let us start with madness. In the First Meditation, Descartes wrote that the “brains [of madmen] are so damaged by the persistent vapours of melancholia that they firmly maintain they are kings when they are paupers [...]. But these people are insane”<sup>30</sup>. Descartes reduced madness to a physical condition of the brain, as the vapours of black bile affect the brains of madmen, causing their disease. As madmen believe that “they are dressed in purple when they are naked, or that their heads are made of earthenware, or that they are pumpkins, or made of glass”<sup>31</sup>, what impairs the reason is a malfunction of the body according to Descartes. Similarly, in the *Regulae ad directionem ingenii*, he claimed that something that affects the body could affect knowledge, “as [occurs to] someone who has jaundice [who,] owing to the yel-

27 See E. Scribano, *Descartes on Error and Madness*, in “Rivista di storia della filosofia”, 4, 2016, pp. 599-613. E. Scribano, *Science contra the Meditations: The Existence of Material Things*, in “The European Legacy”, 27/3-4, 2022, pp. 348-360. F.A. Meschini, *Malattie e metafisica. La prova patologica*, in *Descartes and Medicine: A System with Obscurities and Lights, and its Reception*, cit.

28 Besides the debate between Jacques Derrida and Michel Foucault, see, the more recent, J.-M. Beyssade, *Mais quoi ce sont des fous? Sur un passage controversé de la Première Méditation*, in J.-M. Beyssade, *Descartes au fil de l'ordre*, PUF, Paris, 2001. D. Kambouchner, *Descartes: Un monde sans fous? Des Méditations métaphysiques au Traité de L'Homme*, “Dix-Septième siècle”, 247/2, 2010, pp. 213-222.

29 Cfr. F. Alquié, *Le philosophe et le fou*, in J.-R. Armogathe, G. Belgioioso (eds.), *Descartes metafisico. Interpretazioni del Novecento*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1994, pp. 107-116.

30 *Meditationes de prima philosophia*, I, AT VII 19; CSM II 13.

31 *Ibidem*.

low tinge of his eyes, he thinks everything is coloured yellow; or again [...] when someone's imagination is impaired (as it is in melancholy), and [one] thinks that its disordered images represent real things"<sup>32</sup>. In both cases, a disorder in the body concurs in the ill-construction of knowledge, therefore affecting thinking. In the case of jaundice, it mostly concerns sensation, while in the case of melancholy and madness, it concerns the imagination and thinking.

However, Descartes detached it from the power of the mind, and reduced these problems to an affliction of the body. In the Fourth Replies to Antoine Arnauld (1612-1694), Descartes stressed, against the claim that "the power of thought [*vis cogitandi*] is dormant in infants and extinguished in madmen", that it is "not 'extinguished' but 'disturbed'" as "thought is often impeded by bodily organs"<sup>33</sup>. While in certain cases, such as childhood, a too strict connection to the body results in erroneous knowledge, the case of madmen or other diseases is an extreme example of such a condition, in which an ill-functioning body influences and alters thinking. This is an important passage, as it demonstrates that the mind has no autonomy from the body, although it remains consistent to itself. Indeed, while the brain (i.e., the body) might be affected by a disease, and this might reflect on reasoning, this does not reflect on the capacity for reasoning, which "exists whole and complete in each of us"<sup>34</sup>.

This is important, because Descartes reduced madness to a question of brain modification, that is, to a physiological condition. In the *Meditationes*, Descartes claimed that the pathology of madness depends on the presence of vapours in the brain. A physiological investigation of the brain is in *L'Homme*, where he presented its physiology and functioning. A crucial passage is the one concerning the brain during sleeping: while it is detached from the body, the animal spirits move within itself, and in consequence dreams have little connection with reality, according to Descartes (see Figure 2)<sup>35</sup>. This is similar to madness or senselessness, two conditions disconnected from reality. Later in *La Dioptrique*, Descartes equated madness to sleeping, as pointed out by Scribano<sup>36</sup>. In both cases, there is a detachment of the mind from the body. A crucial physiological difference arises. While in sleeping, this detachment is naturally produced

32 *Regulae ad directionem ingenii*, XII, AT X 423; CSM I 47.

33 *Meditationes de prima philosophia, Quartae Responiones*, AT VII 228; CSM II 160. One should note that this was a very traditional claim.

34 *Discours de la Méthode*, I, AT VI 2; CSM I 112.

35 *L'Homme*, AT XI 197-198; G 165.

36 *La Dioptrique*, AT VI 141; CSM I 172.

and forces the animal spirits to move in circles, in madness this is caused by the presence of vapours. These latter are the pathological version of the animal spirits and produced an ill condition of the brain.

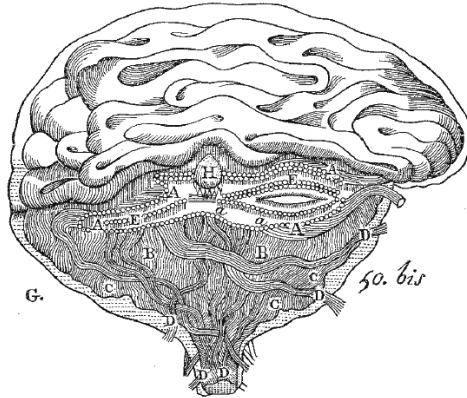


Figure 2. The representation of a sleeping brain in Descartes's *L'Homme*, AT XI 197.

The difference is significant. Moreover, sleeping plays a therapeutic role on the brain, whose “substance [...] has the opportunity to nourish and repair itself, being moistened by the blood”<sup>37</sup>, during sleeping. In contrast, the absence of sleeping could damage the brain, as it “can be weakened, and by an excess of sleeping [the brain] grows heavy like the one of whom is senseless or stupid”<sup>38</sup>. From a physiological point of view, madness uncovers an extreme and anomalous condition of the brain. While sleeping helps the brain restore itself through being moistened by the blood, in madness vapours suffocate the matter of the brain, and prevent any moisturizing.

Despite the differences, in *La Dioptrique* (and later in the *Meditationes*) Descartes evoked madness to confirm the actual functioning of perception, imagination, and knowledge. By means of a damaged state, he therefore provided the perimeter for the well-functioning of the brain, thus allowing for grounding knowledge on the certainty of the mind. Indeed, one should not follow the example of madmen, as he clearly stated in the First Meditation.

37 *L'Homme*, AT XI 198; G 166.

38 *Ivi*, 200; G 168.



Nevertheless, this use of abnormal cases resurfaces in the Last Meditation, when Descartes reintroduced the notion of the body and discussed the composite. In the Sixth Meditation, Descartes claimed sensation to be the “guide to ‘what is beneficial or harmful for the composite of which the mind is a part’”<sup>39</sup>. This confirms how the composite works. At this point, he introduced abnormal cases to buttress his argumentation. Disorders such as amputation and dropsy are examples of an ill condition that affects knowledge. Yet, this occurs not because of any damage to the mind, but because the system of knowledge works despite amputation or dropsy. In this sense, Descartes used these cases to confirm the functioning of sensation and the certainty of knowledge, whose order is always the same and is not shaken by a disease. Although error remains possible, especially if illness damages sensation (or emotions), this error does not reside in human nature, but only in the presence of a disease<sup>40</sup>. Even a badly made body “observes all the laws of its nature [even] if tells the wrong time”, and a human body affected by dropsy is “just as natural as the body’s being stimulated by a similar dryness of the throat to take a drink when there is no such illness and the drink is beneficial”<sup>41</sup>. Despite pathologies, Descartes used these cases to confirm human nature.

He specified the characteristics and well-functioning of human nature by means of some extreme or abnormal conditions, using pathology as an extension of physiology. The difference resides in the fact that we know that one body is ill or deviating from its nature. This definition is, however, an extrinsic “denomination, which depends on my thoughts; it is quite extrinsic to the things to which it is applied”<sup>42</sup>. In this sense, only the mind as an external thing could know the ill condition of the composite. This confirms another feature of his metaphysics, namely, that certainty resides within the mind, although this latter could be affected by the body.

In sum, Descartes used medicine to confirm his metaphysics, as pathologies certify the normal status of the composite. In the First Meditation, madness serves to acknowledge the certainty of the mind (although a lack

---

39 G. Manning, *Descartes' Healthy Machines and the Human Exception*, in D. Garber, S. Roux (eds.), *The Mechanization of Natural Philosophy*, Springer, Boston 2013, pp. 237-262, here p. 248.

40 *Meditationes de prima philosophia*, VI, AT VII 84; CSM II 58: “perhaps it may be said that they go wrong because their nature is disordered, but this does not remove the difficulty. A sick man is no less one of God’s creatures than a healthy one, and it seems no less a contradiction to suppose that he has received from God a nature which deceives him.”

41 *Ibidem*.

42 *Ivi*, 85; CSM II 59.

of autonomy results); while in the last Meditation, where this autonomy is discussed by means of the composite, amputees and dropsical people reveal the unity of the composite and its errors as a source to verify and restore its nature. Neither the certainty of reason, nor human nature is ultimately damaged by these cases. Pathologies thus serve Descartes to prove human nature, the mind-body composite, and the role of the mind as a source of certainty. Pathologies (as an extension of physiology) delineate the perimeter of the *Meditationes*, and “suggest a way of reading his metaphysics”<sup>43</sup>, providing a crucial framework to verify the composite and understand human nature in its totality.

In the end, the *Meditationes* concludes with some important words:

since the pressure of things to be done does not always allow us to stop and make such a meticulous check, it must be admitted that in this human life we are often liable to make mistakes about particular things, and we must acknowledge the weakness of our nature.<sup>44</sup>

Yet, the physiological study of human nature helps understand the Cartesian proof of the existence of the body, therefore surfacing as an important touchstone to complete the metaphysical path. At the same time, while discussing pathologies, Descartes used abnormal conditions to make clear that even the weakest cases of human nature cannot ultimately eliminate the capacities of the mind, that is the ground of his metaphysics<sup>45</sup>. Still, a few philosophical questions remain.

### 3. *The Third Medicine: A Physiology of Human Composite and Passions*

While in 1633 Descartes’s first use of medicine is a physiology of sensation which he used to verify physics – to prove that the laws of nature are correct – and in 1641 Descartes’s second use of medicine conceives of madness, dropsy, amputations as the touchstone for normality, as he confirmed the nature of the composite and the certainty of intellectual knowledge; a third use of medicine surfaces in his late years. In 1648, Des-

43 E. Scribano, *Descartes on Error and Madness*, cit., p. 611.

44 Ivi, AT VII 90; CSM II 62.

45 On this point, see J.-L. Marion, *Sur la pensée passive de Descartes*, PUF, Paris 2013. English translation: J.-L. Marion, *On Descartes’ Passive Thought: The Myth of Cartesian Dualism*, translated by C.M. Gschwandtner, The University of Chicago Press, Chicago&London 2018.

cartes was indeed composing another medical text, namely, *La Description du corps humain*<sup>46</sup>, as he planned to provide a mechanical explanation of nutrition, generation and bodily formation, ultimately covering some untreated physiological features. However, he left this text unfinished, while in those same years he decided to include a section on physiology in *Les Passions de l'âme*, published in 1649.

Although no clear connection between *La Descriptions* and *Les Passions* could be uncovered<sup>47</sup>, it is important to note a contemporaneity between these two decisions<sup>48</sup>. It might be coincidental, especially as the two texts have diverse perspectives, but it is significant that he conceived of the explanation of passions as a more central subject within his philosophical enterprise, and likely in continuation (if not even as a solution) of the issues left open in the *Meditationes*.

While the *Meditationes* closes with a claim about the weakness of human nature, the *Passions* offers a description of the ways to regulate emotional disorders and restore the human nature, exploring the mind-body composite. Such a connection between passions and metaphysics makes his treatise on the passions different from the works of his contemporaries on the subject<sup>49</sup>.

The path is known. After reading the *Meditationes*, Princess Elisabeth inquired Descartes about the interaction between the mind and the body in 1643. In his reply, Descartes claimed that, together with “the power [that] the soul has to move the body, the body [has the power] to act on the soul, in causing its sensations and passions”<sup>50</sup>. Since that moment, the two discussed passions, melancholy, and possible therapeutics, and their epistolary exchange eventually resulted in the 1649 treatise, but the ground for

46 Cfr. Descartes to Newcastle, October 1645, AT IV 329; Descartes to Elisabeth, 6 October 1645, AT IV 310; Descartes to Elisabeth, 31 January 1648, AT V 112; Descartes to X\*\*\*, 1648-1649, AT V 261. See *Colloquium with Burman*, AT V 170-171.

47 One should however note Annie Bitbol-Hespériès's attempt on this point, see A. Bitbol-Hespériès, *The Primacy of L'Homme in the 1664 Parisian Edition by Clercelier*, in *Descartes' Treatise on Man and its Reception*, cit., pp. 33-48.

48 The rich correspondence with the Princess Elisabeth of Bohemia reveals Descartes's enterprises, as he discussed with the Princess both his treatise on animals and a discussion of the passions, see F.A. Meschini, *Les Passions de l'âme, un testo stratificato: l'influenza di Elisabetta...*, in *Les Passions de l'âme et leur reception philosophique*, cit., pp. 101-136.

49 Cfr. D. Kambouchner, *L'homme des passions: Commentaires sur Descartes*, 2 vols, Albin Michel, Paris 1995; C. Talon-Hugon, *Descartes ou les passions rêvées par la raison. Essai sur la théorie des passions de Descartes et de quelques-uns de ses contemporains*, Vrin, Paris 2002.

50 Descartes to Elisabeth, 21 May 1643, AT III 665; Shapiro 65.

understanding passions lies in metaphysics, that is, on the difference and union between an incorporeal mind with a corporeal body. The passions are the manifestation of such a union<sup>51</sup>.

While delving into passions and emotions, Descartes highlighted a significant connection with physiology. In the letter of the 6<sup>th</sup> of October 1645, Descartes claimed that examining “the passions [...] will be easier [for Elisabeth], [since she had] taken the trouble to read the treatise [he] sketched out before concerning the nature of animals, [and therefore she] knows already how [he] conceive[s] diverse impressions to be formed in their brain”<sup>52</sup>. He is speaking of a shorter draft of the treatise, collecting the matter they have discussed in the previous correspondence. However, when in April 1646 Elisabeth claimed the “involving physics” is obscure to the reader, she referred to the physiology of the human body that encapsulates Descartes’s theory of passions. Accordingly, it is not so clear “how one can know the diverse moments of the blood which cause the five primitive passions [and] how is it possible to observe the difference in the beating of the pulse, the digestion of meats, and other changes of the body that serve in discovering the nature of these movements”<sup>53</sup>.

In this sense, in criticising Descartes’s connections between the blood motions and the passions, that is, the physiological construction of the human body, Elisabeth suggested to him a clearer path to complete the treatise on the passions, namely, to explore *en physicien* the movements of the fluids causing the passions. This suggestion is reflected in the structure of the treatise<sup>54</sup>, whose first part contains a physiological description of the living body, and whose second part describes the role of the disposition of organs, as well as the presence and movement of fluids, blood, and animal spirits in the production of the passions<sup>55</sup>. As a result, Descartes explored the role

51 The philosophical relationship between Elisabeth and Descartes has recently attracted serious attention from scholars. On Elisabeth’s materialist interpretation of the mind body union, see L. Alanen, *The Soul’s Extension: Elisabeth’s Solution to Descartes’s Mind-Body Problem*, in S. Ebbersmeyer and S. Hutton (eds.), *Elisabeth of Bohemia (1618-1680): A Philosopher in her Historical Context*, Springer, Cham 2021, pp. 145-161.

52 Descartes to Elisabeth, 6 October 1645, AT IV 310; Shapiro 118.

53 Elisabeth to Descartes, 25 April 1646, AT IV 404; Shapiro 133.

54 The claim to have discussed the passions *en physicien* is in the Answer to the Second Letter, AT XI 326. Cfr. G. Mori, *Descartes Incognito: la ‘Préface’ des Passions de l’âme*, “Dix-septième siècle”, 277/4, 2017, pp. 685-700.

55 Cfr. *Les Passions de l’âme*, I, art. 27, AT XI 349; CSM I 338-339; II, art 96, AT XI 401; CSM I 362-363. One should however note that in the third part of the *Passions*, the key to free from the passions is generosity, which has very little to do

of the body in the production of the passions by means of his physiology, detailing the movements of the animal spirits and blood, and providing an account of the formation of the animal spirits and the role of temperaments in mechanistic terms. Following Elisabeth's comment, Descartes grounded his explanation of the passions in a physiological system, connecting medicine to the metaphysical roots of his philosophy once again.

Grounded in metaphysics, the knowledge of the human composite acquires a scientific certainty, as one experiences it through emotions and passions. Yet, what makes it entirely intelligible is the physiological construction of the human body, something that Descartes included in the text upon the suggestion of Elisabeth, and on which he had worked over the years. As a result, although he did not venture to describe man, nor to provide any therapies to treat the passions (besides the vague recommendations he wrote to Elisabeth against lent fever, and the final claim that generosity will help to set one free from the slavery of the passions)<sup>56</sup>, Descartes restored human nature to its normal state by means of his physiology. Embedded within it, the *Passions* are a concluding page to the *Meditationes*.

What in the latter text had remained problematic is dealt with in the *Passions*, by means of a medicine of the composite, that is, the third medicine of Descartes's philosophical enterprise.

### Conclusions

Descartes's engagement with medicine was complex and broad. Thanks to his Latin bio-medical manuscripts, it is today possible to evaluate the extension of his physiological enterprise, ranging from embryology to therapeutics, investigating digestion and nutrition, as well as sensation, blood circulation, the movements of nerves and muscles, and the structure of the brain. A clear mechanization of the human and ani-

---

with physiology. On this point, see Kambouchner, *L'homme des passions*, and P.R. Frierson, *Learning to Love: From Egoism to Generosity in Descartes*, "Journal of the History of Philosophy", 40/3 2002, pp. 313-338; D.J. Brown, *Descartes and the Passioante Mind*, Cambridge University Press, Cambridge 2006; S. Brassfield, *Never Let the Passions Be Your Guide: Descartes and the Role of the Passions*, "British Journal for the History of Philosophy", 20/3, 2012, pp. 459-477.

56 On the limitations of Descartes's medicine of the passions, see F. Baldassarri, *Santorio, Regius, and Descartes: The Quantification and Mechanization of the Passions in Seventeenth-Century Medicine*, in J. Barry, F. Bigotti (eds.), *Santorio Santorio and the Emergence of Quantified Medicine, 1614-1790*, Springer, Cham 2022, pp. 165-190.

mal body surfaces, to which mechanics Descartes compared the life of plants and the formation of inert bodies. Additionally, he performed both anatomical observations and experimental investigations on living nature, although he ultimately failed to include a section on living bodies, animals and plants, and one on the human being in his entire physics, namely, the *Principia philosophiae* (1644). However, medicine played another role for Descartes, not just as a scientific venture, but also as a philosophical undertaking.

In this article, leaving aside the rhetorical claims of the *Discours* and of the *Lettre-Préface*, I have tried to highlight the philosophical role of medicine in Descartes, by discussing three diverse phases of his philosophical programme. In his work, Descartes used this discipline in three diverse ways to confirm or buttress his philosophical programme. The first is the physiology of sensation of *L'Homme*. The second is the pathology contained in the *Meditationes*. The third is the physiology of the composite in the treatise on *Passions*.

In the first case, Descartes used the physiology of sensation and vision to acquire an empirical confirmation of the world as rationally conceived in his physics. Accordingly, the physiology of the animal-machine reflects the one of human bodies, therefore making them equal, as the same rules work for both the animal-machine and the human body. Yet, in suggesting the former as the spectator of nature, Descartes claimed that the same laws of nature work in the formation of bodies as well as in their sensations. This is a crucial point, as it makes certain that what the animal-machine sees is the world as imagined, but it emerges that the world as imagined corresponds to the actual world, given the identity between the animal-machine and human beings.

In the second case, Descartes used several pathological cases, extreme conditions such as madness, dropsy, amputation, and so on, to buttress his metaphysics. For paradoxical as it may appear, these abnormal conditions help reveal human normality, the complexities of the composite, and the fact that the mind can be affected by the body, but never utterly damaged. Despite the complex relationship with the body, cognition—considered in itself—remains certain. In this sense, pathology served Descartes to confirm his metaphysics.

In the third case, Descartes used physiology to ground the explanation of the passions, which are the manifestation of the mind-body composite. In explaining the interactions between the disposition of organs, the movements of bodily fluids, the activities of the brain, and the constructions of diverse passions (which in some cases lead either to fevers,

diseases, or melancholy), Descartes provided a physiological ground to describe the composite, filling a lacuna in the *Meditationes*, and restoring the human condition.

In all these cases, Descartes elaborated on his physiological observations and reflections to uphold and validate his philosophical project. This path repeats Martial Gueroult's suggestion that "medicine was above all and first of all conceived by Descartes as a development of *physique pure*. It analyzes the structures and movements of living bodies by reducing them to pure machine, in which everything is explained by the mechanical laws of the material world. [...] But such a conception appears inadequate," and Descartes "elevate[d] to a medicine of the substantial composite [...], and his admission of his partial failure with medicine [relied on] the increasing conviction that purely mechanistic conceptions were not sufficient to elaborate medicine, since the human body was not simply pure extension, but also a psychophysical substance"<sup>57</sup>. Yet, this did not occur as the result of a failure of Descartes's mechanization of physiology, as he pursued diverse philosophical aims that importantly benefitted from his medical (mostly physiological) knowledge. At the same time, this combination of medicine and philosophy appears meaningful in Descartes.

In sum, Descartes's medical enterprise reveals two main features. The first is the elaboration of the functioning of the human body through anatomical observations and physiological experimentation, whose accomplishment (i.e., an entire mechanization of the human body) is matter of debate. The second enterprise concerns the application of physiology to his philosophy, namely his physics, metaphysics, and the study of the mind-body composite. This latter unearths three diverse usages of medicine in Descartes's philosophy, as he applied his medical (and especially his physiological) knowledge to confirm or complete his philosophical project where lacunae surface. As a result, medicine acquired a significant architectural role in Descartes's philosophy, making the mere anatomical investigation or the comparison between animal bodies and machines a point of departure for a more crucial role, ultimately unfolding a philosophical medicine.

---

57 M. Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, Vrin, Paris 1968, vol. 2, pp. 247-248; English translation is from M. Gueroult, *Descartes' Philosophy Interpreted According to the Order of Reasons*, transl. by R. Ariew, University of Minnesota Press, Minneapolis 1984-1985, vol. 2, pp. 198-199. I agree with Claude Romano's interpretation that this sentence is too hard against Descartes's medicine. See C. Romano, *Les trois médecines de Descartes*, "Dix-septième siècle", 217/4, 2002, pp. 675-696, p. 676.





## RECENSIONI / REVIEWS



Recensione di: Francesco Paolo Ciglia, *La rosa e il perché. Per una fenomenologia del mistero*, ETS, Pisa 2021.

“La rosa è senza perché / fiorisce perché fiorisce / a se stessa non bada / non le interessa se la si guardi”. Sono questi i versi di Silesio che danno il titolo all’opera di Francesco Paolo Ciglia sulla fenomenologia del mistero. La scelta delle parole di Silesio non è casuale, i suoi versi richiamano l’uomo a porsi una questione fondamentale: nell’immagine della rosa, che si dona nella sua bellezza e gratuità, si rispecchia la necessità interiore dell’uomo di trovare una risposta alla domanda sul senso della propria esistenza, nonché il bisogno di confrontarsi con il mistero che ne scaturisce.

Il libro si presenta, infatti, come una “riflessione complessiva sulla *condizione umana*” (p. 9) che parte dalla domanda sul senso globale della vicenda umana e porta alla luce la ben più nascosta questione del mistero. Gli studi che compongono l’opera si muovono intorno al complesso legame tra il desiderio di senso dell’uomo e la minaccia costante del non-senso. È in questa tensione che vengono portati alla luce “i tratti salienti del volto oscuro ed enigmatico del mistero” (p. 153).

La prima delle tre parti che compongono l’opera, “Il dramma”, contiene quattro studi che hanno l’obiettivo di esaminare la polivocità degli scenari di senso che fanno da sfondo alla vicenda umana per arrivare a comprendere come sia possibile e quali siano le implicazioni di una fenomenologia del mistero. Lo *Studio Primo* pone le basi teoretiche dell’indagine e, assumendo una prospettiva “regionale”, si concentra sull’esplorazione del “multiverso cosmico-esistenziale”. La tassonomia dei diversi scenari che lo compongono li divide in due categorie: gli scenari di profilo fisico-naturalistico da un lato e gli scenari di carattere storico-socio-culturale e psichico-spirituale dall’altro. Entrambe queste tipologie di scenari, nel momento in cui vengono esaminate da una prospettiva medio-ravvicinata, appaiono come una costellazione di ambiti slegati, che, nonostante possano essere sovrapposti e incrociati, sembrano rispondere a leggi differenti. La totalità degli scenari sembrerebbe dunque presentarsi come un “sistema di sistemi”, che se esaminato da vicino appare piuttosto come un “labirinto dei significati” (p. 25), caratterizzato da flussi semantici all’interno dei quali l’uomo deve destreggiarsi donando significato al *caos* primordiale attraverso un processo semiotico che ha l’obiettivo di trasformarlo in un *cosmos* ordinato. L’autore nota che gli ambiti così costituiti dall’uomo sono attraversati da eventi dissemiotici che ne minano l’equilibrio interno, “turbolenze” che rendono problematico il contesto e portano tanto il filosofo quanto l’uomo comune a un porsi la questione del mistero chiedendosi se non sia forse “possibile ipotizzare o prefigurare

una *redenzione* di essi, magari su di un piano, certo, radicalmente differente rispetto agli orizzonti e agli universi che risultano accessibili all'indagine fenomenologica" (p. 33).

Lo *Studio Secondo* si confronta con il medesimo complesso di significati del primo, ma sposta la sua attenzione su una prospettiva globale, che prende le distanze dalle singole regioni del multiverso cosmico-esistenziale attraverso una rielaborazione dell'*epoché* fenomenologica. L'*epoché* riflette uno degli atteggiamenti più autentici dell'umano, una "*pulsione a trascendere* gli orizzonti poliscentrici dei significati regionali" (p. 41). Attraverso essa, la ricerca cambia il proprio oggetto d'indagine dai fenomeni del multiverso cosmico-esistenziale all'*evento* della loro datità. Con questo spostamento dagli scenari regionali al senso globale dell'esistenza, lo *Studio Secondo* assume su di sé i caratteri di una ricerca antropologica e si focalizza nella sua parte centrale sul confronto tra umano e interrogazione sul senso, da cui l'umano emerge come *homo quaerens sensum, ipse quaestio de sensu* (p. 51).

Lo *Studio Terzo* riguarda il rapporto tra filosofia e mistero. Esso mantiene il medesimo punto di osservazione del precedente, tornando tuttavia a indagare il complesso dioramo degli scenari regionali. Dalla prospettiva del senso globale, essi appaiono dotati di una problematicità in cui si rivela l'oggetto dell'indagine: il mistero. In queste pagine l'autore elabora una vera e propria fenomenologia del mistero, che recupera lo strumento dell'*intuizione fenomenologica* per comprendere l'ambivalente volto della gratuità del multiverso cosmico-esistenziale, nella sua duplice declinazione, "diurna" e "notturna".

Lo *Studio Quarto*, tratteggiando la configurazione contenutistica del mistero, contiene gli esiti argomentativi del precedente *Studio*. Il capitolo si propone come un'indagine su identità e differenza che si apre con una rilettura del *conatus*, concetto che si presta contemporaneamente al servizio della differenza quanto dell'identità. Il *conatus* viene a identificarsi nell'essere umano con la sua stessa libertà, che nel complesso gioco di identità e differenza lo pone di fronte a un bivio relazionale: da un lato la persona umana può lasciarsi andare ad un "impulso primordiale e potentissimo verso la *differenza*, [...] fino al sacrificio della propria *identità*" (p. 94), dall'altro la medesima persona può invece "autoaffermare imperialisticamente la propria *identità*, nel rifiuto, potenzialmente *omicida*, di qualsivoglia forma di *alterità*, percepita e vissuta come una minaccia nei confronti della stessa *identità*" (p. 95).

La seconda parte dell'opera riprende la metafora teatrale per rileggere il *dramma* a partire dal suo *personaggio*. Qui l'uomo appare non più in

quanto soggetto filosofico disincarnato, ma come persona umana dotata di corpo, volto e parola, ed è proprio su questi elementi costitutivi dell'umano che si concentrano i due studi che compongono questa parte. In modo particolare, lo *Studio Quinto* presenta l'umano a partire dalla sua fattualità, mostrandolo a partire dalla sua distintiva duplice natura, naturalistica e antropologica. Lo studio si conclude con un interessante esperimento ermeneutico in cui l'autore mette in correlazione la lettura fenomenologica dell'umano con "le prospettive esistenziali e ideali che vengono dischiuse dal simbolo religioso" (p. 121). Successivamente, lo *Studio Sesto* riprende gli abbondanti spunti antropologici dei precedenti *Studi* per formulare sette tesi antropologiche che rispondano alla *quaestio* antropologica: "chi – o che cosa – è, in realtà, l'essere umano?" (p. 123). In questo capitolo ciascuna tesi è accompagnata da uno scolio e da una "messa in scena", volte a spiegarne i contenuti e a contestualizzarla nel suo complesso panorama fenomenologico.

La terza parte dell'opera è costituita da due *Studi* dedicati ciascuno a due eventi particolari che l'autore individua come momenti privilegiati del confronto umano con il mistero: la bellezza e il binomio *Sacro/Santo*. In questa parte l'autore rinuncia alle regole della fenomenologia del mistero delineate nei capitoli precedenti per "perlustrare gli spazi aperti ad *altre* vie del confronto con il mistero" (p. 153).

Sia lo *Studio Settimo* che lo *Studio Ottavo* sono divisi in due sezioni. Nella prima sono esposte tesi, rispettivamente sulla bellezza e sul binomio *Sacro/Santo*, nella seconda sono invece forniti chiarimenti su ciascuna di esse. L'obiettivo dello *Studio Settimo* non è soltanto quello di confrontarsi con l'estetica, ma anche di dimostrare che essa sia una componente fondamentale dell'esistenza umana che rende possibile un confronto autentico con il mistero: "La forma bella, nel suo evocare potentemente il mistero del senso, tuttavia, restituisce integramente e fedelmente la stessa ambiguità costitutiva che contrassegna il mistero in questione" (p. 167). Lo *Studio Ottavo* contiene un'applicazione teoretica della fenomenologia del mistero delineata nei precedenti *Studi*, fornendo a tale pensiero l'occasione di confrontarsi e misurarsi con le riflessioni di due importanti autori, Rudolf Otto ed Emmanuel Lévinas. Il procedere argomentativo delle quattordici tesi che costituiscono il capitolo e dei loro rispettivi sviluppi e approfondimenti è incalzante e nella sua conclusione delinea uno scenario in cui la tensione irrisolta tra il desiderio di senso e la minaccia di non-senso dell'uomo viene infine compresa nel suo "ruolo prezioso e imprescindibile di salvaguardare la fisionomia autentica del senso globale dell'esistenza umana" (p. 208). Alla luce degli esiti di questo capitolo, l'uomo può riconsiderare il pro-

prio rapporto con il mistero facendo in modo che *Sacro* e *Santo* tornino a “coabitare permanentemente nello spazio esistenziale e speculativo del binomio che li unisce” (p. 209).

In conclusione, anche se per tutta l’opera appare evidente che il metodo adottato da Francesco Paolo Ciglia sia quello fenomenologico, esso rinuncia a una “qualsivoglia specifica e ristretta forma di *ortodossia fenomenologica*” (p. 11); l’autore tenta piuttosto di recuperare lo spirito autentico della fenomenologia, e lo fa alternando differenti lenti prospettive sul multiverso cosmico-esistenziale, sull’uomo e sul mistero, che hanno il fine di coglierli tanto da una posizione “analitica”, quanto da una ben più ampia prospettiva globale. Seguendo questo continuo movimento del pensiero, *La rosa e il perché* si rivela un capolavoro teoretico di cui abbiamo soltanto tentato di indicare alcuni temi filosofici, ma che ci ha colpito per la grande ricchezza e per la fecondità dell’impostazione della proposta speculativa. Si tratta certamente di un’opera che continuerà a interrogare i suoi lettori per molto tempo e a chiamarli al confronto filosofico con l’esistenza e il mistero.

Francesco Terenzio

## AUTORI / AUTHORS

FABRIZIO BALDASSARRI holds a Marie Skłodowska-Curie fellowship at Ca' Foscari University of Venice and Indiana University Bloomington, with a project on plants in early modern philosophy, working with Marco Sgarbi and Domenico Bertoloni Meli. He had fellowships in Germany, Holland, Israel, Romania, and the Kristeller-Popkin Fellowship of the *Journal of the History of Philosophy*. He has co-edited several special issues (e.g., “Manipulating Flora”, *Early Science and Medicine*, 2018, and “Plants in Early Modern Knowledge”, *Nuncius*, 2022) and volumes such as *Vegetative Powers* (Cham 2021), and has widely published on Descartes’s naturalistic studies and philosophy in several journals such as the *British Journal for the History of Science*, *Early Science and Medicine*, *Physis*, *Historia philosophica* and the *Rivista di storia della filosofia*. In 2021, he has published a monograph entitled, *Il metodo al tavolo anatomico. Descartes e la medicina* (Rome 2021). He is now working on Andrea Cesalpino, and pre-modern theoretical studies of plants.

CHIARA BENEDEUCE is post-doctoral researcher at the Center for the History of Philosophy and Science of Radboud University, a position supported by a “VENI” grant awarded by the “Dutch Research Council” (NWO). She received her PhD in Philosophy in 2017, jointly awarded by the Universities of Pisa and Florence and Radboud University, Nijmegen. Beneduce is also affiliated with the research unit “Philosophy of Science and Human Development” of the Campus Bio-Medico University of Rome, where she works as teaching assistant. She previously worked as post-doctoral researcher in the US, The Netherlands, and Italy. Her research focuses on late medieval philosophy and science, and especially on the interaction between natural philosophy and medicine in the 14<sup>th</sup> century.

CRISTIANO CASALINI is associate professor and holds the endowed chair in Jesuit Pedagogy and Educational History at Boston College, where he also serves as research scholar at the Institute for Advanced Jesuit Studies. He is

Editor of the Brill Series *History of Early Modern Educational Thought* and co-directs the journal *Educazione. Giornale di Pedagogia Critica*. Among his recent publications, C. Casalini, *Mestres Ibéricos y Pedagogía de la Compañía de Jesús: Temáticas y Figuras de la primera modernidad* (Madrid 2022) and C. Casalini, E. Choi, A. Woldegyorgis, (eds.), *Education beyond Europe. Models and Traditions before Modernities* (Leiden-Boston 2021).

JOËL CHANDELIER is assistant professor of Medieval History at the Paris 8 University. His research focuses on the history of medieval culture and science, and in particular on the Arabic medicine and its reception in the West. He has published research on Arabic medicine, on the history of medieval universities and on the impact of medical thought in Renaissance Italy. His books include *Avicenne et la médecine en Italie. Le Canon dans les universités (1200-1350)* (Paris 2017). He is currently working on the relationship between medicine and moral philosophy (notably ethics and politics) in the 14<sup>th</sup> and 15<sup>th</sup> centuries.

CHIARA CRISCIANI is retired full professor of History of Medieval Philosophy at the University of Pavia. She still pursues her scientific research, which focuses mainly on the evolution of scholastic medicine and Latin alchemy in the Middle Ages. She wrote on these topics in many essays and in several books. Recently she examined the sermons about the 15<sup>th</sup> century plague; the results of this work will be published in a book (edited by G.P. Maggioni, T. Duranti and C. Crisciani) dealing with preaching in that period.

BÉATRICE DELAURENTI is associate professor at the School for Advanced Studies in Social Sciences (EHESS, Paris) and a member of the Center of Historical Research (CRH). Her research interests lie in medieval intellectual controversies at the crossroads of religion, science, and magic, dealing specifically with the question of action generated from a distance and the relation between soul and body. She published *La contagion des émotions. "Compassio", une énigme médiévale* (Paris 2016) and her book *Fascination. Une histoire intellectuelle du mauvais œil (1140-1440)* is in preparation. She has also supervised the building of a database of medieval incantation formulas, *Carminabase* (<http://carminabase.ehess.fr/>) and co-directed, with Alain Boureau, the collective edition of Nicole Oresme's *Problemata* (forthcoming).

MARCO FORLIVESI is full professor of History of Philosophy at Chieti-Pescara University. His studies span the period from the 13<sup>th</sup> to the



17<sup>th</sup> century, focusing on the history of university philosophy. Among his books, *La filosofia universitaria tra XV e XVII secolo* (Padova 2013). He is a member of the board of directors of the Digital Archive of Inaugural Lectures at Renaissance and Early Modern Universities and takes part in several scholarly societies and research teams.

ANNA GILI is a PhD student of the Doctoral Programme in Linguistic, Philological and Literary Sciences at the University of Padua. She obtained a Master's Degree in Classical Philology and Ancient History at the University of Padua and, at the same time, attended the Galileiana School of Higher Education. Her main research interest is the transmission of the medical science from Greek into Arabic and from Arabic into Latin during the Middle Ages. Her PhD project aims to critically edit and study the books about pathology in the *Kitāb al-Malakī*, composed by 'Alī ibn al-'Abbas al-Mağūsī, and in its two Latin translations – the *Pantegni*, by Constantine the African, and the *Liber Regalis*, by Stephen of Antioch.

GIONATA LIBONI is adjunct professor of History of Medieval Philosophy and Philosophical Anthropology of the Middle Ages and the Renaissance at Ferrara and Parma Universities. His researches concern the history of Renaissance philosophy and science, focusing on the following issues: contexts and modes of the elaboration of Renaissance knowledge and their links with the centres of power; the relation between the diverse humanistic currents and the institutional centres of education; medical humanism in its relations with the Hippocratic and Galenic tradition and new research methodologies of Renaissance medicine; the links between philosophy, medicine and theology in 16<sup>th</sup>-century scientific and religious debate.

MARILENA PANARELLI is post-doctoral researcher at the University of Salento (Lecce). In 2019, she obtained a PhD degree in Philosophy at the University of Salento in cotutelle with the University of Cologne. She had scientific collaborations with the Thomas-Institut of the University of Cologne and the University of Cluj. Her main research interests concern medieval botanical traditions, with a particular attention on the work of Albert and the Dominicans: *John Krosbein's commentary on the pseudo-Aristotelian De plantis: a critical edition; Plant Changing Species. The Latin Debate on the transmutatio plantarum; The Dominican Botanical Culture: The Rehabilitation of Curiositas in Albert the Great's De vegetabilibus and in Vincent de Beauvais' Speculum naturale; Scientific Tasting: Flavors*

in the *Investigation of Plants and Medicines from Aristotle to Albert the Great*. Her critical edition of book VII (*ansae* 1-2) of Henry of Herford's *Catena aurea entium* will be published in 2023 in the *Corpus philosophorum teutonicorum Medii Aevi* (Hamburg).

MICHELA PEREIRA is retired full professor of History of Medieval Philosophy at the University of Siena. Her main research field is Medieval natural philosophy, with special focus on the following topics: astrological and medical writings of Ramon Llull, origin and development of the *corpus* of alchemical works attributed to him; Roger Bacon's natural philosophy and his relationship to alchemy; the history of Western alchemy (3<sup>rd</sup> to 18<sup>th</sup> century) and its relationship with medicine and philosophy, with special focus on the theory of the elixir. She also studies women thinkers in Medieval philosophy and theology (Heloise, Marguerite Porete, and especially Hildegard of Bingen), and their relationship to mainstream philosophy and theology from 12<sup>th</sup> to 14<sup>th</sup> centuries.

AURÉLIEN ROBERT is senior research fellow at the CNRS (Laboratoire SPHERE UMR7219 – Université Paris Cité) and lecturer at Université Paris 1 – Panthéon Sorbonne. A specialist in the history of medieval philosophy and science, he is the author of several publications on atomism in the Middle Ages (including *Atomism in Late Medieval Philosophy and Theology*, with Ch. Grellard, Leiden-Boston 2009), on the reception of Epicureanism (*Epicure aux enfers. Hérésie, athéisme et hédonisme au Moyen Âge*, Paris 2021) as well as numerous contributions on the interaction of philosophy and medicine. He is currently preparing a critical edition of Marco Trevisano's *De macrocosmo*, as well as a monograph on this little-known 14<sup>th</sup>-century Italian philosopher.

LUANA SALVARANI is full professor of History of Education and Juvenile Literature at the University of Parma. She holds a PhD in Theory and tradition of texts. Her research focuses on early modern educational thought with special interest in the early Reformation, the Jesuits, the role of the body (including theatrical representation) and the intersections between education and history of medicine. Another research path studies education in 19<sup>th</sup>-century United States with special interest in rural schooling and the Frontier. Among her latest works: *'Nur bey Leib': pedagogies of the body in early Reformation Germany*, in *Jahrbuch für Historische Bildungsforschung* 2021; *The quantification of talents: education, Galenic humoralism, and classification of wits in early modern culture*, in *The*

*Quantification of Life and Health from the Sixteenth to the Nineteenth Century: Intersections of Medicine and Philosophy* (ed. S. Guidi and J. Braga), London (forthcoming).

FRANCESCO TERENCE is PhD student in the Department of Philosophical, Pedagogical and Economic-Quantitative Sciences at the University “G. d’Annunzio” of Chieti-Pescara. He graduated with a thesis about the relationship between *Da-Sein* and *Ereignis* in Martin Heidegger’s treatises of history of being. After a scholarship about “The content of John Locke’s *Journals* and *pocket memorandum Books*”, currently his research interests focus on rational theology and unpublished entries in Locke’s *Journal*.

IOLANDA VENTURA is associate professor of Medieval Latin at the University of Bologna “Alma mater studiorum”. She holds a PhD in Medieval Latin, University of Florence, 1999. She holds positions at the University of Münster, at the Université Catholique de Louvain, and at the University of Orléans. From 2011 to 2016, she was distinguished Research CNRS Professor (*lauréat de la Chaire Mixte d’Excellence CNRS*) in History of Medieval Science, and *chercheur en délégation* at the Institut de Recherche et d’Histoire des Textes (Paris/Orléans, CNRS, UPR 841). Her research interests concern the history of medicine and medical texts in the Middle Ages and the Early Modern time, the reconstruction of the connections between science and learned culture between the 13<sup>th</sup> and the 17<sup>th</sup> c., the development of encyclopedias as literary genre and as an example of the dissemination of science among non-specialized readers. She is also putting together a preliminary inventory of medical manuscripts preserved in European libraries.

*Finito di stampare  
nel mese di dicembre 2022  
da Print on Web Srl – Isola del Liri (FR)*