

*L'esegesi del De anima alla Facoltà delle Arti nel XIII secolo (1200-1270 ca.)*

Fornisco innanzitutto una spiegazione del titolo, che come vedete è molto generico. Mi propongo di offrire una panoramica della ricezione del *De anima* alla facoltà di arti prima del 1270; si tratta di uno schizzo che integreremo con la discussione che seguirà. I testi che considereremo partono con un commento di Adamo di Bocfeld degli anni '30 per arrivare alle celebri *Quaestiones in Tertium de anima* di Sigieri di Brabante, testo noto appunto perché propone la tesi dell'unicità degli intelletti attaccata poi da Tommaso nel 1270 e precedentemente, già dai tempi della disputa di Anagni, da Alberto. Nello *handout*, ai punti 7 e 10 ho collocato i commenti di Alberto e Tommaso, ovviamente non perché essi siano artisti – sono teologi – ma per dare un'idea dello sviluppo cronologico dei testi.

In questa sede non prenderò in esame i testi in forma di trattato o le *Summae* di ambiente sia di arti che teologico dato che il genere letterario è molto diverso: un conto è infatti analizzare come hanno fatto i maestri di arti il *De anima* punto per punto e un conto è l'utilizzo, per quanto fondamentale, di Aristotele nel contesto di uno scritto teologico. L'ultimo testo, che segna il discrimine con la tradizione successiva, è l'*In tertium de anima*. È una scelta provocatoria; gli studi sull'averroismo latino e in particolare sul tema dell'unicità dell'intelletto sono numerosi, importanti e continuano a fiorire. Curiosamente, però, questi testi sono incentrati sui rapporti che legano Alberto, Tommaso e Sigieri mentre non è molto presa in considerazione una contestualizzazione storica più ampia. Eppure ci sono a mio parere dati storici inequivocabili: Sigieri è un maestro di arti che utilizza la produzione teologica coeva (come sappiamo conosce gli scritti di Tommaso), operazione non insolita dal momento che i maestri di arti lo fanno correntemente, come cercherò di mostrare nel corso della relazione; ed è in veste di maestro di arti che commenta il *De anima* di Aristotele, come del resto altri prima di lui. Mi sembra allora curioso che i testi di Sigieri non vengano messi in relazione alla tradizione precedente di commenti al *De anima* prodotti alla facoltà di arti.

Ci sono dei motivi per cui questi testi sono rimasti quasi sotto silenzio. Gli studi di riferimento sono, ancora oggi, quelli condotti contestualmente alle edizioni per la Commissione Leonina della *Sententia libri de anima* e della *Quaestio de anima* di Tommaso d'Aquino, rispettivamente curate da R. A. Gauthier e B. C. Bazán, editore anche del *De anima intellectiva* e dell'*In tertium de anima* di Sigieri. Ora, la maggioranza dei nostri testi sono anonimi, il che non facilita affatto il loro studio; e quand'anche siano sottratti all'anonimato, i nomi che leggete, Goffredo di Aspall, Guglielmo di Clifford, sono nomi di autori minori di cui si conservano pochi commenti alle opere aristoteliche. Sono testi molto spesso mutili, che hanno avuto una trasmissione sfortunata, cioè si conservano in pochissimi codici. Si tratta quindi di una tradizione di testi su cui non è facile lavorare. Inoltre, e a mio parere questo è il fattore determinante, questi testi presentano di fondo una disorganicità notevole. Sono davvero materiali in cui sono messe assieme fonti differenti, dando luogo a concezioni tra loro molto spesso incompatibili, per cui il termine eclettismo è a questo proposito correttamente utilizzato: non bisogna cercarvi uno sfondo filosofico coerente – e questo scoraggia ulteriormente lo studioso che provi a cimentarsi in questo campo.

Tuttavia lo studio non tanto di un testo preso singolarmente (che non rende granché), ma lo studio in blocco di un campione di testi e il raffronto di questi primi tentativi di interpretazione del *De anima* di Aristotele, molto spesso fallimentari, con le più note e speculativamente più elevate produzioni di Alberto, Tommaso e Sigieri può avere una qualche utilità: questo proverei a dimostrare oggi. Procederò in questo modo: darò prima alcune indicazioni di riferimento su questi commenti (fonti utilizzate, genere letterario, i principali elementi dottrinali che vi si riscontrano), tenendo conto dei limiti, a cui si è appena accennato, di tale produzione filosofica. Affronterei infine uno di questi punti dottrinali in modo più analitico.

Dal punto di vista delle fonti, i maestri di arti ovviamente utilizzano tutto il *corpus aristotelicum*, in particolare il *corpus vetustius*, vale a dire tutte le traduzioni più antiche a disposizione. Mi riferisco qui alle fonti principali, perché in realtà sono più numerose: le *Categoriae* tradotte da Boezio, gli *Analytica posteriora*, i *Topica*, anch'essi nella traduzione di Boezio, la *Physica* – soprattutto utilizzano la *vetus*, ma

anche l'araba, il *De coelo* tradotto da Gerardo da Cremona e da Michele Scoto, il *De generatione et corruptione* nella traduzione più antica anonima, i *Meteorologica* nella traduzione di Gerardo da Cremona e in quella dall'arabo sul quarto libro, il *De sensu et sensato* nella traduzione anonima, il *De memoria et reminiscentia* anche questo tradotto da Giacomo Veneto, che fa parte del *corpus* dei testi naturali insieme al *De anima* e che con questi circola, il *De somno et vigilia* nella traduzione anonima, il *De longitudine et brevitate vitae* anche questo tradotto da Giacomo Veneto, il *De historiis animalium*, il *De partibus animalium* e il *De generatione animalium* nella traduzione araba, la *Metaphysica* nella *vetus*, l'araba e, a partire dal 1250 la *media*, l'*Ethica vetus* e l'*Ethica nova*, e poi a partire dagli anni tra la fine degli anni '40 e i primi anni '50 quella tradotta da Grossatesta; dopodiché gli pseudo-aristotelici *Liber de plantis* tradotto da Alfredo di Sareshel (o Alfredo Anglico) e, molto conosciuto e utilizzato, il *De motu cordis*; di Costa ben Luca, il *De differentia spiritus et animae*, lo pseudo-aristotelico *Liber de causis*, (ritengono sia di Aristotele o più spesso è citato semplicemente con il titolo senza far riferimento all'autore); di Avicenna, che è una delle fonti principali, il *Liber de anima*, soprattutto. Di Averroè, invece, il *Grande commento* al *De anima* ma anche quello alla *Metaphysica* e alla *Physica*. Ovviamente poi il *Timeo* col commento di Calcidio, le opere di Boezio, Prisciano e tutti i testi delle arti liberali. Invece, come testo teologico di riferimento utilizzano il *De spiritu et anima*. Spesso, quando citano Agostino, non è dalle opere autentiche, che pur conoscono: sostanzialmente il manuale teologico che tengono sul tavolino quando commentano il *De anima* è appunto il centone *De spiritu et anima*.

Una breve considerazione di metodo sui rapporti tra le *auctoritates*: va da sé che l'autore più citato è Aristotele; per quanto riguarda i rapporti tra Avicenna e Averroè, quest'ultimo è molto più menzionato di Avicenna. Questo però mi trattiene dall'utilizzare categorie come quelle di "averroismo": ad esempio, nello studio di D. N. Hasse sulla ricezione di Avicenna nel medioevo latino, il calcolo delle occorrenze è un metodo che funziona per avere una mappa di fondo, quando però si va a verificare il peso delle autorità bisogna ovviamente vedere i luoghi dottrinali. Quattro citazioni di Avicenna in luoghi fondamentali, nella definizione dell'anima, per esempio, pesano molto di più della serie di citazioni di Averroè in luoghi significativamente meno rilevanti.

Una considerazione anche sul genere letterario: come è noto, nel corso del XIII secolo si assiste ad uno sviluppo del metodo del commento. Il primo della nostra lista, quello di Adamo di Bocfeld, è un commento nella forma di *expositio*; seguono poi, negli anni '40 commenti in forma di *sententia*, quindi con il testo della *vetus* spesso riportato. Il testo di riferimento di tutti questi commenti è infatti la *translatio vetus* di Giacomo da Venezia; conoscono anche l'*araba translatio* ma la usano soprattutto come strumento di appoggio – il testo di riferimento è la traduzione di Giacomo Veneto, che pensano sia di Boezio, per caratteristiche stilistiche analoghe (questo si evince perché a volte si trovano delle note di Giacomo da Venezia e i commentatori cercano allora passi paralleli di Boezio per inserire il riferimento). Il genere della *sententia cum quaestionibus* comincia a diffondersi intorno alla metà degli anni '40 (la *Lectura in librum de anima* ne è un esempio, come anche la *Sententia super secundum et tertium de anima* e il commento di Pietro Ispano); dopodiché, a partire dagli anni '50-'55, compaiono le raccolte di questioni, come è attestato dalle *Quaestiones super librum de anima* di ms. Siena, Bibl. Com. Intr. L.III.21 che sembrano essere il primo commento al *De anima* in forma questionativa.

La raccolta di questioni rimane il genere principale fino a Sigieri, anche se si trovano ancora molte forme miste, le *Sententiae cum quaestionibus*. Nei commenti in forma di questioni, che prevedono lo studio del *De anima* a partire da punti problematici, si avverte una maggiore libertà nell'uso delle fonti, quindi l'intersecarsi delle *auctoritates* è ancora più evidente che non nelle *expositiones*, che seguono più da vicino il testo aristotelico.

Un altro dato che volevo riferire riguarda l'estrema difficoltà nell'individuare il luogo di provenienza di questi testi. Sono della facoltà di arti, riconoscibili per lo più per elementi stilistici, contenuti dottrinali, e per l'uso abbastanza consueto dei *magistri* di distinguere le loro posizioni da quelle dei teologi, ma non è possibile, per lo meno allo stato attuale, identificare il luogo di provenienza, ovvero se siano stati prodotti ad Oxford, Parigi o Tolosa. Non ci sono caratteristiche specifiche che permettano di individuare la sede, anche perché la circolazione di temi sul *De anima* è molto rapida, così come lo sono i 'plagi' compiuti da questi autori.

Passiamo adesso ad analizzare le principali dottrine che si trovano in questi testi, alcuni degli elementi, cioè, che li contraddistinguono e che, con varie modulazioni e sfumature, si possono rintracciare fino nell'opera di Sigieri – termine ultimo del nostro *excursus*, che presenta innegabili differenze, perché dopo i commenti di Alberto e Tommaso le trattazioni sul *De anima* subiscono modifiche profonde.

Uno dei tratti caratteristici di questa tradizione di testi (intendendo qui per tradizione un gruppo di testi che ha per riferimento la *translatio vetus* del *De anima*) è la prospettiva naturalistica. All'inizio dei commenti al *De anima*, soprattutto di quelli in forma di questioni, trova spazio la trattazione dello statuto, dell'oggetto della scienza dell'anima. Questa prima trattazione sulla scienza dell'anima è normalmente definita *pars proemialis* – anche la parte introduttiva al *De anima* di Aristotele è detto *proemium* – che viene distinta dalla *pars executiva* vera e propria, dove si cominciano ad analizzare le dottrine. Questa parte proemiale ha la funzione specifica di delimitare l'ambito di ricerca e cercare così di garantirne e difenderne la legittimità. Alla base della fondazione della scienza dell'anima, intesa appunto come settore della filosofia naturale, sta la convinzione della duplice natura dell'anima, come perfezione e come sostanza, che Massimiliano Lenzi ha ampiamente trattato. In estrema sintesi, compito del metafisico è comprendere la natura dell'anima in sé, dell'anima separata: essa è sostanzialmente equiparata alle intelligenze angeliche. Il filosofo naturale, e cioè il maestro di arti che commenta il *De anima*, ha come compito lo studio della sua relazione con il corpo. Notate che, frequentemente, l'oggetto della scienza dell'anima è l'anima in relazione al corpo oppure *totum coniunctum*, cioè l'insieme di anima e corpo, ovvero l'essere vivente – e questo ci toglie dal dubbio che la scienza dell'anima sia concepita come psicologia, perché si tratta sostanzialmente di biologia. Lo studio del terzo libro, quindi, in questo periodo, non è così importante come invece lo sarà in seguito. Questa concezione trova appunto conferma nei manuali universitari, intendo quelli editi da Claude Lafleur, come la *Philosophica disciplina* o la *Divisio scientiarum* degli anni '50 del XIII secolo, in cui si definisce il ruolo della scienza dell'anima all'interno del curriculum universitario. Partendo da queste premesse, i maestri ritengono di avere acquisito un certo margine di libertà nel commentare Aristotele e l'indagine è focalizzata in modo peculiare sul secondo libro, cioè sul rapporto delle potenze dell'anima e lo svolgimento delle loro funzioni. Questo, in estrema sintesi, per quanto riguarda la prospettiva naturalistica.

Un secondo punto relativo alle dottrine riguarda il fatto che questi testi sono portavoce di un ineliminabile dualismo antropologico, secondo cui l'anima, benché studiata in relazione al corpo e come perfezione del corpo, è e rimane una sostanza che si unisce ad un corpo, che è anch'esso sostanza. La concezione di fondo resta dunque ancorata ad un dualismo di matrice ovviamente avicenniana, sebbene questi autori risentano fortemente anche della tradizione teologica coeva, soprattutto della *Summa de bono* di Filippo il Cancelliere, e della *Summa de anima* di Giovanni de la Rochelle; se si vanno a vedere i testi le relazioni sono abbastanza evidenti. Quando Sigieri prende a prestito dai testi di Tommaso, modificandone le finalità, manifesta un atteggiamento abbastanza condiviso da tutti i suoi predecessori nei confronti dei più prestigiosi colleghi teologi.

Il terzo punto riguarda il rapporto tra le potenze dell'anima. Questi maestri sostengono, per lo più, la tesi della pluralità delle forme sostanziali. Le potenze dell'anima, che sono concepite come *vires*, *potentiae*, *animae*, forme sostanziali (benché non in senso così tecnico come avverrà in seguito), o più spesso *differentiae*, sono principi differenti per essenza: vegetativa e sensitiva; vengono all'essere per generazione, quindi provengono dalla potenza della materia, mentre l'anima intellettuale è creata da Dio e infusa al momento della differenziazione organica del generato.

Da questa concezione segue un ulteriore punto dottrinale, il quarto, da rilevare: l'anima è composita o, come dicono i maestri di arte, è un *aggregatum*. *Aggregatum* perché risulta da ciò che è prodotto per generazione e ciò che invece è immortale (creato da Dio): questi due elementi, dunque, non possono costituire un'unità semplice per essenza. Si capisce che qui l'ostacolo da superare è Agostino. Vedremo in seguito come i maestri di arti affrontano il problema.

Il quinto punto, che fa anch'esso da corollario al dualismo antropologico che questi maestri propongono, riguarda il fatto che, per spiegare il dualismo tra anima razionale, creata da Dio, dunque incorporea, incorruttibile, *non dependens* dunque sussistente, e il corpo, che invece è *obtusum*, corruttibile,

*dependens*, viene sovente inserita una catena di *media* che permettono la comunicazione tra ciò che è spirituale e ciò che invece appunto è corporeo. Questa tesi ha origine medica, ma per lo più viene mutuata dai testi dei teologi coevi, in particolare Filippo, e dalla riproposizione datane da Giovanni de la Rochelle nella *Summa de anima*. Anche in questo caso appare chiaro che si tratta di posizioni che si trasmettono dalla facoltà di teologia a quella di arti.

Il sesto punto, infine, riguarda la concezione dell'intelletto. Secondo questi autori intelletto agente e intelletto possibile sono individuali. Non v'è qui problematizzazione alcuna di tale individualità; ovvero, in nessun luogo, a mio giudizio, viene tematizzato il problema dell'unicità degli intelletti come alternativa all'individualità. Vi propongo qui una versione allargata della definizione di "primo averroismo" che dava Gauthier, il quale scriveva che «*le premier averroisme c'est cela: la conception qui fait de l'intellect une partie de l'âme*».

Ritengo che entro questa concezione possano distinguersi almeno due differenti posizioni, sulla base della concezione della relazione tra intelletto agente e possibile. Posto che in generale si ritiene che i due intelletti siano individuali, una prima concezione distingue tra i due intelletti sulla base della distinzione aristotelica tra potenza e atto; concezione questa più generalmente aristotelica, "albertina".

L'altra concezione, molto più diffusa di questa, considera i due intelletti identici secondo la sostanza, distinguibili, cioè, solo *secundum rationem*. La distinzione tra intelletto agente e intelletto possibile viene identificata da questi autori sulla base del rapporto che questi intrattengono con il corpo. L'intelletto agente è l'intelletto in sé, che ha tutte le conoscenze in atto, mentre l'elemento potenziale viene a costituirsi quando l'intelletto si rapporta al corpo, ovvero, secondo la felice definizione della *Sententia super secundum et tertium de anima* del testo edito da Bazán, l'intelletto possibile si produce *per concretionem*: nel momento cioè in cui l'intelletto si cala nel corpo acquisisce l'elemento potenziale. Come dire che l'anima incarnata è obnubilata, non ha più le conoscenze in atto e deve passare dunque attraverso la via sensibile per recuperare gli intellegibili. Questa concezione trova in Filippo il Cancelliere la sua prima formulazione ed è molto diffusa tra i maestri di arti. Nella *Lectura in librum de anima*, punto 3, nella *Sententia super secundum et tertium* al punto 4, nelle *Quaestiones super librum de anima* al punto 6 e in Guglielmo di Clifford; con l'eccezione dell'anonimo di Admont edito da J. Vennebusch, che invece segue l'uso albertino.

Da questa prima presentazione emerge che uno dei luoghi dottrinalmente più rilevanti e che forse aiuta a capire la genesi di certe dottrine negli autori maggiori è la dottrina sulle potenze dell'anima umana. Già gli studi di Padre Callus e Zavalloni avevano fatto riferimento a una posizione detta "dei filosofi", la quale, intorno al 1250, sosterebbe la pluralità delle forme sostanziali. Questo è un tratto caratteristico della tradizione dei commenti al *De anima* anteriore al 1270. La prima formulazione la troviamo in Adamo di Bocfeld (testo 1, ms. Oxford, Bodleian Library, Canon. Misc. 322, f.17b), nella questione *Utrum in anima hominis sint eadem substancie intellective, sensitive et vegetative an sint substancie diverse*: «*Adbuc, ut vult Aristoteles in libro De animalibus in semine sive in spermate deciso est potencia formans et figurans membra intrinsecus, quod patet per hoc, quod primo disponit membra in medio sive in profundo, que quidem potencia postea fit actus sive forma, que est anima vegetativa. Hec autem anima et natura et tempore prius est in semine quam infundatur ibi anima intellectiva. (...) Sicut enim prius est animal quam sit equus, similiter natura et tempore prius sentit quam intelligat. Quare patet quod substancia anime intellective alia est a substancia vegetative et sensitive*». Come si vede, la formulazione della presenza nell'anima umana di principi differenti essenzialmente viene provata attraverso la teoria della generazione; e il fatto che l'anima vegetativa e quella sensitiva vengano prodotte dalla potenza della materia, mentre l'intellettiva è infusa dall'alto costituisce una prova, per Adamo, per sostenere l'impossibilità d'una concezione dell'anima umana come anima semplice. Questa concezione secondo cui l'anima del singolo vivente è un aggregato di principi essenzialmente differenti, i quali simultaneamente concorrono allo svolgimento delle attività a quello connesse per sua natura si riscontra in quasi tutti i commenti al *De anima* prodotti nei decenni successivi.

Il testo 2, tratto dall'anonima *Lectura in librum de anima*, posteriore, del 1245-'50, propone una variante; si tratta sempre di varianti della medesima concezione di fondo: «*Dico igitur e radio sunt tria, lux, splendor et color et unum istorum de re non potest praedicari, cum tamen per essenciam fit ex istis, scilicet radius quod est unum in essencia. Similiter dico quod ex istis tribus potenciis una fit substancia vel essencia quamvis unaquaequae ab alia per essenciam differat*». L'esempio del raggio nel quale si riconoscono luce, splendore e colore è una

variante di un passo di Avicenna, libro III, 1,3 (nell'edizione pp.169-98), che viene tuttavia utilizzata in modo molto diverso: Avicenna infatti integra armoniosamente le potenze all'interno di un'unica anima, mentre i maestri insistono sulla distinzione per essenza tra le potenze. La distinzione essenziale tra le potenze è provata, secondo l'autore della *Lectura, per signa*; ovvero, come egli afferma, alcune parti del corpo umano svolgono solo alcune operazioni, in relazione alla presenza in esse della facoltà vegetativa o sensitiva. Ad esempio, nei peli o nelle ossa si riconoscono le operazioni del vegetare perché sono suscettibili di crescita o morte, ma non quelle del sentire e del conoscere. Un altro esempio è quello della mano paralizzata, che partecipa della vita ma tuttavia non sente. Secondo il nostro autore questo prova la separazione di carattere sostanziale tra le due facoltà.

Su questa linea di esegesi si pone anche l'anonimo maestro di arti delle *Quaestiones super librum de anima* del manoscritto di Siena, che dà una formulazione intermedia tra due concezioni estreme che propone. La prima è ascritta ad alcuni anonimi che sostengono che la vegetativa, la sensitiva e l'intellettiva siano tre anime «*distinctae forma et definitione*», con sede in organi diversi, rispettivamente nel fegato, nel cuore e nel cervello. La seconda tesi è quella del *De spiritu et anima*, dunque ascritta ad Agostino, che invece afferma che «*istae tres in homine sint una simplex essentia per creationemeducta*». Il nostro autore anonimo intende sostenere una posizione intermedia tra le due, che è quella dei suoi predecessori e che si traduce quindi in un'ulteriore messa a punto della dottrina che abbiamo precedentemente illustrato (testo 3, ms. Siena, Bibl. Com. L.III.21, II, q. 54, f. 158va): «*Alia est opinio quod iste tres non sunt una essentia simplex, sed sunt essentiae distincte ita quod intellectiva sola ab extra est et quod alie due de potencia materie educuntur. Et ita, intellectiva secundum sui substantiam incorruptibilis est, alie due corruptibiles, et ex istis fit unum per essentiam, sicut ex materia et forma fit unum per essentiam. Illae enim due sunt tamquam materiale ad intellectivam, non quia hec sic ⁊ hanc, sed quia essentiam unius anime constituunt et sic, ex istis diversis essentiis est una anima aggregata per essentiam completivam istius hominis. Et est simile quod, sicut in radio solare est considerare quod est, quod fulget ...*»; e poi prosegue: «*Similiter vegetativa est materia sensitiva et hec duo sunt ab intra et sunt materia respectu intellectivae et hec forma est tamen ab extra*». Le tre potenze dell'anima umana non sono identiche essenzialmente perché solo l'intellettiva è infusa direttamente dal Creatore, mentre le altre due provengono dalla disposizione della materia, cioè sono il risultato della generazione; di conseguenza la prima è incorruttibile mentre le altre non lo sono.

Un'ulteriore prova di questa posizione, che è ascritta esplicitamente ai filosofi, viene da Pietro Hispano, il quale si mostra un po' meno "avventuroso" del commento di Siena, che discute la posizione di Agostino e la critica esplicitamente; però, distinguendo tra le varie soluzioni riguardo ai rapporti fra le potenze dell'anima non prende posizione, ma dice che c'è la «*via Aristotelis et aliorum philosophorum*» e ripropone una variazione di questa dottrina.

Queste posizioni che vi ho enunciato sono riprese e criticate nel commento di Alberto Magno nel libro I, trattato 2, cap.15; ma in particolare nella digressione che chiude il commento di Alberto al *De anima*, libro III, trattato 5, cap.4, che attacca esplicitamente la posizione di *quidam latinorum*, dei *philosophi*: il bersaglio polemico è costituito proprio dai nostri autori. In una lucida analisi Alberto riporta gli argomenti che abbiamo incontrato in ordine sparso nei commenti precedentemente introdotti, che dimostrerebbero l'impossibilità di ammettere che l'anima umana sia un'unità sostanziale semplice. Tali prove sono appunto attribuite a *quidam latinorum* e sono sganciate completamente dall'origine peripatetica, dal momento che le tesi dei latini sono incompatibili con quelle dei peripatetici. La digressione di Alberto si chiede appunto se vegetativa, sensitiva e razionale siano nell'uomo una sostanza semplice (testo 4): «*Sunt autem nonnulli tres substantias in homine esse dicentes, qui dicunt tres substantias esse unam animam (...). Inducunt autem isti simile omnino fundatum super falsas propositiones. Dicunt enim, quod ignis radius, et lunae et solis diversae sunt substantiae, et tamen frequenter uniuntur in illuminando, supponentes radios esse corpora, quod alibi improbatum est et nulli Peripateticorum concordans, neque etiam, si essent radii substantiae, uniretur in illuminando, quia maius lumen occultat minus et facit ipsum non operari lumine suo. Propter haec et similia multa, quae induci non oportet, dicimus in homine haec tria esse substantiam unam, quae est actus et perfectio hominis, nec sensibilem nec vegetabilem esse in homine animas vel substantias, sed potentias, quae fluunt a substantia, quae est anima rationalis, sicut saepe diximus superius. In aliis autem sensibilis est substantia et non potentia, sed habet suas potentias concupiscibilem et irascibilem et quinque sensus a se fluentes. Similiter autem se habet vegetabilis in plantis*». Senza scomporsi, quindi, Alberto Magno replica che da una molteplicità di sostanze non si produce una

sostanza semplice e risponde duramente a coloro che intendono portare come prova della distinzione sostanziale tra le anime il processo generativo, scandito in tappe in cui, dallo stadio embrionale si giunge alla costituzione dell'essere umano (testo 5): «*Quod autem inducunt quod vegetabilis praecedit sensibilem tempore et sensibilis rationalem non provenit nisi ex malo intellectu librorum Aristotelis*»; è dunque la via dei filosofi, i quali sbagliano completamente l'interpretazione di Aristotele: si tratta quindi di una risposta in termini aristotelici. «*Quod autem inducunt, quod vegetabilis praecedit sensibilem tempore et sensibilis rationalem, non provenit nisi ex malo intellectu librorum Aristotelis. (...) hoc modo dicit, quod praecedit opus nutritivae opus sensitivae; hoc autem opus non est animae, sed virtutis formativae, quae est sicut artifex formans corpus. Et secundum istum modum est expositus Aristoteles a suis commentatoribus, et ideo ex hoc nihil inferri potest de anima, neque quod sit una neque quod sit multa*». È dunque attraverso questa teoria della generazione, secondo la quale all'inizio del processo di generazione, quindi nell'embrione, non sia presente un'anima, ma una *vis formativa* (teoria che verrà ripresa da Tommaso), che Alberto ritiene di aver confutato la prova sostenuta dai maestri di arti per portare avanti la teoria della pluralità delle forme. Alberto Magno, che cronologicamente si colloca in mezzo a questa tradizione, svolge un ruolo fondamentale; come dicevamo all'inizio, la tesi dell'unicità dell'intelletto possibile e agente, sebbene soggetta a confutazione, viene esposta con molteplici argomenti da Alberto nel *De unitate* e nel suo commento al *De anima*. Prima i maestri non ne fanno cenno; dopo, tutti i nostri autori non possono esimersi dal trattarla e prendono posizione per l'individualità degli intelletti.

Se andiamo a controllare la persistenza della dottrina della pluralità delle forme sostanziali nella tradizione successiva notiamo che invece, curiosamente, Alberto non viene seguito. E l'anonimo di Admont, datato 1160 e che copia in maniera evidente Alberto su molti altri punti, afferma l'unità sostanziale composita, vale a dire che l'anima è un *aggregatum* o un *compositum*, a partire da una molteplicità di potenze distinte. Vegetativa e sensitiva sono prodotte dalle disposizioni della materia e costituiscono un'unità sostanziale perché l'una riceve la perfezione essenziale dall'altra, trattandosi in entrambi i casi di facoltà e non di anime vere e proprie. Ma l'aggiunta del principio intellettuale proveniente dall'esterno dà origine ad un corpo animato e complesso.

Questa posizione è appunto quella che troviamo in Sigieri nel 1270 nell'*In tertium de anima*. Nel frattempo, come accennavo, è emersa la tesi dell'unicità dell'intelletto, che muta l'esegesi complessiva, sebbene Sigieri riproponga la concezione dell'anima aggregata dei suoi predecessori (testo 6): «*Dicendum enim quod intellectivum non radicatur in eadem anima simplici cum vegetativo et sensitivo, sicut vegetativum et sensitivum radicantur in eadem simplici, sed radicatur cum ipsis in eadem anima composita. Unde cum intellectus simplex sit, cum advenit, tum in suo adventu unitur vegetativo et sensitivo, et sic ipsa unita non faciunt unam simplicem, sed compositam*». In Sigieri, tuttavia, l'idea di un'anima aggregata è completamente differente da quella dei maestri di arti, che ritenevano l'intelletto individuale, non problematizzando in alcun modo il punto. C'è dunque la persistenza d'una dottrina della quale però sono completamente cambiati i presupposti. Cosa funge dunque da sostrato allo sviluppo di questa dottrina? L'idea che l'anima vegetativa e sensitiva, quindi la vita intesa come il principio del vegetare viene dalla potenza della materia: questo sia nei maestri di arti prima di Sigieri, sia in Sigieri stesso. Dunque anche l'idea sostenuta Tommaso e Alberto, che da un'anima creata perfetta, da un'unica forma sostanziale possano provenire delle potenze che sono immerse nella materia e che fungano da atto del corpo, non può in alcun modo essere accettata dai maestri di arti, che concepiscono l'essere umano come il risultato di un processo di generazione e di creazione.