

Alma Mater Studiorum Università di Bologna
Archivio istituzionale della ricerca

Il problema dell'unità dell'intelletto agli inizi del XIV secolo. Guglielmo di Pietro di Godino in difesa della noetica tommasiana

This is the final peer-reviewed author's accepted manuscript (postprint) of the following publication:

Published Version:

Colli, A. (2020). Il problema dell'unità dell'intelletto agli inizi del XIV secolo. Guglielmo di Pietro di Godino in difesa della noetica tommasiana. RIVISTA DI FILOSOFIA NEOSCOLASTICA, 112(1), 147-164 [10.26350/001050_000174].

Availability:

This version is available at: <https://hdl.handle.net/11585/877684> since: 2022-03-07

Published:

DOI: http://doi.org/10.26350/001050_000174

Terms of use:

Some rights reserved. The terms and conditions for the reuse of this version of the manuscript are specified in the publishing policy. For all terms of use and more information see the publisher's website.

This item was downloaded from IRIS Università di Bologna (<https://cris.unibo.it/>).
When citing, please refer to the published version.

(Article begins on next page)

IL PROBLEMA DELL'UNITÀ DELL'INTELLETTO AGLI INIZI DEL XIV SECOLO.
GUGLIELMO DI PIETRO DI GODINO IN DIFESA DELLA NOETICA TOMMASIANA¹

The problem of the unity of the intellect at the beginning of the 14th century. William of Peter of Godin in defense of Aquinas' noetic.

The *Lectura Thomasina* of William of Peter of Godin († 1336) typifies the transmission of Thomas Aquinas' thought in the Dominican theological schools between the end of the 13th century and the first decades of the 14th century. By combining the typical structure of a commentary on the *Sentences* with a long series of quotations from Aquinas' writings, Godin composes an original teaching *compendium* (still unpublished), which offered a key to understanding the first diffusion and assimilation of certain disputed Thomistic doctrines. Through an in-depth analysis of the question *Utrum omnium hominum sit unus intellectus possibilis* (II, dist. 16, q. 1), the present study aims to provide a very representative example of this working strategy, by exploring Godin's reworking of Aquinas' noetic and consequently its influence on the Parisian wide-ranging discussions on the unity of the intellect at the beginning of the 14th century.

Keywords: William of Peter of Godin, *Lectura Thomasina*, Thomas Aquinas, intellect, noetic.

1. Introduzione

Il dibattito di fine Duecento sull'unità dell'intelletto è uno snodo dottrinale tra i più studiati e discussi dalla storiografia medievistica. Introducendo il suo commento al *De unitate intellectus contra averroistas*, Alain de Libera parla della *querelle* tra la noetica averroista e la proposta tommasiana come di una tappa fondamentale per la costituzione della nozione filosofica di "soggetto" nel pensiero occidentale². Intraprendere dunque un'analisi puntuale della questione sarebbe un'impresa azzardata: solo una preliminare descrizione dello stato dell'arte richiederebbe molto tempo e sarebbe, in larga parte, una ripetizione di tesi e scoperte già consolidate. In effetti, il presente studio intende piuttosto offrire un contributo per la ricostruzione di quella che è la fase immediatamente successiva alle dispute degli anni Settanta del XIII secolo³. Dopo la morte di Tommaso d'Aquino e di Alberto Magno, il tema dell'unità dell'intelletto continua infatti ad essere significativamente presente tanto negli scritti dei maestri delle Arti quanto nelle reazioni dei teologi. Di molte *quaestiones* o trattati dedicati al problema esistono tuttavia solo parziali trascrizioni o citazioni isolate. Attraverso l'analisi di una *quaestio* inedita, estrapolata dalla *Lectura Thomasina* del teologo domenicano Guglielmo di Pietro di Godino († 1336), questa ricerca prova a fare luce sui caratteri della prima diffusione delle dottrine noetiche tommasiane, definendone le fonti e i possibili bersagli polemici.

*Universität zu Köln / Università del Piemonte Orientale. Email: acolli@uni-koeln.de / andrea.colli@uniupo.it

¹ Il presente studio è stato realizzato nell'ambito del progetto di ricerca *Das thomistische Leib-Seele-Problem in der Lectura Thomasina Wilhelms Petrus von Godino. Kritische Edition mit einleitender Studie* finanziato dalla Heinrich Hertz Stiftung e svolto presso l'Università zu Köln. Desidero ringraziare il prof. Andreas Speer per il suo sostegno e per i preziosi consigli.

² A. DE LIBERA, *L'Unité de l'intellect de Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris 2004, pp. 9-12. Il tema è ampiamente ripreso nei due monumentali volumi intitolati *Archéologie du sujet: I. Naissance du sujet; II. La quête de l'identité*, Vrin, Paris 2007, 2008.

³ Sulla datazione del trattato di Tommaso si veda P. PORRO, *Tommaso d'Aquino. Un profilo storico-filosofico*, Carocci, Roma 2012, p. 440. Per quanto riguarda il *De unitate intellectus* di Alberto Magno, punto di riferimento imprescindibile resta la *Zeittafel* proposta dagli editori dell'Albertus Magnus-Institut: *Zeittafel (Chronologie nach derzeitigem Forschungsstand)*, in Albertus-Magnus-Institut (Hrsg.), *Albertus Magnus und sein System der Wissenschaften*, Aschendorff, Münster 2011, p. 29.

2. La quaestio utrum omnium hominum sit unus intellectus possibilis di Guglielmo di Pietro di Godino

Guglielmo di Pietro di Godino è «una delle più influenti e imponenti personalità all'interno dell'Ordine domenicano tra la fine del XIII e i primi anni del XIV secolo»⁴. La sua *Lectura Thomasina*, conforme alla struttura e allo stile propri di un commento alle *Sentenze*, costituisce un primo significativo esempio di compendio agli scritti di Tommaso d'Aquino, tanto che la tradizione manoscritta ci ha tramandato il testo con un titolo decisamente non convenzionale, almeno per quegli anni⁵.

Il numero considerevole di citazioni letterali estrapolate dagli scritti di Tommaso che caratterizzano questo atipico commento alle *Sentenze*, non deve tuttavia indurre a pensare che Godino si stia limitando a redigere una sorta di catalogo di *dicta* tommasiani⁶. L'obiettivo, decisamente più complesso, è piuttosto quello di presentare il pensiero dell'Aquinate, facendo particolare attenzione alle critiche che erano state mosse, soprattutto in ambito francescano, contro alcune delle sue tesi più controverse⁷. Per questa ragione, ad esempio, molte *quaestiones* del II libro della *Lectura* sono di fatto concepite come risposta alle correzioni di Guglielmo de la Mare e seguono, nelle rispettive *solutiones*, argomenti già sostenuti nelle differenti versioni dei *Correctoria corruptorii*⁸.

Il problema dell'anima può essere ricompreso solo parzialmente all'interno di queste discussioni: se infatti la definizione del rapporto anima-corpo è terreno di scontro tra i domenicani *tomisti*⁹ e i teologi francescani, ed è in effetti proprio questo il filo conduttore della questione *Utrum anima composita sit ex materia et forma* (*Lectura Thomasina*, II, dist. 1, q. 4), è invece un altro – come si avrà modo di scoprire – lo scenario che fa da sfondo all'indagine sull'unità dell'intelletto.

⁴ Per un profilo biografico di Guglielmo di Pietro di Godino si rimanda, tra gli altri, a P. FOURNIER, *Le cardinal Guillaume de Peyre Godin*, in: *Bibliothèque de l'École des Chartes*, 86 (1925), pp. 100-121; M. GRABMANN, *Kardinal Guilelmus Petri de Godino (†1336) und seine Lectura Thomasina*, in Id., *Mittelalterliches Geistesleben*, vol. II, Hueber, München 1936, pp. 559-576; F. J. ROENSCH, *Early Thomistic School*, The Priory Press, Dubuque-Iowa, 1964, pp. 120-124; TH. KAEPPEL, *Guilelmus Petri de Godino Baionensis*, in Id., *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi*, Istituto Storico Domenicano di S. Sabina, Roma 1970-1993, t. II, G-I, pp. 152-155; W. GORIS, M. PICKAVÉ, *Die Lectura Thomasina des Guilelmus Petri de Godino (ca. 1260-1336). Ein Beitrag zur Text- und Überlieferungsgeschichte*, in J. Hamesse (ed.), *Roma, magistra mundi. Itineraria culturae medievalis. Parvi flores. Mélanges offerts au Père L.E. Boyle à l'occasion de son 75e anniversaire*, vol. 1, FIDEM, Louvain-la-Neuve 1998, pp. 83-109; F. BONINI, *Edizione critica della Lectura Thomasina di Guglielmo di Pietro di Godino (libro I, Prol.-dist. 27)*, diss. Università del Salento (relatori: A. Beccarisi, A. Speer), Anno Accademico 2016/2017, pp. IX-XXVIII.

⁵ Cf. H. DENIFLE, *Quellen zur Gelehrtengeschichte des Predigerordens in 13. und 14. Jahrhundert*, «Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters», 2 (1886), p. 228; GORIS, PICKAVÉ, *Die Lectura Thomasina*, p. 92.

⁶ Sulla cospicua presenza di citazioni letterali dai testi di Tommaso d'Aquino e per una classificazione dei differenti modi citandi di Godino si rimanda a A. COLLI, *Transcriptions, Paraphrases and Abbreviations. Rewriting Thomas Aquinas in the Lectura Thomasina*, in M. Meliàdò, S. Negri (Hrsg.), *Praxis des Philosophierens, Praktiken der Historiographie. Perspektiven von der Spätantike bis zur Moderne*, Karl Alber, Freiburg-München 2018, pp. 21-42.

⁷ Sul coinvolgimento di Tommaso nelle condanne di fine XIII secolo si rimanda alla ricca bibliografia segnalata in PORRO, *Tommaso d'Aquino*, p. 466, nota 12.

⁸ Sulla letteratura dei correctoria si segnalano, tra gli altri, M. J. F. M. HOENEN, *The literary reception of Thomas Aquinas' view on the probability of the eternity of the world in de la Mare's Correctorium (1278-9) and the Correctoria Corruptorii (1279-ca.1286)*, in J. B. M. Wissink (ed.), *The Eternity of the World in the Thought of Thomas Aquinas and his Contemporaries*, E. J. Brill, Leiden 1990, pp. 39-68, in particolare, pp. 39-46; M. J. F. M. HOENEN, *Being and Thinking in the Correctorium fratris Thomae and the Correctorium corruptorii Quare. Schools of Thought and Philosophical Methodology*, in J. A. Aertsen, K. Emery Jr., A. Speer (eds.), *Nach der Verurteilung von 1277: Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts. Studien und Texte*, De Gruyter, Berlin 2001, pp. 417-435, in particolare, pp. 417-424.

⁹ Sull'opportunità o meno di servirsi della categoria storiografica *tomismo* per definire i contorni del dibattito filosofico-teologico che precede la canonizzazione di Tommaso d'Aquino si vedano tra gli altri A. A. ROBIGLIO, *La sopravvivenza e la gloria. Appunti sulla formazione della prima scuola tomista (sec. XIV)*, ESD, Bologna 2008, pp. 53-54; A. A. ROBIGLIO, *Se un savio omo diventa santo. Un aspetto della reputazione di Tommaso d'Aquino per gli studenti del Trecento*, «Studia, studenti, religione. Quaderni di storia religiosa», 16 (2009), pp. 159-173; PORRO, *Tommaso d'Aquino*, p. 473.

Godino solleva il problema nella *distinctio* 16 del II libro della *Lectura*¹⁰ (*circa distinctionem 16 quaeritur utrum omnium hominum sit unus intellectus possibilis vel numeretur secundum hominum numerationem*)¹¹, adottando come punto di partenza l'ipotesi – chiaramente da confutare – che vi sia un solo intelletto possibile per tutti gli uomini (*omnino sit unus*)¹². A sostegno di questa posizione individua due argomenti fondamentali.

- Se esistessero diversi intelletti non si spiegherebbe la ricezione di *species universales* (Tab. 1).

- Dinanzi al medesimo oggetto, gli intelletti dei singoli individui arriverebbero a conoscenze differenti (*si intellectus meus est alius a tuo, oportet quod aliud sit intellectum a me et a te*) e, in questo modo, si dovrebbe astrarre (*abstrahere*) un'intenzione comune (*intentio communis*) alle diverse intellezioni. Questa operazione però non permetterebbe di distinguere l'attività intellettuale (*intellectus*) da quella immaginativa (*virtus imaginativa*) (Tab. 2)¹³.

A ben guardare, entrambe le dimostrazioni a sostegno del monopsichismo costituiscono una parafrasi del terzo e del quarto argomento della *quaestio* 76 (art. 2) del primo libro della *Summa theologiae* (=S.th.):

Tab. 1 – Gli intelletti e le *species universales*

S.th., I, 76, art. 2, arg. 3, p. 216 ¹⁴	Lect. Thom., II, 16, 1, f. 41ra
Praeterea, <i>si intellectus meus est alius ab intellectu tuo</i> , intellectus meus est quoddam individuum, et similiter <i>intellectus tuus</i> , particularia enim sunt quae differunt numero et conveniunt in una specie. Sed omne quod recipitur in aliquo, est in eo per modum recipientis. Ergo species rerum in intellectu meo et tuo reciperentur <i>individualiter</i> : quod est <i>contra rationem intellectus</i> , qui est cognoscitivum universale.	Videtur quod omnino sit unus, quia omne quod recipitur in aliquo individuo, recipitur individualiter. Sed <i>si intellectus meus est alius a tuo</i> , quilibet <i>intellectus</i> est individualis, ergo quicquid in utroque recipitur, <i>individualiter</i> recipitur. Sed hoc est <i>contra rationem intellectus</i> qui receptivus est speciei universalis; ergo non multiplicatur diversi intellectus.

Tab. 2. – Attività intellettuale e immaginativa

S.th., I, 76, art. 2, arg. 4, p. 216	Lect. Thom., II, 16, 1, f. 41ra
Praeterea, <i>intellectum est in intellectu</i> intelligente. Si ergo <i>intellectus meus est alius ab intellectu tuo</i> , oportet quod aliud sit intellectum a me, et aliud sit intellectum a te. Et ita erit <i>individualiter</i> numeratum,	Praeterea. Cum <i>intellectum sit in intellectu</i> intelligentis, <i>si intellectus meus est alius a tuo</i> , oportet quod aliud sit intellectum a me et a te et tale <i>individualiter</i> numeratur, et <i>intellectum est in potentia</i> ;

¹⁰ GUILLELMUS PETRUS DE GODINO, *Lectura Thomasina* (= *Lect. Thom.*), II, dist. 1, q. 4, Graz, Universitätsbibliothek, 475 (=G), ff. 30ra-30va. I manoscritti che trasmettono integralmente il II libro della *Lectura Thomasina* sono nove: Berlin, Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, ms. Theol. lat.: ff. 33va-69rb (= Be); Bologna, Biblioteca Comunale dell'Archiginnasio, ms. A 986: ff. 40vb-72rb (=Bol); Erlangen, Universitätsbibliothek ms. 505: ff. 71rb-137rb (=E); Graz, Universitätsbibliothek, ms. 475: ff. 28rb-66rb (=G); Klosterneuburg, Stiftsbibliothek ms. 281: ff. 40va-76vb (=Kl); Napoli, Biblioteca Nazionale ms. VII C 30: ff. 37ra-70va (=N); Paris, Bibliothèque Nationale ms. Lat. 3039: ff. 33ra-58va (=P); Pisa, Biblioteca del Seminario Arciv. S. Caterina ms. 44: ff. 35va-65vb (=Pi); Wien, Österreichische Nationalbibliothek ms. 1590: ff. 26va2-45rb (=W₁). Tre manoscritti trasmettono invece solo parzialmente il secondo libro: Basel, Universitätsbibliothek, ms. B III 6: ff. 31(34)ra-64(67)vb^{SEP} (=Ba); Helsinki, Yliopiston kirjasto fragment scholastik (senza numerazione) (=H); Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana ms. Vat. Lat. 869, ff. 189ra-199vb (=V). Dal momento che l'edizione critica dell'opera è ancora in corso di pubblicazione, si è ritenuto opportuno citare il testo dal manoscritto di Graz, come è stato finora fatto dalla letteratura secondaria sulla *Lectura Thomasina*. Eventuali correzioni o precisazioni significative derivanti dagli altri manoscritti saranno opportunamente segnalate in nota. I testi trascritti sono stati normalizzati secondo questi criteri: *u* e *v* sono state distinte; *j* non è stata usata; sono stati utilizzati i dittonghi del latino classico; le abbreviazioni sono state sciolte; la punteggiatura e le maiuscole sono mie.

¹¹ *Lect. Thom.*, II, 16, 1, f. 41ra. La numerazione proposta da G è senz'altro discutibile, dal momento che questo genere di argomento generalmente non è affrontato nella *distinctio* 16, bensì nella *distinctio* 17 dei commenti alle *Sentenze*. Tuttavia, se si esclude la numerazione suggerita da P (f. 46ra: *Distinctio 17. Hic de origine animae, etc. Circa distinctionem 17 quaeritur primo utrum omnium hominum sit unus intellectus possibilis vel numeretur secundum numerationem hominum*) gli altri manoscritti concordano con la suddivisione degli argomenti proposta da G.

¹² *Lect. Thom.*, II, 16, 1, f. 41ra.

¹³ *Lect. Thom.*, II, 16, 1, f. 41ra.

¹⁴ La *Summa theologiae* è citata qui e altrove da TOMMASO, *Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M.*

et intellectum in potentia tantum, et oportebit abstrahere intentionem communem ab utroque, quia a quibuslibet diversis contingit abstrahere aliquod commune intelligibile. Quod est contra rationem intellectus: quia sic non videretur distingui intellectus a virtute imaginativa. Videtur ergo relinqui quod sit unus intellectus omnium hominum.	ergo oportebit, si talia debeant actu intelligi, quod ab eis aliqua intentio communis abstrahatur, quia a quolibet diverso secundum numerum contingit abstrahere aliquod commune intelligibile. Sed hoc est contra rationem intellectus, quia secundum hoc intellectus non differret a virtute imaginativa, ergo non videtur quod diversorum hominum, sint diversi intellectus possibiles, sed unus omnium.
---	---

Nel caso invece del principale argomento contrario, in difesa cioè dell'individualità dell'intelletto possibile, Godino non si limita a parafrasare, ma propone una vera e propria trascrizione del testo di Tommaso, presumibilmente perché intenzionato a seguire nel modo più preciso possibile la posizione del suo maestro:

Tab. 3 – Individualità dell'intelletto possibile

<i>S.th.</i> , I, 76, art. 2, s.c., p. 216	<i>Lect. Thom.</i> , II, 16, 1, f. 41ra
Sed contra est quod Philosophus dicit, in <i>II Physic.</i> quod sicut se habent causae universales ad universalia, ita se habent causae particulares ad particularia. Sed impossibile est quod una anima secundum speciem, sit diversorum animalium secundum speciem. Ergo impossibile est quod anima intellectiva una numero, sit diversorum secundum numerum.	<i>Contra. II Physicorum</i> ¹⁵ dicitur quod sicut se habent causae universales ad universalia, ita particulares ad particularia. Sed impossibile est quod una anima secundum speciem, sit diversorum animalium secundum speciem; ergo impossibile est quod una anima intellectiva numero sit diversorum secundum numerum.

In generale, dunque, il problema dell'unità dell'intelletto viene sollevato negli stessi termini in cui si presenta nella *Summa theologiae*, scritta quasi trent'anni prima della *Lectura Thomasina*¹⁶. Tuttavia, la struttura della *responsio* costituisce una dimostrazione pratica di quanto accennato in precedenza a proposito della particolare natura di questo commento alle *Sentenze*. Il teologo domenicano, infatti, sceglie di rispondere alle tesi di Averroè o di *aliqui volentes Commentatorem salvare*¹⁷, combinando citazioni letterali o parafrasi di differenti testi tommasiani, così da mettere il lettore nelle condizioni (o almeno questo sembra essere l'obiettivo di Godino) di avere una visione d'insieme degli argomenti sostenuti da Tommaso d'Aquino su questa controversa questione.

Tre sono gli aspetti che secondo il teologo francese vanno considerati perché si possa fare chiarezza sulla questione: (2.1) è necessario dimostrare che il principio intellettuale (*principium intellectivum*) sia unito al corpo umano come una forma; (2.2) vanno confutate le tesi sostenute da Averroè; (2.3) occorre rispondere ad alcune obiezioni particolari¹⁸.

2.1. Il principio intellettuale come forma dell'intelletto umano

La prima questione, *quod principium intellectivum unitur corpori humano ut forma*, è risolta in modo abbastanza sbrigativo: una cosa agisce in virtù della sua forma, pertanto – dal momento che l'anima è ciò per cui un uomo vive, si muove, percepisce, ma soprattutto intende – è evidente che il principio intellettuale si unisce al corpo del singolo individuo come una forma¹⁹. Un aspetto piuttosto

¹⁵ Cf. ARISTOTELE, *Phys.*, II, 3, 195a4-195b30.

¹⁶ Per la datazione dell'opera si fa riferimento a B. DECKER, *Die Gotteslehre des Jakob von Metz. Untersuchungen zur Dominikanertheologie zu Beginn des 14. Jahrhunderts*, Aschendorff, Münster 1967, p. 28.

¹⁷ *Lect. Thom.*, II, 16, 1, f. 41ra.

¹⁸ *Lect. Thom.*, II, 16, 1, f. 41ra: «Ad evidentiam quaestionis sunt tria videnda. Primo ostenditur quod principium intellectivum unitur corpori humano ut forma. Secundo ex hoc ostenditur opinionem Commentatoris non valere. Tertio ponuntur quaedam obiectiones contra determinata, licet non contra conclusionem».

¹⁹ *Lect. Thom.*, II, 16, 1, f. 41ra: «Illud quo aliquis primo operatur, est eius forma, sed anima est quo primo vivimus, movemur, sentimus et intelligimus, ut dicitur II De anima; ergo principium intellectivum sive dicatur intellectus sive anima intellectiva forma corporis est. Minor patet per Philosophum III De anima. Maior declaratur, quia cum nihil agat,

singolare dell'argomentazione di cui Godino si serve per raggiungere questa conclusione, è senz'altro rappresentato dall'enigmatico *primum ostendetur ab aliquibus dupliciter*, con cui sceglie di introdurla. In effetti, è difficile comprendere per quale ragione egli attribuisca una riflessione, evidentemente modellata su argomenti già sviluppati da Tommaso d'Aquino²⁰, ad «a certuni» (*ab aliquibus*). La tradizione manoscritta non ci viene in aiuto, dal momento che, se si esclude il codice di Parigi che peraltro si serve di un termine dal significato affine (*quibusdam*)²¹, tutti gli altri testimoni concordano con la versione trasmessa da Graz. In realtà, questa anomalia riflette quello che è un modo di procedere abbastanza consueto del teologo francese: le citazioni dagli scritti di Tommaso d'Aquino, anche quando sono vere e proprie trascrizioni, non sono quasi mai fatte in modo esplicito²²; al contrario, esempi come quello che stiamo prendendo in considerazione, sono abbastanza frequenti. Ciò è presumibilmente dovuto al fatto che Godino si sta servendo di quel materiale didattico (*tabulae* e *concordantiae*) che aveva fin da subito accompagnato la diffusione del pensiero tommasiano²³. L'allusione ad «alcuni», è probabilmente un riferimento a una prima (e ancora in larga parte sconosciuta) tradizione di testi o parafrasi delle opere dell'Aquinate che presumibilmente Godino sta cercando di riorganizzare in modo sistematico.

2.2. Godino e la falsitas opinionis Averrois

Il vero obiettivo della *quaestio* sembra essere tuttavia contenuto nello svolgimento del secondo punto, ossia nella dimostrazione della *falsitas opinionis Averrois* che Godino riassume in questi termini: *substantia intellectualis non potest uniri corpori ut forma eius, sed est quaedam substantia separata*²⁴. Anche in questo caso la formulazione scelta dal teologo francese ricalca in modo pressoché identico quanto scritto da Tommaso d'Aquino, in questo caso, nella *Summa contra Gentiles*²⁵.

Due sono gli argomenti (*argumentum ad hoc accipiens maxime ex duobus*) che – secondo Godino – possono offrire sostegno alla posizione di Averroè e ruotano attorno alla complicata interpretazione di tutti quei passi del *De anima* in cui Aristotele sembra accordare all'anima razionale o intellettuale uno statuto differente rispetto alla vegetativa e alla sensitiva²⁶.

(a) Aristotele definisce l'intelletto possibile «non mescolato, impassibile e semplice» (*immixtus, impassibilis, simplex*), escludendo così l'ipotesi che possa essere forma del corpo. Accettate queste premesse – che sono di fatto assunte da Godino come primo ineludibile argomento in difesa dell'interpretazione averroista – il modo di operare di un intelletto possibile *mixtus corpori* sarebbe analogo a quello di una pupilla che percepisce il colore (*sicut pupilla quae recipit omnes species colorum*)²⁷.

nisi ut est actu, certum est autem quod forma est qua aliquid est actu, ergo forma est qua aliquis operatur».

²⁰ Di fatto, Godino raggiunge la conclusione che il principio intellettuale sia la forma del singolo individuo servendosi di due argomentazioni nelle quali troviamo ancora una volta traccia della *quaestio* 76 della *Summa theologiae* (*S.th.*, I, 76, art. 1, resp., pp. 208-209), e di un'ultima osservazione che sembra invece essere estrapolata dalla *Summa contra Gentiles* (*S.c.G.*, II, 73, 5, §1492).

²¹ P, f. 46ra: «Primum ostenditur ab quibusdam dupliciter».

²² Tenendo conto di tutta la tradizione manoscritta della *Lectura Thomasina*, Tommaso d'Aquino viene menzionato esplicitamente solo nove volte. Cf. COLLI, *Transcriptions, Paraphrases and Abbreviations*, p. 26.

²³ M. GRABMANN, *Hilfsmittel des Thomasstudiums aus alter Zeit. Abbreviationes, Concordantiae, Tabulae*, in: Id., *Mittelalterliches Geistesleben*, II, Hueber, München 1936, pp. 424-489.

²⁴ *Lect. Thom.*, II, 16, 1, f. 41rb.

²⁵ Cf. TOMMASO, *S.c.G.*, II, 59, 1, §1353.

²⁶ Cf. ARISTOTELE, *De an.*, II, 413b25-30; III, 4, 429a10-15; 5, 430a18-19. Per un'analisi complessiva della ricezione e dell'interpretazione della noetica aristotelica nei dibattiti parigini duecenteschi si vedano, tra gli altri, E. H. WÉBER, *La personne humaine au XIIIe siècle. L'avènement chez les maîtres parisiens de l'acception moderne de l'homme*, Vrin, Paris 1991; R. C. DALES, *The problem of the rational soul in the thirteenth century*, E. J. Brill, Leiden 1995, in particolare, pp. 65-191; A. PETAGINE, *Aristotelismo difficile. L'intelletto umano nella prospettiva di Alberto Magno, Tommaso d'Aquino e Sigieri di Brabante*, Vita e Pensiero, Milano 2004.

²⁷ *Lect. Thom.*, II, 16, 1, f. 41rb: «Primo quod Philosophus dicit III De anima, loquens de intellectu dicit quod est separatus et immixtus corpori et impassibilis et simplex. Hoc autem non esset secundum eum, si esset forma corporis». Cf. *S.c.G.*, II, 59, 1, §1353.

(b) In questo modo, però l'intelletto dovrebbe partecipare della natura di ciò che conosce, andando di fatto a stabilire una relazione come quella che si costituisce tra forma e materia, ipotesi palesemente esclusa dallo stesso Aristotele (*impossibile est secundum eum intellectum possibilem uniri corpori ut forma eius*)²⁸.

Differente è invece il quadro delle fonti che ci si presenta, se esaminiamo la lunga digressione che il teologo domenicano introduce allo scopo di spiegare come per Averroè, o per “chi intende salvarlo” (*aliqui volentes Commentatorem salvare*), si possa comunque affermare che sia il singolo individuo a pensare (*posuit alium modum quo nobis talis intellectus unitur et continuatur*). In questo caso infatti il maestro domenicano assembla un'argomentazione proveniente dalla *Summa contra Gentiles* con quanto sostenuto da Tommaso nel *Super Sententiarum* (= *Super Sent.*), insistendo sulla corrispondenza tra quanto avviene per le *species visibiles* e le *species intelligibiles* che troverebbero nei *phantasmata* la loro origine individuale (Tab. 4):

Tab. 4 – *Species visibiles e species intelligibiles*

<p><i>S.c.G.</i>, II, 59, 8 (§1360)</p> <p>Sed quia hic intellectus nihil ad nos pertineret, nec per ipsum intelligeremus, nisi nobiscum aliquo modo coniungeretur; determinat etiam <i>modum quo continuatur</i> nobiscum, dicens quod <i>species intellecta in actu est forma intellectus possibilis, sicut visibile in actu est forma potentiae visivae. Unde ex intellectu possibili et forma intellecta in actu fit unum. Cuiusque igitur coniungitur forma intellecta praedicta, coniungitur intellectus possibilis. Coniungitur autem nobis mediante phantasmate, quod est subiectum quoddam illius formae intellectae. Per hunc igitur modum etiam intellectus possibilis nobiscum continuatur.</i></p>	<p><i>Lect. Thom.</i>, II, 16, 1, f. 41rb</p> <p>Verumtamen quia videbat nec poterat negare quin homo intelligat et per talem intellectum non possemus intelligere, nisi nobis aliquo modo uniretur, ideo posuit alium <i>modum quo</i> nobis talis intellectus unitur et <i>continuatur</i>. Dicit enim quod <i>species intellecta in actu est forma intellectus possibilis, sicut visibile in actu est forma potentiae visivae; unde ex intellectu possibili et forma intellecta actu fit unum. Cuiusque igitur unitur praedicta forma et species intellecta, coniungitur etiam ei intellectus possibilis. Coniungitur autem nobis illa species intellectus mediante phantasmate.</i></p>
<p><i>Super Sent.</i>, II, 17, 2, 1, sol. (426)</p> <p><i>Sicut enim species visibilis habet duplex subiectum; unum in quo habet esse spirituale, scilicet visum; et aliud in quo habet esse materiale, scilicet corpus coloratum; ita etiam species intelligibilis habet duplex subiectum; unum in quo habet esse materiale, scilicet ipsa phantasmata quae sunt in imagine, et secundum hoc esse istae species non sunt aeternae: aliud est in quo habet esse immateriale, scilicet intellectum possibilem; et secundum hoc subiectum non habent quod sint generabiles et corruptibiles. [...] Unde cum in diversis sint diversa phantasmata, diversis hominibus coniungitur intellectus possibilis diversa coniunctione: et ex hoc homines habent esse diversum: ex hoc etiam unus scit quod alter ignorat, quia secundum unam speciem intellectam coniungitur uni secundum quam non coniungitur alteri, quamvis quaedam intentiones intellectae sint, ut primae conceptiones intellectus, secundum quas omni-</i></p>	<p><i>Lect. Thom.</i>, II, 16, 1, f. 41rb</p> <p>Unde dicit quod <i>sicut species visibilis duplex subiectum habet, unum in quo habet esse spirituale, scilicet visum, et aliud in quo habet esse naturale, sicut coloratum corpus, ita species intelligibilis habet duplex subiectum, unum scilicet in quo ista species intellectualis habet esse materiale, scilicet ipsa phantasmata, quae sunt in imagine, et aliud in quo habet esse immateriale, scilicet intellectum possibilem. Et ideo cum species intellectualis nobis uniatur mediante phantasmate et intellectus possibilis mediante specie nobis coniungitur, ut dicamur eo intelligere. Et per hoc ipse credit multa inconvenientia evitare. Cum enim subiectum speciei sit phantasma et diversa sint phantasmata in diversis, diversimode coniungitur intellectus possibilis diversis hominibus. Ex hoc sequitur quod illud unus homo scit quod alius nescit. Ex hoc enim non sequitur quod omnium hominum sit unum esse, quia cum ex intellectu pos-</i></p>

²⁸ *Lect. Thom.*, II, 16, 1, f. 41rb: «Praeterea. Hoc idem ostendit per Philosophi demonstrationem, quia cum intellectus possibilis recipiat omnes species rerum sensibilium, ut in potentia ad eas existens, oportet quod omnibus careat, sicut pupilla recipiens omnes species colorum, oportet quod omnibus careat. Si enim de se haberet colorem aliquem, ille color prohiberet videri alios colores, quia non viderentur, nisi sub illo colore. Et simile contingeret de intellectu possibili, si de se haberet aliquam formam de rebus sensibilibus; hoc oportet secundum eum si esset immixtus alicui corpori ut forma, quia cum ex materia et forma fiat unum, oportet quod forma participet aliquid de natura eius, cuius est forma. Ergo impossibile est secundum eum intellectum possibilem uniri corpori ut formam eius, sed est quaedam substantia separata». Cf. *S.c.G.*, II, 59, 3, §1355.

bus coniungitur, a quibus *intellectus possibilis* nunquam denudatur, hominibus ab aeterno existentibus, ut ipse dicit.

sibili et ex specie intellectiva in actu fiat unum et ipse *intellectus possibilis* nobis non coniungatur mediante aliquo quod est formale in eo, sed mediante specie, quae coniungitur nobis secundum diversa phantasmata, ipse nobis coniungatur diversa coniunctione. Et sic in diversis erit talis species unita non secundum idem esse, sed secundum diversum.

Questo “patchwork” di citazioni, così come il precedente ricorso ad espressioni come *quidam* o *aliqui dicunt*, potrebbe essere il risultato di un lavoro di organizzazione e trascrizione dei testi tommasiani precedente alla *Lectura Thomasina*, tuttavia è difficile credere che il teologo francese, servendosene, ignori la duplice provenienza di questa lunga digressione. Al contrario è verosimile che questo modo di procedere sia voluto e finalizzato ad offrire una versione estesa e completa di quelli che sono gli argomenti a sostegno del monopsichismo contro cui Tommaso muoveva le sue critiche. Senz’altro sorprende, almeno in questa parte, l’assenza di riferimenti al *De unitate intellectus contra Averroistas* che, anche solo per ragioni eminentemente cronologiche, dovrebbe essere la fonte più prossima alla riflessione di Godino su questo tema. È difficile stabilire con certezza se si tratti di un’esclusione dovuta ad una scelta teorica o piuttosto legata ad una scarsa conoscenza dell’opera. In verità, la seconda ipotesi sembra poco plausibile: dopo tutto nella prima *quaestio* del II libro della *Lectura Thomasina* (circa *principium secundi libri quaeritur primo utrum mundus possit fuisse ab aeterno*)²⁹, Godino cita letteralmente ampi stralci del *De aeternitate mundi*³⁰, testo scritto da Tommaso negli stessi anni in cui veniva alla luce il *De unitate intellectus* e che rispondeva – pur da una prospettiva differente – ai medesimi interlocutori³¹. L’impressione è dunque che – su questa particolare questione – il domenicano francese intenda privilegiare gli scritti teologici tommasiani.

In effetti la risposta alla tesi averroista, introdotta nelle righe seguenti, sembra confermare questa sensazione. Godino infatti commenta e glossa una serie di considerazioni che sono prevalentemente riconducibili alla *distinctio* 17 del II libro del *Super Sententiarum*, alla *Summa contra Gentiles* e alla *Summa theologiae*. Solo in un caso sembra servirsi di un esempio riportato nel *De unitate intellectus*. Infatti, dopo aver espresso un giudizio molto severo sulla posizione averroista (*ista positio est erronea et falsa nec etiam modus ponendi conveniens nec suae rationes concludunt verum, sed est haeretica*)³², il teologo domenicano insiste anzitutto sull’impossibilità di far discendere da questa lettura noetica un giusto riconoscimento dei meriti e delle pene (*non erit praemium vel poena, vel unus et idem praemiabitur et punietur per omnibus*)³³, mostrando così di essere preoccupato soprattutto delle conseguenze teologiche delle tesi difese dagli averroisti. Quindi formula alcune considerazioni sull’inadeguatezza (*non conveniens*) del *modus ponendi* richiamandosi presumibilmente a un argomento usato da Tommaso nel *De unitate intellectus*³⁴. Infine conclude che definire l’intelletto semplice, impassibile e non mescolato con il corpo – come scrive Aristotele nel *De anima* – non significa necessariamente escludere che una sostanza intellettiva possa essere forma del

²⁹ *Lect. Thom.*, II, 1, 1, f. 28ra.

³⁰ J. W. PECK SJ, C. SCHABEL, *James of Metz and the Dominican tradition on the Eternity of the World*, «Medioevo. Rivista di storia della filosofia medievale», 40 (2015), pp. 321-330.

³¹ PORRO, *Tommaso d’Aquino*, pp. 439-447.

³² *Lect. Thom.*, II, 16, 1, f. 41rb.

³³ *Lect. Thom.*, II, 16, 1, f. 41rb. Cf. TOMMASO, *Super Sent.*, II, 17, 2, 1, sol. (424); TOMMASO, *S.th.*, I, 76, 2, p. 216.

³⁴ *Lect. Thom.*, II, 16, 1, f. 41rb: «[...] species existens in intellectu possibili et in imaginatione non est eadem numero, sed diversa, quia impossibile est quod idem accidens numero sit in diversis subiectis numero, tum semper accidens numeretur numeratione subiecti et ideo non continuatur nobis intellectus per speciem illam, quia illa species, quae est in intellectu, non est in imaginatione, licet similis sibi possit ibi esse. Unde sicut forma Sortis non continuatur Platoni per hoc quod in utroque est species lapidis, cum in utroque sit alia species numero, ita nec hic. Praeterea. Ex hoc non sequitur quod Sortes intelligat, cum enim operatio non egrediatur ab obiecto, sed a potentia. Si intellectus continuatur nobis per hoc solum quod species intellecta habet obiectum in nobis, sicut non sequitur quod paries videat propter hoc quod obiectum visus, scilicet color est in eo, sicut in subiecto, sic non sequitur quod Sortes intelligat per hoc, scilicet quod obiectum alterius intellectus est in eo, scilicet phantasma, sed potius intellectus separatus». Cf. TOMMASO, *De unitate intellectus contra Averroistas*, III, cura et studio fratrum praedicatorum, Editori di San Tommaso, Roma 1976, p. 303, l. 105 – p. 304, l. 116.

corpo (*non excludit substantiam intellectivam, ne sit forma corporis*)³⁵, bensì ipotizzare che ci siano operazioni che l'intelletto svolge senza l'ausilio di un organo corporeo (*operatio intellectus non exercetur mediante organo corporali*)³⁶. Di conseguenza, non si tratta di considerare l'anima intellettuale di natura sensibile, ossia come natura o armonia del corpo (*ratio nec harmonia corporis*)³⁷, ma piuttosto come una potenza dell'anima che si radica in essa come in un soggetto (*potentia animae in ipsa radicata sicut in subiecto*)³⁸.

2.3. Godino e il dibattito sull'unità dell'intelletto di fine XIII secolo

Secondo uno schema piuttosto consolidato della *Lectura Thomasina*, dopo aver riportato una prima serie di argomenti a favore e contro la tesi tommasiana che intende difendere, Godino passa in rassegna altre obiezioni che potrebbero essere mosse contro le conclusioni che ha appena raggiunto. Nel caso specifico sono sei i punti critici (Tab. 5) che il teologo francese ritiene di dover considerare, perché la sua analisi del problema sia esaustiva:

Tab. 5 – Argomenti a favore e contro l'unità dell'intelletto

1	Primo contra rationes principales, quibus probatur quod anima intellectiva uniatur corpori ut forma: quia si illa ratio sit bona, sequitur quod potentia intellectiva sit forma corporis, non tamen anima, quia ipsa potentia est qua intelligimus et maxime cum secundum Philosophum ratio etiam teneat in forma accidentali, sicut in substantiali, scilicet quod id quo operamur, est forma rei.	Ad primum dico quod illud quo primo intelligimus est anima non potentia. Est enim potentia intellectiva principium immediatum non primum; sed anima est illud quo primo intelligimus.
2	Secundo sic etiam non valet ratio, quia includit falsum. Certum est quod baculo percutimus et tamen baculus non est forma percutientis per ipsum.	Ad secundum dico quod intelligitur ratio de principio intrinseco, cuius principium baculus non est.
3	Tertio quia essentia divina est id quod beati vident et tamen forma eorum non est.	Ad tertium dico quod propositio intelligitur in naturalibus. In naturalibus enim semper id quo primo operamur, est forma. Sed visio Dei non est naturalis, ideo non valet.
4	Quarto primum movens movet ut amatum et desideratum et tamen caelum nullam formam habet per quam intelligat et amet.	Ad quartum dico secundum Philosophum quod caelum habet animam per quam primo intelligit, vel aliter ut prius, quod intelligentia movet caelum ut desiderata non a caelo, sed a se ipsa, ut prius fuit dictum.
5	Quinto etiam opinio Commentatoris male reprobat per hoc quod dicitur quod eadem species numero, non potest esse in intellectu et imaginatione, quia illa reprobatio imaginatur intellectum distare secundum locum a phantasmatis, quod non est verum, quia ponit principium intellectivum esse praesens ut movens et non distans.	Ad quintum de Commentatore dicunt aliqui volentes Commentatorem salvare quod eadem species numero est in phantasmate et in intellectu. Unde dicunt quod formae intelligibiles non numerantur ex substantiis suis, sed ex causis suis. Unde dicunt quod si aqua et aer essent simul secundum locum, eadem species numero esset in utroque. Similiter est hic secundum Commentatorem quod cum intellectus possit per operationem esse, ubi est phantasma, una species utrumque potest perficere.
6	Sexto etiam modus ponendi non videtur valere, cum dicitur quod anima est excedens nobilitate omnes formas alias, ideo habet esse forma corpo-	Ad sextum dicendum quod impossibile est formam totaliter immaterialem esse eiusdem speciei cum forma materiali, tamen eadem forma potest habere

³⁵ *Lect. Thom.*, II, 16, 1, f. 41va.

³⁶ *Lect. Thom.*, II, 16, 1, f. 41va. Cf. TOMMASO, *Super Sent.*, II, 17, 2, 1, p. 429.

³⁷ *Lect. Thom.*, II, 16, 1, f. 41va. Cf. TOMMASO, *S.c.G.*, II, 64, 2, § 1422-1425.

³⁸ *Lect. Thom.*, II, 16, 1, f. 41va.

<p>ris et etiam habet potentiam a corpore separatam. Cum forma materialis et separata non possint esse eiusdem speciei, multo minus eadem numero. Sed haec positio ponit quod anima eadem numero per aliquid est unica secundum aliquid est separata, ergo male.</p>	<p>aliquid de utraque quasi existens in confinio inter materialia et immaterialia, quia secundum Dionysium Deus coniungit extrema per media participantia aliquid de utroque extremorum.</p>
--	--

Ciò che appare insolito tanto nella trascrizione delle sei critiche di coloro che intendono promuovere le tesi *averroiste*³⁹, o quantomeno opporsi alla visione tommasiana, quanto nelle risposte formulate da Godino, è l'assenza di ampie citazioni dagli scritti di Tommaso, a differenza di quanto avviene nella prima parte della *quaestio*. In effetti, seguendo una strategia adottata anche per l'analisi di altre importanti questioni (eternità del mondo, principio di individuazione, legame anima-corpo)⁴⁰, il teologo francese sceglie di dedicare l'ultima parte del testo all'esame di una fase successiva del dibattito, prendendo in considerazione quelle che sono le reazioni dei maestri delle Arti alle prese di posizione dell'Aquinate. In questo modo, dunque, sembra svelarsi ancor più chiaramente l'intento di questo atipico commento alle *Sentenze*: non soltanto presentare le linee fondamentali del pensiero tommasiano ma, in un certo senso, provare a sostenerne l'efficacia contro eventuali attacchi cui Tommaso non aveva più avuto modo rispondere.

Mentre in altre circostanze le osservazioni di Godino possono essere ricondotte alla letteratura dei *correctoria*, spesso trascritti puntualmente⁴¹, o alle tesi sostenute da Egidio Romano⁴², in questo caso il contesto scientifico di riferimento sembra essere rappresentato principalmente dai numerosi commenti e *quaestiones* (anche anonimi) sul *De anima* di Aristotele, redatti tra la fine del XIII e l'inizio del XIV secolo⁴³. Tuttavia tanto la brevità nella formulazione degli argomenti da confutare, quanto – soprattutto – lo stile conciso delle risposte non ci permette di tracciare una mappa dettagliata delle fonti. Si può comunque provare a formulare qualche ipotesi.

³⁹ Sull'opportunità o meno di servirsi dell'aggettivo "averroista" per indicare autori o scritti di fine XIII e inizio XIV secolo e sui «molti modi» di definire l'averroismo si rimanda a R. IMBACH, *L'averroïsme latin du XIII^e siècle*, in R. IMBACH, A. MAIERÙ (cur.), *Gli studi di filosofia medievale fra Otto e Novecento*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1991, pp. 191-208 e D. N. HASSE, *Averroica secta. Notes on the Formation of Averroist Movement in Fourteenth-Century Bologna and Renaissance Italy*, in J. B. BRENET (ed.), *Averroès et les averroïsmes juif et latin*, Brepols, Turnhout 2007, pp. 307-331; D. CALMA, *Études sur le premier siècle de l'averroïsme latin. Approches et textes inédits*, Brepols, Turnhout 2011, pp. 11-21; L. BIANCHI, *L'averroïsme di Dante: qualche osservazione critica*, «Le tre corone. Rivista internazionale di studi su Dante, Petrarca, Boccaccio», 2 (2015), pp. 71-109.

⁴⁰ Cf. *Lect. Thom.*, II, 1, 1, f. 28rb-29rb; II, 1, 3, f. 30ra-30va; II, 2, 3, f. 31ra-32ra.

⁴¹ cf. nota 8.

⁴² Egidio Romano scrive il suo *De plurificatione intellectus possibilis* tra il 1274 e il 1275 con l'intenzione di sottoporre a revisione alcune tesi sostenute da Tommaso nel *De unitate intellectus* (H. BULLOTTA BARRACCO, *Introduzione*, in: EGIDIO ROMANO, *De plurificatione intellectus possibilis*, ed. H. Bullotta Barracco, Fratelli Bocca Editori, Roma 1957, p. 5). Per questa ragione, quest'opera potrebbe essere ragionevolmente considerata un bersaglio polemico di Godino. Tuttavia si tratta di una suggestione smentita di fatto dal testo della *Lectura*, in cui il teologo domenicano non si misura – almeno su questo punto – con le critiche egidiane. Sul ruolo svolto da Egidio nel dibattito sull'unità dell'intelletto di fine XIII secolo si rimanda, tra gli altri, a C. LUNA, *Quelques précisions chronologiques à propos de la controverse sur l'unité de l'intellect*, «Revue des Sciences philosophiques et théologiques», 83.4 (1999), pp. 649-684. Tra gli studi sulla presenza di Egidio Romano nella *Lectura Thomasina*, come obiettivo critico, si segnalano M. GRABMANN, *Doctrina S. Thomae de distinctione reali inter essentiam et esse ex documentis ineditis saeculi XIII illustratur*, in *Acta hebdomadae thomisticae Romae celebratae 19-25 Novembris 1924 [sic pro 1923] in laudem S. Thomae Aquinatis sexto labente saeculo ab honoribus sanctorum ei decretis*, Pontificia Accademica S. Tommaso, Roma 1924, pp. 181-182; F. BONINI, *The Lectura Thomasina of William of Peter of Godin and the question Utrum esse et essentia differant in rebus creatis*, «Archiv für mittelalterliche Philosophie und Kultur», 21 (2015), pp. 97-126.

⁴³ Cf. SIGIERI DI BRABANTE, *Quaestiones in tertium De anima, De anima intellectiva, De aeternitate mundi*, ed. B. Bazán, Publications universitaires – Béatrice-Nauwelaerts, Louvain – Paris 1972; M. GIELE, F. VAN STEENBERGHEN, B. BAZÁN, *Trois commentaires anonymes sur le traité de l'ame d'Aristote*, Publications Universitaires – Béatrice Nauwelaerts, Louvain-Paris 1971; BOEZIO DI DACIA, *Quaestiones super librum de anima I-II*, ed. R. Wielockx, Apud Librarium Universitatis Austro-Danicae, Hauniae 2009, pp. 113-147. Si vedano inoltre le numerosi fonti trascritte in Z. KUKSEWICZ, *De Siger de Brabant à Jacques de Plaisance. La théorie de l'intellect chez les averroïstes latins des XIII^e et XIV^e siècles*, Ossolineum. Editions de l'Académie Polonaise des Sciences, Wroclaw-Varsavia-Cracovia 1968 e CALMA, *Études sur le premier siècle de l'averroïsme latin*.

(1) Alcune argomentazioni sostenute da Sigieri di Brabante nel *Tractatus de anima intellectiva*⁴⁴, riprese poi anche nelle *Quaestiones super librum de causis*⁴⁵, fanno da sfondo all'argomento secondo cui sostenere l'unione dell'anima intellettuale con il corpo penalizza il legame complessivo dell'anima (vegetativa e sensitiva) con esso. Pur non essendo in presenza citazioni letterali, l'idea della *potentia intellectiva* come *principium immediatum*, cui Godino fa cenno nella risposta, è invece riconducibile alla *Summa theologiae*⁴⁶.

(2) Se molteplici sono le fonti cui è possibile ricondurre la prima critica riportata da Godino, al contrario è difficile stabilire da dove provenga l'esempio del *baculus percutiens* di cui il teologo domenicano si serve per distinguere una *potentia intellectiva* come "oggetto da usare" da un *intellectus* come *principium intrinsecum*⁴⁷. Si tratta infatti di un'immagine di cui non vi è traccia né in Sigieri di Brabante né in altri commenti di matrice averroista di fine XIII secolo, dove si preferisce il ben più noto esempio del marinaio e della nave⁴⁸. Peraltro, proprio il riferimento esplicito alla nozione di "principio intrinseco" nella sbrigativa risposta di Godino, fa sorgere qualche dubbio sull'ipotesi che qui il bersaglio polemico possa essere Sigieri, che nelle sue *Quaestiones de anima intellectiva* offre alcune importanti delucidazioni proprio a proposito della nozione di *operans intrinsecum*⁴⁹.

(3) Godino abbandona per un attimo il dibattito filosofico *strictu sensu*, per introdurre quella che sembra essere un'estemporanea *reductio ad absurdum* teologica. Riportando un'ipotetica critica alla posizione tommasiana, afferma: «l'essenza divina è ciò che i beati vedono, ciononostante essa non costituisce la loro forma». In verità, dietro questa lapidaria considerazione si cela la volontà di alcuni maestri delle Arti di mostrare come anche nella visione tommasiana vi sia un caso in cui una realtà (*essentia divina*), pur essendo sorgente di un'operazione (il "vedere" espresso dal verbo *vident*), non costituisce la forma di chi la esercita (*tamen forma eorum non est*). Si tratta un'obiezione che si trova espressa in forma analoga nella questione anonima *Utrum evidenti ratione possit ostendi intellectum possibilem plurificari in hominibus*, redatta presumibilmente nei primi decenni del XIV secolo, e conservata presso la Biblioteca Vaticana (Vat. Lat. 829, ff. 138va-139vb)⁵⁰. Charles Ermatinger, e successivamente Jean-Baptiste Brenet⁵¹, offrono una ricostruzione molto attenta del testo e, in modo particolare, dell'uso di questa particolare argomentazione teologica per criticare l'ilemorfismo tommasiano. Tuttavia entrambi gli studiosi si concentrano su un *corpus* di testi successivo (seppur di poco) alla stesura della *Lectura Thomasina*⁵². L'Anonimo infatti sembra fare riferimento alle tesi di Antonio da Parma, maestro delle Arti a Parigi tra il 1310 e il 1323⁵³; quindi

⁴⁴ SIGIERI DI BRABANTE, *Tractatus de anima intellectiva*, III, ed. B. Bazán, Publications Universitaires – Béatrice-Nauwelaerts, Louvain-Paris 1972, p. 79, l. 53 – p. 80, l. 61; p. 82, ll. 3-7.

⁴⁵ SIGIERI DI BRABANTE, *Quaestiones super librum de causis*, q. 26, ed. A. Marlasca, Publications Universitaires – Béatrice-Nauwelaerts, Louvain-Paris 1972, p. 105, ll. 65-76.

⁴⁶ TOMMASO, *S.th.*, I, 79, 1 resp. (258).

⁴⁷ In tutt'altro contesto, un riferimento analogo al movimento indiretto del bastone si trova in TOMMASO, *S.th.*, I, 2, 3, resp. (31). Ciò può essere testimonianza del fatto che si tratta di un'immagine circolante in ambiente tommasiano. Tuttavia non può essere considerata una fonte diretta di Godino, almeno in questa circostanza.

⁴⁸ SIGIERI DI BRABANTE, *Quaestiones in tertium De anima*, q. 7, p. 24, ll. 52-54; SIGIERI DI BRABANTE., *De anima intellectiva*, c. 3, p. 79, ll. 38-42; ANONIMO, *In Aristotelis libros I et II De anima*, II, q. 4: *Utrum anima intellectiva sit secundum suam substantiam coniuncta corpori sicut perfectio eius substantiali*, in M. Giele, F. Van Steenberghen, B. Bazán, *Trois commentaires anonymes sur le traité de l'ame d'Aristote*, p. 73, ll. 87-93; p. 76, ll. 83-90.

⁴⁹ Cf. J. B. BRENET, *Siger de Brabant et la notion d'operans intrinsecum*, in «Revue des sciences philosophiques et théologiques», 97 (2013), pp. 3-36. In effetti Godino sembra essere a conoscenza di questa sfumatura della noetica di Sigieri, come dimostrato dal quinto argomento, dove – come si vedrà tra poco – oggetto di discussione è proprio la nozione di "principio intrinseco".

⁵⁰ Una trascrizione integrale del testo si trova in C. J. ERMATINGER, *Giles of Rome and Anthony of Parma in an Anonymous Question on the Intellect*, «Manuscripta», 17/2 (1973), pp. 91-115. ANONIMO, *Quaestio utrum evidenti ratione possit ostendi intellectum possibilem plurificari in hominibus*, Vat. Lat. 829, f. 138va (ed. C. J. Ermatinger, p. 104, ll. 9-13).

⁵¹ Cf. J. B. BRENET, *Vision béatifique et séparation de l'intellect au début du XIVe siècle. Pour Averroès ou contre Thomas d'Aquin ?*, «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie», 53 (2006), pp. 310-342.

⁵² Cf. nota 17.

⁵³ Cf. ANTONIO DA PARMA, *Quaestio de intellectu possibili et agente*, Vat. Lat. 6768, f. 165va. Cf. ERMATINGER, *Giles*

lo stesso argomento è criticato anche nella quarta questione del *Quodlibet II* di Gerardo da Bologna (ca. 1309-1311)⁵⁴, nella *quaestio* 11 del *Quodlibet I* di Erveo di Nedellec (ca. 1310)⁵⁵ e nella *quaestio* 11 del dodicesimo *Quodlibet* avignonese di Durando di San Porziano (ca. 1315)⁵⁶. Pur tenendo conto delle informazioni approssimative e dibattute a proposito della datazione della *Lectura Thomasina*, è inverosimile pensare di postdatarne la stesura di dieci anni. Allo stesso tempo non è plausibile che sia Godino la fonte cui si riferisce questo nutrito gruppo d'autori, vista la sinteticità con cui il maestro domenicano presenta la sua argomentazione a proposito della *visio beatifica*. La conclusione più plausibile, e presumibilmente più interessante anche per tutto il dibattito successivo, è che il teologo domenicano stia accennando a una questione largamente discussa già alla fine del XIII secolo: il fatto che egli vi faccia un rapido accenno e che vi risponda quasi con "sufficienza" (*dico quod propositio intelligitur in naturalibus*) è ulteriore conferma che si trattava di un'obiezione ben conosciuta⁵⁷.

(4) L'idea di paragonare la relazione che si stabilisce tra potenza intellettuale e corpo con quella tra *primum movens ut amatum et desideratum* e *caelum* si trova nell'anonimo *In Aristotelis libros I et II De anima*, commento al *De anima* databile tra il 1270 e il 1275⁵⁸. L'autore, infatti, descrive l'influenza esercitata dall'anima sul corpo come un movimento *per appetitum et desiderium*⁵⁹, quindi nei passi successivi mostra con chiarezza, anche con richiami alla *Fisica* di Aristotele e al relativo commento di Averroè, che il paragone è con la relazione che si stabilisce tra il primo motore e i corpi celesti⁶⁰. Questo genere di argomentazione torna poi anche nel *Sophisma* di Giovanni di Gottinga⁶¹, nel già citato Anonimo Vaticano⁶² e nella *Quaestio de intellectu possibili et agente* di Antonio da Parma⁶³. Tuttavia, come si detto del caso precedente, queste ultime informazioni non rappresentano un contributo per ricostruire le fonti della *Lectura Thomasina*, dal momento che Giovanni di Gottinga pare aver scritto il suo *Sophisma* intorno al 1305⁶⁴. Esse permettono piuttosto di inserire i problemi sollevati da Godino nelle discussioni sull'unità dell'intelletto tra la fine del XIII e l'inizio del XIV secolo, mostrando come il teologo domenicano francese si riferisse ad argomenti

of Rome and Anthony of Parma, p. 109; BRENET, *Vision béatifique*, p. 311.

⁵⁴ Cf. GERARDO DA BOLOGNA, *Quodlibet II*, q. 4, in D. Piché (ed.), *La théorie de la connaissance intellectuelle de Gérard de Bologne (ca. 1240/50-1317)*, Peeters, Louvain-la-Neuve 2014, p. 148. Sulla datazione del testo si veda C. SCHABEL, *Carmelite Quodlibeta*, in C. Schabel (ed.), *Theological Quodlibeta in the Middle Ages. 2. The Fourteenth century*, E. J. Brill, Leiden 2007, pp. 505-514.

⁵⁵ Cf. ERVEO DI NEDELLEC, *Quodlibet*, I q. 11, Venetiis 1486, f. C5rb-va. Sulla datazione si veda R. FRIEDMAN, *Dominican Quodlibeta Literature*, ca. 1260-1330, in C. Schabel (ed.), *Theological Quodlibeta in the Middle Ages. The Fourteenth century*, pp. 401-492.

⁵⁶ Cf. DURANDO DI SAN PORZIANO, *Quodlibeta Avenionensia tria*, I, 11, ed. P. T. Stella, Pontificii Athenaei Salesiani, Zürich 1965, p. 214. Sulla datazione del testo si rimanda a ERMATINGER, *Giles of Rome and Anthony of Parma*, p. 97.

⁵⁷ Secondo Wladyslaw Senko e Zdzislaw Kuksewicz Erveo di Nedellec, che risponde a questa critica, sta polemizzando con Egidio d'Orleans, averroista di fine XIII secolo, che scrisse un commento al *De anima* andato perduto. Secondo Kuksewicz la stessa argomentazione sulla *visio beatifica* cui si riferisce Erveo sarebbe da attribuire proprio ad Egidio: W. SENKO, *A la recherche d'un commentaire de Gilles d'Orleans sur le De anima*, in *La filosofia della natura nel Medioevo*, Vita e Pensiero, Milano 1966, pp. 690-698. KUKSEWICZ, *De Siger de Brabant à Jacques de Plaisance*, p. 100; Z. KUKSEWICZ, *Le problème de l'averroïsme de Gilles d'Orleans encore une fois*, in «Medioevo. Rivista di Storia della filosofia medievale», 20 (1994), pp. 131-178. D'altra parte non essendo in presenza di un testo da confrontare con la *Lectura*, quella indicata da Senko e Kuksewicz resta una strada non percorribile.

⁵⁸ M. GIELE, *Introduction*, in Giele, Van Steenberghen, Bazán, *Trois commentaires anonymes sur le traité de l'ame d'Aristote*, p. 15.

⁵⁹ ANONIMO, *In Aristotelis libros I et II De anima*, I q. 13: *Utrum anima sit causa quietis*, in Giele, Van Steenberghen, Bazán, *Trois commentaires anonymes sur le traité de l'ame d'Aristote*, p. 52, ll. 14-19.

⁶⁰ ANONIMO, *In Aristotelis libros I et II De anima*, I q. 13: *Utrum anima sit causa quietis*, p. 52, l. 25 – p. 53, l. 41.

⁶¹ GIOVANNI DI GOTTINGA, *Sophisme*, Ms. Bruges 511, f. 222vb (KUKSEWICZ, *De Siger de Brabant à Jacques de Plaisance*, p. 257).

⁶² ANONIMO, *Quaestio utrum evidenti ratione possit ostendi intellectum possibilem plurificari in hominibus*, Vat. Lat. 829, f. 139ra (ERMATINGER, *Giles of Rome and Anthony of Parma*, pp. 109-110)..

⁶³ ANTONIO DA PARMA, *Quaestio de intellectu possibili et agente*, Vat. Lat. 6768, f. 163rb-va (KUKSEWICZ, *De Siger de Brabant à Jacques de Plaisance*, p. 266).

⁶⁴ Cf. KUKSEWICZ, *De Siger de Brabant à Jacques de Plaisance*, p. 121.

e obiezioni che poi si troveranno negli scritti degli averroisti di “terza generazione”, per riprendere l’obsoleta definizione di Kuksevicz⁶⁵, e dei relativi avversari.

(5) Il fatto che il *principium intellectivum* sia *praesens*, e dunque *intrinsicum* e non *distans*, è una tesi sostenuta da Sigieri di Brabante nel *Tractatus de anima intellectiva*⁶⁶. Tuttavia, così come avviene nell’argomentazione 2, di cui la 5 sembra di fatto costituire un approfondimento, è difficile ricostruire con la dovuta precisione il quadro delle fonti. In primo luogo, se analizzando l’argomentazione 2 si presentava il problema di identificare l’autore dell’esempio del bastone, in questo caso Godino attribuisce agli avversari l’uso di un’immagine (acqua e aria congiunte nello stesso luogo) che non si ritrova, secondo questa formulazione, negli scritti di Sigieri e nei commenti anonimi finora considerati. In secondo luogo – ed è questo forse l’aspetto più anomalo del quinto argomento – proprio la risposta, in cui si menziona l’esempio dell’acqua e dell’aria, non può essere considerata una vera replica alla posizione averroista, visto che il teologo domenicano sembra piuttosto introdurre altri elementi a sostegno di coloro che vogliono “salvare il Commentatore”. Si tratta di una serie di argomenti concatenati: (5.1) nel fantasma e nell’intelletto c’è la stessa specie secondo il numero; (5.2) le forme intelligibili (*intelligibiles*)⁶⁷ non sono numerate a partire dalle loro sostanze, ma dalle loro cause; (5.3) se acqua e aria fossero insieme nello stesso luogo, ci sarebbe la stessa specie in entrambe, allo stesso modo, l’intelletto, esistendo in virtù della sua operazione, quando c’è un solo fantasma (come nel caso dell’acqua e dell’aria nello stesso luogo) può costituire una sola specie di entrambe. Di un tale ragionamento però non vi è traccia in Sigieri, mentre si può trovare una parziale analogia tra 5.2 e un breve passaggio della *Summa contra Gentiles* in cui Tommaso presenta la posizione di Averroè⁶⁸.

(6) L’idea che l’anima umana ecceda per nobiltà tutte le altre forme e per questa ragione debba essere considerata una potenza separata dal corpo è presentata in termini analoghi a quanto Tommaso scrive *Summa contra Gentiles*⁶⁹, dove peraltro è possibile anche rinvenire le tracce della risposta formulata da Godino⁷⁰.

3. Considerazioni conclusive

La *Lectura Thomasina* di Guglielmo di Pietro Godino è un importante documento storico-filosofico, perché testimone della rielaborazione e della diffusione del pensiero di Tommaso nella fase che intercorre tra la sua morte e la sua canonizzazione. Per questa ragione, andare a scoprire come in questo particolare commento alle *Sentenze* sono discusse quelle tematiche che più hanno segnato l’attività speculativa di Tommaso non significa soltanto riportare alla luce un testo inedito, ma ricostruire un pezzo di una delle tradizioni teologiche-filosofiche più complesse della storia della filosofia.

Sul caso che abbiamo esaminato possono essere formulate alcune considerazioni conclusive.

(1) La *quaestio* “*utrum omnium hominum sit unus intellectus possibilis vel numeretur secundum hominum numerationem*” ha messo in luce la creatività di Godino nell’assemblare i diversi interventi tommasiani sull’unità dell’intelletto: come abbiamo visto, il teologo francese non si limita mai a concordare citazioni, ma nella maggior parte dei casi propone accurate parafrasi degli argomenti di Tommaso. Senz’altro si può dubitare dell’autenticità di alcune sue scelte interpretative, tuttavia, finché non si andrà a compiere un lavoro sistematico su quei materiali di scuola che Grabmann in-

⁶⁵ Kuksevicz annovera Giovanni di Gottinga, Antonio da Parma tra gli averroisti della *troisième phase*. Cf. KUKSEWICZ, *De Siger de Brabant à Jacques de Plaisance*, pp. 117-175.

⁶⁶ Cf. SIGIERI DI BRABANTE, *Tractatus de anima intellectiva*, III, p. 87, ll. 33-37.

⁶⁷ Ba trasmette *intentionales* mentre K1 e P *intellectuales*.

⁶⁸ TOMMASO, *S.c.G.*, II, 73, §1494. Cf. AVERROÈ, *Commentarium magnum in Aristotelis de anima libros*, III, 5, ed. F. S. Crawford, Medieval Academy of America, Cambridge (Mass.) 1953, pp. 404-405. Sigieri affronta questo argomento in SIGIERI DI BRABANTE, *Quaestione in tertium De anima*, 9, pp. 25-29.

⁶⁹ TOMMASO, *S.c.G.*, II, 68, §1451.

⁷⁰ TOMMASO, *S.c.G.*, II, 68, §1453.

dica come prima e immediata forma di trasmissione di *dicta* tommasiani, sarebbe inappropriato non considerare l'ipotesi che il lavoro di Godino sia originale.

(2) La struttura della *quaestio* mostra chiaramente che l'obiettivo primario non è ripetere la dottrina tommasiana, quanto rispondere alla posizione averroista o di *aliqui volentes Commentatorem salvare*. Ciò costituisce un'ulteriore dimostrazione – se mai ce ne fosse bisogno – che al dibattito sull'unità dell'intelletto non si era evidentemente messa la parola fine con i due trattati di Alberto Magno e Tommaso d'Aquino. Inoltre se consideriamo che la *Lectura Thomasina* era verosimilmente un testo di scuola, adottato come compendio allo studio dei testi di Tommaso negli *studia* domenicani, risulta evidente che il problema noetico era ben lontano dall'essere risolto con chiarezza anche all'interno dell'Ordine.

(3) Il lavoro per definire il bersaglio (o i bersagli) polemici di Godino è piuttosto difficile, perché il teologo francese presenta in modo quasi schematico – come in effetti dovrebbe fare un buon manuale – le critiche alla noetica di Tommaso. Questo modo di procedere permette tuttavia di concludere che si trattava verosimilmente di argomenti standard con cui il lettore aveva una certa familiarità. Inoltre essi costituiscono un prezioso anello di congiunzione nella catena che lega le diverse fasi dell'averroismo latino: aver identificato infatti dimostrazioni o problemi che sono in agenda negli scritti di maestri delle Arti, rappresentanti della seconda o della terza fase averroista e oggetto di discussione anche di altri teologi domenicani come Erveo di Nedellec e Durando di San Porziano, significa aver in parte contribuito a ricostruire la tradizione cui fanno riferimento questi autori o quantomeno a segnalare l'esistenza di problemi analoghi qualche decennio prima della stesura delle loro opere.