



UNIVERSITA' CATTOLICA DEL SACRO CUORE

MILANO

L' ATTIVITA' INTELLETTIVA UMANA
SECONDO GIOVANNI DELLA ROCHELLE

TESI DI LAUREA

DI FERRARI PIETRO

FACOLTA' DI MAGISTERO

MATR. 77217

Relatore: ch.mo prof. p. Efrem Bettoni o.f.m

Anno accademico 1970/71

Discussa l' 8 novembre 1971
ore 16 in Sala Marmi

Commissione:

A. Agazzi, Pedagogia, Presidente
p. E. Bettoni, Storia della filosofia medievale, relatore
S. Vanni Rovighi, Storia della filosofia, controrelatore
E. N. Girardi, Storia della letteratura italiana
L. Pazzaglia, Storia della pedagogia
A. Chiari, Storia della letteratura italiana
I. Scaramucci, Storia della letteratura italiana moderna e
contemporanea

INDICE

Abbreviazioni	7
Premessa	9
Cap. 1 - La vita e le opere di Giovanni della Rochelle	11
Cap. 2 - Le opere psicologiche	25
Cap. 3 - La conoscenza intellettuale del mondo sensibile e la funzione di astrazione	37
Cap. 4 - Divisioni e funzioni dell'intelletto	49
Cap. 5 - La conoscenza intellettuale delle forme pure e la teoria dell'illuminazione	65
Cap. 6 - Intelletto e volontà	83
Cap. 7 - Aristotelismo e agostinismo in Giovanni della Rochelle: valore storico e filosofico della sua opera	93
Bibliografia	99

Abbreviazioni

A.F.H. - Archivum Franciscanum Historicum

A.H.D.L.M.A. - Archive d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age

Anal. Franc. - Analecta Franciscana

Franz. Stud. - Franziskanische Studien

Jahrb. für Phil. und spek. Theol. - Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie

P. G. - P.G. Migne, Patrologiae cursus completus, series graeca

P. L. - P.G. Migne, Patrologiae cursus completus, series latina

Phil. Jahrb. - Philosophisches Jahrbuch

Rech. Théol. Anc. Méd. - Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale

Riv. fil. Neoscol. - Rivista di Filosofia Neoscolastica

Premessa

Lo scopo di questo lavoro è di esporre, il più fedelmente possibile, alcuni aspetti del pensiero di Giovanni della Rochelle, francescano, maestro in teologia a Parigi nella prima metà del sec. XIII. Oggetto di questo studio sarà l'attività intellettuale umana, con particolare riguardo alla dottrina gnoseologica e alla dottrina psicologica della composizione dell'intelletto.

Si tratta di un filosofo, il nostro, non ancora studiato a fondo; molti aspetti della sua dottrina sono ancora del tutto sconosciuti e gli studi a lui espressamente dedicati sono pochi, e limitati ai problemi storici e filologici che presentano le sue opere, più che a quelli filosofici. Egli in realtà meriterebbe più considerazione; dotato di mentalità filosofica e di capacità critiche, svolse un ruolo di notevole importanza nella scuola francescana, come vedremo. Formulò per primo alcune teorie che sarebbero diventate tipiche di quella scuola e la direttiva caratteristica del suo lavoro, al pari del suo maestro Alessandro di Hales, fu quella di tentare una sintesi tra teologia cristiana e filosofia greco-araba, anticipando così in questo lavoro alcuni punti, anche importanti, dei grandi maestri medioevali. Io spero, con queste poche pagine, di rendergli almeno parte del merito che gli spetta.

° ° °

La tesi, dal punto di vista del contenuto, inizia con due capitoli dedicati alla vita e alle opere di Giovanni della Rochelle; negli altri cinque capitoli vengono esposte le teorie gnoseologiche e psicologiche del nostro Scolastico. L'esame dei

testi è condotto sulle sue due opere psicologiche: la "Summa de Anima" e il "Tractatus de divisione multiplici potentiarum animae".

La parte fondamentale del lavoro consiste nell'illustrazione e nell'interpretazione delle dottrine delle due fonti della conoscenza e dell'illuminazione intellettuale.

Il criterio metodologico che dirige il lavoro è duplice.

Da una parte è mia costante preoccupazione di esporre e interpretare il pensiero rupelliano in più fedelmente possibile; per questo l'esposizione dei vari passi è quasi sempre una semplice traduzione del testo, a cui seguono note esplicative quando è necessario; solo in alcuni casi, dove si è reso indispensabile, a causa soprattutto delle distorsioni del testo dovuto a errate lezioni, non mi attengo letteralmente all'esposizione rupelliana e fornisco un riassunto o un'interpretazione del passo relativo.

Dall'altra parte l'esposizione del pensiero di Giovanni della Rochelle è basata sul continuo confronto tra il testo della Summa e il testo del Tractatus, opere che mantengono fra loro, come vedremo, un rapporto del tutto particolare. Questo continuo confronto permette nel medesimo tempo di cogliere sia l'evoluzione nel pensiero del nostro Autore e le motivazioni storico-dottrinali che stanno alla base delle divergenze delle due opere, sia di inquadrare meglio dal punto di vista storico il pensiero e la figura del Francescano. Criterio fecondo, che permette di giungere a risultati più sicuri di quelli ottenuti attraverso l'esame di una sola opera.

In questo ultimo punto sta anche quel poco di novità che ha il mio lavoro: le dottrine filosofiche e teologiche esposte nel Tractatus, edito dal Michaud-Quantin nel 1964, non sono ancora state oggetto, per quanto mi risulti, di uno studio accurato e completo.

Cap. 1 - La vita e le opere di Giovanni della Rochelle

Poche e frammentarie sono le notizie sulla vita di Giovanni della Rochelle, francescano, maestro di teologia all'Università di Parigi nella prima metà del sec. XIII; alcune date e alcune testimonianze sicure ci permettono tuttavia di avanzare verosimili congetture riguardanti i momenti ancora sconosciuti della sua carriera e della sua vita.

Lo incontriamo per la prima volta come maestro di teologia quando prese parte, nel 1238, alla disputa sulla pluralità dei benefici¹; sappiamo certamente che, insieme con il vescovo di Parigi Guglielmo d'Alvernia, prese posizione contro la pluralità, e forse scrisse anche una *questio disputata* (de pluribus praebendis)².

Nulla si sa della vita di Giovanni prima di tale data, né si conosce quando e dove entrò nell'Ordine Francescano, né quando prese i gradi di maestro ed incominciò ad insegnare. Sappiamo che fu discepolo di Alessandro di Hales, il quale entrò nell'Ordine dei Minori nel 1236, quando già era maestro reggente secolare. Giovanni prese certamente i gradi alla scuola di Alessandro; con lui studiò per qualche tempo, almeno da quando l'Halense assunse la cattedra dei Minori. Non si sa chi fu maestro di Giovanni prima del 1236: forse Alessandro stesso ancora secolare, forse altri, ad esempio Guglielmo d'Auxerre, o Filippo il Cancelliere³. E' senz'altro da respingere la tradizione, accettata anche dal

¹ DENIFLE, CHATELAIN, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, I, Paris, 1889, p. 158, n. 108

² ALEXANDRI DE HALES *Summa Theologica*, ed Quaracchi, t. IV, l. 3, Prolegomena, 1948, p. CCXXIIIab

³ ALEXANDRI DE HALES *Summa Theologica*, prolegom., cit., p. CCXIa

Domenichelli¹, che fissa la data dell'ingresso nell'Ordine dei Minori da parte di Alessandro nel 1228², a fa dipendere da questa data altre date relative ad avvenimenti salienti della vita di Giovanni, partendo dal presupposto che il nostro scolastico abbia compiuto gli otto anni di studio, stabiliti dai regolamenti del card. Roberto di Courçon, sotto la guida di Alessandro di Hales già francescano; sicchè Giovanni doveva diventare maestro verso il 1237 e, poichè ancora i regolamenti stabilivano che l'età minima per insegnare dovesse essere di trentacinque anni, Giovanni della Rochelle doveva essere nato verso il 1200.

Il suo nome, com'è uso dei Minori, indica la sua origine: la città di La Rochelle, oggi capoluogo della Charente-Maritime. La data della sua entrata nell'Ordine Francescano è fissata dal Glorieux verso il 1230³; alcuni studiosi pensano che ciò sia avvenuto alla Rochelle, dove i Francescani si erano stabiliti nel 1225, altri a Parigi. La notizia fornitaci dal Michaud-Quantin, editore del "Tractatus de Anima", che cioè Giovanni apparteneva alla provincia francescana di Aquitania⁴, ci conferma la sua origine e il fatto che la sua professione avvenne prima del suo soggiorno a Parigi, forse alla Rochelle stessa. Secondo il Michaud è comunque da escludere l'ipotesi che Giovanni sia entrato nell'ordine quando era già maestro; non abbiamo nessuna testimonianza di un simile avvenimento e la conversione di un maestro di teologia a Parigi era un fatto troppo importante per passare sotto silenzio⁵.

¹ T. DOMENICHELLI, La Summa de Anima di frate Giovanni della Rochelle, Prato, Giachetti, 1882, p. 73

² Registrum Fratrum Minorum Londoniae, in *Monumenta Franciscana*, III, ed. BREWER, Londra, 1858, p. 542

³ GLORIEUX, Rèpertoire des maîtres en théologie de Paris au XIII siècle, Paris, 1934, II, n. 302, p. 25

⁴ JEAN DE LA ROCHELLE, Tractatus de divisione multiplici potentiarum animae, ed. P. MICHAUD-QUANTIN, Paris, 1964, introd. dello stesso editore, p. 4, n. 4

⁵ cfr. MICHAUD-QUANTIN, introd. cit., p. 7

Di una serie di avvenimenti esistono fonti e testimonianze concordi. Nel 1229 Giovanni prese parte alla deposizione del Ministro Generale dell'Ordine, frate Elia¹. Tra il 1238 e il 1241 successe ad Alessandro di Hales nella cattedra di teologia che i Minori avevano all'Università di Parigi e vi restò fino alla morte². Tra il 1240 e il 1242 fu uno dei quattro maestri consultati per l'esposizione dei punti di difficile interpretazione della Regola di S. Francesco; esposizione che fece testo e fu detta appunto dei Quattro Maestri. Nel 1244 Giovanni partecipò ai preparativi del Concilio di Lione, apertosi il 24 giugno dell'anno seguente; testimonianza di questa partecipazione è un sermone pronunciato a Lione alla presenza della Curia³.

Giovanni morì l'8 febbraio 1245; gli successe alla cattedra Oddone Rigaldi, suo baccelliere, futuro arcivescovo di Rouen, nel 1248⁴. Contro la tradizione degli storici dell'Ordine, secondo cui Giovanni lasciò la cattedra nel 1253 a San Bonaventura e morì nel 1271⁵, il Domenichelli porta tre prove⁶: dopo frate Giovanni e prima di San Bonaventura altri maestri francescani ressero la cattedra di teologia (a Giovanni successe il Rigaldi e Bonaventura successe a Giovanni da Parma); il nostro Scolastico, uso a richiamare nei suoi sermoni molti avvenimenti storici e liturgici che si verificavano in quegli anni, non ha mai fatto menzione nei medesimi sermoni a fatti molto importanti accaduti tra il 1245 e il 1271, quali la canonizzazione di Santa Chiara (1255), l'istituzione della festa del

¹ *Chronica fratris Jordani*, ed. BOEHMER, Paris, 1908, p. 54

² cfr. GLORIEUX, *op. cit.*, II, pag. 25

³ Conservato nel ms. A 11 sup., f. 33 r, della Biblioteca Ambrosiana di Milano

⁴ cfr. BERNARD DE BESSE, *Liber de Laudibus Beati Francisci*, in *Anal. franc.*, III, 1897, p. 686; cfr. anche *Chronica Fratris Salimbene Parmensis, O. M.*, Parma, 1857, p. 93

⁵ v. *Annales Minorum*, WADDING, t. III, ad an. 1253, n. XXVI; t. IV, ad an. 1271, n. XIV; F. HUEBER, *Monologium magnum S. P. Francisci*, München, 1698, p. 499

⁶ T. DOMENICHELLI, *op. cit.*, pp. 78-81

Corpus Domini (1260), o la battaglia di Mansourah (1250), in cui San Luigi fu fatto prigioniero con tutto l'esercito francese; infine una prova diretta: la lettera che Roberto Grossatesta, vescovo di Lincoln, al ritorno in Inghilterra dal Concilio di Lione, scrisse nel settembre del 1245 al Ministro Provinciale dei Francescani inglesi per informarlo dello stato di disorganizzazione nell'insegnamento della teologia a Parigi dopo la morte di Alessandro di Hales e di Giovanni de la Rochelle (mortuis Fratribus Alexandro de Hales et Joanne de Rupellis). ¹

Giovanni della Rochelle fu molto considerato presso i suoi contemporanei e anche presso i maestri successori e i suoi confratelli. Lo dimostra l'esistenza di un gran numero di manoscritti contenenti le sue opere. Era noto soprattutto per le sue qualità di docente e di predicatore; fu inoltre tenuto in gran conto anche come allievo di Alessandro di Hales e maestro di san Bonaventura.

Se breve fu la vita di Giovanni (1200 ca. - 1245), intensa fu la sua attività di scrittore. Una visione di insieme delle sue opere si trova in alcuni importanti studi di P. Glorieux, del p. Doucet, nei "prolegomena" alla Summa Halesiana, in un articolo del p. Minges². Si possono dividere le opere del nostro Franciscano in quattro gruppi: a) opere psicologiche, la cui produzione è forse legata ad un insegnamento "de anima"; b) opere teologiche; opere di commento scritturale, produzione normale di un maestro "in sacra Pagina"; d) opere varie.

Prima di elencare le opere è necessario dire che ben poche notizie abbiamo circa la loro datazione e che talvolta la loro autenticità è stata messa in dubbio da alcuni studiosi; si può dire che ognuna di queste opere ha un suo problema

¹ Monumenta franciscana, cit., p. 627; cfr. anche DENIFLE, CHATELAIN, Chart. Univ. Par., cit., I, p. 186, n. 150

² P. GLORIEUX, Répertoire..., cit., II, p. 25 e sgg.; P. V. DOUCET, Maîtres franciscains de Paris, in A.F.H., XXVII, 1934, pp. 539-41; ALEXANDRI DE HALES, Summa Theol., Prolegomena, cit., pp. CCXI e sgg.; P. MINGES, De scriptis quibusdam fr. Joannis de Rupella, in A.F.H., VI, 1913, pp. 597-622

particolare, sia per quanto riguarda la data della compilazione, sia per quanto riguarda l'autenticità.

a) Opere psicologiche¹

- Tractatus de divisione multiplici potentiarum animae (o Tractatus de anima); ed. Michaud-Quantin, 1964

- Summa de Anima; ed. Domenichelli, 1882

b) Opere teologiche

- Summa de articulis fidei. Si tratta di una Summa teologica (sotto questo titolo la elenca il Domenichelli)² “ad instructionem simplicium”; è composta di più parti: de articulis fidei, de divinis nominibus, de praeceptis et consiliis, de peccatis et eorum remediis.³

- Summa de vitiis et peccatis. Precede forse cronologicamente il Tractatus de Anima; di questa Summa il Glorieux annunciava un'edizione in preparazione presso i Padri di Quaracchi.⁴

- Summa de virtutibus. Secondo il Glorieux si tratta della terza parte del Tractatus de Anima (de anima secundum perfectionem); non di questo avviso sono i Padri di Quaracchi, secondo cui l'opera non è ancora stata ritrovata.

- Summa de donis. Nessun accenno di quest'opera da parte del Glorieux. Gli Editori della Summa Halesiana ne sottoscrivono senza dubbio l'autenticità,

¹ Di queste due opere mi occuperò diffusamente nel prossimo capitolo

² T. DOMENICHELLI, La Summa de Anima..., cit., p. 82

³ Per i problemi inerenti a quest'opera cfr. i Prolegomena della Summa Halesiana, cit., pp CCXIIb-CCIVb

⁴ GLORIEUX, op. cit., p. 26. Su questa Summa cfr. anche l'articolo di dom O. LOTTIN, Alex. de Hales et la Summa de vitiis de Jean de La Rochelle, in Rech. de Théol. Anc. et Méd., I, 1929, pp. 240-3

seguendo il Pelster.¹ Dubita invece l'Henquinet.² Quest'opera è senz'altro posteriore alla Summa de Virtutibus: dall'incipit infatti si apprende che Giovanni aveva già scritto un'opera de virtutibus.

- Summa de Sacramentis. Sappiamo per certo che Giovanni scrisse “de Sacramentis”, ma non siamo certi che l'opera arrivata a noi attraverso la tradizione manoscritta sia quella autentica.³ Dei problemi relativi a quest'opera si è occupato l'Henquinet nell'articolo appena citato.

- Questiones disputatae. Si tratta di un corpus di sessantacinque quaestiones, raccolte talvolta a gruppi sotto un titolo comune, tramandateci separate dalla tradizione manoscritta. Se ne può vedere una sostanziale presentazione nei Prolegomena della Summa Halesiana.⁴ Molti studiosi, ed anche i Padri di Quaracchi, dubitano fortemente dell'autenticità di non poche di queste quaestiones.⁵

- Commentario sulle sentenze. Quest'opera non è ancora stata ritrovata, e forse per questo non ne fanno cenno il Glorieux (e di questo silenzio si meraviglia il p. Doucet). Sappiamo comunque che Giovanni scrisse un commentario sulle sentenze. L'opera infatti esisteva sicuramente nel convento francescano di Montepandone, nelle Marche, ed era citata nel catalogo di San

¹ F. PELSTER, Forschungen zur Quästionenliteratur in der Zeit des Alexander von Hales, in Scholastik, VI, 1931, pp. 321-353

² F.M. HENQUINET, La Summa de Sacramentis de Jean de La Rochelle, in A.F.H., XXXI, 1938, p. 203 nota 9

³ cfr. ALEX. DE HALES, Summa Theol., Prolegomena, cit., p. CCXVIa

⁴ ibidem, pp. CCXVIa-CCXXIVb

⁵ Si vedano, oltre ai citati Prolegomena, i ssgg. articoli: PELSTER, Forschungen zur Quästionenliteratur..., cit., pp. 331-335; HENQUINET, Ist der Traktat de legibus et praeceptis in der Summa Alex. von Hales von Joh. von Rupella?, in “Franziskanische Studien”, XXVI, 1939, pp. 1-22; 234-258

Giacomo della Marca¹; inoltre Bartolomeo da Pisa afferma espressamente che “Frater Joannes de Rupella scripsit super Sententias”.²

• Generalis introitus ad sacram doctrinam. Il Doucet dà notizia di una edizione del p. F. Delorme, senza nessuna altra indicazione³; non sono riuscito a trovare traccia di questa edizione.

c) Commentari scritturali

• Postillae in libros Numerorum

• Postillae in Isaiam

• Postillae in Jeremiam

• Postillae in Ezechielem

• Postillae in Daniele. Glorieux riferisce di una loro attribuzione a Stefano

Langton; per Doucet questa postilla e la seguente sono sicuramente autentiche.

• Postillae in Job

• Postillae in Prophetas Minores

• Postillae in Mattheum

• Postillae in Marcum. Secondo il p. Nappo questa postilla, per le strette connessioni con quella in Mattheum, è autentica.⁴

• Postillae in Lucam

• Postillae in Epistolas Pauli

¹ cfr. DOUCET, art. cit., p. 541, che cita G. CASELLI, Alcuni codici di San Giacomo della Marca esistenti nella Biblioteca Vaticana (fondo Rossiano), con appendice delle tre Tabulae Librorum e indice dei codici rimasti nel municipio di Montepandone, Montalto Marche, 1934

² Liber conformitatum, in “Analecta Franciscana” IV, Quaracchi, 1906, p. 337

³ v. DOUCET, art. cit., p. 539

⁴ cfr. P.C. NAPPO, La Postilla in Marcum di Giovanni de Rupella e i suoi riflessi nella Summa Halesiana, in A.F.H., L, 1957, pp. 332-347

- Postillae in Apocalypsis. E' elencata solo dal Domenichelli¹.

d) opere varie

- Sermones de dominicis.
- Sermones de Sanctis. Queste due opere sono la trascrizione dei sermoni per cui Giovanni era tanto celebre e lodato. ²
- Expositio (quatuor magistrorum) regulae FF. MM. (1242). Glorieux cita l'edizione Firmamentum Trium Ordinum, Parigi, 1512.
- Processus negotiandi themata sermonum. E' un'ars praedicandi.

E' necessario ora, per concludere questa breve rassegna della produzione letteraria di Giovanni della Rochelle, accennare brevemente al problema della composizione della Summa Theologica di Alessandro di Hales e dei suoi rapporti con le opere del Rupellense.

L'esigenza di trattare questa questione nasce dal fatto che la critica ha ormai posto seri dubbi sull'autenticità della Summa Halesiana, quando addirittura ha dimostrato che tale opera è una compilazione a cui hanno contribuito due Francescani contemporanei di Alessandro, uno dei quali quasi sicuramente è proprio Giovanni della Rochelle. E' subito evidente che se così stanno le cose Giovanni viene ad assumere importanza ben diversa da quella che solitamente gli attribuiscono gli storici della filosofia, i quali talvolta lo hanno bollato con giudizi poco lusinghieri; infatti egli, che era sempre stato considerato come ispirantesi

¹ T. DOMENICHELLI, op. cit., p. 82. Per tutte queste postille esistono da parte degli studiosi altrettanti problemi di autenticità quanto le Questiones Disputatae.

² v. BERNARD DE BESSE, Liber de laudibus..., cit., p. 686: "Etiam maximus inventus est praedicator, videlicet Magister Frater Johannes, a Rupella dictus, religiositate, scientia, et discretione clarissimus, tantique ingenii, ut propriorum magistrorum subtilitatis adiiciens, praedicationis et lectoriae in theologica facultate artem et modos traderet exquisitos."

(talvolta si parla più esplicitamente di copiatura) alle opere dell'Halense, e specialmente alla *Summa Theologica*, viene scoperto non solo come autore-compilatore di una delle più grandi opere dei maestri francescani medievali, ma come fonte stessa della *Summa Halesiana*.

Vediamo di dare uno sguardo storico-critico al problema, accennando ai più validi studi in proposito.

Che esistesse una stretta relazione tra le opere di Giovanni della Rochelle (specialmente la *Summa De Anima*) e la *Summa* di Alessandro di Hales appariva anche al padre Teofilo Domenichelli¹, il quale, come d'altronde era logica fare per chi non avesse confrontato criticamente i testi, pensava ad una dipendenza di Giovanni da Alessandro, e questo fatto, secondo il Domenichelli, non doveva destare meraviglia, poichè frate Giovanni era stato discepolo dell'Halense.²

La relazione tra le due opere doveva apparire ancora più stretta al p. Mingès³. Anche questo studioso era convinto della dipendenza di Giovanni da Alessandro, anzi portava argomenti a favore dell'antiorità della *Summa Halesiana*⁴; soprattutto mostrava che l'esposizione di Giovanni della Rochelle degli argomenti corrispondenti a quelli della *Summa Theologica* nella parte psicologica era più completa, più precisa; segno che Giovanni aveva meglio sviluppato la sua fonte. Riguardo comunque ai problemi interni della *Summa Halesiana*, il p. Mingès per primo incominciò a dubitare della autenticità di alcune parti, per esempio i trattati "de corpore humano" e "de coniuncto humano"

¹ cfr. *La Summa de Anima...*, cit., p. 320

² *ibidem*, p. 331

³ P. MINGÈS, *Die Psychologische Summe des Iohannes von Rupella und Alexander von Hales*, in "Franz. Stud.", III, 1916, pp. 365-378

⁴ *ibidem*, specialmente le pp. 372-378

che effettivamente poi si dimostrò essere posteriori al 1245, anno della morte di Alessandro.

Nel 1930 dom Odon Lottin, in un importantissimo studio¹, dimostrava la priorità della Summa de Anima rispetto alla Summa Halesiana. Il Lottin faceva notare² che nella seconda parte della Summa de Anima (de viribus animae) Giovanni riporta la classificazione delle potenze dell'anima secondo lo pseudo-agostiniano De Spiritu et Anima, secondo san Giovanni Damasceno, poi secondo altri filosofi tra cui appare spesso il nome di Avicenna. La parte corrispondente della Summa Halesiana presenta invece un lavoro più personale, di scelta, di sintesi, di proposta di altre classificazioni. Poichè è indubbia la stretta relazione fra le due parti, nel caso di una dipendenza della Summa de Anima dalla Summa Halesiana, si domanda il Lottin, come mai Giovanni si accontentò di riportare le classificazioni altrui, dopo che Alessandro aveva dato un lavoro personale? Come mai Giovanni non riportò le classificazioni di Alessandro? Evidentemente la composizione della Summa de Anima dovette precedere quella della Summa Halesiana.

La prova definitiva di questo fatto è data secondo il Lottin da un confronto critico di testi. Si nota infatti che alcuni passaggi della Summa Halesiana sono comprensibili solo se letti alla luce dei passi corrispondenti della Summa de Anima. L'autore della Summa Theologica doveva aver usato, come fonte della parte psicologica, la Summa de Anima e aveva riportato alla lettera dei passi importanti in cui però alcune frasi, fuori dal loro contesto originale, non avevano

¹ O. LOTTIN, Alexandre de Hales et la "Summa de Anima" de Jean de La Rochelle, in "Réch. de Théol. Anc. et Méd.", II, 1930, pp. 396-409

² ibidem, pp. 403-404

alcun significato, e il discorso in alcuni punti era pertanto incomprensibile. Lottin riporta alcuni passi a conferma di tutto ciò¹.

Lottin tuttavia nel suo studio accennava solo di sfuggita al problema dell'autenticità della Summa Halesiana.

Di questo problema si occupava nel 1931 il p. Gorce, il quale negava categoricamente la genuinità della Summa, presentandosi così come il critico più radicale².

Ad una soluzione interessantissima giunse nel 1948 il p. Henquinet³. Lo studioso appurava che la Summa Theologica esistente nel 1245, alla morte di Alessandro, non era tutta la Summa che noi abbiamo oggi; la Summa primitiva era infatti composta di tre parti, senza il "De missione visibili" (t. 1°, nn. 514-518 dell'edizione Quaracchi), il "De corpore humano" e il "De coniuncto humano" (t. 2°, nn. 500-523). Ebbene, questa Summa primitiva risultò opera di due compilatori dell'Ordine dei Frati Minori: Frater Inquirens (I e III parte); Frater Considerans (II parte), "Inquirens" e "Considerans" sono evidentemente nomi provvisori, tratti da una particolarità della loro rispettiva opera: il primo infatti, nella sua "redactio", usa spesso volte nelle formule le parole "inquirere", "inquirendum", "inquisitio", che non si trovano quasi mai nella seconda parte; allo stesso modo l'autore-compilatore della seconda parte usa nelle formule le parole "considerare", "considerandum", "consideratio"⁴.

¹ *ibidem*, pp.404-409. Ai passi riportati dal Lottin i Padri di Quaracchi ne aggiunsero altri due, pure probanti; v. ALEX. DE HALES, *Summa Theol.*, Proleg., cit., pp. CCXIb-CCXIIa

² M. GORCE, *La Summe Théologique d'Alexandre de Halès est-elle authentique?*, in "The New-Scholasticism", V, 1931

³ F.M. HENQUINET, *Fr. Considerans, l'un des deux auteurs jumeaux de la Summa de Fr. Alexandri primitive*, in "Réch. de Théol. Anc. et Méd.", XV, 1948, pp. 76-96.

⁴ cfr. HENQUINET, *art. cit.*, pp. 79-80

Tenuto conto della costanza di questa opposizione tra “inquirere” e “considerare”, il p. Henquinet giunse a stabilire la dualità degli autori. Ma chi potevano essere Fr. Inquirens e Fr. Considerans? Henquinet rispose che, mentre l'anonimato di Considerans restava integro, si poteva essere sicuri nell'identificare Inquirens con Giovanni della Rochelle perchè lui solo presenta, nella “redactio” delle sue opere, l'insieme delle formule che si trovano nella prima e nella terza parte della Summa Halesiana¹. Ma se, conclude l'Henquinet, la Summa Theologica di Alessandro di Hales è una compilazione, certamente non è da escludersi una collaborazione dell'Halense stesso². Alcuni giungono ad identificare fr. Considerans con Alessandro; il p. Henquinet lo esclude, dicendo che molte dottrine che si trovano nelle Questiones Disputatae di Alessandro vengono apertamente confutate nella II parte della Summa Theologica.

I Padri di Quaracchi hanno infine dimostrato, nella sostanziale presentazione delle opere di Giovanni³, che quasi tutti gli scritti del nostro Scolastico sono serviti da fonte della Summa Halesiana, e sovente molti passi vi sono stati riportati alla lettera; è il caso, per esempio, del “De praeceptis et consiliis” (che fa parte della Summa de articulis fidei), di molte questioni della Summa de donis e di moltissime delle quaestiones disputatae di Giovanni. Le altre opere sono per lo più riportate a senso.

Per concludere, si potrebbe dire che lo status questionis è ben delineato dal Doucet in questo modo:

- gran parte della Summa (ll. I, II, III) esisteva già nel 1245, quindi Alessandro non doveva esservi estraneo;

¹ ibidem, pp. 91-92

² ibidem, pp. 93-94

³ cfr. ALEX. DE HALES, Summa Theologica, Proleg., cit., pp. CCXIa-CCXXVIIa

- le fonti più importanti sono gli scritti di Giovanni della Rochelle e le Quaestione Disputatae di Alessandro stesso;¹

- è una compilazione: i compilatori-autori sono un certo fr. Inquirens (forse Giovanni della Rochelle) e fr. Considerans;

- i trattati “De corpore humano” e “De coniuncto humano” sono senz’altro aggiunte posteriori;

- la parte che occupa il t. IV dell’edizione Quaracchi è opera di una commissione nominata dai superiori dell’Ordine Francescano e che aveva l’incarico di terminare la Summa; la maggior parte, si crede, di questo t. IV ha come autore Guglielmo di Melitone.²

Questo è un breve sguardo al problema; tuttavia ben si vede come in questo quadro la posizione di Giovanni della Rochelle venga ad assumere un’importanza ben diversa da quella che di solito gli si attribuisce.

¹ Opera composta da Alessandro prima di essere Frate

² P.V. DOUCET, De Summa Fratris Alexandri Halensis historice considerata, in “Rivista di filosofia neoscol.” XL, 1948, pp. 1-44

Cap. 2 - Le opere psicologiche

Prima di passare all'esposizione ed al commento della parte filosofica, è necessario accennare ad alcuni problemi che presentano le due opere psicologiche di Giovanni, quelle che offriranno il testo per questa tesi¹; non è questa una trattazione puramente filologica, perchè, come vedremo, tra la Summa ed il Tractatus esistono dei rapporti di continuità di cui occorre tenere conto nell'esame del pensiero del nostro Scolastico, ed è molto interessante determinare la natura di questi rapporti per capire bene sia l'Autore, sia il significato delle sue opere.

Si deve dare innanzitutto uno sguardo al contenuto della Summa e del Tractatus, incominciando da quest'ultimo che, come vedremo, è il primo in ordine di tempo. Il Tractatus è diviso in tre parti: de anima secundum definitionem, de anima secundum divisionem, de anima secundum perfectionem.²

Queste tre parti sono di ineguale lunghezza: la seconda parte infatti è ben più lunga delle altre due messe insieme (e per questo molto probabilmente ha

¹ TEOFILO DOMENICHELLI, *La Summa de Anima di fr. Giovanni della Rochelle*, cit.; JEAN DE LA ROCHELLE, *Tractatus de divisione multiplici potentiarum animae*, ed. MICHAUD-QUANTIN, cit. Per brevità citerò queste opere con "Summa" e "Tractatus", col relativo capitolo; il numero delle pagine delle edizioni citate sarà tra parentesi.

² cfr. *Tract.*, III, 31 (190): "Nota, lector, quod huius libri tres sunt partes principales..."

dato il titolo all'opera). Nella prima parte (*de anima secundum definitionem*)¹ Giovanni della Rochelle espone e commenta dodici definizioni dell'anima che egli ha trovato in filosofi e teologi antichi e contemporanei; così la prima definizione, la più lunga di tutte, è tratta da san Giovanni Damasceno; altre cinque dallo pseudo-agostiniano "De Spiritu et Anima" (che frate Giovanni credeva di Agostino) e le altre da Alfredo Anglico (*De motu cordis*), Platone (*Fedone*), Aristotele (*De Anima*), Nemesio d'Emesa (*De natura hominis*), dal Genesi (*spiraculum vitae*) e da Seneca (*Epist. XCII*). La seconda parte (*de Anima secundum divisionem*)² presenta cinque classificazioni delle potenze dell'anima: la prima secondo i filosofi, specialmente secondo Avicenna³; l'altra e la terza secondo i medici, dapprima secondo Honein ben Ishaq (*Iohannitius*, *Isagoge*), poi secondo il Canone di Avicenna⁴; la quarta secondo san Giovanni Damasceno⁵; la quinta secondo lo pseudo-agostiniano "De Spiritu et Anima"⁶. L'ultima sezione della parte studia i principali termini impiegati nell'esposizione (*de distinctionem quorundam nominum ad evidentiam praedictorum*) e stabilisce il loro significato presso i vari autori.⁷

La terza parte del *Tractatus* (*de Anima secundum perfectionem*) è un piccolo trattato sulle virtù e sulla perfezione dell'anima e pertanto è uno studio essenzialmente teologico. Questa parte ci è stata tramandata da qualche manoscritto separata dal resto dell'opera; questo fu uno dei motivi che spinsero il

¹ *Tract.*, I, 1-14 (54-68)

² *Tract.*, II, 1-57 (70-136)

³ *Ibidem* II, 1-26 (70-103)

⁴ *Ibidem* II, 27-36 (103-113)

⁵ *Ibidem* II, 37-46 (113-122)

⁶ *Ibidem* II, 47-50 (122-127)

⁷ *Ibidem* II, 51-57 (128-136)

Glorieux ad attribuire allo scritto il titolo di *Summa de Virtutibus*¹, effettivamente attestato dalla tradizione manoscritta come titolo di un'opera di Giovanni, oggi ancora sconosciuta.²

In realtà, come ha ben dimostrato il Lottin³, e come si legge chiaramente nel *Tractatus*⁴, la terza parte appartiene all'opera psicologica rupelliana. I problemi trattati sono quelli della grazia, delle virtù e della beatitudine; questa parte consta di 31 capitoli (pp. 137-190). Nella prima sezione Giovanni discute sulla grazia in generale ed enumera e classifica i diversi elementi della vita soprannaturale dell'uomo; nella seconda sezione presenta le classificazioni delle virtù secondo Plotino, Cicerone, Aristotele, i teologi (specialmente Agostino) e il *Moralium Dogma Philosophorum*; l'ultima sezione si occupa della beatitudine, perfezione dell'anima, di cui l'autore dà sette definizioni e discute la natura utilizzando la definizione di Boezio.

La *Summa de Anima*, pur considerando alcune profonde modificazioni del contenuto e la diversità di genere letterario, mantiene la stessa struttura esteriore del *Tractatus*. Dopo un'introduzione inizia la prima parte⁵ (*de anima quoad substantiam*) che comprende l'esposizione di sette definizioni, invece delle undici del *Tractatus*: sono eliminate quella del Damasceno, tre del "De Spiritu et Anima" e quella di Platone. La prima parte comprende anche una lunghissima dissertazione "quid sit anima secundum rem", mancante nel *Tractatus*; la *Summa* si arricchisce dunque di un vero trattato personale sulla natura

¹ GLORIEUX, *Répertoire...*, cit., p. 25

² v. pag. 15 di questa tesi

³ O. LOTTIN, *Les traités sur l'âme et les vertus de Jean de la Rochelle*, in *Revue Néo-scholastique de Philosophie*, XXI, 1930, pp. 5-32

⁴ v. p. 25, nota 2 di questa tesi; ed anche in *Tract.*, III, 1 (138): "... Post divisionem multiplicem potentialium animae dicemus de virtutibus"

⁵ *Summa*, I, 1-57 (103-216)

dell'anima: incorporeità, semplicità, immagine di Dio, unione col corpo, immortalità, ...

La seconda parte¹ inizia con un'introduzione sulla distinzione tra l'anima e le sue facoltà che manca nel *Tractatus*. Seguono poi tre classificazioni delle potenze dell'anima, invece delle cinque del *Tractatus*, ed anche l'ordine è inverso: la prima è quella del "De Spiritu et Anima", segue quella di san Giovanni Damasceno e chiude quella "secundum philosophos". Sono soppresse dunque le due classificazioni "secundum medicos" (Iohannitius e Avicenna, Canone). Manca poi nella *Summa* tutta la parte che nel *Tractatus* è dedicata alla virtù; si vedrà tra poco la ragione di questo fatto.

In realtà, considerando così come si è fatto per sommi capi il contenuto delle due opere psicologiche, non si ha una precisa idea di quello che esse rappresentano. Per avere una visione più chiara del loro significato e della loro importanza occorre accennare al problema dei rapporti che intercorrono tra la *Summa* ed il *Tractatus*. Intanto la prima cosa che colpisce, ad un primo confronto, è la concordanza letterale tra le parti comuni delle due opere; risulta infatti che quasi tutti i capitoli del *Tractatus* sono riportati alla lettera nella *Summa*. Per avere un'idea della quantità delle parti corrispondenti e dei punti di contatto tra i due scritti è utile dare uno sguardo alla tabella fornita dal Michaud-Quantin nell'introduzione all'edizione del *Tractatus*.² Ma il fermarsi alla considerazione di questo solo aspetto dei rapporti fra le due opere può portare ad un giudizio errato come quello del p. Salman: lo studioso afferma che il *Tractatus* è l'opera fondamentale di Giovanni della Rochelle, poichè la *Summa*

¹ *ibidem*, II, 1-40, (217-301)

² cfr. *Tractatus*, introd., pp. 17-18

non rappresenta nessun momento di sviluppo rispetto alla prima opera.¹ In realtà, nonostante l'impressione, più appariscente di qualsiasi altra, di concordanza tra *Summa* e *Tractatus*, ci troviamo di fronte a due opere fondamentalmente diverse, specialmente per quanto riguarda l'ispirazione.

Un primo motivo che può ben spiegare questa diversità è stato indicato dal Michaud-Quantin²: la differenza di generi letterari. Il *Tractatus* cioè non è un'opera di insegnamento magistrale, nella quale il maestro espone il suo pensiero e lo difende, ma una "compilatio", una raccolta di documentazione, in cui il compilatore riporta, il più fedelmente possibile, il pensiero delle varie "auctoritates" (teologiche, filosofiche e mediche) sul problema dell'anima; si può considerare un manuale ausiliario che il maestro compila per il bisogno e l'esigenza dei suoi scolari di orientarsi tra le due concezioni dell'anima umana che si presentano nell'ambiente filosofico e teologico della prima metà del XIII secolo: quella della tradizione teologica e quella del pensiero greco trasmesso dagli Arabi. La *Summa* invece è un'opera personale di un maestro in "sacra pagina", in cui l'autore cerca di portare il suo contributo alle discussioni suscitate dalla riscoperta di dottrine estranee alla genuina tradizione teologica.

Altre fondamentali differenze sono state indicate da dom Lottin, che ha portato delle prove in favore dell'autenticità del *Tractatus* e della sua anteriorità rispetto alla *Summa*.³ Si viene così a scoprire, attraverso un'attenta analisi contestuale, che la riduzione da dodici a sette delle definizioni dell'anima è servita ad eliminare dei doppioni, poichè nelle definizioni del *Tractatus* l'anima è definita

¹ cfr. D.H. SALMAN, Jean de La Rochelle et les débuts de l'Averroïsme latin, in "AHDLM", XVI, 1947-48, p. 134.

² cfr. *Tractatus*, intr., pp. 11 e 21

³ O. LOTTIN, Les traités sur l'âme et les vertus..., cit., pp. 9-32

due volte riguardo al suo principio efficiente¹, due volte riguardo al fine² e due volte riguardo alla forma³. Questo, secondo dom Lottin, è una prova dell'anteriorità del *Tractatus*, poichè è più comprensibile che un autore abbia voluto evitare delle ripetizioni piuttosto che complicare una classificazione così chiara come quella della *Summa*⁴; non si tratta dunque, a proposito delle definizioni dell'anima, di un impoverimento, come afferma il Michaud-Quantin⁵, ma di un'elaborazione tendente a perfezionare la prima opera.

Dom Lotti nota poi, a proposito della *Summa*, lo stesso fenomeno verificatosi per la *Summa Theologica Halesiana*: alcuni passi cioè della *Summa de Anima* sono comprensibili solo se letti alla luce dei corrispondenti passi del *Tractatus*, segno che questo è la fonte della *Summa*.⁶

Altra differenza tra *Summa* e *Tractatus* è prova dell'anteriorità di quest'ultimo: dall'analisi dei testi condotta dal Lottin risulta che la sezione della seconda parte del *Tractatus* riguardante la classificazione delle potenze secondo i filosofi e specialmente secondo Avicenna colpisce non tanto per la sua sobrietà, quanto per la sua omogeneità; invece l'unità della parte corrispondente della *Summa* è rotta da interpolazioni che hanno lo scopo di ribattere le tesi esposte (si incontrano così delle espressioni come “*quamvis quidam theologi aliter sentiant, dicentes...*”; oppure “*fuerunt qui dixerunt...*”). E' questo senza dubbio l'effetto di un apporto personale all'esposizione delle dottrine dei filosofi, ma dà

¹ cfr. *Tract.*, I, 5 e 13

² *ibidem*, I, 5 e 14

³ *ibidem*, I, 4 e 10

⁴ cfr. LOTTIN, *art. cit.*, pp. 10-14

⁵ cfr. MICHAUD-QUANTIN, *Les puissances de l'âme chez Jean de la Rochelle*, in “*Antonianum*”, XXIV, 1949, p. 493; non è peraltro questo il giudizio emergente dell'*art. cit.*, poichè appena più avanti si dice che la prima parte della *Summa* è valida in quanto si arricchisce di un vero trattato sulla natura dell'anima.

⁶ cfr. LOTTIN, *art. cit.*, pp. 14-15

l'impressione che l'autore abbia voluto inserire, nella riesposizione di un testo letteralmente uguale al primo, delle glosse, piuttosto che togliere queste ultime per dare unità al capitolo¹.

Il Michaud-Quantin fornisce un'altra prova dell'antioriorità del Tractatus, che nel medesimo tempo è la spiegazione della soppressione, nella Summa, della parte relativa alle virtù². Nella tradizione teologica, e ancora verso la metà del XIII secolo, quando Giovanni compilava il Tractatus, lo studio della natura dell'anima e della sua attività era strettamente legato a quello del suo inserimento nel piano di salvezza; il problema delle virtù, e soprattutto della loro classificazione, era strettamente legato a quello dell'anima e delle sue potenze. Ma nel periodo di tempo che passava tra la redazione del Tractatus e quello della Summa giungeva a compimento un processo di separazione tra lo studio della natura e delle potenze dell'anima e lo studio del fine morale e soprannaturale che essa deve perseguire; ciò era forse dovuto all'influenza delle dottrine aristoteliche che entravano in quei tempi nel mondo latino: nel piano aristotelico infatti lo studio dell'anima faceva parte della filosofia naturale e il "De Anima" di Avicenna era il "Liber sextus naturalium". Così i teologi iniziarono a trattare "de virtutibus" in opere separate da quelle psicologiche. Lo stesso accadde a Giovanni, che non riportò nella Summa la terza parte del Tractatus, ma redasse una "Summa de virtutibus" non ancora ritrovata.

Ma l'aspetto senz'altro più importante dei rapporti tra la Summa e il Tractatus è quello, rilevato ancora da dom Lottin, del diverso atteggiamento dei due scritti nei confronti di Aristotele³. Ciò che dom Lottin sottolinea è il favore che

¹ *ibidem*, pp. 15-17

² cfr. *Tractatus*, introd., pp. 19-20

³ O. LOTTIN, *art. cit.*, pp.18-27 e 31

l'autore del *Tractatus* testimonia per gli scritti di Aristotele; lo Stagirita è citato spessissimo nel corso dell'esposizione ed interi passi, come la prima e la sesta definizione dell'anima, sono di chiaro andamento aristotelico; è citato perfino nell'esposizione delle definizioni pseudo-agostiniane dell'anima; occupa il posto di maggior importanza nella classificazione delle facoltà "secundum philosophos"; nella terza parte del *Tractatus* c'è un tentativo di ritrovare nell'etica aristotelica le quattro virtù cardinali. Il favore accordato ad Aristotele non è celato.

Contrariamente la *Summa*, che pure non ignora Aristotele, mantiene verso il filosofo un diverso atteggiamento: non si può dire cioè che egli sia particolarmente stimato. Nella parte infatti relativa alla natura dell'anima¹, che non ha corrispondenti nel *Tractatus* e che rappresenta la metà di tutta l'opera, si contano solo sette citazioni di Aristotele. Nelle parti invece che si corrispondono, si verifica un fatto curioso: un solo passo del *Tractatus*, quello relativo alla prima definizione², cambia sostanzialmente nella *Summa*; infatti qui si fa perno, nell'esposizione, sul concetto agostiniano di illuminazione divina anziché su quello aristotelico di tabula rasa; gli altri passi del *Tractatus* in cui ricorrono citazioni aristoteliche sono trascritti alla lettera nella *Summa*, ma il nome di Aristotele scompare da tutti; rimane cioè la dottrina, ma scompaiono "ut dicit Aristoteles", "sicut dicit Philosophus", "secundum Aristotelem".³ L'autore della *Summa* si sente più teologo che filosofo, e pertanto è soprattutto agostiniano: novanta volte ricorre il nome di S. Agostino.

¹ *Summa*, I, 10-57 (114-216)

² *Tract.*, I, 4 (59): "Anima est substantia incorporea, intellectualis, illuminationum qui sunt a Primo ultima relatione perceptiva"

³ cfr. LOTTIN, *Les traités...*, cit., pp. 19-26

Il Pelster, nella recensione dell'articolo di dom Lottin¹ usava di questo argomento per controbattere la tesi dell'anteriorità del *Tractatus*: è cosa inaudita, secondo il Pelster, che un autore di quel tempo, avendo aderito all'aristotelismo (*Tractatus*) se ne distacchi per tornare all'agostinismo (*Summa*); perciò la *Summa* precede il *Tractatus*. Al Pelster basterebbe obiettare che, come si è visto, l'abbandono dell'aristotelismo fu solo esteriore; inoltre non si capisce perché Giovanni, dopo aver composto un'opera psicologica con una struttura più soddisfacente di quella del *Tractatus*, abbia avuto l'idea di farne un compendio che avrebbe spogliato la prima opera di tutto l'apporto personale dell'autore alla trattazione del problema.

Ma riprendiamo il discorso sull'atteggiamento verso Aristotele e vediamo come può essere spiegato un simile fatto. Ancora una volta vengono in aiuto le attente analisi di dom Lottin. Lo studioso, prima di risolvere la questione del diverso atteggiamento verso Aristotele, prova l'autenticità del *Tractatus*²; è chiaro infatti che quel problema non sussisterebbe se il *Tractatus* non fosse di Giovanni della Rochelle. Ma a questo proposito, ritenuta la *Summa* sicuramente autentica (moltissimi manoscritti portano il nome di Giovanni della Rochelle), considerata anche la concordanza letterale fra le due opere, due sole ipotesi sono possibili: o Giovanni usò come fonte della *Summa* il *Tractatus* che non era suo, trovandolo adatto al piano della sua opera psicologica e riportandolo letteralmente nella *Summa* con qualche variazione dovuta al fatto di essere più teologo che filosofo; oppure il *Tractatus* è l'opera giovanile di Giovanni, che manifesta uno spirito piuttosto filosofico e scientifico, e giunto alla maturità degli studi teologici rimaneggia quell'opera dandole un'impronta più teologica e più personale,

¹ cfr. PELSTER, in "Scholastik", V, 1930, p. 456, n. 249

² O. LOTTIN, *art. cit.*, pp. 28-31

citando di più la Sacra Scrittura e i Padri che non i filosofi pagani, aggiungendo la parte sulla natura dell'anima e togliendo quella sulle virtù. E' difficile, dice il Lottin¹, prendere posizione tra queste due ipotesi, tuttavia almeno una considerazione dovrebbe farci ritenere più verosimile la seconda: nel primo caso cioè si avrebbe un insolito tipo di plagio, che andrebbe più in là di qualsiasi altro tentativo di plagio di cui si è a conoscenza relativamente a quel periodo; peraltro il plagio rivestirebbe un carattere insolito anche perchè Giovanni non si accontenta di copiare il Tractatus, ma lo corregge e colma le lacune che vi trova.

Se dunque si è portati a credere che Giovanni della Rochelle sia l'autore di ambedue le opere, resta da spiegare il suo diverso atteggiamento verso Aristotele. La spiegazione, sostiene il Lottin², è da ricercarsi nella proibizione dello studio di Aristotele del papa Gregorio IX del 13 aprile 1231, che richiama le proibizioni del 1210 e del 1215; quando il papa rinnovò la proibizione, Giovanni della Rochelle probabilmente aveva appena finito di redigere il Tractatus, il quale, tutto impregnato di dottrine aristoteliche ed arabe, contrastava sicuramente con le direttive della gerarchia. Forse Giovanni ricevette da un'autorità prossima l'ordine di correggere il Tractatus, forse si mise spontaneamente al lavoro; il fatto è comunque che il nostro Scolastico, anche se a notevole distanza di tempo, corresse la sua prima opera e, come si è visto, tra i testi di ispirazione aristotelica uno solo subisce sostanziali modifiche, mentre gli altri mantengono la dottrina di Aristotele e non il suo nome: imposta dall'esterno, la conversione non fu che apparente. Questo fatto, secondo il Lottin³, spiega la mancanza di sintesi rilevata nella Summa: in quest'opera il substrato è soprattutto di tendenza aristotelica, la

¹ ibidem, p. 29

² ibidem, p. 31

³ ibidem, p. 32

sovrastuttura è agostiniana, ma substrato e sovrastuttura non legano. Questo giudizio, a mio avviso, può essere confutato; rimando per questo al capitolo finale.

Un ultimo problema da affrontare a proposito del *Tractatus* e della *Summa* è quello della loro datazione. Al riguardo non abbiamo alcun elemento che ci possa far stabilire una data precisa, tuttavia è possibile fissare un termine a quo ed uno ad quem della composizione.

Per quanto riguarda il *Tractatus*, si è rilevato¹ che una delle fonti principali di quest'opera è la *Summa de bono* di Filippo il Cancelliere², scritta dopo il 1228³; si può dunque fissare il termine a quo della compilazione del *Tractatus* verso il 1231-32. Per il termine ad quem, occorre tener presente che, come ha osservato il Lottin⁴, dalla terza parte del *Tractatus* si rileva che Giovanni non conosceva una traduzione completa dell'*Etica* a Nicomaco; il *Tractatus* è stato dunque composto prima del 1240.

Per la *Summa* abbiamo ancora meno riferimenti che per il *Tractatus*; sappiamo che essa è posteriore al *Tractatus* e che è stata redatta quando l'ambito dell'insegnamento "de anima" era stato modificato nel contenuto con la soppressione della parte sulle virtù, e questo processo di modificazione giunse a compimento verso il 1240⁵; per il termine ad quem, occorre tener presente che la *Summa* Rupelliana fu fonte della *Summa* Halesiana, che esisteva nella maggior parte verso il 1245.

¹ *Tract.*, introd. p. 23

² cfr. LOTTIN, *L'influence littéraire de Philippe le Chancelier sur les théologiens préthomistes*, in "Rech. de Théolog. Anc. et Méd.", II, 1930, pp. 312-316

³ cfr. P. MINGES, *Philosophiegeschichtliche Bemerkungen über Philipp von Grève*, in "Philosophisches Jahrb.", XXVII, 1914, p. 21

⁴ cfr. O. LOTTIN, *Alex. de Hales et la "Summa de Anima" de Jean de la Rochelle*, cit., p. 368 nota.

⁵ *Tract.*, introd., p. 11

Tutto questo sguardo sui problemi inerenti alle due opere psicologiche di Giovanni ci permette di accennare già brevemente al non facile problema dello sviluppo dottrinale nell'opera di frate Giovanni della Rochelle. Con la riserva di riprendere la questione dopo l'analisi dei testi, già fin d'ora si può affermare che c'è nella psicologia rupelliana della *Summa de Anima* un passo avanti rispetto a quella del *Tractatus*; lo sviluppo è da ricercarsi non tanto in quei fenomeni esteriori quali possono essere i diversi atteggiamenti verso Aristotele, o l'integrazione agostiniana, nella *Summa*, di quei passi del *Tractatus* ritenuti non molto ortodossi; quanto nel diverso atteggiamento che Giovanni assume nell'espone le sue dottrine; filosofo nel *Tractatus*, nella *Summa* si sente più teologo, e questa disposizione si concreta nelle aggiunte fatte nella *Summa*, specialmente nella parte relativa alla natura dell'anima, di ispirazione nettamente teologico-agostiniana.

La maturità teologica raggiunta alla scuola di Alessandro di Hales doveva dare i suoi frutti.

Cap. 3 - La conoscenza intellettuale del mondo sensibile e la funzione di astrazione

L'investigazione di Giovanni della Rochelle sul problema dell'attività intellettuale umana si svolge lungo due direttive che corrispondono alle due diverse maniere con cui si esplica l'attività suddetta: l'attività intellettuale apprensiva e l'attività intellettuale motrice, la prima orientata alla conoscenza del vero, la seconda alla conoscenza e al conseguimento del bene¹.

In questo e nei seguenti capitoli si esporrà il pensiero di Giovanni sull'attività intellettuale umana, incominciando dal primo aspetto, quello che riguarda la conoscenza.

Si può dire subito a questi propositi che per il nostro Scolastico non esiste una sola fonte della conoscenza, così come non esiste un solo processo conoscitivo; Giovanni pensa che l'attività conoscitiva umana, a seconda dell'oggetto verso cui le potenze conoscitive si rivolgono, si esplica in due differenti maniere: c'è infatti una conoscenza intellettuale del mondo sensibile in cui la funzione di astrazione assume un compito determinante, e c'è una conoscenza intellettuale delle forme astratte per loro natura che ha il suo

¹ "Sicut habemus vim intellectivam ordinatam ad verum, sic habemus vim intellectivam ordinatam ad bonum". *Summa* II, 40 (298); *Tract.* II, 24 (98)

fondamento nella illuminazione che l'anima umana riceve direttamente o indirettamente da Dio al fine di "intelligere". Questa diventerà la dottrina ufficiale della Scuola Francescana e avrà in S. Bonaventura il suo massimo rappresentante.

La teoria delle due fonti della conoscenza e dei due processi conoscitivi ha il suo fondamento nella dottrina delle due facce dell'anima, che Giovanni della Rochelle trae nello stesso tempo da S. Agostino, dagli Arabi e dagli Ebrei; questa dottrina godette di un enorme prestigio presso i Francescani, proprio per il fatto che la distinzione agostiniana tra "ratio superior" e "ratio inferior" si accordava molto bene con una eguale dottrina di Al Ghazali e di Avicenna¹

Vediamo quale sia esattamente il pensiero di Giovanni a proposito di questa teoria, che è esposta in tre distinti passi della Summa de Anima, solo l'ultimo dei quali ha una corrispondenza nel Tractatus.

L'anima, dice frate Giovanni, è somiglianza di tutte le cose, perchè è nata per comprendere le somiglianze di tutte le cose, di quelle intelligibili e spirituali mediante se stessa, di quelle corporee mediante il corpo. ²

Se in questi passo non si fa esplicita menzione alla dottrina delle due facce, c'è tuttavia un accenno ai diversi mezzi e processi della conoscenza in relazione alla diversa natura degli oggetti da conoscere; a seconda che si tratti di oggetti materiali o di oggetti intelligibili e spirituali, l'anima per conoscerli ha bisogno dei sensi del corpo o può farne a meno.

¹ cfr. ROHMER, Sur la doctrine franciscaine des deux faces de l'âme, in "AHDLM" II, 1927, pp. 73-77

² "Item cum anima sit omnium similitudo, quia omnium rerum similitudinem est nata comprehendere, intelligibilium et spiritualium per se, corporalium vero mediante corpore, necesse est quod corpus mediante quo recipit omnium similitudines corporum habeat similitudinem cum omnibus corporibus". Summa, I, 36 (164)

Lo stesso concetto, ma questa volta con diretto riferimento alle due facce dell'anima, si trova nel cap. 43 della prima parte della *Summa*. A chi obiettava contro l'immortalità dell'anima dicendo che la capacità intellettuale procede dal senso e dall'immaginazione, e non può operare senza di loro, Giovanni risponde che è d'accordo sulla provenienza della capacità intellettuale, ma ribatte che essa ha sue operazioni autonome rispetto al senso e all'immaginazione; e, citando un esempio di S. Agostino, ci dice che, nonostante non si possa arrivare in porto senza nave, tuttavia ci si può restare senza. In altre parole, dice Giovanni, bisogna distinguere due facce della potenza intellettuale, l'inferiore e la superiore; la prima è illuminata dalla luce sensibile e riceve la sua attuazione quando si rivolge alle cose sensibili; la seconda è più perfetta e potente ed è illuminata direttamente da Dio, che è la Verità prima. La potenza intellettuale perciò riguardo alla parte inferiore ha bisogno del senso e dell'immaginazione, riguardo alla superiore può farne a meno¹.

Come ha mostrato il Rohmer, questo testo è la ripresa di un passo del "De immortalitate animae" del Gundissalinus che sviluppa la medesima teoria².

Il terzo passo si riferisce al concetto e alla funzione della mente secondo san Giovanni Damasceno; vi si dice che per mente si intende sia la parte superiore sia la parte inferiore della ragione; segue una citazione di S. Agostino in cui appunto si riferisce che nella ragione vi è una parte che si rivolge alle cose superiori e celesti, ed un'altra che si volge a guardare quelle transitorie e caduche³. Il passo

¹ "Vel aliter distinguendo faciem virtutis intellectivae duplicem, scilicet inferiorem et superiorem: in quantum ad inferiorem, quae illuminatur a sensu, perficitur per comparisonem ad sensibilia, prout imaginationem; sed non in quantum ad superiorem, secundum quam est nobilis perfectio et potissima; haec enim illuminatur a prima veritate. Quantum ergo ad inferiorem indiget sensu et imaginatione, non quantum ad superiorem". *Summa*, I, 43 (189)

² cfr. ROHMER, *art. cit.*, p. 74

³ "Sicut dicit Augustinus: in ratione est aliquid ad superna et coelestia intendens, et aliquid ad transitoria et caduca respiciens, respectu cuius dicitur prudentia". *Summa* II, 9 (234)

corrispondente del *Tractatus* non cita Agostino e si limita a riferire sul significato della parola mente ¹; la stessa frase però è riportata alla lettera in un altro passo dell'opera ².

Si tratta ora di vedere la natura e le funzioni proprie dei due modi di conoscenza intellettuale. Si inizierà dalla conoscenza intellettuale del mondo sensibile. Tale tipo di conoscenza è preceduta dalla conoscenza sensibile, alla quale occorre accennare brevemente.

Giovanni ci fornisce tre tavole delle potenze sensibili: secondo S. Agostino, secondo san Giovanni Damasceno e secondo Avicenna e gli altri Filosofi; egli ha appena tentato di conciliare le tre divisioni, ma dall'insieme emerge un orientamento per la classificazione aristotelica; lo dimostra il fatto che Giovanni ha adattato l'esposizione del Damasceno a quella avicenniana, invertendo l'ordine tra immaginazione e senso, forse in relazione ad una possibile sintesi tra le due classificazioni; comunque viene detto implicitamente da più parti che il senso comune di Aristotele e degli Arabi è la potenza sensitiva interna che il Damasceno e S. Agostino hanno suddiviso secondo la loro maniera. Esaminiamo perciò le tappe della conoscenza sensibile, che prepara all'astrazione e alla conoscenza intellettuale, così come è esposta nella parte delle due opere psicologiche dedicata ad Avicenna ed altri Filosofi.

Dopo la percezione delle cose attraverso i sensi, Giovanni ammette l'esistenza del senso comune o fantasia, che è una facoltà giudicatrice dei dati sensibili ³; esso è il centro al quale i cinque sensi portano le forme ricevute dal di

¹ cfr. *Tract.* II, 41 (118)

² cfr. *Tract.* II, 49 (125)

³ cfr. *Summa* II, 23 (260); *Tract.*, II, 6 (75)

fuori e si chiama anche esso formale, perché è capace di produrre nuove forme per mezzo di un senso esterno, anche in assenza di un oggetto.

Segue l'immaginazione, che ha la capacità di ritenere i dati elaborati dal senso comune¹.

Poi viene l'immaginativa, o escogitativa, che ha la funzione di comporre o dividere le forme sensibili che si trovano nell'immaginazione; questa funzione, ci dice Giovanni, noi possiamo sperimentarla perché infatti componiamo o dividiamo le immagini secondo le forme che vediamo al di fuori ².

Dopo l'escogitativa c'è l'estimativa; secondo Avicenna essa ha la funzione di apprendere le "intentiones" delle cose sensibili ed è dunque una "virtus" trascendente, perché non apprende le forme sensibili e materiali, ma immateriali (la bontà e la malizia, il conveniente e lo sconveniente, l'utile e il nocivo riguardo a ciò che viene percepito) ³.

Ultima tappa della conoscenza sensibile è la memorativa, che ha il compito di ritenere ciò che ha appreso l'estimativa; per il suo compito di ricordare, la memorativa sta all'estimativa come l'immaginazione sta al senso comune ⁴.

E siamo così arrivati alla soglia dell'attività intellettuale; con l'estimativa siamo già sul piano della conoscenza delle forme immateriali, ma ancora nell'ambito della conoscenza sensibile, perché le "intentiones sensibilium" sono accidenti delle cose. Non è difficile indicare la fonte di questa dottrina nella omonima teoria di Avicenna, poichè Giovanni stesso lo cita. Tuttavia nel mondo latino esisteva una tradizione di origine teologico-agostiniana che ammetteva una

¹ cfr. Summa II, 23 (262); Tract., II, 7 (75)

² cfr. Summa, II, 23 (263-4); Tract., II, 8 (76)

³ cfr. Summa, II, 26 (267); Tract., II, 9 (76)

⁴ cfr. Summa, II, 26 (268); Tract., II, 10 (76-7)

facoltà sensibile dell'anima avente come oggetto di conoscenza delle forme immateriali; si potrebbe citare, per esempio, la dottrina del "phantasticum animae" di Isacco di Stella ¹. Si può ritenere quasi sicuramente che Giovanni conoscesse le sue opere, poichè le dottrine di Isacco di Stella furono in buona parte accolte nel "De Spiritu et Anima", spesse volte fonte del nostro Scolastico, che non è una scritto agostiniano, come riteneva Giovanni, bensì di un monaco del XII secolo, forse il cistercense Alchero di Clairvaux ², confratello dunque di Isacco. Non a caso tra l'altro l'Epistola de Anima è indirizzata proprio ad Alchero, che al suo confratello aveva chiesto di essere edotto sui problemi dell'anima.

Ma ritorniamo alla dottrina di Giovanni. L'intelletto, ci dice, che è una potenza immateriale, non può che conoscere le forme immateriali, cioè l'intelligibile. Ma non tutte le cose sono intelligibili per natura (lo sono infatti solo le forme pure). L'intelletto dunque deve avere il potere, in virtù della sua superiorità sugli oggetti corporei, di rendere intelligibile ciò che non è astratto per natura ³. Questo potere è la funzione di astrazione.

E' interessante vedere il pensiero di Giovanni sulla funzione di astrazione e sulla natura della forma astratta dalle condizioni materiali; nei relativi passi è possibile, per una certa parte, trovare originalità di pensiero; inoltre la soluzione fornita è degna della massima considerazione.

Nella classificazione delle potenze dell'anima secondo S. Agostino, Giovanni inserisce la triplice distinzione della potenza intellettuale in "ratio, intellectus,

¹ v. ISAAC DE STELLA, *Epistola de Anima*, P.L. 194, 1875-1890

² cfr. l'admonitio del Migne all'inizio del "De Spiritu et Anima", in P.L. 40, col. 779

³ cfr. *Summa* II, 35 (284-5); *Tract.*, II, 15 (82-3).

intelligentia”, distinzione tratta dal “De Spiritu et Anima” ¹. Esponendo la funzione della ragione, dice che essa percepisce la natura, la forma, le differenze, i proprii e gli accidenti delle cose corporee, tutte cose immateriali, ma non le percepisce al di fuori del corpo, se non “ratione subsistentiae”. Aggiunge che la ragione astraie dai corpi ciò che nei corpi ha sussistenza, non con un’attività fisica, ma con un’attività di tipo intenzionale; la natura di un corpo, in virtù della quale esso è corpo, certamente non è nessun corpo, cioè un singolare, ma un universale ².

La stessa dottrina è formulata nel capitolo dedicato all’oggetto della potenza intellettuale, nella sezione dedicata ad Avicenna e altri filosofi; qui si trova descritto anche il processo di astrazione nelle sue tappe.

Le forme astratte mediante l’attività intenzionale, dice Giovanni, sono quelle per mezzo delle quali si conoscono gli oggetti corporei e tutto ciò che nei corpi ha sussistenza. L’intelletto astraie le forme degli oggetti corporei prima dai sensi; poi dalla immaginazione e da tutte le condizioni materiali; e così spogliate dalle condizioni della materia e di una sussistenza singolare le accoglie astratte ed universali, comuni ed immateriali, come generi, specie, differenze, proprii ed

¹ PSEUDO-AGOSTINO, *De Spiritu et Anima*, P.L. 40, c. 11, coll. 786-7; i passi sono riportati letteralmente nella Summa e nel Tractatus. Ma la vera fonte del passo della Summa, del Tractatus e del De Spiritu et Anima è ISACCO DI STELLA, *Epistola de Anima*, cit., col. 1884; questo fatto conferma, a mio avviso, l’osservazione fatta poco più su.

² “Ratio est ea vis animae, quae rerum corporearum naturam, formas, differentias, propria, accidentia percipit, scilicet universalia omnia incorporea; sed non extra corpus, nisi ratione subsistentiae. Abstrahit enim a corporibus quae fundantur in corporibus, non actione sed consideratione. Natura enim corporis secundum quam corpus est corpus, nullum utique est corpus, scilicet singulare”. *Summa* II, 4 (227).

In *Tract.*, II, 49 (125) ci sono due importanti varianti: “sed universale” invece di “scilicet singulare”; “formantur a” invece di “fundantur in”. Quest’ultima variante cambia tutto il senso del passo; a mio avviso è da preferirsi la lezione della Summa, perchè lezione e senso si accordano sia con le fonti (vedi nota 3 pagina precedente), sia con altri due passi della Summa e del Tractatus che presto saranno citati; la variante “fundantur in” è comunque riportata nell’apparato critico del Tractatus.

accidenti. L'astrazione, viene qui ripetuto, si compie non mediante un'attività fisica, ma intenzionale ¹.

Quanto alle varie tappe attraverso cui passa il processo di astrazione, frate Giovanni segue l'esposizione di Avicenna nel *Liber Sextus Naturalium*.

Il senso esterno, dice, non riceve la forma che è nella materia, ma una sua somiglianza; tuttavia non la comprende se non c'è presenza di materia.

Invece il senso comune *astrae* la forma con maggior grado di astrazione, poiché comprende la forma anche in assenza della materia, ma non denuda la forma da tutti gli accidenti della materia, come la figura, il luogo, ecc.

L'estimativa va più in là: apprende le forme "*quae sunt intentiones sensibilium non secundum se similitudinem habentes cum formis materialibus*"; tuttavia l'estimativa non apprende le forme spogliate da ogni condizione materiale, proprio perché il loro apprendimento qui è legato a situazioni particolari e alla necessità di stabilire paragoni con le forme sensibili dell'immaginazione, che sono singolari.

Invece la potenza intellettuale apprende la forma corporea e la spoglia dalla materia, da tutte le condizioni materiali e dalla stessa singolarità; e così la apprende nuda e semplice e universale. L'astrazione intellettuale per questo "*est verissima apprehensio formae*". ²

A prova di quanto asserito frate Giovanni fa un esempio che vale la pena di riportare, poiché ci mostra chiarissimamente che cosa intenda egli per natura dell'universale astratto. La forma umana, dice, è la natura e la sostanza comune

¹ "*Formae vero, quae sunt consideratione abstractae, sunt formae quibus cognoscuntur corporalia et quae in corporibus fundantur... [Intellectus] abstrahit eas [scilicet corporales formas] primo a sensibus, postea ad imaginationem et conditionibus materialibus... Et sic expoliatis omnibus conditionibus materiae et singularis subsistentiae, accipit eas abstractas et universales, communes et immateriales...*" *Summa* II, 35 (285); con poche varianti anche in *Tract.*, II, 15 (83-4)

² cfr. *Summa* II, 35 (286-7); *Tract.* II, 16 (84)

a tutti gli esseri singolari della specie “uomo”. Se essa si trova moltiplicata per il fatto che sussiste in questo o in quell'individuo, ciò non avviene per sua natura, altrimenti uomo si predicherebbe solo di quel singolare a cui per natura conviene. La materia, non la forma, è dunque principio di individuazione; la stessa materia è anche causa degli altri accidenti (qualità, quantità, ecc.) e non la forma, altrimenti ciascun uomo sarebbe uguale ad un altro anche negli accidenti. Ciò che rende conoscibile la forma all'intelletto è il suo stato di spoliamento; essa è libera da ogni accidente materiale. Ecco perchè quando si apprende mediante l'intelletto “verissima est ipsius formae apprehensio”.¹

Giovanni continua l'esposizione della dottrina dell'astrazione dicendo che ad ogni grado di astrazione (e si noti che qui parla di astrazione metafisica) corrisponde un diverso tipo di apprendimento. Ci sono infatti tre classi di forme diversamente astratte per propria natura, come le forme spirituali, chiamate anche metafisiche dai filosofi²; esse possono essere apprese solo attraverso una conoscenza intellettuale. Le seconde sono le forme astratte per un certo riguardo, e non astratte per altro riguardo, come le forme matematiche; esse sono astratte dalla materia ma non dalle condizioni materiali, perchè infatti una linea o una figura determinano un luogo o una posizione; queste forme sono conoscibili principalmente mediante l'immaginazione e, con un'astrazione dalle condizioni materiali, dall'intelletto. Infine ci sono le forme non astratte per natura³; esse sono le forme fisiche o naturali. Non vi è conoscenza di queste forme senza astrazione dalla materia; esse sono conoscibili principalmente mediante i sensi

¹ cfr. *Summa* II, 35 (287); *Tract.*, II, 16 (85)

² La lezione della *Summa* II, 35 (297) è “mathematicas”; è senz'altro lezione errata, poichè le forme matematiche verranno subito dopo e costituiranno a seconda classe.

³ Anche qui la Lezione della *Summa* è errata: “formae abstractae secundum se”

esterni; con un'astrazione dalla materia mediante l'immaginazione; con un'astrazione anche dalle condizioni materiali mediante l'intelletto.¹

Tutto questo concorda molto bene con quanto viene detto a proposito della divisione delle facoltà conoscitive secondo lo Pseudo-Agostino.²

Si impone ora una constatazione importante: con questa soluzione del problema dell'astrazione siamo davanti ad un tomismo ante litteram. Giovanni della Rochelle, a differenza dei maestri suoi contemporanei, dà al problema la stessa soluzione che fornirà S. Tommaso. Tutti coloro che accettavano la teoria dell'astrazione come soluzione del problema del processo conoscitivo ammettevano per conseguenza un rapporto genetico tra pensiero e conoscenza sensibile, ma inutilmente perchè poi non spiegavano in quale senso si dovesse intendere questo rapporto, cioè in che modo si passasse dal singolare della conoscenza sensibile all'universale della conoscenza intellettuale, o comunque le soluzioni date non erano le più logiche. E' il caso, tanto per citare il maestro più vicino a Giovanni della Rochelle, di Alessandro di Hales; egli non ci dà nessuna spiegazione del procedimento dell'astrazione: ci dice solamente che l'intelletto agente *astrae* le forme che trova nell'intelletto materiale e le attualizza³, costruendo l'universale mediante la comparazione dei singolari⁴.

¹ cfr. *Summa* II, 35 (287-88); *Tract.* II, 16 (85-6)

² "Est autem sensus, sicut dicit Augustinus, illa vis animae, quae rerum corporearum percipit formas praesentes. Imaginatio vero est vis animae, quae rerum corporearum corporeas percipit formas secundum quod absentes; sensus namque formas in materia percipit; imaginatio extra materiam; et eadem vis, quae exterius formata sensus dicitur, usque ad intimum transducta, imaginatio vocatur... Ratio vero est ea vis animae quae rerum corporearum naturas, formas, differentias, propria, accidentia percipit, scilicet universali omnia incorporea; sed non extra corpus, nisi ratione subsistentiae". *Summa* II, 4 (227); quasi alla lettera anche in *Tract.*, II, 49 (125).

³ "Quae pars [scilicet intellectus agens] cum obviaverit formae intellegibili phantasmate existenti, abstrahit eam ut sit actu intellecta". *Summa Theol.*, ed. Quaracchi, t. II, n. 372, p. 452b

⁴ "Modus vero proprius rationis est accipere in collatione: ut unum in multis velut universalem formam in multis singularibus et unum ex alio et post aliud, ut ex principiis conclusiones". *Op. cit.*, t. I, n. 17, p. 28b

Ha senso invece ammettere tra pensiero e percezione sensibile un rapporto genetico solamente quando l'universale del pensiero si identifica, dal punto di vista metafisico, col singolare della percezione sensibile ¹, ossia l'universale è il singolare stesso della conoscenza sensibile elevato allo stato di astrazione. Questo sostenevano frate Giovanni, che col succitato esempio della forma umana intendeva dire che l'universale si identifica con l'essenza dell'individuale; e San Tommaso, secondo cui l'universale non esiste fuori delle singole cose, ma è reale solo in esse ².

La soluzione che San Tommaso estenderà a tutto il problema della conoscenza ³ ci è data da Giovanni per una sola parte del problema: attraverso il processo di astrazione noi giungiamo solamente alla conoscenza intellettuale del mondo materiale, delle forme fisiche. Ma ci sono anche le forme pure, già astratte, per la conoscenza delle quali il nostro Scolastico non si accontenta delle analogie col mondo materiale e, da buon agostiniano, ricorre alla teoria della conoscenza superiore: la faccia superiore dell'anima, quella che non ha bisogno dei sensi nel processo conoscitivo, è incaricata di darci la conoscenza delle forme pure.

¹ cfr. ROHMER, *La théorie de l'abstraction dans l'école franciscaine*, in AHDLM, III, 1928, p. 128; cfr. anche ALEX. DE HALES *Summa Theol.*, cit., t. II, prolegomena, p. XLIX, nota 24

² cfr. *Contra Gent.*, I, 65

³ Per S. Tommaso, attraverso la considerazione delle cose materiali, giunte astratte alla nostra conoscenza, il nostro intelletto può arrivare ad una qualche conoscenza delle cose immateriali. Cfr. *Summa theol.*, I, q. 85, art. 1.

Cap. 4 - Divisioni e funzioni dell'intelletto

E' bene ora, prima di trattare dell'altro "modus cognoscendi", esporre quanto dice Giovanni sulle divisioni e le funzioni dell'intelletto umano; questo argomento viene affrontato ora prima di tutto per seguire l'ordine di esposizione della Summa e del Tractatus, e poi perchè serve come discorso conclusivo sull'astrazione e introduttivo sulla conoscenza delle forme pure e dell'illuminazione. Il nostro Scolastico vi dedica sufficiente spazio perchè si possa pensare che egli lo ritenesse un argomento importante: sei capitoli nella Summa, a cui ne corrispondono nove nel Tractatus.

Giovanni della Rochelle inizia accettando la divisione aristotelica tra intelletto passivo e corruttibile, detto anche materiale, e intelletto incorruttibile e separabile. Il primo è la facoltà inferiore della parte intellettuale, che è congiunta al sensibile, e coglie le specie intelligibili nei dati di memoria. Questa facoltà è necessaria affinché l'intelletto separabile possa "intelligere" la specie astratta dai suddetti dati, ed è una facoltà che garantisce la continuità tra gli atti della potenza sensibile e gli atti della potenza intellettuale. Questa facoltà appartiene all'anima in forza della sua unione col corpo; è chiamata anche razionalità perchè può cogliere l'universale nel particolare, non però l'universale in quanto tale.¹

¹ cfr. *Summa* II, 36 (288-9); *Tract.* II, 17 (86-7). La lezione del Tractatus "potens est accipere universalis in particularibus, quamvis non universale per modum universalis" è senz'altro da preferirsi a quella della Summa "potens est accipere utilia in particularibus, quamvis non utile per modum utilis"; questa lezione dà alla frase un senso che nel contesto non regge.

Il Tractatus poi aggiunge: "Haec iterum vis vocatur ab Aristotele intellectus possibilis et permixtus"; questa frase nella Summa è stata soppressa, probabilmente per le ragioni indicate nel cap. 2 di questa tesi.

Quest'ultimo compito appartiene solo all'intelletto separabile. Giovanni della Rochelle salva così, come fa anche il suo maestro Alessandro, il principio della superiorità dell'anima; infatti la funzione di cogliere le specie intelligibili nel particolare è attribuita ad una facoltà come l'intelletto materiale che ha ragione di esistere solo in quanto l'anima e il corpo sono, per un certo aspetto, uniti, e che ben si distingue dall'intelletto dall'intelletto possibile, il quale non è a diretto contatto col sensibile perchè riceve dall'intelletto agente ciò che questo trova nell'intelletto materiale; e si noti che l'intelletto possibile, insieme con l'intelletto agente, appartiene solo all'anima ed è separabile con lei dal corpo.

E' interessante notare in questa teoria una sintesi dottrinale che però, secondo il Salman ¹, non è frutto personale di frate Giovanni. Le funzioni infatti che il nostro Scolastico attribuisce all'intelletto materiale sono attribuite da Averroè alla cogitativa; e per questo riguardo Alessandro di Hales si dimostra più fedele del suo discepolo nei confronti delle dottrine degli Arabi, accettando la teoria averroista della cogitativa. ² Giovanni della Rochelle ha accettato invece una dottrina caratteristica che il Salman pensa derivata da una tradizione latina che aveva accolto una teoria averroista modificandola in modo da renderla adatta allo spirito del pensiero cristiano. ³ Che lo sforzo dottrinale non sia di Giovanni è poi dimostrato dal fatto che nell'esposizione della teoria egli segue quasi alla lettera Filippo il Cancelliere. ⁴

Anche nella denominazione di questa parte dell'intelletto il nostro Scolastico non è fedele ad Aristotele ed agli Arabi; non è vero infatti che il *voûs passivus* di

¹ cfr. D.H. SALMAN, *Jean de la Rochelle et les débuts de l'averroïsme latin*, in "AHDLM", XVI, 1947-48, p. 139.

² cfr. ROHMER, *La théorie de l'abstraction...*, cit., pp. 108-110

³ cfr. SALMAN, *art. cit.*, p. 143

⁴ *ibidem*, pp. 139 e sgg.

Aristotele sia anche chiamato dallo stesso col nome di “materiale”. Tale denominazione si trova invece nei commentatori e interpreti di Aristotele, ma con differenti valenze semantiche. In Averroè sta infatti ad indicare l'intelletto possibile; in Alessandro d'Afrodisia, Avicenna ed Al Ghazali sta ad indicare uno stato dell'intelletto possibile, quello di pura potenza rispetto alla funzione del conoscere.¹

Continuando nell'esposizione, Giovanni ci dice che intelletto possibile e intelletto agente sono le due parti dell'intelletto separabile e incorruttibile secondo una differenza di natura. L'intelletto possibile ne costituisce il principio materiale, l'intelletto agente il principio formale; il primo è come una tabula rasa, non dipinta ma pronta a ricevere ogni pittura; il secondo è agente a modo di luce, anzi si identifica col lume intelligibile della Prima Verità che ci è impresso per natura ed agisce come luce sempre irradiante; si comporta, nei riguardi delle specie intelligibili da manifestare come la luce nei confronti dei colori, come dicono Aristotele e gli altri filosofi.²

Giovanni passa poi ad esporre più diffusamente la struttura e le funzioni dell'intelletto possibile e dell'intelletto agente.

Che l'intelletto possibile esista, ci dice, è cosa certa: se infatti noi non avessimo una disposizione a ricevere le specie intelligibili, sarebbe impossibile per un essere non intelligente diventare intelligente; l'intelletto possibile costituisce questa disposizione, e funziona passando dalla potenza all'atto attraverso diverse tappe dell'acquisizione del sapere. Come infatti il saper scrivere è posseduto in potenza dal bambino, in diversi gradi di potenza dall'adulto che sta imparando,

¹ *ibidem*, p. 142

² cfr. *Summa*, II, 36 (289); *Tract.*, II, 17 (87). Anche in quest'ultimo passo si nota la soppressione di una citazione del nome Aristotele nella *Summa*: il “sicut dicit Aristoteles et alii philosophi” del *Tractatus* diventa nella *Summa* “sicut dicunt Philosophi”.

in atto da chi sa già scrivere, così anche l'intelletto possibile, secondo Avicenna, ci dice frate Giovanni, nella sua parte del processo conoscitivo passa attraverso quattro tappe, a cui corrispondono quattro differenti modi di essere.

C'è l'intelletto materiale ¹, che, a somiglianza della materia prima, non possiede alcuna forma, ma può essere il soggetto di tutte le forme; il secondo, "intellectus in habitu", è l'intelletto munito di disposizioni, che contiene in sé i principi e le proposizioni per sé noti, come il principio che il tutto è maggiore di ogni sua parte; il terzo, "intellectus adeptus", possiede anche le conclusioni che derivano dai principi per sé noti, ma non ha in atto un'attività di considerazione di quelle conclusioni; il quarto infine, "intellectus accomodatus", è l'intelletto che fa uso, in atto, delle sue facoltà. ²

Come si vede, con la divisione dell'intelletto possibile siamo in un terreno puramente avicenniano.

E' da notare che Giovanni accenna già al compito che svolge l'intelletto possibile nella conoscenza dei primi e più alti principi del sapere e delle conclusioni che ne derivano.

Il nostro Scolastico specifica meglio il suo pensiero a proposito di questo procedimento in appositi passi della *Summa* e del *Tractatus* in cui si parla delle operazioni dell'intelletto possibile, la cui menzione vale la pena di anticipare.

¹ Da non confondersi con l'intelletto corruttibile detto anche materiale, di cui sopra; Alessandro di Afrodisia, Avicenna ed Al Ghazali precisamente questo stato intendevano con l'espressione "intelletto materiale" (v. pag. 51 di questa tesi)

² cfr. *Summa*, II, 36 (289-90); *Tract.*, II, 18, (87-8).

La dottrina esposta si ricollega ad una tradizione agostiniana e resterà poi una teoria tipica della scolastica francescana: quella della parte attiva dell'intelletto possibile nel processo conoscitivo.¹

Il compito dell'intelletto possibile, ci dice Giovanni, è di rivolgersi alle forme che sono nell'immaginazione, le quali, illuminate dall'intelletto agente, vengono astratte da ogni condizione materiale e impresse nell'intelletto possibile che riceve così una forma; dopo di questo viene l'operazione vera e propria dell'intelletto possibile, prima riguardo la quiddità dell'oggetto percepito, poi riguardo la connessione di queste quiddità, che costituiscono i principi primi del sapere, infine riguardo le conclusioni che ne derivano. Con un esempio Giovanni così si spiega meglio: prima l'intelletto possibile conosce che cosa è il tutto e che cosa è la parte; poi la connessione tra questi due concetti, da cui deriva la proposizione che il tutto è maggiore della parte, principio di per sé noto; infine conosce le conclusioni che ne derivano, p. es. il fatto che il tutto continuo è maggiore di ogni sua parte. Perciò per via induttiva si conquista la forma universale, astratta dai singolari, in virtù della quale l'intelletto possibile risulta informato dalla "species intelligibilis"; per via sillogistica si perfeziona l'operazione dell'intelletto possibile già formato².

¹ cfr. E. GILSON, *La philosophie de Saint Bonaventure*, Paris, Vrin, 1924, pp. 351 e sgg; anche p. E. BETTONI, *Il problema della conoscibilità di Dio nella scuola francescana*, Padova, CEDAM, 1950, pp. 117-120

² "Sequitur operatio intellectus possibilis. Primo, circa quantitatem [lezione errata; Tract.: quidditates]; secundo, circa complexiones [Tract.: comprehensiones] primas, quae sunt principium scientiarum; tertio circa conclusionem. Verbigratia, primo conscit quid totum, quid pars, quae sunt intentiones simplices. Secundo cognoscit complexiones [Tract.: propositionem] quae est principium per se notum, scilicet omne totum est maius sua parte. Tertio, conclusionem quae consequitur, scilicet quod totum continuum est maius sua parte et sic in caeteris. Per viam ergo inductionis colligitur ipsa forma universalis, abstracta a singularibus, qua formatur intellectus possibilis. Per viam sillogismi perficitur operatio intellectus possibilis iam formati". *Summa* II, 37 (293-4); *Tract.* II, 22 (93-4)

Giovanni poi aggiunge che, riguardo alla prima via, l'intelletto ha bisogno dei sensi e delle capacità di astrazione; riguardo alla seconda è invece indipendente dai sensi e dall'astrazione¹.

Il pensiero rupelliano qui non è molto chiaro, forse perchè espresso in forma esageratamente sintetica; si impone dunque la necessità di un breve commento e illustrazione di questo passo che io ritengo importantissimo, perchè qui proprio si vede come nel problema della conoscenza Giovanni propenda maggiormente per l'agostinismo. In relazione a quanto si dovrà poi dire a proposito dell'illuminazione divina, mi pare di poter sostenere che il passo deve essere interpretato in questo senso.

Le forme sensibili esistenti nell'immaginazione mediante la luce dell'intelletto agente vengono astratte da ogni condizione materiale e impresse nell'intelletto possibile che così riceve una forma. Allora esso inizia la sua attività, e conosce queste forme rese così universali mediante l'astrazione, una per una, indipendentemente da ogni rapporto tra di loro; sono i concetti, per cui Giovanni usa il termine "quidditates". L'intelletto dunque acquista per via induttiva certi concetti. A questo punto, e qui siamo nel vivo della questione, il nostro Scolastico a mio avviso vorrebbe dirci che i legami (*complexio*) tra i concetti così acquisiti vengono stabiliti secondo nessi innati, apriori, che sono costituiti da quelle disposizioni che possiede l'intelletto in habitu, secondo stadio dell'intelletto possibile. La relazione, per esempio, tra i due concetti di tutto e parte, ricavati dall'esperienza, viene stabilita secondo un determinato nesso apriori, innato; ne risulta un giudizio, quello secondo cui il tutto è maggiore di ogni sua parte, che è uno dei principi primi del sapere. Così avviene anche per il principio di non-contraddizione. Mi si potrebbe obiettare che nel passo citato non si parla affatto

¹ cfr. *Summa* II, 37 (294); *Tract.* II, 22 (94).

di innatismo, e questo è vero; ma nel capitolo seguente un passo estremamente chiaro dice così: “Secundum hanc vim [scl. intelligentiam] sunt nobis impressa iudicia veritatis circa principia scientiarum, ut de quolibet affirmatio vel negatio, et omne totum est maius sua parte et huiusmodi, quae dicuntur esse innata naturae cuiuslibet addiscentis per lumen similitudinis primae veritatis”¹.

Qui si afferma esplicitamente che i primi principi del sapere sono innati in virtù di una illuminazione divina; inoltre si sottintende che l’“intelligentia” ci garantisce la verità di questi primi principi, sempre in virtù di quella luce divina partecipata.

In questi concetti, particolarmente in quelli di innatismo e illuminazione, sta tutto l’agostinismo di Giovanni della Rochelle; le prime nozioni non sono ricavate dall’esperienza, come diceva Aristotele, ma sono innate, come diceva Agostino; nei loro confronti l’esperienza non fa da causa, ma semmai da occasione del loro essere presenti nell’intelletto.

Per via sillogistica poi l’intelletto ricava conclusioni che derivano da quei primi principi. E’ facile spiegarsi qui con un esempio a cui anche Giovanni ricorre. Il tutto è maggiore di ogni sua parte; il continuo è un tutto; dunque il tutto continuo è maggiore di ogni sua parte.

E’ duplice dunque il modo di operare del nostro intelletto: uno induttivo, secondo cui per astrazione si arriva alla conoscenza intellettuale del mondo sensibile, processo che si compie necessariamente con l’aiuto dei sensi; uno invece secondo cui si conoscono le forme già astratte per natura (come sono appunto i primi principi del sapere, oltre che le forme pure per eccellenza; l’anima, Dio, ecc.), dove i sensi non hanno alcuna funzione; per la conoscenza

¹ cfr. *Summa* II, 38 (295); *Tract.* II, 23 (95).

infatti di queste forme astratte è sufficiente l'attività autonoma dell'intelletto possibile illuminato dall'intelletto agente¹.

Vorrei fare un'ultima osservazione sul significato che Giovanni attribuisce al termine "induzione". Due volte è usato questo termine nei capitoli II,22 del *Tractatus* e II,37 della *Summa*; ma l'autore non specifica esattamente che cosa intenda con questa parola; mi pare, esaminando bene il passo, che ambedue le volte Giovanni lo usi nel senso di astrazione. Specialmente per quanto riguarda la prima frase "per viam ergo inductionis colligitur ipsa forma abstracta a singularibus" è difficile sostenere che qui si intenda l'induzione come passaggio tout court da un singolare ad un universale.

Secondo quanto è stato esposto, mi permetto di dissentire dall'opinione del p. Manser che attribuisce all'intelletto agente, illuminato direttamente da Dio, la capacità di conoscere i più alti principi del sapere².

Che tale funzione sia dell'intelletto possibile e non dell'intelletto agente (che fornisce solo l'illuminazione) risulta chiaramente dal testo citato. Che poi l'intelletto possibile venga illuminato, questo è vero, ma non si tratta di un'illuminazione divina diretta o attuale sull'intelligenza umana, come sostiene il Manser, ma di un'illuminazione da parte dell'intelletto agente, che si verifica in virtù di quella luce intelligibile fatta a somiglianza della luce della Verità Prima e che è innata, impressa per natura fin dalla creazione, come Giovanni ci dice altrove³.

Questa illuminazione, sulla cui natura e funzione ci si dovrà soffermare nel prossimo capitolo, deve essere sì intesa come proveniente da Dio, ma non

¹ cfr. *Summa* II, 37 (294); *Tract.* II, 22 (94).

² cfr. G. M. MANSER, Johann von Rupella, + 1245. Ein Beitrag zu seiner Charakteristik, mit besonderer Berücksichtigung seiner Erkenntnislehre, in "Jahrb. für Phil. und spek. Theol.", XXVI, 1912, pp. 311-319

³ cfr. *Summa* I, 3 (107-9)

direttamente e attualmente. Dio illumina direttamente e attualmente il nostro intelletto solo nel caso di una conoscenza soprannaturale delle verità che oltrepassano la ragione umana, sostiene Giovanni¹; non mi pare che si debba e si possa parlare di conoscenza soprannaturale dei primi principi del conoscere².

E' interessante ora esaminare il pensiero rupelliano circa la natura e le funzioni dell'intelletto agente. Qui è possibile ritrovare, a mio avviso, il tentativo, in parte anche riuscito, di dare una soluzione personale al problema dell'esistenza di un intelletto agente creato, della separazione o meno dell'intelletto agente, di chi adempie il ruolo di intelletto agente. E' possibile notare, anche in questa parte dell'esposizione, una certa sintesi tra aristotelismo e tradizione teologica, sotto forma di ricerca nelle autorità scritturali e teologiche di una conferma della dottrina arabo-aristotelica dell'intelletto agente; tentativo questo che tuttavia non è nuovo e che già si può trovare nei maestri di teologia che scrivono appena prima di Giovanni.

La funzione di intelletto agente, ci dice il nostro Scolastico, è quella di illuminare, ossia diffondere la luce dell'intelligenza sopra le forme sensibili esistenti nell'immaginazione o nella "aestimatio", ed illuminando estrarle da ogni condizione materiale, e così astratte unirle e ordinarle nell'intelletto possibile, così come la luce astraie le specie dei colori e le unisce alla pupilla dell'occhio³.

Che l'intelletto agente poi esista necessariamente, è provato da Giovanni seguendo Avicenna.

L'anima umana prima è intelligente in potenza, poi è intelligente in atto; ma ogni passaggio dalla potenza all'atto presuppone una causa efficiente; esiste

¹ cfr. Summa II, 37 (292); Tract., II, 20 (90)

² Sulla conoscenza dei primi principi del sapere si vedano le acute osservazioni del p. P. MINGES, Zur Erkenntnislehre des Franziskaners Johannes von Rupella, in "Phil. Jahrb.", 1914, pp. 469-74

³ cfr. Summa II, 37 (293); Tract., II, 22 (93)

dunque questa causa, poichè la nostra anima, riguardo alla capacità di comprendere, passa dalla potenza all'atto. Ma la causa che dà la forza intelligibile può essere solo un'intelligenza in atto; necessariamente dunque esiste un intelletto agente¹.

Si entra poi nel vivo della questione: questo intelletto agente è separato dall'anima o è una sua differenza specifica? Chi può adempiere il ruolo di intelletto agente, un'intelligenza creata o increata? Questa è la soluzione: valendosi dell'autorità di S. Agostino, di Dionigi (in realtà lo Ps. Dionigi) e delle Sacre Scritture si possono sostenere tre tesi.

La prima è che intelletto agente può essere Dio; e Giovanni lo prova citando S. Agostino: "Sicut in isto sole tria advertimus, scilicet quod est, quod filget et quod illuminat, sic in secretissimo Deo tria intelligere debemus, scilicet quod est, quod intelligit, quod coetera intellecta facit"². Dunque, dice Giovanni, Dio è intelletto agente; e cita anche un passo del vangelo di S. Giovanni: "Lux vera quae illuminat omnem hominem"³.

La seconda tesi è che intelletto agente può essere anche l'angelo; citando lo Ps. Dionigi (De hierarchia coelesti), Daniele e l'Apocalisse, Giovanni della Rochelle ci dice che le rivelazioni spettano anche agli angeli. Questa manifestazione angelica avviene a livello intellettuale, ed essendoci proporzione tra la luce dell'intelligenza angelica e la capacità dell'intelletto umano di coglierla, allora l'angelo può essere intelletto agente rispetto all'intelletto possibile umano.

La terza tesi è che l'intelletto agente non è separato dalla sostanza dell'anima, anzi è una differenza specifica di quest'ultima; Giovanni lo prova

¹ cfr. Summa II, 36 (290); Tract., II, 19 (88-9)

² AUGUSTINUS, Soliloq., I, 8, 15; in P.L. 32, col. 877

³ Iohan. I, 9

citando un versetto del Salmo 4: “Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine”¹. Quindi, dice, noi abbiamo impresso un segno che è fatto a somiglianza della luce divina, dalla creazione ci è impressa una luce per conoscere le cose intelligibili; questo è quanto noi chiamiamo intelletto agente; perciò esso non è separato dalla nostra anima². Vedremo che Giovanni accoglierà tutte e tre le tesi, assegnando ora a Dio, ora all’angelo, ora alla luce innata dell’anima il ruolo di intelletto agente, a seconda degli oggetti della conoscenza o del modo di conoscerli.

La cosa più importante da notare qui è il fatto che a comprovare le dottrine sostenute vengono chiamate le “auctoritates” cristiane, nonostante si stia trattando della classificazione avicenniana delle potenze dell’anima. In realtà la dottrina esposta non è per niente avicenniana; si nota infatti una sintesi tra motivi di ispirazione avicenniana, aristotelismo e tradizione teologica; non è il primo tentativo, come si è detto, e tuttavia acquista particolare significato. Mi pare che questo fatto possa suffragare la tesi gilsoniana dell’agostinismo avicennizzante, cioè di una sintesi tra teologia e Aristotele tramite Avicenna³.

Aristotelismo, avicennismo e tradizioni teologiche sono presenti nella dottrina di Giovanni proprio nel modo indicato dal Gilson: si tratta di compiere una sintesi tra la teologia e l’aristotelismo che era arrivato a Giovanni non puro, ma tramite i commenti, alquanto personali, di Avicenna.

In particolare il Gilson sostiene che nella Scuola Francescana non esiste un solo tipo di adattamento dell’agostinismo, bensì due varietà; l’elemento caratterizzante è proprio il problema dell’esistenza di un intelletto agente creato.

¹ Ps., IV, 7

² Cfr. Summa II, 37 (290-1); Tract. II, 19 (89-90)

³ cfr. E. GILSON, Pouquoi Saint Thomas a critiqué Saint Augustin, in “AHDLM”, I, 1926-27, pp. 5-129

Giovanni della Rochelle, con Alessandro di Hales e S. Bonaventura, appartiene alla corrente di quelli che, pur sostenendo la dottrina dell'illuminazione divina, attribuiscono all'anima umana un proprio intelletto agente; appartengono all'altra corrente quei filosofi, come Ruggero Bacone, per i quali l'espressione di intelletto agente si applica solo in un certo senso all'anima umana, ma propriamente si applica solo a Dio.¹

Giovanni della Rochelle poi, stabilito chi può adempiere il ruolo di intelletto agente, determina in concreto i casi in cui Dio, angeli e luce innata dell'anima ne assumono il ruolo; ma le soluzioni in proposito le vedremo più avanti, quando si tratterà del problema dell'illuminazione divina. E' sufficiente dire ora che anche in questo caso si ha una rielaborazione in senso cristiano della dottrina aristotelica dell'intelletto agente, che la Scuola Francescana accetta senza nessuna difficoltà, poichè si accorda con la teoria dell'illuminazione di derivazione agostiniana (a modo di luce infatti agisce l'intelletto agente).

Da un punto di vista storico dobbiamo notare che Giovanni della Rochelle fu uno dei primi teologi ad ammettere l'esistenza di un intelletto agente creato; non è naturalmente l'intelletto agente separato degli Arabi, poichè al nostro Scolastico preme assicurare l'immortalità dell'anima personale.

Un tentativo di sintesi ancora più interessante si può notare nei capitoli in cui Giovanni dà una divisione dell'intelletto "*secundum differentiam ordinis*", una divisione cioè il cui criterio è dato dal grado di perfezione raggiunto dalle diverse parti di questa facoltà. Ciò che è interessante non è tanto il pensiero esposto, quanto il fatto che la classificazione avicenniana della potenza intellettuale viene messa in relazione alle classificazioni di S. Agostino e di S. Giovanni Damasceno,

¹ *ibidem*, pp 84-5

pure esposte nella *Summa* e nel *Tractatus*¹; Giovanni della Rochelle cioè mette in relazione gli elementi corrispondenti delle tre classificazioni. Così ci dice che l'intelletto si divide in una parte inferiore e in una parte superiore. Quest'ultima è la suprema tra le forze apprehensive, è capace di conoscere la verità increata e, da un punto di vista conoscitivo, assume anche i nomi di "intelligentia" e "mens". La corrispondenza tra questo elemento della classificazione agostiniana ed un elemento di quella avicenniana è stabilita in tale senso: la parte superiore dell'intelletto si identifica sostanzialmente con l'intelletto agente; i due elementi non differiscono "realiter" ma "secundum rationem"². La stessa corrispondenza sostanziale sussiste, afferma Giovanni, tra la parte inferiore dell'intelletto e l'intelletto possibile; così questa parte dell'anima si può chiamare "speculativus intellectus" o "ratio" se si considera la sua funzione, "intellectus possibilis" se si considera la sua natura³.

Con questo frate Giovanni ci dice che la divisione della facoltà intellettuale data da S. Agostino e quella di Avicenna si accordano perfettamente; la differenza di denominazione deriva dal fatto che S. Agostino ha diviso quella facoltà secondo la funzione che ogni sua parte ha nel processo conoscitivo; Avicenna invece ha diviso l'intelletto in base alla natura delle sue parti. Così la corrispondenza fra la natura e le funzioni di ogni parte è stabilita dal nostro Scolastico nel modo

¹ Per S. Agostino cfr. *Summa* II, 3-4 (223-8); *Tract.* II, 48-49 (124-6). Per S. Giovanni Damasceno cfr. *Summa* II, 9 (232-5); *Tract.* II, 41 (116-8).

² "Sciendum ergo quod intellectiva virtus subdividitur per superiorem partem et inferiorem; superior vero intelligentia dicitur ab Augustino, est autem huiusmodi via suprema inter apprehensivas ad cognoscendam veritatem increatam... Nota etiam quod haec vis eadem est secundum substantiam cum intellectu agente, sed, secundum quod consideratur haec vis ut natura quaedam, sic dicitur intellectus agens, secundum vero quod apprehensiva, sic dicitur intelligentia vel mens." *Tract.* II, 23 (95); con qualche variante in *Summa* II, 38 (294-5).

³ "Inferior autem vis intellectus, si consideretur ut natura quaedam, sic dicitur intellectus possibilis et sunt actus ipsius, qui dicti sunt; si vero consideretur ut apprehensiva, sic dicitur speculativus intellectus vel ratio." *Summa* II, 39 (295); *Tract.* II, 23 (95).

suddetto, dimostrando, a mio parere, la conciliabilità delle due classificazioni. Fin qui il Damasceno è stato lasciato fuori, ma se si continua nella lettura dei passi seguenti si vede che anche la sua classificazione viene conciliata con le altre due. Vediamo come.

I due elementi delle classificazioni di cui abbiamo parlato, parte inferiore e parte superiore, intelletto possibile e intelletto agente, sono suscettibili di ulteriori divisioni. Così per la parte superiore o intelletto agente Giovanni, citando Agostino¹, ci dice che essa ha impressa fin dalla creazione un'immagine della Trinità, la quale immagine risulta determinata da tre elementi: la memoria, l'intelligenza, la volontà; la prima per ricordare la somiglianza con la Verità Prima impressa nell'anima fin dalla creazione; la seconda per contemplare la Verità Prima attraverso quell'immagine; la terza per amare la verità prima mediante una tendenza, pure impressa fin dalla creazione, a Quella².

Per l'ulteriore suddivisione della parte inferiore o intelletto possibile Giovanni non si rivolge più a S. Agostino, ma a S. Giovanni Damasceno; si tratta di una suddivisione in base all'attività della "ratio" o "intellectus speculativus". Così ci dice che l'anima razionale possiede quattro funzioni, in cui il nostro Scolastico inserisce tutti gli atti intellettuali che ha potuto trovare nelle sue fonti; principalmente quelli damasceniani, ma non solo quelli. La prima è la funzione inventiva, che si esplicita mediante l' "ingenium" nei riguardi di un oggetto nuovo, l' "experimentum" per le cose sensibili, l' "apprehensio" per i concetti, la "conceptio" per il giudizio, la "ratiocinatio" per l'argomentazione. La seconda è la funzione giudicativa; si esplica mediante l' "inquisitio" se ognuno trova da solo le prove della verità di ciò che apprende, la "disciplina" se le riceve da altri, la

¹ cfr. AUGUSTINUS, De Trinitate I, 11-12, 17-19; in P. L. 42, coll. 982-4

² cfr. Summa II, 38 (294); Tract. II, 23 (95)

“*diudicatio*” per giudicare il valore delle prove, dalla quale derivano i tre gradi di adesione: *dubitatio*, *opinio*, *scientia*. La terza è la funzione memorativa, che ha il compito di conservare le specie intelligibili, ripresentarle e ritrovare quelle dimenticate; tre sono i tipi di memoria: una conserva le specie sensibili, una le specie intelligibili, una l'immagine della Verità Prima impressa fin dalla creazione. Infine la quarta è la funzione interpretativa, che si esplica mediante la “*excogitatio*”, che è formazione del pensiero, e la “*significatio*”, che è espressione del pensiero mediante segni e parole¹.

Ecco che anche la classificazione damasceniana si adatta alle altre due; frate Giovanni ci dice praticamente che tale classificazione è soprattutto una suddivisione della parte dell'intelletto che Avicenna chiamava possibile e Agostino ragione o intelletto speculativo.

Che cosa si può dire di una tale sintesi? Certamente, come afferma il Michaud-Quantin², ci troviamo di fronte ad un sincretismo eccessivo, che vuole in tutti i casi conciliare dei sistemi tra loro disparati; e tuttavia, nonostante l'esagerazione, il tentativo di sintesi caratterizza molto bene la maniera con cui Giovanni persegue lo scopo di costruire una classificazione delle potenze dell'anima esaustiva di tutte le nozioni e i vocaboli allora conosciuti, e nello stesso tempo assegnare a ciascuno di questi elementi un posto esatto in un sistema.

Si deve però notare che esistono in questa classificazione almeno due elementi positivi; essa è più vasta e precisa di quelle che si possono riscontrare negli altri autori contemporanei di Giovanni della Rochelle; inoltre, se qualche critica si può muovere a certe corrispondenze stabilite a proposito della parte

¹ cfr. *Summa* II, 39 (295-7); *Tract.* II, 23 (95-8)

² cfr. MICHAUD-QUANTIN, *Les puissances de l'âme chez Jean de la Rochelle*, in “*Antonianum*” XXIV, 1949, p. 500

superiore dell'intelletto, certamente nella classificazione degli atti della parte inferiore si devono evidenziare uno spirito logico e una chiarezza non comuni, nonostante il sincretismo ad oltranza.

Cap. 5 - La conoscenza intellettuale delle forme pure e la teoria dell'illuminazione

Si tratta ora di vedere come secondo Giovanni della Rochelle si può giungere ad una conoscenza intellettuale delle forme che sono per loro natura astratte; e, determinato questo processo, esporre la teoria dell'illuminazione formulata dal nostro Scolastico. Si deve subito dire che se è abbastanza chiaro il pensiero di Giovanni sul modo di conoscenza delle forme pure, non altrettanto chiari, omogenei, armonici sono la sua esposizione e il suo pensiero circa l'illuminazione. Si dovrà procedere pertanto in questo capitolo esponendo prima i testi, poi esplicitandoli, confrontandoli e rivedendo quelli già citati ed in cui in qualche modo si era parlato di illuminazione, particolarmente quelli del capitolo precedente.

La conoscenza intellettuale delle forme pure non avviene mediante astrazione; le forme pure infatti, ci dice Giovanni, sono astratte già per natura, e dunque per natura intellegibili. Tra queste possiamo citare le forme attraverso le quali si conoscono Dio, l'Angelo o la stessa anima e tutto ciò che in essa è contenuto.¹ Poco più avanti Giovanni ci dice che queste forme vengono conosciute solo dall'intelletto, non esiste cioè conoscenza sensibile delle forme pure.²

Vediamo ora in che modo, secondo il nostro Scolastico, l'anima conosce Dio, l'Angelo, se stessa e ciò che è in lei. I passi della Summa II, 35 e del Tractatus II,

¹ cfr. Summa II, 35 (284-5); Tract. II, 15 (82-3).

² "Primae formae [scilicet simpliciter abstractae] solum comprehenduntur visione intellectuali. Illa enim visio, sicut dicit Augustinus, comprehendit res quae non habent imagines, nisi se ipsas". Summa II, 35 (288); Tract. II, 16 (86)

15 che saranno ora esaminati parlano, si badi bene, di una conoscenza naturale di queste forme pure, anche se non è esplicitamente detto; pertanto in questo caso, a riguardo di Dio, il “cognoscere” si riferisce soprattutto alla sua esistenza, e solo in qualche modo alla sua essenza. La forma attraverso la quale si conosce Dio, inizia Giovanni, è la somiglianza, cioè l'immagine della Prima Verità impressa nell'anima fin dalla creazione; essa porta alla conoscenza di Colui di cui è immagine.¹ La forma invece attraverso cui si conoscono l'anima e l'Angelo è la stessa anima razionale. Infatti non solo l'immagine impressa fin dalla creazione è fatta a somiglianza di Dio, ma anche l'anima stessa; quando essa si serve di sé come somiglianza in relazione a se stessa si conosce e si comprende. Quando invece si serve di sé come somiglianza confrontandosi con altri esseri, allora o si confronta con qualcuno sopra di sé secondo il cui modello è fatta, e così conosce Dio di nuovo, questa volta “per modum acquisitionis”; o si confronta con qualcuno secondo il cui modello essa non è creata, ma che è fatto secondo il modello comune, e così conosce l'Angelo come accanto a sé, per comparazione. Questo è ciò che dice Agostino: l'anima conosce Dio sopra di sé, sé in sé, l'Angelo accanto a sé.²

Questa è l'esposizione rupelliana; qualche nota metterà bene in evidenza il significato di quanto è stato esposto. Occorre dire innanzi tutto che qui abbiamo il più palese esempio di come Giovanni, nell'esposizione del pensiero altrui, riesca

¹ “Forma vero, qua cognoscitur Deus, est similitudo, vel imago primae veritatis impressa animae a creatione... Imago autem impressa primae veritatis, ducit in cognitionem ipsius cuius est imago.” Summa II, 35 (285); Tract. II, 15 (83)

² “Forma vero, qua cognoscitur anima vel angelus, est ipsa anima rationalis, quae, cum utitur se ut similitudine, cognoscit se et intelligit referendo ad se. Cum ergo utitur se ut similitudine referendo ad alterum, sic aut utitur se ut similitudine referendo ad illud, ad cuius imitationem facta est, supra se, et sic iterum cognoscit Deum per modum acquisitionis; aut utitur se ut similitudine referendo ad alterum, ad cuius imitationem facta non est, sed quod in eadem imitatione factum est, et sic cognoscit angelum ut iuxta se, hoc est secundum proportionem et comparisonem ad se. Et hoc est quod dicit Augustinus, quod anima cognoscit Deum supra se, se in se, angelum iuxta se”. Luoghi citati, seguito (questa è la lezione del Tract.; poche varianti nella Summa).

per lo più a far trasparire anche il suo pensiero; la dottrina esposta si trova infatti nella parte delle due opere psicologiche dedicata alla classificazione avicenniana delle potenze dell'anima, ma non si può certamente dire che sia una dottrina avicenniana. A proposito poi del contenuto, vediamo che Giovanni della Rochelle ammette due modi di conoscenza naturale di Dio, uno innato ed uno acquisito; riguardo a questo secondo modo di conoscere Dio, il p. Minges ci dice che abbiamo davanti agli occhi una vera e propria prova a posteriori dell'esistenza di Dio, anzi la più bella perchè si parte dall'anima e non da cose materiali.¹ Quanto alla conoscenza che l'anima ha di sé, Giovanni ci dice chiaramente che essa si conosce per autoriflessione, ed attraverso questo processo perviene ad una qualche conoscenza degli Angeli e di Dio. Che l'anima comprenda di esistere attraverso l'autoconsiderazione è detto anche proprio all'inizio della Summa, nel primo capitolo della prima parte, intitolato "ostenditur animam esse", e che non ha corrispondente nel Tractatus.²

Ma Giovanni della Rochelle ammette anche una conoscenza soprarrazionale di Dio e della sua essenza, e una conoscenza dell'essenza angelica; per esporre questa dottrina occorre riprendere il discorso sull'intelletto agente, interrotto ad un certo punto nel capitolo precedente.³ Stabilita l'esistenza di un intelletto agente increato e di uno creato, stabilito che ad adempiere il ruolo di intelletto agente possono essere Dio, l'Angelo e l'anima con la sua luce innata, fatta a somiglianza della luce della Verità prima, Giovanni passa poi ad indicare praticamente in quali casi Dio, Angelo e anima fungono da intelletto agente. Così

¹ "Hier haben wir doch den schönsten Gottesbeweis aus der Geschöpflichkeit, a posteriori, allerdings nur aus der Existenz und dem Wesen der Seele selber und allein, nicht aus den materiellen Dingen, die unter der Seele sind". MINGES, Zur Erkenntnislehre des Franziskaners Johannes von Rupella, cit., p.468

² cfr. Summa I, 1 (105-5)

³ Vedi pag. 60 di questa tesi

il nostro Scolastico, accettando la divisione agostiniana degli oggetti della conoscenza in quattro categorie (sopra, sotto, accanto, dentro l'anima), sostiene le seguenti tesi.

Per la conoscenza di ciò che sta sopra l'anima, per esempio ciò che si conosce in modo soprannaturale intorno all'essenza divina e alla Trinità, l'anima ha bisogno di un'illuminazione della verità prima sopra la sua parte superiore; e così S. Agostino (in realtà il *De Spiritu et Anima*) dice che l'anima è informata direttamente da Dio, senza mediazione di alcuno. Pertanto, riguardo a queste altissime verità, che oltrepassano la ragione umana, l'intelletto agente è Dio e la sua illuminazione è "*gratiae infusio ad contemplanda divina*".¹

Per la conoscenza di ciò che sta accanto all'anima, cioè l'essenza e gli atti angelici, l'anima ha bisogno di una rivelazione o istruzione angelica; in questo caso è l'Angelo l'intelletto agente.²

Invece l'anima, per conoscere se stessa, ciò che in essa è contenuto e ciò che sta sotto (le cose corporee) non ha bisogno di una luce esteriore; le è sufficiente la luce innata che essa possiede, cioè l'intelletto agente, sua differenza specifica.³

Anche per chiarire questa esposizione dobbiamo aggiungere qualche nota. Ancora una volta notiamo che questa non è una teoria avicenniana, benché si trovi esposta nella parte dedicata ad Avicenna. Un'altra considerazione, molto più importante, qui s'impone. Si apprende dall'esposizione che, per la conoscenza soprannaturale di Dio, l'anima ha bisogno di un'illuminazione proveniente direttamente da Lui, e che perciò Egli è l'intelletto agente; che poi per la conoscenza dell'essenza angelica l'Angelo è intelletto agente; ma chi sia l'intelletto

¹ cfr. *Summa* II, 37 (292), ma con lezione imperfetta; *Tract.* II, 20 (90)

² *luoghi citati*, seguito

³ *luoghi citati*, seguito

agente nel caso della conoscenza naturale, innata o acquisita, di Dio e nel caso della conoscenza naturale dell'Angelo, Giovanni non lo dice espressamente. A mio avviso però si dovrebbe arguire, dal confronto delle due esposizioni citate finora, che, nel caso della conoscenza naturale di Dio e del riconoscimento dell'Angelo come essere fatto secondo il modello comune, l'intelletto agente non è separato dall'anima, ma è quel lume innato di cui si parlava poco fa e che adempie il ruolo di intelletto agente per la conoscenza dell'anima e delle cose corporee. A prova di questo io direi che quando Giovanni tratta della conoscenza naturale di Dio non parla per niente di illuminazione divina diretta e attuale; a tale tipo di conoscenza si giunge in virtù della luce innata dell'anima, considerata sia come avente in sé fin dalla creazione una similitudine o immagine della Prima Verità, sia come similitudine o immagine essa stessa di Dio ¹. Si deve comunque concludere che l'illuminazione divina diretta ed attuale è necessaria solamente per una conoscenza soprannaturale di Dio, della sua essenza, di tutte quelle verità che Lo riguardano e che oltrepassano la ragione umana, e che Dio è dunque intelletto agente solo in questo caso. Ma ciò non toglie, come vedremo, che sia ammessa anche nella conoscenza naturale un'illuminazione divina di natura ben diversa da quella che si esercita attualmente sull'anima umana.

Ma qual è la natura e quali sono le funzioni e il modo di agire di questa luce innata dell'anima che funge da intelletto agente? Giovanni espone il suo pensiero in proposito nel commento alla prima definizione dell'anima nella prima parte della Summa e del Tractatus ². Questi sono i due famosi passi che differiscono sostanzialmente: il commento che offre il Tractatus è basato sulla dottrina

¹ cfr Summa I, 27 (143-5)

² v. Summa I, 3 (107-9); Tract., I, 4 (59)

aristotelica della tabula rasa, mentre quello della Summa è basato sulla teoria agostiniana dell'illuminazione. Si sono già viste le cause di questa discordanza ¹.

Certamente il commento della Summa è quello che più fa al caso nostro; sebbene la spiegazione della definizione in fondo sia uguale a quella del Tractatus, tuttavia là sono contenute più precise indicazioni e motivazioni, ben diverse da quelle del Tractatus. Io penso che Giovanni, nel redigere la Summa, si sia accorto che il commento del Tractatus non solo era insufficiente a chiarire il suo pensiero circa la natura della luce posseduta dall'anima, ma era di dubbia interpretazione, come vedremo; lo ha perciò rifatto per esigenza dottrinale e non solamente per l'esagerato aristotelismo del passo. In realtà, leggendo il Commento della Summa, si ha un'idea ben più chiara di quanto espone Giovanni sul problema dell'illuminazione, sebbene, come vedremo, per una parte di quanto viene detto non si riesca a trovare un preciso accordo con quanto abbiamo già visto a proposito dell'illuminazione. Invece il commento del Tractatus ha un valore storico ben più importante, perchè si tenta una sintesi tra aristotelismo e agostinismo, sebbene poi essa sia di fatto esteriore.

Ma vediamo i due testi, cominciando da quello della Summa. La definizione in questione è tratta dal "De motu cordis" di Alfredo Anglico, di cui Giovanni della Rochelle però non conosce il nome: egli lo designa con l'espressione "un certo sapiente". Suona così: "Anima est substantia incorporea, intellectualis, illuminationis a primo ultima relatione perceptiva" ².

Il nostro Scolastico la spiega con un commento personale, giacchè nel "De motu cordis" non è commentata.

¹ v. pagg. 30 e 31 di questa tesi

² v. Summa I, 2 (106)

Egli premette un principio generale: bisogna distinguere, dice, tra realtà e perfezionamento della realtà; infatti esistono esseri che ricevono in atto le loro determinazioni sostanziali insieme col “*primum esse*”, cioè non appena iniziano ad esistere; ci sono invece altri esseri che ricevono quelle determinazioni insieme col “*secundum esse*” o “*bene esse*”, cioè in seguito ad un perfezionamento della loro prima realtà. Così avviene anche per l'illuminazione intellettuale divina. L'Angelo percepisce quella luce non appena viene creato, e si può dire dunque che la percezione della luce intelligibile è contemporanea alla sua creazione; l'anima invece non percepisce quella luce al momento della sua creazione, ma in seguito ad un perfezionamento della sua realtà. In questo proprio sta la differenza tra l'Angelo e l'anima umana: il primo possiede subito in atto, fin dalla creazione, la capacità di conoscere; l'anima invece al momento della creazione possiede quella capacità solo in potenza. In tale senso si dice che l'Angelo percepisce la luce “*prima relatione*” e l'anima “*ultima relatione*”¹.

Per prima e seconda relazione, ci dice poi Giovanni, si potrebbe anche intendere il diverso rapporto che intercorre tra Illuminante e illuminati. In tal senso l'Angelo riceve la luce da Dio sua causa efficiente e così la percezione della luce gli è connaturale; l'anima invece la percepisce in seguito ad un

¹ “*Receptio luminis est duplex; scilicet quantum ad primum esse, ut sit connaturalis ipsius essentiae rei, ut in igne qui cum recipit ab ipsa quinta essentia, quae est natura coelestis, lumen, recipit cum suo primo esse, et ideo est ei connaturale et coevum; aut quantum ad secundum esse, quod dicitur bene esse, quae non est connaturalis, aut coeva, ut receptio luminis in aere. Prius enim est esse aeris et post recipit lumen, ut compleatur quantum ad bene esse. Si ergo vellemus comparare illuminabile ad principium luminis, diceremus quod duplex est comparatio illuminabilis ad principium luminis: prima, quantum ad primum esse, quod dicitur esse naturae; et sic ignis prima relatione recipit illuminationem, et secundum hunc modum illuminatio est a primo fonte illuminationis, Deo; secunda autem est quantum ad secundum esse, quod attenditur cum primo esse in angelis, et propter hoc, statim cum fuerunt, illuminati sunt et intellexerunt. Unde illuminatio eis connaturalis est et coeva; propter hoc in Psalmo dicitur: Qui facit ministros suos ignem urentem, etc. Cum secundo vero esse descendit in anima, et hoc dico quantum ad comprehensionem; et propter hoc est quod anima cum cito est, non intelligit, iudicando scilicet de rebus intellectis. Post esse ergo naturae, comprehensionem luminis anima recipit in modum aeris. Consequitur ergo quod angelica natura prima relatione recipit illuminationem a primo; anima vero rationalis secunda relatione”. Summa I, 3 (107-8); in molti punti la lezione è chiaramente inesatta.*

avvicinamento a Dio come sua causa finale e così quanto maggiore è questo avvicinamento, tanto più viene illuminata ¹.

A questo punto è necessario mettere in evidenza due importanti precisazioni di Giovanni, di cui vedremo più avanti il significato. Si parla qui, ci dice il nostro Scolastico, non di semplice ricezione della luce, ma di ricezione con percezione; inoltre si parla di illuminazione naturale, non di luce della grazia o della gloria.

Giovanni della Rochelle risponde poi a due possibili obiezioni, specificando meglio il suo pensiero. Si potrebbe infatti dubitare del fatto che l'anima quando viene creata sia come l'aria non illuminata, poichè il Salmista dice: "Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine". Giovanni risponde che in realtà il sigillo della luce è impresso nell'anima fin dalla creazione, e pertanto essa ha la luce secondo la relazione prima; tuttavia non la percepisce, perchè ricevere è ben altra cosa che percepire. Il cieco infatti, quando si trova alla luce del sole, non la percepisce sebbene la riceva; allo stesso modo il gattino neonato già prima del nono giorno riceve quella luce nella sua pupilla, ma solo col nono giorno di vita la percepisce.

La seconda obiezione riguarda gli uomini malvagi; si potrebbe pensare che questi non ricevono il lume della conoscenza, poichè non si avvicinano, a causa del loro stato, a Dio come causa finale, anzi se ne allontanano. Ma Giovanni risponde che l'avvicinamento a Dio dipende solo in parte dalla nostra volontà; è

¹ Vel aliter: duplex est relatio creaturae ad suum creatorem. Prima est ad ipsum ut ad principium; secunda ut ad finem. Secundum utramque intelligitur receptio luminis a primo; quia, aut receptio luminis est ut a principio, et sic necesse est esse lumen receptum ut coevum ipsi naturae rei, quae creatur ab ipso principio. Aut etiam erit receptio luminis per accessum ad ipsum Deum ut finem; et sic consequitur ipsum esse rei luminis receptio, sicut accessum ad finem; dico receptionem cum comprehensione luminis. Dicamus ergo, quod receptio luminis est in angelo secundum quod exit per creationem a suo principio, et propter hoc prima relatione suscipit lumen a primo et est ei connaturalis. Secundum accessum ad ipsum ut ad finem est receptio luminis in anima rationali, et inde est quod in primo statu suo, est ut aer non illuminatus; et postea per accessum maiorem et maiorem ad fontem luminis magis et magis illuminatur, et propter hoc ultima relatione suscipit illuminationem a principio. Loquimur hic de illuminatione naturae, non gratiae vel gloriae". Ibidem, seguito.

dovuto infatti anche alla perfezione naturale che Dio dà a tutti gli uomini; Egli non vuole abbandonare la sua bontà a causa della nostra iniquità¹. Da quest'ultimo passo si intende chiaramente come questa non sia una teoria mistica.

Anche per questa lunga esposizione si rendono necessarie alcune osservazioni. Prima di tutto bisogna notare che qui non si parla dell'illuminazione divina necessaria per la conoscenza soprannaturale in cui Dio è intelletto agente; lo si arguisce dal passo "loquimur hic de illuminatione naturae, non gratiae vel gloriae". Non è questa quindi la luce della grazia, mentre l'illuminazione diretta divina era definita "gratiae infusio ad contemplanda divina". Si parla invece della luce innata dell'intelletto agente che fa parte dell'anima: "illuminatio naturae".

Poi si potrebbe pensare che vi sia una contraddizione tra quanto Giovanni dice nella prima parte del capitolo, cioè che la ricezione della luce non è presente nell'anima fin dalla creazione, e quanto dice più avanti, che cioè "signatio liminis impressa est animae cum creatur"². La contraddizione in realtà è apparente: bisogna infatti dare la debita importanza a espressioni come "dico receptionem cum comprehensione luminis", "de perceptione ergo loquitur definitio", ambedue ricorrenti nel capitolo in esame; Giovanni ci avverte cioè, e ce lo dice chiaramente poi nella prima obiezione, che, quando si parla di ricezione, si intende ricezione con percezione della luce, e allora la dottrina viene ad assumere questo preciso significato: sia all'Angelo che all'anima razionale la luce della conoscenza viene impressa da Dio al momento della creazione, ma l'Angelo la percepisce subito e incomincia così subito a conoscere; l'anima invece non è capace di percepirla immediatamente e la percepirà, e quindi conoscerà, solo in quanto destinata a

¹ *ibidem*, pp. 108-9

² v. *Summa*, I, 3 (108)

perfezionarsi sempre più mediante un avvicinamento, in parte volontario e in parte no, a Dio causa finale.

Ma qui sorge una vera difficoltà: non si vede cioè come questa teoria dell' "accessus" possa accordarsi bene con quanto Giovanni dirà alla fine della Summa e del Tractatus, e che noi abbiamo già visto. Ora ci viene detto infatti che quella luce, che funge da intelletto agente nella conoscenza naturale di Dio, oltre che dell'anima stessa e dell'Angelo, viene percepita mediante un "accessus" a Dio che è anche volontario. Qui occorrerebbe ammettere, a mio avviso, per evitare almeno la contraddizione e il circolo vizioso, che quell' "accessus" non si compie sul piano conoscitivo, il che si potrebbe anche dedurre dal fatto che dall' "accessus" dipende la nostra possibilità di conoscere. In ogni caso su questo punto il pensiero rupelliano non è per niente chiaro.

Prima di continuare con l'esposizione del commento alla prima definizione dell'anima secondo il Tractatus è necessario rendersi conto del significato di questa teoria dell'illuminazione intellettuale. Come dice bene il prof. p. Bettoni, è questa una teoria di cui si parla molto e si dice poco; rimprovero questo che si può muovere sia ai maestri medioevali, sia ai loro interpreti e studiosi moderni. I primi infatti vi accennano senza mai dire chiaramente che cosa è; i secondi accennano alle difficoltà ed ai problemi senza mai precisarli e risolverli ¹. Alla luce dei passi appena commentati, tenendo presente anche i passi che riguardano l'attività dell'intelletto nella conoscenza dei primi principi del sapere (v. cap. IV), che cosa si deve intendere esattamente per illuminazione intellettuale? L'interpretazione per me più valida è la seguente. Dio imprime nell'anima fin dalla creazione una luce che costituisce per l'uomo la condizione per l'effettuarsi della

¹ cfr. P. E. Bettoni, Il problema della conoscibilità di Dio nella Scuola Francescana, Padova, C.E.D.A.M., 1950, pag. 37.

sua conoscenza naturale; questa luce è, fuor di metafora, quella “similitudo vel imago primae veritatis”, cioè una certa idea di Dio che si traduce concretamente, nella conoscenza dell'uomo, nelle nozioni trascendentali di “ens unum, verum, bonum” e nei primi principi del sapere e dell'agire, come vedremo; questi sono perciò innati e costituiscono il fondamento della futura attività razionale umana. Per illuminazione cioè si deve intendere l'infusione nell'anima, all'atto della creazione, di queste nozioni e la potenziale capacità conoscitiva che l'uomo riceve. In virtù di questa illuminazione l'anima, non appena creata, non conosce ancora nulla in modo attuale; è però disposta ad ogni tipo di conoscenza, che si attuerà in conseguenza di un'ulteriore determinazione del suo “primum esse”, cioè quando l'esperienza avrà fornito il materiale che potrà essere ordinato da quei principi primi innati. Per quelle realtà poi che non saranno oggetto di constatazione fenomenica, l'esperienza non sarà neppure motivo occasionale della loro conoscenza; Dio, Angelo, anima sono conosciuti in virtù della sola “similitudo primae veritatis”.

Mi rendo conto che qui ci sarebbero moltissimi spunti interessanti da sviluppare, fra i quali le idee di Giovanni intorno alla conoscibilità di Dio da parte dell'uomo, o intorno alla conoscenza che l'anima ha di se stessa; ma il parlare diffusamente di questi problemi ci porterebbe lontano dall'argomento. Penso perciò che in questo caso valga di più spendere altre parole per illustrare ulteriormente il problema dell'illuminazione intellettuale, insistendo sull'interpretazione fornita. Mi sia permesso a tal fine riportare alcuni passi dell'opera citata del prof. Bettoni, a cui va il merito di aver formulato quella interpretazione, prendendo spunto dalle osservazioni del p. Gorlani ¹.

¹ cfr. P. I. GORLANI, La conoscenza naturale di Dio secondo la Somma teologica di Alessandro di Hales, Milano, Vita e Pensiero, 1933

Le osservazioni del p. Bettoni si riferiscono in realtà alla teoria dell'illuminazione così come è esposta in Alessandro di Hales e in S. Bonaventura; ma sono perfettamente adatte anche al caso nostro, proprio perchè la struttura della dottrina dell'illuminazione dei due Francescani è identica a quella di Giovanni della Rochelle.

La “*similitudo primae veritatis*”, dice il p. Bettoni, “non è altro che una notizia o nozione innata e abituale di Dio, che l'anima nostra reca in sé, come dote nativa, dal momento della creazione, mediante la quale l'azione illuminante di Dio si inserisce nella nostra facoltà intellettuale... Che cosa vuol dire illuminare una mente, se non aiutarla ad acquistare un concetto che prima non possedeva? Se Dio quindi illumina il nostro intelletto, questo non può avvenire se non schiudendolo alla luce di un'idea, così feconda, che aiuti poi a comprendere tutta quanta la realtà”.¹

“In virtù dell'illuminazione divina il nostro intelletto fin dal primo momento della creazione ha in sé la nozione dei trascendentali ed è in possesso dei principi supremi del conoscere e dell'agire. Si tratta però di una conoscenza abituale, non attuale nel senso pieno della parola: si tratta di nozioni o principi che l'uomo chiarisce o formula in occasione dell'esperienza, senza ricavarli però dall'esperienza”.²

Il punto fondamentale dell'interpretazione meglio risulta dove il p. Bettoni illustra la differenza tra la sua e le altre interpretazioni; egli è in disaccordo con tutti coloro che vogliono attribuire all'illuminazione un valore soltanto criteriologico; essa in realtà dà un contributo nozionale vero e proprio all'anima

¹ cfr. P. E. BETTONI, *op. cit.*, p. 187

² *ibidem*, p. 203

umana ¹. E se è lecito, aggiungo io, esplicitare il pensiero degli altri Francescani ricorrendo proprio al fondatore di quella scuola, Alessandro di Hales, allora ne abbiamo la prova: l'Halense parla del lume innato come di “*lucem a principio datam, quae dicitur cognitio innata*” ². Il prof. Bettoni ci dice anche che “le nozioni impresse, che, come abbiamo detto e ripetuto, costituiscono la “*similitudo primae veritatis*”, non sono un atto, ma un *habitus*” ³. Che questo sia vero anche per Giovanni lo dimostra il fatto che secondo il nostro Scolastico originariamente la luce è impressa senza esercitare attualmente la sua funzione, cioè senza essere percepita, come abbiamo già visto. Essendo poi queste nozioni innate, “l'innatismo caratterizza il processo con cui si viene in possesso di un'idea, più che l'idea in se stessa” ⁴.

Aggiunge anche, il prof. Bettoni, che quella certa luce “per cui l'anima è intelletto agente, è naturale non nel senso che lo costituisca come elemento entitativo essenziale, e lo ponga in essere come potenza intellettuale, ma nel senso che è una dote nativa della nostra anima, in forza della quale è in potenza attiva all'intendere” ⁵.

Alla luce di questa interpretazione risulterà evidente l'incongruenza del commento della definizione che Giovanni offre nel *Tractatus*. Stabilita la differenza tra anima razionale e Angelo nello stesso modo della *Summa* (l'anima percepisce l'illuminazione “*secunda relatione*” e l'Angelo “*prima relatione*”), essa viene però diversamente motivata. Ecco il testo: “*Angelus a creatione percipit a*

¹ *ibidem*, p. 211 e p. 38

² ALEX. DE HALES *Summa Theologica*, Quaracchi, II, n. 369, p. 449

³ P. E. BETTONI, *op. cit.*, p. 46

⁴ *ibidem*, p. 47

⁵ *ibidem*, pp. 64-65

Primo illuminationes ad omnia naturaliter intelligenda, unde Angelus intelligit omnia quae sub se sunt per species innatas, id est in creatione sibi datas, et est creatus plenus formis secundum illud philosophi in libro “De causis”: “omnis intellegentia plena formis”. Anima autem intelligit per species acquisitas quia creata est nuda, quasi tabula rasa in qua nihil depingitur, sicut dicit Aristoteles; depingibilis autem est recipiendo consequenter illuminationes quae sunt a Primo ad omnia intelligibilia cognoscenda”¹.

Come è da intendersi quella “tabula rasa”? Se in senso assoluto, nel senso propriamente aristotelico, allora siamo fuori dalla dottrina rupelliana che è professata anche nel Tractatus (nella seconda parte si sosterranno infatti tutte quelle teorie esaminate in questo capitolo e nel precedente); questo commento cioè non si accorderebbe con la dottrina delle due fonti della conoscenza. Se però per “tabula rasa in qua nihil depingitur...; depingibilis autem est recipiendo consequenter illuminationes quae sunt a Primo...” si intende dire che l’anima, quando viene creata, non possiede nessuna conoscenza attuale, ma ne possederà quando eserciterà la disposizione alla razionalità che le deriva dall’illuminazione divina, allora il senso del passo potrebbe anche accordarsi con la teoria; in questo caso non si può dire che l’anima viene creata “tabula rasa” in senso assoluto, perché contiene in sé fin dalla creazione quel “lumen similitudinis primae veritatis”. Il passo si presta a diverse interpretazioni, come si è detto. In ogni caso, ad invalidarlo basta quella espressione “anima autem intelligit per species acquisitas”: il senso è uno solo ed è in pieno disaccordo con la teoria dell’illuminazione. Non è infatti acquisita l’ “imago primae veritatis impressa animae a creatione”, per mezzo della quale si conosce Dio; né è acquisita la forma mediante cui l’anima conosce se stessa. Tutto il passo dunque può più facilmente

¹ Tract., I, 4, (59)

essere interpretato in senso strettamente aristotelico ed è pertanto incompatibile col pensiero di Giovanni. Per questa ragione, affermo ancora una volta, Giovanni nella *Summa* ha rifatto il commento: le esigenze dottrinali lo hanno costretto ad introdurre in tal modo una certa coerenza nel suo pensiero, e tale esigenza veniva a coincidere con quella di una correzione dell'aristotelismo del *Tractatus*.

A questo punto è utile trarre delle conclusioni, riassumendo tutto il discorso intorno alla teoria dell'illuminazione. Come si è visto, il pensiero di Giovanni della Rochelle in molti punti non è chiaro e coerente e la difficoltà maggiore che si presenta al lettore ed interprete consiste principalmente nel fatto che il nostro Scolastico non usa il termine "illuminatio" per designare il medesimo concetto. Due infatti sono i tipi di illuminazione che Giovanni ammette. Il primo, di cui abbiamo discorso finora, consiste nel fondamento della razionalità umana; illuminazione in questo caso non indica un intervento soprannaturale di Dio, ma un suo concorso ordinario e naturale in virtù del quale l'uomo non è solo creatura, ma creatura razionale; è il fondamento, si diceva, della razionalità, un fondamento metafisico¹. Per mezzo dell'illuminazione l'anima, sebbene non conosca tutto, viene però messa in condizione di conoscere tutto e giudicare il valore e il significato di tale conoscenza; in virtù dell'illuminazione possiede gli schemi formali della razionalità, che entreranno in funzione a contatto con l'esperienza².

Il secondo tipo di illuminazione che Giovanni ammette è quello necessario al conseguimento di una conoscenza soprannaturale di Dio, della sua essenza, dei suoi atti, e in generale di tutte quelle verità che oltrepassano la ragione dell'uomo.

¹ cfr. P. E. BETTONI, La dottrina bonaventuriana dell'illuminazione intellettuale, in "Riv. Fil. Neoscol.", XXXVI, 1944, p. 143

² cfr. *ibidem*, p. 153

Giovanni ne accenna appena nelle sue opere¹ e il suo pensiero in proposito è già stato esposto in questo stesso capitolo². Questa illuminazione, a differenza della prima, consiste in un intervento soprannaturale di Dio nell'ordine della grazia: tale illuminazione viene infatti chiamata “*gratiae infusio ad contemplanda divina*”³ ed in questo caso Dio è intelletto agente rispetto all'anima umana. Esiste dunque una differenza sostanziale tra i due tipi di illuminazione ammessi da Giovanni, sia per quanto riguarda la loro natura, sia per quanto riguarda i tipi di conoscenza che rendono possibili e gli oggetti di questa conoscenza. Si deve comunque dire che ben diverso valore storico è da attribuire ai due tipi di illuminazione. Se infatti tutti i filosofi e teologi cristiani medioevali sono concordi nell'ammettere un intervento attuale di Dio nell'ordine della grazia quando si tratti di attuare una conoscenza soprannaturale delle verità che oltrepassano la ragione e che in genere sono oggetto di fede, al contrario solo un ben determinato indirizzo filosofico ammette la tesi delle due fonti della conoscenza, e quindi di una illuminazione come “*habitus*” e dell'innatismo dei primi principi. La prima è dunque una dottrina comune, mentre la seconda è una dottrina caratteristica.

Ancora una volta pertanto non sono d'accordo col p. Manser, che, esaminando il pensiero di Giovanni, per illuminazione intende solo la luce che Dio riversa immediatamente ed attualmente sull'intelligenza dell'uomo e che rende possibili le più alte conoscenze; solo questa interpretazione, secondo lo studioso, introduce armonia e connessione nella dottrina della conoscenza di Giovanni della Rochelle⁴.

¹ cfr. *Summa*, II, 37 (292); *Tract.*, II, 20 (90)

² v. pag. 67 e sgg. di questa tesi

³ cfr. *Summa* e *Tract.*, II. cc.

⁴ cfr. MANSER, *Johann von Rupella. Ein Beitrag zu seiner Charakteristik...*, cit., p. 324

Anche le osservazioni del p. Minges, sebbene molto acute, non hanno colto nel segno. L'illustre studioso, benché abbia intuito che per luce che illumina ogni uomo si poteva intendere la natura razionale dell'anima, riconoscendo così all'anima un'attività nel processo cognitivo¹, tuttavia ammetteva un intervento di Dio nel conseguimento della conoscenza attuale². Nell'articolo citato comunque non si accenna alla natura del fondamento della razionalità, cioè all'innatismo nozionale.

Se si pensa che gli articoli del p. Manser e del p. Minges sono gli unici due studi che trattano in modo diretto della dottrina psicologica e gnoseologica di Giovanni, e se si pensa anche ai travisamenti dei due studiosi, si vede chiaramente quanto la dottrina del nostro francescano non sia ancora stata studiata a fondo. Certamente le opere di molti studiosi su teorie affini a quelle rupelliane, specialmente della scuola francescana, hanno contribuito a mettere in luce anche molti aspetti della psicologia e della gnoseologia di Giovanni, seppure indirettamente; tuttavia la dottrina del nostro Scolastico meriterebbe una considerazione ed un approfondimento maggiori, tenuto presente il fatto che le opere di Giovanni sono state la fonte, come abbiamo visto, della Summa detta di Alessandro di Hales, fondatore della scuola francescana e ritenuto comunemente il formulatore di alcune dottrine destinate a diventare caratteristiche di quella Scuola.

¹ MINGES, Zur Erkenntnislehre des Franziskaners Johannes von Rupella, cit., p. 476: "Ist aber unter dem Lichte, das jeden Menschen erleuchtet, der in die Welt kommt, auch die vernünftige Menschennatur, die Vernunft, speziell der Intellectus agens, zu verstehen, so ist damit auch schon gesagt, dass sich der Menscheng Geist nicht bloss rein passiv verhält oder blosser Lichtempfänger ist. Schon der Name Intellectus agens drückt Aktivität aus".

² ibidem, p. 477: "Ist aber bei unserm Franziskaner unter Licht oder Erleuchtung zweifelsohne auch die bloss geistige Natur der Seele mit ihrer natürlichen Erkenntniskraft zu verstehen, so ist die Annahme naheliegend, dass er mit dieser Erleuchtung auch irgend eine Mitwirkung Gottes zum aktuellen Erkennen meint oder, um mit Manser zu reden, eine promotio divina".

Cap. 6 - Intelletto e volontà

Al problema dell'attività intellettuale motrice, orientata alla conoscenza del bene, Giovanni della Rochelle dedica l'ultimo paragrafo della Summa, a cui ne corrispondono due nel Tractatus.

Cercheremo ora di cogliere la parte originale della sua esposizione, che possa essere messa in relazione con quanto è stato esposto sul problema dell'attività intellettuale apprensiva, in particolare modo della teoria dell'illuminazione, e mostrare così che una certa coerenza nel pensiero rupelliano sussiste.

Anche qui ci troviamo di fronte al tentativo di riportare e armonizzare varie classificazioni, come era stato fatto per le potenze dell'intelletto e delle sue varie parti.

La prima generale distinzione che viene operata da Giovanni è quella tra facoltà motrici "ut natura" e "ut ratio"¹, cioè tra un'attività automatica e naturale ed un'attività razionale e cosciente; la prima è una specie di tendenza istintiva e precede ogni conoscenza, la seconda agisce dopo la determinazione del fine per mezzo di una facoltà conoscitiva.

Giovanni inizia ad esaminare le facoltà motrici "ut natura". La loro distinzione viene fatta sulla base della divisione dei diversi beni che il nostro Scolastico desume da S. Agostino. Ci dice infatti Giovanni che esiste un bene superiore, razionale, che è chiamato "bonum honestum" o "bonum simpliciter",

¹ "Notandum est quod est vis motiva ut natura et est vis motiva ut ratio, sive per apprehensionem". *Tract.*, II, 24 (98)

che ci attrae con la sua forza e ci alletta con la sua dignità. Esiste poi un bene inferiore, quello corporale, che consiste nella soddisfazione dei piaceri del corpo, chiamato bene apparente, o bene “secundum quid”. Esiste infine un bene medio, che è il bene naturale: essere, vivere, comprendere e sentire e ogni altra sostanziale determinazione della nostra natura. Ebbene, continua Giovanni, in noi è innato un naturale desiderio che ci spinge a questi tre diversi beni; la forza che per natura ci spinge al bene supremo è la sinderesi, che dirige l'anima razionale verso il bene onesto e la allontana da ciò che non è onesto; la sensualità è la forza che per natura spinge l'anima a soddisfare i piaceri del corpo; la “thelesis” è infine la volontà naturale che spinge l'anima al bene naturale o sostanziale. Questa è la divisione della facoltà motrice “ut natura”.¹

Già qui possiamo notare che alla divisione dei diversi beni secondo S. Agostino (bene superiore, bene inferiore, bene medio) si sono sovrapposti concetti ricavati da altri filosofi; in particolare il “bonum honestum”, identificato con il bene superiore, è derivato dall'etica di Cicerone; il “bonum simpliciter” e il “bonum secundum quid” sono di chiara derivazione aristotelica; infine il “bonum naturale” è desunto dalle teorie di Giovanni Damasceno, su cui si dovrà tornare più avanti per precisare alcune cose circa l'interpretazione che di alcuni suoi concetti hanno fornito i maestri medioevali.

Si deve anche notare che nella Summa e nel Tractatus Giovanni pone la sinderesi tra le facoltà appetitive e motrici; prende cioè posizione nella disputa sulla natura della sinderesi. E' essa “potentia” o “habitus”, “ratio” o “voluntas”? Erano queste le domande che proprio in quegli anni i teologi incominciavano a porsi; e così redigevano le relative quaestiones Alessandro di Hales e Filippo il Cancelliere. In questi passi della Summa e del Tractatus, in cui peraltro si

¹ cfr. *Summa*, II, 40 (298); *Tract.*, II, 24 (98-99)

accenna appena al problema, vediamo che anche Giovanni ha preso posizione: per lui la *sinderesi* è un “*habitus*”. Molto di più ha scritto Giovanni sulla *sinderesi* nella sua “*Summa de vitiis*”, purtroppo inedita; ma i passi relativi a questo problema, insieme con considerazioni importanti, si possono trovare in un articolo di dom Lottin ¹. Lo studioso fa notare che nella “*Summa de vitiis*” non si parla per niente della natura della *sinderesi*, e la sola questione trattata è quella della sua defettibilità; con questo Giovanni ci riporta ai temi di Ugo di Saint-Cher, di Rolando da Cremona e Guglielmo d'Auxerre ed è ben lontano dalla problematica di Alessandro di Hales e Filippo il Cancelliere, che avevano trattato il problema della natura della *sinderesi*. Questa osservazione faceva concludere a dom Lottin, con stupore allora, che Giovanni della Rochelle, al momento della compilazione di quell'opera, non conosceva ancora il pensiero del maestro Alessandro di Hales e che pertanto si poteva supporre che la “*Summa de vitiis*” fosse anteriore alla *Summa halesiana*². Oggi, che questa anteriorità è fuori dubbio ³, dobbiamo dare atto al Lottin dell'importante intuizione.

Io aggiungerei qualcosa in più. Il fatto cioè che nella “*Summa de vitiis*” il problema della natura della *sinderesi* non sia neppur sfiorato, e il fatto invece che nella “*Summa de anima*” e nel “*Tractatus*” Giovanni ci abbia fornito una soluzione, seppur sommaria, del problema, provano a mio avviso che la “*Summa de vitiis*” è anteriore anche alle opere psicologiche di Giovanni. Questo è abbastanza importante. Infatti si può confutare così la tesi del Michaud-Quantin, secondo il quale la “*Summa de vitiis*”, col suo linguaggio e i suoi temi prettamente teologici e con la presentazione delle tradizionali divisioni delle potenze dell'anima

¹ O. LOTTIN, *La Syndérèse chez les premiers maîtres franciscains de Paris*, in “*Revue néo-scholastique*”, XXVIII, 1927, pp. 265-291

² *Ibidem*, pp. 272-275

³ cfr. ALEX. DE HALES, *Summa Theologica*, t. IV, l. III, prolegomena, pp. CCXIVb-CCXVb

“secundum magistros” e “secundum theologos”, che mancano nella Summa e nel Tactatus, rappresenta un ritorno all'ortodossia universitaria dopo le “aberrazioni” aristoteliche e arabe delle due opere psicologiche ¹.

Bisognerebbe dire invece, a mio avviso, che la “Summa de vitiis” costituisce il momento iniziale della speculazione teologica di Giovanni, destinata poi ad arricchirsi dei grandi temi filosofici che sorgevano con l'introduzione delle opere aristoteliche nel mondo latino, avvenimento di quegli anni. La “Summa de vitiis” pertanto costituisce, se non proprio la prima, almeno una delle prime opere rupelliane ².

Torniamo ora all'esame dei testi. Subito dopo l'esposizione delle facoltà motrici “ut natura” Giovanni ci parla di quelle “ut ratio”; vediamo che anche qui occorre operare una triplice distinzione: tra le facoltà motrici apprensive bisogna distinguere quella determinata al bene immutabile, quella determinata al bene mutevole e quella che si rivolge indifferentemente ad ambedue.

La facoltà motrice determinata al bene immutabile, ci dice Giovanni, è la parte suprema dell'intelletto o ragione, che contiene in sé, impressa fin dalla creazione, un'immagine o somiglianza della Bontà somma; in virtù di essa nell'anima si determina l'immagine della Trinità, divisa in “mens, notitia, amor”. La parte suprema della facoltà intellettuale motrice ha dunque in sé l'immagine della Trinità, impressa dalla Bontà Somma fin dalla creazione, così come la parte suprema della facoltà intellettuale apprensiva ha in sé l'immagine della trinità impressa dalla Verità prima fin dalla creazione.

¹ cfr. MICHAUD-QUANTIN, Les puissances de l'âme chez Jean de la Rochelle, in “Antonianum”, XXIV, 1949, pp. 492-3

² Si deve peraltro notare un fatto strano: lo stesso Michaud-Quantin, che nell'articolo di cui sopra sosteneva la suddetta tesi, nell'introduzione all'edizione del Tractatus, p. 33, ci dice chiaramente, senza nessuna altra indicazione o prova, che la “Summa de vitiis” è anteriore al Tractatus. Può anche darsi che lo studioso abbia altrove motivato la sua affermazione e cambiato così il suo parere, ma non sono riuscito a trovare qualche pubblicazione in cui ciò sia avvenuto.

Da questa impressione di bontà. prosegue Giovanni, nascono i dettami del diritto naturale, cioè i primi principi dell'agire: non fare agli altri ciò che non vorresti fosse fatto a te, e anche fa' agli altri ciò che vorresti fosse fatto a te ¹. Questo è senz'altro il passo più importante del paragrafo e vi si può scorgere una linea dottrinale che si accorda con quanto Giovanni aveva sostenuto a proposito delle facoltà conoscitive. Qui si apprende chiaramente che non solo i primi principi teorici, ma anche i primi principi pratici sono innati, in virtù di quella immagine di Dio impressa fin dalla creazione. In virtù cioè dell'illuminazione divina sono innati in noi i primi principi della conoscenza e i primi principi dell'agire razionale, quelli a fondamento della nostra razionalità, questi a fondamento della nostra conoscenza morale e del nostro agire. Le parole di Giovanni in questo passo sono molto chiare e io penso che questa linearità possa suffragare l'interpretazione della teoria dell'illuminazione proposta nel precedente capitolo.

Dio dunque, secondo Giovanni, con l'immagine di Se stesso impressa in noi fin dalla creazione, ci ha dato una disposizione alla razionalità ed una disposizione all'agire razionale. L'immagine svolge così per l'uomo un ruolo teoretico (fa conoscere la verità) ed un ruolo pratico (dirige verso il bene); ciò è dovuto al fatto che Dio è Verità Prima e Bontà Somma, ed una somiglianza di Lui non può sussistere se non è determinata secondo quei due primari attributi dell'essenza divina.

La facoltà orientata al bene mutevole, prosegue poi Giovanni, è la facoltà motrice sensibile; considerata in se stessa, essa è orientata al bene sensibile, che

¹ "Motiva determinata ad incommutabile bonum est suprema pars rationis vel intellectus, quae est habens similitudinem summae bonitatis a creatione impressam... Unde ex hac impressione bonitatis nascuntur dictamina iuris naturalis; quos non facias alii(s), quod tibi non vis fieri, et iterum: fac alii(s) quod tibi vis fieri." *Tract.*, II, 24 (99); con qualche variante in *Summa*, II, 40 (298-9)

è mutevole; in relazione invece ai suoi rapporti con la ragione, essa può essere considerata facoltà razionale, in quanto obbediente e soggetta alla ragione e all'intelletto.¹

La facoltà razionale motrice che si rivolge indifferentemente sia al bene immutabile che al bene mutevole è il libero arbitrio. Per l'uomo, la vita e il bene dell'anima derivano da una conversione del libero arbitrio al bene immutabile, che è Dio; invece la morte e il male derivano da un allontanamento da quel bene e da una conversione al bene mutevole.

Il libero arbitrio, prosegue il nostro Scolastico, viene chiamato dai filosofi anche intelletto pratico, cioè attivo o operativo, proprio perché è il principio che stabilisce ciò che si deve fare. Esso, considerato di solito in modo indistinto, deve essere diviso ulteriormente in ragione, volontà e libero arbitrio propriamente detto. La ragione discerne e conosce ciò che si deve fare, la volontà desidera il bene conosciuto, il libero arbitrio sceglie il bene conosciuto e desiderato.

Ma Giovanni si premura di farci sapere che questa è una divisione “non secundum substantiam”, ma “secundum rationem”; infatti ci dice che la facoltà per mezzo della quale conosciamo ciò che si può fare si identifica con la facoltà in virtù della quale propendiamo a quello: la conoscenza del bene è già quasi una disposizione a desiderarlo.²

Questa è la divisione rupelliana delle facoltà motrici “ut natura” e “ut ratio”. Notiamo che l'ultima suddivisione presentata da Giovanni, quella dei tre atti

¹ cfr. Summa II, 40 (299); Tract. II, 24 (99-100)

² “Haec autem vis a philosophis dicta est practicus intellectus, id est activus vel operativus, eo quod sit principium operabilium. Liberum igitur arbitrium indistincte sumptum sive practicus intellectus dividitur in rationem, voluntatem et liberum arbitrium proprie dictum, secundum tres actus differentes practici intellectus: ratio enim discernit et agnoscit quid sit operandum, voluntas appetit bonum agnatum, liberum autem arbitrium bonum agnatum et appetitum eligit, quae sunt eiusdem potentiae secundum substantiam, differentes secundum actum sive rationem... Eadem est potentia, qua cognoscimus operabilia et qua inclinamur ad illa sed prima habet intentionem rationis, secunda voluntatis. Cognitio enim boni est quasi dispositio ad inclinationem.” Tract. II, 24 (100); con qualche variante in Summa II, 40 (299)

discernere - appetere - eligere, è riportata, nel *Tractatus*, anche nella classificazione delle facoltà motrici secondo S. Giovanni Damasceno¹; i tre atti sono attribuiti alla ragione come facoltà motrice. Però il Michaud-Quantin ci ha fatto notare che questa triplice distinzione non è damasceniana². Ma il fatto più curioso è che se noi leggiamo il cap. 12 della seconda parte della *Summa*, corrispondente al cap. 43 appena citato della seconda parte del *Tractatus*, vediamo che la suddetta triplice distinzione estranea al pensiero del teologo siriano è scomparsa, così come manca nel capitolo successivo una triplice distinzione sul significato del termine “ratio”, presente invece nel capitolo corrispondente del *Tractatus* e che pure non ha niente a che vedere con S. Giovanni Damasceno. Questo fatto, a mio avviso, costituisce un’ulteriore prova dell’anteriorità del *Tractatus* rispetto alla *Summa*: è più logico infatti pensare che Giovanni abbia voluto eliminare, nella riesposizione della divisione damasceniana, degli elementi spuri, piuttosto che inficiare una “reportatio” così fedele come quella della *Summa*.

A questa prima divisione “ut natura” e “ut ratio” ne segue un’altra, basata su principi del tutto diversi ma che contiene ancora molti elementi della prima.

Il criterio secondo cui viene operata questa altra distinzione è aristotelico: Giovanni desume dall’*Etica Nicomachea* i concetti di potenze razionali per essenza e potenze razionali per partecipazione, citando esplicitamente Aristotele; a spiegazione della seconda divisione il nostro Scolastico ci fa sapere che egli chiama “imperantes et non imperatae” le facoltà motrici razionali per essenza, poichè esse danno ordini ad altre facoltà senza riceverne; “imperantes et

¹ cfr. *Tract.* II, 43 (119-120)

² cfr. *Tract.*, introd., pag. 26

imperatae” ed “imperatae et non imperantes” le facoltà motrici razionali per partecipazione, poiché ricevono ordini dalla ragione alla quale sono sottomesse.¹

Secondo questi criteri le facoltà razionali per essenza sono la *sinderesi*, che dirige l'essere verso il bene morale, la “*thelesis*”, che lo dirige verso il bene naturale, la “*ratio recta*”, che conosce e discerne che cosa si deve fare, la “*bulesis*”, cioè la volontà deliberata, che desidera il bene conosciuto. In questo passo la seconda classificazione è messa in relazione con la prima; infatti *sinderesi* e *thelesis* vengono chiamate facoltà motrici “*ut natura*”, e *ractio recta* e *bulesis* facoltà motrici “*ut ratio*”.

Le facoltà motrici razionali per partecipazione vengono divise da Giovanni in due gruppi: “*imperantes et imperatae*” e “*imperatae et non imperantes*”. Al primo gruppo appartengono tutte quelle facoltà che sono sottomesse solo alla ragione e che impartiscono ordini alle facoltà inferiori; sono le due parti dell'appetito sensibile: l'irascibile e la concupiscibile. Al secondo gruppo appartengono le facoltà inferiori, che ricevono ordini senza impartirne; Giovanni vi distingue una facoltà generale e quattro particolari, che presiedono alla contrazione e dilatazione della parti del corpo, alla sua progressione locale, alle operazioni da esso compiute e all'emissione della voce². Occorre notare che le facoltà appartenenti a questi due gruppi di per sé sono irrazionali, ma vengono chiamate razionali per partecipazione perché sottoposte alla ragione.

In questa classificazione si deve notare che il concetto damasceniano di *bulesis* è reso da Giovanni con *voluntas deliberata*, che altera il senso originale del concetto. Per S. Giovanni Damasceno infatti la differenza tra *thelesis* e *bulesis* non riguarda i mezzi impiegati per giungere al fine. Se la *thelesis* è una volontà

¹ cfr. *Summa* II, 40 (301); *Tract.* II, 25 (102)

² cfr. *Summa* II, 40 (300); *Tract.* II, 25 (101-2)

naturale, la bulesis non è una volontà razionale; la bulesis non è che la messa in attività, concernente un oggetto determinato, di quell'impulso fondamentale (thelesis) del nostro essere a cercare in tutto il perfezionamento della nostra natura¹. S. Giovanni Damasceno definisce infatti la thelesis come una potenza che tende a ciò che è conforme natura e conserva tutto ciò che è essenzialmente inerente alla natura; e definisce la bulesis come una certa thelesis naturale, particolare; infatti si trova nell'anima la potenza di tendere al bene razionalmente e ogni volta che questa tendenza razionale si muove naturalmente verso qualche oggetto, questo movimento si chiama bulesis². Questo errore storico però non deve essere imputato a Giovanni della Rochelle; dom Lottin ha infatti dimostrato che risale a Filippo il Cancelliere ed era condiviso da tutti i teologi fino a S. Tommaso incluso³.

Abbiamo visto dunque che Giovanni della Rochelle ci ha fornito due tabelle delle potenze motrici razionali. Ci si potrà chiedere a questo punto: perché ha dovuto operare due classificazioni? Non avrebbe potuto mettere in relazione i diversi elementi delle due tabelle e darci un'unica classificazione, come è avvenuto per le potenze dell'intelletto? Io penso che a questa domanda abbia risposto in modo soddisfacente il Michaud-Quantin. L'editore del *Tractatus* ci fa notare che nella seconda classificazione gli elementi più strettamente agostiniani (ragione superiore, sensualità) sono scomparsi, ma Giovanni vi ha incluso le facoltà che presiedono alle attività fisiologiche. Questo potrebbe significare, secondo lo studioso, che lo sforzo per arrivare ad una sintesi unica non è riuscito, a causa della presenza dei più disparati elementi tratti dalle varie auctoritates; il

¹ cfr. LOTTIN, *Psychologie et morale aux XII et XIII siècles*, Duculot, Gembloux, 1957, II éd., v. 1, pag. 396

² cfr. GIOVANNI DAMASCENO, *De fide orthodoxa*, P.G. 94, col. 944 B-C

³ cfr. LOTTIN, *op. cit.*, I, pp.400-1

tal modo il nostro Scolastico ha dovuto compilare due tavole differenti, basate su diversi criteri di classificazione. Ma l'aver riconosciuta questa esigenza è un merito di Giovanni, così come una prova del discernimento col quale il maestro francescano ha lavorato è il fatto di aver basato le due classificazioni su due criteri diversi. Certamente non gli sarebbe giovato compilare a tutti i costi una sola classificazione, che non avrebbe potuto non presentare un sincretismo eccessivo, ad oltranza, in cui sarebbero state messe sullo stesso livello nozioni ispirate a principi assolutamente irriducibili gli uni agli altri.¹

¹ cfr. MICHAUD-QUANTIN, Les puissances de l'âme chez Jean de la Rochelle, cit., p. 502

Cap. 7 - Aristotelismo e agostinismo in Giovanni della Rochelle: valore storico e filosofico della sua opera

Dopo aver illustrato la dottrina dell'attività intellettuale umana secondo Giovanni della Rochelle, resta ora da concludere con alcune osservazioni critiche l'esame del pensiero rupelliano.

Soprattutto occorre ora formulare un giudizio sul valore storico e filosofico dell'opera del nostro Scolastico. A tal fine non si può non prescindere dal risolvere prima il grosso problema che si pone per tutti i teologi pretomisti: il nostro Autore è un agostiniano o un aristotelico? Non è facile dare una risposta; lo prova anche il fatto che la critica moderna, a proposito di questo problema, nei confronti di Giovanni e dei suoi contemporanei, specialmente francescani, è divisa.

Gli studiosi hanno formulato giudizi decisamente opposti gli uni agli altri; per fare un esempio voglio riportare le conclusioni di due eminenti studiosi, il Lottin ed il Gilson. Dice il primo: "Le substratum de la Summa de Anima est avant tout de tendance aristotélicienne, parce qu'il est repris du Tractatus de divisione potentiarum animae; la superstructure, mal assise d'ailleurs, est avant tout augustinienne, parce que l'augustinisme imprègne la moitié de la Summa de Anima que Jean de la Rochelle a ajoutée lors de la révision de son premier traité".¹

Gilson dice esattamente il contrario: "Ce qu'il est assez facile de rencontrer, au XIII siècle, ce sont des philosophes qui concèdent qu'en un certain sens Dieu peut être dit notre intellect agent²; ce qui est beaucoup moins aisé à découvrir,

¹ LOTTIN, Les traités su l'âme et les vertus de Jean de la Rochelle, cit, p. 32

² Questa è proprio la posizione di Giovanni

c'est un philosophe qui ne nous attribue qu'un intellect possible, et qui réserve a Dieu le nom d'intellect agent. Or la différence entre ces deux positions est manifestement considérable. L'une et l'autre s'accordent pour maintenir la doctrine traditionnelle de l'Illumination divine, et si l'on considère cette doctrine comme la marque propre de l'augustinisme, on peut dire que les philosophes qui les professent méritent également le nom d'augustiniens".¹

Quale dei due giudizi è il più esatto? A mio avviso il secondo. Riguardo al primo, infatti, come ho già detto², si possono avanzare alcune perplessità. D'accordo che la prima metà della *Summa de Anima*, quella che tratta "de anima secundum naturam" e che non ha corrispondenze nel *Tractatus*, è soprattutto di ispirazione agostiniana; ma non vedo come si possa affermare che il substrato della *Summa* è aristotelico, perchè ripreso dall'aristotelico *Tractatus*, quando nelle parti comuni delle due opere si sostiene la dottrina dell'illuminazione divina, dottrina qualificante, come afferma giustamente il Gilson.

Questo però non vuol dire che nella filosofia di Giovanni della Rochelle non vi siano elementi di ispirazione aristotelica. E' questo un punto importante, da non disconoscere: il nostro Scolastico non è un puro agostiniano, come non è un puro aristotelico; ecco perché gli studiosi che hanno risolto il problema in modo categorico, assegnando all'una o all'altra corrente il nostro Autore, hanno formulato dei giudizi parziali ed incompleti.

Io penso che per dare un giudizio esatto su Giovanni della Rochelle si debba qualificare la sua dottrina globale, non gli elementi della sua filosofia. E' chiaro che se considero solo la conoscenza inferiore, allora dirò che Giovanni è un aristotelico, perchè ammette la conoscenza per astrazione; se considero la

¹ GILSON, *Pourquoi Saint Thomas a critiqué Saint Augustin*, cit, p. 84

² v. pagg. 34-35 di questa tesi

conoscenza superiore, dovrò dire che Giovanni è un agostiniano, perché professa la dottrina dell'illuminazione divina; riguardo poi al problema dell'intelletto agente, potrei sostenere addirittura che Giovanni aderisce alle dottrine arabe, poichè in qualche caso ammette l'intelletto agente separato. Ma quelli considerati ora, ripeto, non sono che elementi della dottrina rupelliana; un giudizio si deve formulare invece sull'insieme della gnoseologia di Giovanni della Rochelle, che consiste nella teoria delle due fonti della conoscenza. Ebbene questa teoria non è né di pura ispirazione aristotelica, né di pura ispirazione agostiniana; risulta invece essere un tentativo di sintesi di motivi aristotelici, agostiniani e arabi.

Giovanni infatti nel conoscere umano distingue due lati: l'uno che si alimenta dall'alto, l'altro dal basso. Quello che si alimenta dall'alto ha la sua sorgente in Dio, primo nell'ordine dell'essere e del conoscere, il quale, creando l'anima, le si rivela attraverso le nozioni impresse rendendola così razionale, cioè capace di conoscere Dio e con Dio tutte le altre cose. Quello che si alimenta dal basso ha le sue origini nell'esperienza sensibile come avvio del processo astrattivo che si compie in due momenti: intelligibilizzazione del fantasma alla luce dell'intelletto agente e informazione dell'intelletto possibile da parte delle specie astratte e intelligibili. I due procedimenti appartengono ad un'unica potenza, l'intelletto, e si integrano a vicenda.

In questa dottrina la sintesi consiste precisamente nel fatto che la teoria della conoscenza superiore è un adattamento della tradizione araba alle esigenze della dottrina cristiana, mentre la teoria della conoscenza inferiore o astrattiva è frutto di quella conoscenza del genuino Aristotele che faticosamente si faceva strada in quegli anni; nella concezione rupelliana di Dio come intelletto agente separato che illumina l'intelletto umano la corrente araba si fonde con quella agostiniana; nella concezione dell'intelletto agente immanente si salda non solo la

conoscenza superiore con quella inferiore, ma si integra anche la tradizione agostiniana col nuovo insegnamento aristotelico.

Ma di questi elementi l'unico caratterizzante una corrente è quello dell'illuminazione divina; pertanto Giovanni della Rochelle può a buon diritto essere considerato agostiniano, anche se non genuino, mentre la sua dottrina della conoscenza, considerata nell'insieme, non può essere qualificata come aristotelica o avicenniana, sia perchè l'esperienza non ha un ruolo esclusivo nel processo conoscitivo, sia perchè accanto all'intelletto agente separato opera nell'uomo un intelletto agente immanente. Da un punto di vista filosofico teologico Giovanni sembra dunque avere le carte in regola: nella sintesi dottrinale non viene mai meno l'esigenza di salvaguardare la tradizione teologica cristiana dagli errori delle dottrine greco-arabe, riguarda soprattutto alla concezione di Dio come fonte dei nostri beni materiali e spirituali e alla concezione dell'immortalità personale dell'anima.

Dal punto di vista storico sorgono invece alcune difficoltà, innanzi tutto riguardo al problema della paternità e dell'originalità della dottrina delle due fonti della conoscenza.

Sappiamo che anche Avicenna sosteneva una teoria simile; il fatto poi che quanto ci dice Giovanni in proposito sia esposto, nelle sue opere, proprio nelle sezioni dedicate alla divisione delle potenze dell'anima secondo Avicenna e gli altri filosofi, potrebbe indurre qualcuno ad attribuire la paternità della teoria al filosofo arabo. Ma almeno in questo caso tale opinione può essere smentita: abbiamo diversi elementi per poter sostenere che quella di Giovanni non è una *reportatio* del pensiero di Avicenna, bensì una vera interpretazione.¹ Sarebbe troppo lungo

¹ cfr. MICHAUD-QUANTIN, Une division "augustinienne" des puissances de l'âme au moyen âge, in "Revue des Études Augustiniennes", III, 1957, p. 242

qui provare quanto affermo; tuttavia basti dire che, a proposito di un elemento qualificante come quello della concezione dell'intelletto agente, la diversa maniera, in Giovanni ed Avicenna, di concepire la natura ed il ruolo dell'intelletto agente fa assumere alle due dottrine della duplice fonte della conoscenza, all'apparenza simili, significati del tutto diversi, così come ben diversi significati assumono la teoria dell'illuminazione secondo Giovanni e l'omonima teoria secondo Avicenna.

Con questo non è detto che la paternità della dottrina delle due fonti della conoscenza debba essere attribuita a Giovanni della Rochelle. Potranno essere originali e personali la formulazione e le giustificazioni teologico-dottrinali che ci ha fornito; ma sappiamo che la stessa dottrina era professata da Alessandro di Hales, maestro di Giovanni.

Dobbiamo però dire che la formulazione rupelliana di quella dottrina ha anche un'importanza storica: è stata la prima in ordine di tempo, se si considera il fatto che la Summa Halesiana è posteriore alle opere rupelliane.

Queste perplessità tuttavia non tolgono alle opere di Giovanni della Rochelle il loro effettivo valore storico. Si è già detto, a proposito delle classificazioni delle potenze dell'anima, che il nostro Scolastico ha svolto un lavoro di gran lunga più completo, preciso, puntuale di quello dei maestri suoi contemporanei. Ma anche a proposito delle altre parti delle opere psicologiche, specialmente le sezioni dedicate alle definizioni dell'anima, il valore storico delle esposizioni rupelliane è innegabile: Giovanni ci ha tramandato dati preziosi, arricchiti dai suoi commenti e dai suoi confronti.

In conclusione, si può affermare che anche Giovanni della Rochelle diede il suo contributo alla realizzazione di quella auspicata sintesi tra tradizione cristiana e pensiero greco-arabo che alcuni decenni dopo avrebbero operato i

grandi maestri del pensiero medioevale. Egli, insieme con i filosofi e i teologi suoi contemporanei, non giunse però a quella sintesi, non per mancanza di capacità critiche o di mentalità filosofica, bensì per mancanza di materiale ed impossibilità di ordinare quello già conosciuto. Dice bene il p. Minges in un articolo più volte citato: “La materia che allora perveniva ai dotti latini da fonti molteplici ma eterogenee non poté essere abbracciata completamente, ordinata giustamente. A questo scopo sarebbe occorso un tempo più lungo e un più lungo lavoro dello spirito. Se san Tommaso avesse scritto già allora, anche nelle sue opere sarebbero apparsi gli stessi fenomeni”.¹

¹ MINGES, Zur Erkenntnislehre des Franziskaners Johannes von Rupella, cit., p. 477

Bibliografia

a) Fonti

Johannes de Rupella, *Summa de Anima*, ed. Teofilo Domenichelli, Prato, Giachetti, 1882

Jean de la Rochelle, *Tractatus de divisione multiplici potentiarum animae*, ed. Michaud-Quantin, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1964

Alexandri de Hales *Summa Theologica*, studio et cura PP. Collegii S. Bonaventurae edita, tt. IV, *Ad Claras Aquas (Quaracchi) prope Florentiam*, ex typographia Collegii S. Bonaventurae, 1924-48

PS. Augustinus, *De Spiritu et Anima*, Migne, P.L., 40, coll. 779-832

Isaac de Stella, *Epistula de Anima*, Migne, P.L., 194, coll. 1875-1890

Augustinus, *De Trinitate*, Migne, P.L., 42, coll. 821-1098

Augustinus, *Soliloquiorum Libri*, Migne, P.L., 32, coll. 869-904

Thomas Aquinas, *Summa contra Gentiles*, Roma, Apud Sedem Commissionis Leoninae, 1934

Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, Torino-Roma, Marietti, 1948, voll. 4

b) Studi

Bertola E., *E' esistito un avicennismo latino nel Medioevo?*, in "Sophia", XXXV, 1967, pp. 318-334

Bertola E., *Le proibizioni di Aristotele del 1210 e del 1215 e il problema dell'anima*, in "Rivista di filosofia neoscolastica", LVII, 1965, pp. 725-751

Bettoni, E., *Il problema della conoscibilità di Dio nella scuola francescana*, Padova, C.E.D.A.M., 1950

Bettoni E., *La dottrina bonaventuriana dell'illuminazione intellettuale*, in "Rivista di filosofia neoscolastica", XXXVI, 1944, pp. 139-158

Buccellato M., De quaestionibus quibusdam ad "Summam de Anima" Johannis de Rupella pertinentibus, in "Sophia", VIII, 1940, pp.207-217

De Contenson P.M., Avicennisme latin et vision de Dieu, au début du XIII siècle, in "A.H.D.L.M.A." XXVI, 1959, pp.29-97

De Vaux R., Notes et testes sur l'avicennisme latin aux confins des XII-XIII siècles, Paris, Vrin, 1934

De Wulf M., L'augustinisme avicennisant, in "Revue néoscholastique", XXXIII, 1931, pp. 11-39

Doucet p.V., De Summa fratris Alexandri Halensis historice considerata, in "Rivista di filosofia neoscholastica", XL, 1948, pp. 1-44

Doucet p.V., Maîtres franciscains de Paris, in "A.F.H.", XXVII, 1934, pp. 539-541

Ehrle F., L'agostinismo e l'aristotelismo nella scolastica del secolo XIII, in "Xenia Thomistica", III, 1925, pp. 517-588

Fabro C., La distinzione tra "quod est" e "quo est" nella "Summa de Anima" di Giovanni della Rochelle, in "Divus Thomas" (P), 1938, pp. 208-252

Felder p.I., Storia degli studi scientifici dell'ordine francescano, trad. it., Siena, Tip. Pontificia S. Bernardino, 1911

Gilson E., La philosophie de Saint Bonaventure, Paris, Vrin, 1924

Gilson E., Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant, in "A.H.D.L.M.A.", III, 1929-30, pp. 5-125

Gilson E., Pourquoi Saint Thomas a critiqué Saint Augustin, in "A.H.D.L.M.A.", I, 1926-27, PP. 5-129

Glorieux P., Répertoire des Maîtres en théologie de Paris au XIII siècle, Paris, Vrin, 1934, voll. 2

Goichon A.M., La philosophie d'Avicenne et son influence en Europe médiévale, Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien Maisonneuve, II ed., 1951

Gorce M., La Somme Théologique d'Alexandre de Hales est-elle authentique?, in "The New-Scholasticism", V, 1931

Gorlani p. I., *La conoscenza naturale di Dio secondo la Somma Teologica* di Alessandro di Hales, Milano, Vita e Pensiero, 1933

Henquinet F.M., *Fr. Considerans, l'un des auteurs jumeaux de la Somme Fr. Alexandri primitive*, in "Rech. Théol. Anc. Méd.", XV, 1948, pp.76-96

Henquinet F.M., *Ist der Traktat de legis et praeceptis in der Summa Alex. von Hales von Joh. von Rupella?*, in "Franziskanische Studien", XXVI, 1939, pp. 1-22; 234-258

Henquinet F.M., *La Summa de Sacramentis de Jean de la Rochelle*, in "A.F.H.", XXXI, 1938, pp. 202-204

Krzanic p.C., *Grandi lottatori contro l'averroismo*, in "Rivista di filosofia neoscolastica", XXII, 1930, pp. 161-206

Krzanic p.C., *La scuola francescana e l'averroismo*, in "Rivista di filosofia neoscolastica", XXI, 1929, pp. 444-494

Lottin d.O., *Alexandre de Hales et la "Summa de Anima" de Jean de la Rochelle*, in "Rech. Théol. Anc. Méd.", II, 1930, pp.396-409

Lottin d.O., *Alexandre de Hales et la "Summa de Vitiis" de Jean de la Rochelle*, in "Rech. Théol. Anc. Méd.", I, 1929, pp. 240-243

Lottin, d.O., *La syndérèse chez les premiers maîtres franciscains de Paris*, in "Revue néoscolastique", XXVIII, 1927, pp. 265-291

Lottin d.O., *Les traités sur l'âme et la vertu de Jean de la Rochelle*, in "Revue néoscolastique", XXXI, 1930, pp 5-32

Lottin d.O., *L'influence littéraire de Philippe le Chancelier sur les théologiens prémonstratens*, in "Rech Théol. Anc. Méd." II, 1930, pp. 312-316

Lottin d.O., *Psychologie et Morale aux XII et XIII siècles*, J. Duculot, Gembloux, 1957, II ed., tt. 4

Manser G.M., *Die realdistinctio von Wesenheit und Existenz bei Johannes von Rupella*, in "Revue thomiste", 1911, pp.89-92

Manser G.M., Johann von Rupella, + 1245. Ein Beitrag zu seiner Charakteristik, mit besonderer Berücksichtigung seiner Erkenntnislehre, in "Jarb. für Phil. und spek. Theol.", XXVI, 1912, pp. 290-324.

Michaud-Quantin P., Les puissance de l'âme chez Jean de la Rochelle, in "Antonianum", XXIV, 1949, pp. 489-505

Michaud-Quantin P., Une division "augustinienne" des puissances de l'âme au moyen âge, in "Revue des Etudes Augustiniennes", III, 1957, pp. 235-248

Minges P., De scriptis quibusdam Fr. Ioannis de Rupella, OFM (+1245), in "A.F.H.", VI, 1913, pp. 597-622

Minges P., Die psychologische Summe des Johannes von Rupella und Alexander von Hales, in "Franziskanisches Studien", III, 1916, pp. 365-378

Minges P., Zur Erkenntnislehre des Franziskaners Johannes von Rupella, in "Philosophisches Jahrbuch", XXVII, 1914, pp. 461-477

Minges P., Zur Gebrauch der Schrift "De fide orthodoxa" des Johannes Damascenus in der Scholastik, in "Theologische Quartalschrift", XCVI, 1914, pp. 225-247

Nappo p.C., La Postilla in Marcum di Giovanni de Rupella e i suoi riflessi nella Summa Halesiana, in "A.F.H.", L, 1957, pp. 332-347

Pelster F., Forschungen zur Quästionenliteratur in der Zeit des Alexandre von Hales, in "Scholastik", VI, 1931, pp. 321-353

Pelster F., Intorno all'origine e all'autenticità della "Summa" di Alessandro di Hales, in "Civiltà Cattolica", LXXXII, 1931, pp. 37-49; 414-431

Pelster F., Literargeschichtliches zur Pariser theologischen Schule aus den Jahren 1230 bis 1256, in "Scholastik", V, 1930, pp. 46-78

Pelster F., Zum Problem der Summa des Alexander von Hales, in "Gregorianum", XII, 1931, pp. 426-446

Rohmer J., La théorie de l'abstraction dans l'école franciscaine. II. La théorie de l'abstraction chez Jean de la Rochelle, in "A.H.D.L.M.A.", III, 1928, pp. 120-141

Rohmer J., Sur la doctrine franciscaine des deux faces de l'âme, in "A.H.D.L.M.A.", II, 1927, pp. 73-77

Salman D.H., Jean de la Rochelle et les débuts de l'averroïsme latin, in "A.H.D.L.M.A.", XVI, 1947-48, pp. 133-144

Vanni Rovighi S., L'immortalità dell'anima nei maestri francescani del secolo XIII, Milano, Vita e Pensiero, 1936