

Pomponazzi contro Tommaso d'Aquino? La critica pomponazziana ad Averroè

Francesco Luigi Gallo

Dottore di Ricerca in Filosofia. Pontificia Università Lateranense
gfrancescoluigi@gmail.com

DOI: 10.17421/2498-9746-05-10

Sommario

Che il bersaglio delle critiche del De immortalitate animae (1516) di Pietro Pomponazzi sia l'antropologia dell'Aquinato è una tesi assodata tra gli studiosi del pensiero pomponazziano.

Di rado, invece, gli studiosi si sono adeguatamente concentrati sul quarto capitolo del Trattato che, come opportunamente nota V. Perrone Compagni, è «per lunghezza e densità [...] uno dei più impegnativi». È interessante rilevare, però, che nel quarto capitolo dell'opera pomponazziana l'obiettivo polemico del Mantovano non è Tommaso, ma Averroè.

L'intensità polemica con cui Pomponazzi attacca la posizione averroista sembra voglia significare che, nella prospettiva aristotelica, il monopsichismo averroista costituisca davvero un obiettivo critico di primario interesse.

In effetti, la tesi dell'unitarietà del principio formale umano, che la S. Vanni Rovighi definisce come «la tesi più caratteristica dell'antropologia di Tommaso d'Aquino», sembra coerente solo alla condizione di una somatizzazione integrale dell'anima. Agli occhi di Pomponazzi, infatti, la proposta antropologica di Tommaso risulta un tentativo strutturalmente contraddittorio e filosoficamente inaccettabile, mentre la soluzione averroista conserva ancora una certa coerenza interna, posto che l'immaterialità dell'intelletto sembra sia inconciliabile con la teoria ilemorfistica.

In questo scenario la posizione averroista sembra costituire il polo dialettico in riferimento al quale Pomponazzi elabora il suo modello antropologico antidualista e, coerentemente alle sue critiche mosse a Tommaso, anche riduzionista. In questo senso si potrebbe affermare che l'averroismo (come ad esempio quello di Sigieri di Brabante) e il materialismo di Pomponazzi rappresentano i due poli estremi in base ai quali la posizione tomista si interpone, con tutte le sue — presunte — contraddizioni, come soluzione mediana.

Pertanto la vera antitesi sembra essere, in ultima analisi, quella tra Pomponazzi e l'averroismo.

Tenendo fermi i principi dell'ilemorfismo, è la tesi della materialità o dell'immaterialità dell'intelletto a determinare lo spostamento dell'ago della bilancia o verso soluzioni averroiste o verso derive materialiste delle quali, la posizione pomponazziana, emerge in modo paradigmatico nella tradizione della filosofia peripatetica. Sembrano queste le due strade verso cui l'ilemorfismo aristotelico naturalmente incanala.

Parole chiave: ilemorfismo, anima, immaterialità, aristotelismo, averroismo, intelletto

Abstract

*A well-established thesis among the scholars of Pietro Pomponazzi is that the target of criticism by Pomponazzi's *De immortalitate animae* (1516) is represented by the anthropological vision of Aquinas. However scholars have adequately concentrated on the fourth chapter of the Treatise, which, as appropriately noted by V. Perrone Compagni, is "one of the most demanding in terms of length and density". It is interesting to note, however, that in the fourth chapter of Pomponazzi's work the critique of Mantovano is not for Aquinas, but for Averroes.*

The polemical intensity with which Pomponazzi critiques the Averroist position seems to mean that, from the Aristotelian perspective, the Averroist monopsychism really constitutes a critical point of primary interest. In fact, the argument of the unity of the formal human principle, which S. Vanni Rovighi defines as "the most characteristic thesis of the anthropology of Thomas Aquinas", seems consistent only with the condition of an integral somatization of the soul. According to Pomponazzi, in fact, Aquinas's anthropological proposal turns out to be a structurally contradictory and philosophically unacceptable attempt, while the Averroist solution still retains some internal coherence, given that the immateriality of the intellect seems to be irreconcilable with the hylomorphic theory.

In this scenario, the Averroist position seems to constitute the dialectical pole with reference to which Pomponazzi elaborates his anti-dualistic anthropological model. Furthermore, it is also reductionist, consistent with his criticisms of Aquinas. In this sense, it could be argued that Averroism (such as that of Sigieri of Brabante) and the materialism of Pomponazzi represent the two extremes in the middle of which is the Thomistic position is, with all its alleged contradictions. Therefore the true antithesis seems to be, in the final analysis, that between Pomponazzi and Averroism.

According to the principles of the hylomorphism the materiality or the immateriality of the intellect allows the endorsement of either Avveroistic or materialistic views, out of which, the Pomponazzi's thesis emerges paradigmatically in the tradition of the peripatetic philosophy. These are the two paths towards which the Aristotelian hylomorphism naturally moves.

Keywords: hylomorphism, soul, immateriality, Aristotelianism, Averroism, intellect

INDICE

1	Introduzione	143
2	Pomponazzi averroista? A proposito di alcune interpretazioni distorte del pensiero pomponazziano	143
3	Per un corretto inquadramento del rapporto tra Pomponazzi e l'averroismo	145
4	Pomponazzi e Averroè: una disputa interna all'aristotelismo	146
5	Le due strade aperte dal <i>De anima</i> e l'impossibilità di una definitiva risoluzione del conflitto tra Pomponazzi e Averroè	150
6	Averroismo sigieriano e materialismo pomponazziano: convergenze e divergenze	151

7 Conclusione	153
Note	154

1 INTRODUZIONE

In questa comunicazione tenteremo di mettere a fuoco la critica mossa dal filosofo rinascimentale Pietro Pomponazzi¹ alla concezione dell'uomo averroista. Più precisamente cercheremo di mostrare come l'averroismo sia il polo dialettico in *contrapposizione* al quale la concezione del Mantovano si costruisce assumendo la propria fisionomia materialista. Questa tesi contraddice l'intendimento comune tra gli studiosi del pensiero pomponazziano secondo il quale il *De immortalitate animae* sia un'opera interamente dedicata alla confutazione dell'antropologia tomista.

L'idea che effettivamente emerge da una prima lettura dell'opera pomponazziana, infatti, è quella di un progressivo avvicinamento, capitolo dopo capitolo, al vero bersaglio critico del *Trattato*, cioè la concezione dell'uomo proposta da Tommaso d'Aquino. Verrebbe da chiedersi, però, come mai Pomponazzi si confronta «con le tesi di Tommaso soltanto a partire dal settimo capitolo»². A. Petagine mostra come, nell'architettura argomentativa del *De immortalitate animae*, la confutazione della prospettiva averroista e di quella platonica siano dei *tasselli*, per così dire, *funzionali* alla critica all'Aquinato e che pertanto siano strategicamente collocati prima della critica a Tommaso proprio per generare un preciso «effetto dialettico» che lo studioso spiega in questo modo:

[...] sono ragioni “tomiste” quelle per cui averroismo e platonismo sono da respingersi; saranno quelle medesime ragioni “tomiste” che impediranno a Tommaso di costruire coerentemente una dottrina filosofica dell'immortalità dell'anima³.

A questo punto ci chiediamo: la critica ad Averroè è davvero *solo un momento* della più generale strategia argomentativa indirizzata contro l'Aquinato o costituisce un vero e proprio banco di prova della stessa concezione antropologica pomponazziana?

2 POMPONAZZI AVERROISTA? A PROPOSITO DI ALCUNE INTERPRETAZIONI DISTORTE DEL PENSIERO POMPONAZZIANO

Cerchiamo ora di ridefinire la posizione di Pomponazzi nei confronti di Averroè a partire da alcune tesi esegetiche che risultano palesemente in contrasto

con quanto esplicitamente sostiene il Mantovano nel suo *Trattato*. La distorsione che caratterizza le interpretazioni che presenteremo ci fa comprendere come del rapporto critico-dialettico tra Pomponazzi e Averroè non sempre se ne coglie l'importanza filosofica — cosa che invece noi desideriamo far emergere in queste pagine. Spesso, anzi, si tende ad una illecita ricomprensione del Mantovano nella più generale storia dell'averroismo e questo ci dà notizia di un fatto tanto curioso quanto preoccupante per gli studiosi del pensiero pomponazziano, e cioè la mancanza di una lettura diretta del *De immortalitate animae*. Entrando nel merito di questo paragrafo presentiamo dapprima le interpretazioni “averroiste” di Pomponazzi per poi mostrarne il contrasto con il suo effettivo pensiero:

- G. Ravasi afferma che nel *De immortalitate animae* Pomponazzi «aveva sostenuto che l'anima spirituale personale non fosse un'entità individuale, bensì una proprietà comune a tutti: con la morte dell'individuo si sarebbe ricollocata nello spirito universale e l'uomo sarebbe precipitato nella polvere, ove si sarebbe estinto anche il principio della vita organica»⁴.
- F. Fiorenza e J. B. Metz sostengono che «secondo la concezione del Pomponazzi lo spirito dell'uomo per la sua facoltà di comprendere ciò che è universalmente valido, non può essere una singola entità individuale, ma solo un essere universale»⁵.
- A. Marranzini afferma che Pomponazzi «distinse dall'anima, principio della vita organica e sensitiva che perisce con la morte del corpo individuale a cui è essenzialmente legata, un *nous* comune, spirituale e immortale»⁶.
- L. von Pastor scrive che la bolla *Apostolici Regiminis* era diretta contro quei filosofi la cui riflessione stava man mano dissolvendo tutto il Cristianesimo. Di tali filosofi fa parte anche Pomponazzi, «il quale professava la nuova peripatetica nella riduzione arabica di Averroè»⁷.

La fisionomia filosofica che tali interpretazioni del pensiero pomponazziano disegnano è quella di un filosofo averroista che si è solo *limitato* a professare la dottrina del monopsichismo. Queste letture “averroiste”, però, vanno incontro a due notevoli errori: il primo, che è decisamente più evidente e grave, è che Pomponazzi non è averroista. Motiveremo subito questa tesi riportando un passo tratto dal quarto capitolo del *De immortalitate animae* assai chiaro e che da solo basterà a far emergere l'infondatezza di una lettura averroista della posizione pomponazziana.

Il secondo errore è più sottile ma non meno importante. Dai passi degli studiosi appena letti risulta un'immagine di un Pomponazzi divulgatore della dottrina averroista, ma non quella di un filosofo originale qual è effettivamente.

A proposito del primo — clamoroso — errore ecco cosa scrive Pomponazzi proprio in apertura del quarto capitolo del *De immortalitate animae*:

Sebbene questa opinione [*scil.* quella averroista] sia molto in voga nel nostro tempo e sia quasi da tutti concordemente reputata come l'opinione di Aristotele, a me pare che essa sia non solo in sé assolutamente falsa, ma altresì mostruosa ed inintelligibile e del tutto estranea ad Aristotele. Anzi, ritengo che un'ipotesi così stolta non sia mai stata non solo condivisa, ma nemmeno pensata da Aristotele⁸.

Un esordio duro e polemico, questo di Pomponazzi. Nel passo appena letto è possibile considerare i due livelli nei quali si scandisce il disaccordo espresso dal Mantovano nei confronti di Averroè, cioè quello *esegetico* e quello *filosofico*.

Sul piano *esegetico* Pomponazzi mette in rilievo un *gap* tra il testo aristotelico e le tesi sostenute da Averroè, che considera *del tutto estranee ad Aristotele*. È questa una novità nel percorso speculativo pomponazziano, se si considera che durante il corso padovano del 1504, tenuto sul *De anima* di Aristotele, Pomponazzi sosteneva che dal punto di vista esegetico Averroè avesse espresso *infallantemente* l'autentico pensiero dello Stagirita (esprimendo un disaccordo solo dal punto di vista filosofico, considerando la posizione averroista *fatua et bestialis*)⁹. Già a quel tempo, dunque, in Pomponazzi vigeva una doppia consapevolezza: se sul *piano esegetico* era possibile considerare Averroè come il massimo interprete dello Stagirita ciò non implicava che, sul *piano filosofico*, fosse comunque possibile considerare *fatua et bestialis* la concezione antropologica del Commentatore.

Sempre sotto il profilo filosofico è possibile notare, nell'esordio del quarto capitolo del *De immortalitate animae*, una durissima critica mossa ad Averroè: il Mantovano la dichiara *assolutamente falsa* e, addirittura, *mostruosa e inintelligibile*. Pertanto, senza entrare nel merito delle critiche mosse ad Averroè, già l'esordio del capitolo quarto ci pare sufficiente per poter concludere l'infondatezza delle letture "averroiste" riportate all'inizio di questo paragrafo.

Sembra invece condivisibile quanto M. Hayoun e A. De Libera dicono di Pomponazzi, e cioè che sia il «più terribile critico con cui abbia dovuto misurarsi l'averroismo» e che «gli attacchi del *De immortalitate animae* contro il monopsichismo sono l'ultimo grande momento della storia polemica e tormentata dell'averroismo latino»¹⁰.

3 PER UN CORRETTO INQUADRAMENTO DEL RAPPORTO TRA POMPONAZZI E L' AVERROISMO

Crediamo che per poter inquadrare correttamente il rapporto tra Pomponazzi e Averroè sia opportuno tenere in considerazione primariamente la fortissima opposizione che contrappone il Mantovano alla dottrina del monopsichismo. Sembra, questo, un punto banale ma che invece, come abbiamo visto nel paragrafo precedente, non è poi così scontato tra alcuni studiosi. Più precisamente, bisogna aggiungere che, come nota opportunamente la Perrone Compagni, il quarto ca-

pitolo del *De immortalitate animae* è «per lunghezza e densità [...] uno dei più impegnativi di tutto il Trattato»¹¹. Si tratta, quindi, di un'opposizione che è forse improprio ridurre a mero tassello di una strategia più ampia che vede in Tommaso il suo principale bersaglio critico. Tale riduzione sembrerebbe più opportuna per il capitolo sesto, dedicato alla confutazione della concezione dell'uomo platonica (capitolo che peraltro ha piuttosto le sembianze di un paragrafo), ma non certamente per il quarto dedicato ad Averroè.

In effetti, dopo aver dichiarato la sua volontà a non voler addurre «nulla di nuovo intorno alla sua falsità [*scil.* della posizione averroista], ma soltanto ricondurre il lettore a ciò che S. Tommaso, gloria dei Latini, scrive[...]»¹² Pomponazzi asserisce di voler aggiungere «pochissime osservazioni»¹³. Crediamo che questo sia un dettaglio di non poca importanza e forse potrebbe voler significare il desiderio di *contribuire personalmente* alla battaglia ingaggiata contro Averroè, senza affidarsi totalmente alle critiche sferrate dall'Aquinata.

Potremmo supporre, pertanto, che la critica al monopsichismo sia per Pomponazzi una faccenda urgente e che, in un certo senso, la *quaestio de unitate intellectus* ponga delle problematiche che il Mantovano avverte sensibilmente e verso le quali si sente di scendere in campo per dare un suo personale contributo.

Si potrebbe suggerire, utilizzando delle immagini esemplificative, che invece che ad una struttura di cerchi concentrici incentrati sul perno della critica tomista¹⁴, il *De immortalitate animae* somigli piuttosto ad un *campo di forze tripolare*, nel quale Pomponazzi, Averroè e Tommaso stanno in reciproca interazione dialettica.

Nell'architettura complessiva del *De immortalitate animae*, dunque, il capitolo quarto pare *non* sia solo un momento di una più generale critica rivolta a Tommaso, bensì un vero e proprio polo dialettico in riferimento al quale sarebbe forse utile riconsiderare tutto il percorso speculativo pomponazziano. Ci pare questa la prospettiva migliore per valutare adeguatamente la critica mossa da Pomponazzi ad Averroè e, in generale, per rileggere con nuovi criteri tutto il *De immortalitate animae*.

4 POMPONAZZI E AVERROÈ: UNA DISPUTA INTERNA ALL'ARISTOTELISMO

È notevolmente complesso riuscire a determinare con precisione i rapporti di forza dialettica e le opposizioni che intercorrono nella struttura tripolare tomista-pomponazziana-averroista. Innanzitutto vorremmo sottolineare che l'opposizione che contrappone Pomponazzi ad Averroè è un'opposizione giocata interamente nella dimensione aporetica del *De anima* aristotelico. Né Pomponazzi né Averroè, detto in altri termini, tentano una vera e propria conciliazione delle aporie

che il trattato aristotelico presenta e anzi scelgono di percorrere separatamente le due sole strade che, come vedremo fra poco, il trattato aristotelico prospetta.

Il *De anima* di Aristotele, com'è ben noto agli studiosi, è un'opera che pone delle notevoli difficoltà filosofiche. Pensiamo al *principio di inclusione* delle facoltà che lo Stagirita presenta in questi termini nel secondo libro:

Il caso delle figure è simile a quello dell'anima, giacché sempre nel termine successivo è contenuto in potenza il termine antecedente, e ciò vale sia per le figure come per gli esseri animati¹⁵.

E pensiamo ora a quanto Aristotele stesso afferma nel *De generatione animalium*:

Resta dunque che solo l'intelligenza giunge dall'esterno e solo essa è divina, perché l'attività corporea non ha nulla in comune con la sua attività¹⁶.

Come opportunamente spiega M. Zanatta bisogna notare che l'analogia tra il principio di inclusione che regola la struttura tripartita dell'anima umana e quello che invece regola l'inclusione delle figure geometriche presenta notevoli differenze. Per quanto concerne le figure geometriche è possibile parlare soltanto di «aggiunzione» in senso quantitativo: al triangolo si aggiunge un altro triangolo per formare un quadrilatero e al quadrilatero un'altra figura per formare il pentagono¹⁷. Per quanto concerne le facoltà umane, invece, *non* si tratta di una mera aggiunta quantitativa e perciò esterna, ma di una trasformazione ontologica e strutturale che nell'uomo rende indistinguibili (se non concettualmente) i vari aspetti che costituiscono l'anima stessa. Ci troviamo di fronte, dunque, da un lato all'affermazione del principio di unitarietà interna dell'anima umana¹⁸ che si scontra, però, dall'altro lato con il passo del *De generatione animalium* che abbiamo riportato più sopra e che sembra suggerire proprio l'idea di un'aggiunzione esterna dell'intelletto.

Questo quadro già di per sé problematico, che da solo basta a dare l'idea della complessità della psicologia dello Stagirita, è aggravato da ulteriori affermazioni contrastanti disseminate nei tre libri del trattato aristotelico che pongono ulteriori problemi non tanto per quanto concerne la dimensione intrapsichica dell'uomo quanto piuttosto per l'unità del principio formale (anima) e di quello materiale (corpo)¹⁹.

Si pensi a quanto lo Stagirita scrive in *De anima* II, 1, e cioè che non bisogna cercare «se l'anima e il corpo formano un'unità, allo stesso modo che non v'è da chiedersi se formano un'unità la cera e la figura né, in generale, la materia di una data cosa e ciò che ha per sostrato tale materia» (412 b 4-8). D'altra parte già nel primo libro Aristotele aveva scritto che «se però il pensiero è una specie di

immaginazione o non opera senza l'immaginazione, neppure esso potrà essere indipendente dal corpo» (403 a 8-10), ponendo una condizione rigidissima per l'inseparabilità dell'anima dal corpo. Nel libro terzo Aristotele convalida la seconda alternativa, e cioè asserisce che l'intelletto non opera senza immaginazione:

[...] se non si percepisse nulla non si apprenderebbe né si comprenderebbe nulla, e quando si pensa, necessariamente al tempo stesso si pensa un'immagine²⁰.

Questo dovrebbe confermare l'assunto del primo libro, e cioè che se l'intelletto o è immaginazione o non è senza immaginazione, allora è *inseparabile*. Eppure, nonostante questa convalida nello stesso libro terzo Aristotele impiega una serie di aggettivi per descrivere l'intelletto umano: impassivo (*ἀπαθής*), separato (*χωριστός*), atto per essenza (*ἐνέργεια*), non mescolato (*ἀμιγής*), immortale (*ἀθάνατον*), eterno (*ἄιδιον*)²¹. In linea con questa descrizione dell'intelletto era già l'ipotesi avanzata dallo Stagirita in conclusione del primo capitolo del secondo libro che lasciava trasparire l'ambigua possibilità che probabilmente qualche "parte" del principio formale non fosse — paradossalmente — forma del corpo:

Ciononostante nulla impedisce che almeno alcune sue parti [*scil.* dell'anima] siano separabili, in quanto non sono atto di nessun corpo²².

Questo è, in estrema sintesi, il quadro psicologico aristotelico in tutta la sua problematicità²³ e in cui l'organicità del corpo è fatta convivere con l'inorganicità del pensiero. Le ambiguità e le aporie del trattato aristotelico hanno lasciato in eredità agli interpreti solo due strade realmente percorribili: la prima, battuta dagli averroisti, è quella che predilige il terzo libro del *De anima* in cui l'intelletto è descritto con una serie di aggettivi che ne mettono in evidenza la natura incorporea e quindi impassibile ed eterna. L'altra strada, battuta da Pomponazzi, che mette in rilievo le affermazioni dello Stagirita circa l'inseparabilità dell'intelletto e l'unione sinologica forte che lega indissolubilmente il principio formale e quello materiale secondo il modello *ut figura cerae*.

In linea generale il tenore delle argomentazioni pomponazziane ruota intorno all'impossibilità, sulla base dell'*esperienza* introspettiva, che l'intelletto possa in qualche modo operare senza immagini (*non est intelligere absque phantasmate, quod et experimento comprobatur*²⁴). È questo, secondo Pomponazzi, il «punto nodale» della questione²⁵. Dal punto di vista aristotelico si può concludere l'inseparabilità dell'anima a partire dal soddisfacimento di *almeno una* delle due alternative poste nel primo libro del *De anima*: l'intelletto o è immaginazione (prima condizione) o perlomeno ha bisogno dell'immaginazione per poter svolgere la sua operazione (seconda condizione), cioè pensare. Poste queste condizioni, per poter invece inferire la *separabilità* è necessario che l'intelletto non sia né immaginazione né abbia bisogno di essa per poter svolgere la sua operazione. La verità

di una proposizione disgiuntiva, spiega infatti Pomponazzi, dipende da due cause, e venuta meno la prima causa continua a permanere la verità della proposizione.

La proposizione “se l'intelletto è immaginazione (prima causa) o non è senza immaginazione (seconda causa) allora è inseparabile” continua ad essere vera anche una volta dimostrata la non verità della prima causa: *remoto igitur quod sit phantasia, non minus verificaretur ipsum esse materiale, dummodo non esset sine phantasia*²⁶. «Come potrà Averroè accertare l'immortalità dell'anima», si domanda Pomponazzi, «se Aristotele sostiene che l'attività speculativa si fonda necessariamente sull'immagine sensibile?»²⁷. «E ciascuno può sperimentarlo in se stesso»²⁸, aggiunge il Mantovano, proprio per rimarcare l'incoerenza di Averroè sia con l'autentico pensiero di Aristotele sia con l'esperienza interiore di ciascun uomo.

Inoltre la riflessione critica pomponazziana prende in considerazione anche un altro aspetto della tesi averroista, riguardante la *presunta* somiglianza tra l'anima umana e le Intelligenze. Secondo Averroè è possibile considerare le Intelligenze sotto due distinti profili: sia in se stesse sia in quanto atti dei corpi celesti. Pomponazzi ritiene che non sia condivisibile la tesi averroista che, assimilando l'anima umana alle Intelligenze, tenderebbe a considerare anch'essa sotto due distinti profili: in se stessa e in quanto forma del corpo organico. Solo secondo quest'ultimo aspetto l'anima umana può, anzi deve, essere considerata conformemente alla sua azione formale rispetto al corpo (*alio autem modo considerari potest in ordine ad suam sphaeram, et sic est actus corporis physici organici*). Il metafisico, invece, può *prescindere* dalla considerazione del legame che l'anima ha col corpo. Pomponazzi non è convinto di questa metodologia che invita ad una considerazione dell'anima umana a due distinti livelli. Innanzitutto, si domanda il Mantovano, perché Aristotele nel libro dodicesimo della *Metafisica*, trattando delle Intelligenze, non ha trattato anche dell'anima umana? Se l'anima umana fosse davvero dello stesso genere delle Intelligenze, in quel luogo della *Metafisica* avrebbe dovuto trattarne. Inoltre, e questa è un'altra “ragione aristotelica”, come mai lo Stagirita pone l'anima umana al confine dell'indagine del filosofo naturale? L'anima è posta da Aristotele sì al confine, ma pur sempre all'interno, e non oltre, l'orizzonte delle forme naturali²⁹.

Secondo Pomponazzi è ridicolo ritenere che l'anima intellettuale, essendo numericamente e ontologicamente una e unitaria, abbia però due modi di pensare: «l'uno dipendente e l'altro indipendente dal corpo»³⁰. Per quanto concerne le Intelligenze, infatti, è possibile ammettere una dualità di operazioni: il pensiero e il movimento dei corpi celesti. Per la prima operazione l'Intelligenza non ha certamente bisogno del corpo, mentre il bisogno emerge per quanto riguarda la seconda. L'intellezione e il movimento locale, nota acutamente Pomponazzi, sono due operazioni *essenzialmente* diverse, e pertanto non è contraddittorio ritenere che esse ineriscano contemporaneamente alla medesima Intelligenza:

Se l'Intelligenza pensa senza il corpo, ma non si muove localmente senza il corpo, non segue nessun inconveniente perché il pensare e il muovere localmente sono operazioni di genere assai diverso; l'una è immanente e l'altra consiste nel trasmettere il moto³¹.

Ben diverso è il discorso per quanto concerne l'anima umana, perché l'intelazione con il corpo e l'intellezione che può farne a meno non sono operazioni differenti, come invece l'intellezione e il movimento locale delle Intelligenze.

Il confronto tra Pomponazzi e Averroè è interamente giocato all'interno dell'orizzonte aristotelico e s'inserisce nelle maglie larghe del *De anima*. In effetti, dalla prospettiva averroista risulta oltremodo coerente l'unità dell'intelletto umano, posto che non si vede come una sostanza immateriale possa essere individualizzata da una materia per l'appunto individuale. Dalla prospettiva pomponazziana, invece, a risultare coerente è la materialità dell'intelletto (e di conseguenza la sua individualità), dato che almeno una delle due alternative poste da Aristotele all'inizio del *De anima* risulta alla fine soddisfatta: *l'intelletto non opera senza immaginazione*.

5 LE DUE STRADE APERTE DAL *DE ANIMA* E L'IMPOSSIBILITÀ DI UNA DEFINITIVA RISOLUZIONE DEL CONFLITTO TRA POMPONAZZI E AVERROÈ

A questo punto abbiamo dati a sufficienza per poter fissare alcuni punti fermi della nostra indagine. Innanzitutto crediamo di poter affermare che il conflitto tra Pomponazzi e Averroè è un conflitto tra due aristotelici che hanno scelto di imboccare le *due sole* strade che il *De anima* di Aristotele, proprio per la sua dilemmatica problematicità, prospetta ai suoi lettori.

Detto in altri termini: proprio perché Pomponazzi e Averroè si muovono entrambi nel paradigma offerto dal *De anima* aristotelico il loro conflitto è *irrisolvibile*. I modelli antropologici pomponazziano e averroista costituiscono *le due uniche alternative possibili* che il trattato psicologico aristotelico permette di seguire restando fedeli, sia chiaro, ai principi metafisici aristotelici³². Se si resta nell'orizzonte del *De anima* le contraddizioni diventano insolubili:

Questo intelletto è individuale? Come venire «dal di fuori»? Che rapporto ha con la nostra personalità e col nostro io? E quale rapporto ha col nostro comportamento morale? Ha un destino escatologico? Che senso ha il suo sopravvivere al corpo? Sono tutti interrogativi che Aristotele ha lasciato irrisolti e che sono comunque destinati a non avere strutturalmente risposta nel contesto del discorso aristotelico³³.

La critica che Pomponazzi muove ad Averroè, pertanto, lungi dal costituire *solo* un momento di una manovra strategica più ampia e finalizzata alla critica di

Tommaso, ci pare invece un tentativo di mettere fuori gioco una posizione, quella averroista per l'appunto, altrettanto coerente rispetto alla sua. Il monopsichismo, infatti, può avanzare pretese di coerenza *altrettanto forti* rispetto a quelle proposte da Pomponazzi per il suo ilemorfismo radicale.

Come abbiamo già detto, questo perfetto bilanciamento vigente tra le argomentazioni pomponazziane e quelle averroiste è determinato dal fatto che il *De anima* permette di percorrere indifferentemente e ugualmente due sole strade: l'una spianata dai passi nei quali Aristotele rimarca l'immaterialità dell'intelletto, e l'altra, invece, fondata sui passi in cui evidenzia la radicalità dell'unione sinologica fra anima e corpo. Queste due prospettive filosofiche, che nel *De anima* convivono insieme contribuendo a renderlo un trattato fortemente aporetico e dilemmatico, sono invece *assunte separatamente* da Averroè e Pomponazzi, ed entrambi ne hanno tratto le conseguenze che ben si conoscono: l'unicità dell'intelletto per tutta la specie umana da un lato e l'individualizzazione dell'anima e quindi la sua materialità dall'altro.

A proposito dell'averroismo padovano e delle sue differenze con l'alessandrisimo (entro il cui orizzonte Pomponazzi si muoverebbe³⁴) E. Troilo scrive:

A prescindere dalla questione, che meriterebbe d'essere ancora esaminata, se vi siano e in che grado e fino a qual punto, divario e opposizione tra Averroismo e Alessandrisimo, una cosa rimane di sicuro associata: essi sono teoreticamente due forme del medesimo Aristotelismo, delle quali caratteri e spirito sono ben noti; diversità teoretica, su fondo comune [...]³⁵.

Ci sembra che lo studioso descriva molto bene la tesi che fino ad ora abbiamo tentato di delineare. L'espressione «diversità teoretica su fondo comune» ci pare sia notevolmente adeguata per riuscire meglio a intendere qual è il rapporto vigente tra Averroè e Pomponazzi³⁶. Il *fondo comune* è costituito dal *De anima* aristotelico, che resta sullo sfondo come il punto di partenza a partire dal quale sono costruiti i rispettivi modelli antropologici averroista e pomponazziano. La *diversità teoretica* è data, invece, dalle rispettive scelte delle due – uniche – prospettive conviventi nel trattato aristotelico.

6 AVERROISMO SIGIERIANO E MATERIALISMO POMPONAZZIANO: CONVERGENZE E DIVERGENZE

In questo paragrafo metteremo a fuoco solo alcuni aspetti che riteniamo importanti al fine di una maggiore comprensione di quel *campo di forze tripolare* (tomista-pomponazziano-averroista) del quale parlavamo più sopra. Fino a questo punto ci siamo concentrati sul rapporto tra Pomponazzi e Averroè, mostrando come i loro rispettivi modelli antropologici s'inquadrino nell'orizzonte del *De anima* e costituiscano le due alternative che lo stesso trattato aristotelico permette

di seguire. Il polo tomista del *De immortalitate animae* si pone su di un piano diverso rispetto a quelli pomponazzino e averroista, poiché il quadro metafisico³⁷ entro cui si colloca la proposta antropologica dell'Aquinate non è certamente quello del *De anima* aristotelico. Riteniamo che un argomento abbastanza convincente a supporto della nostra tesi, e cioè che il modello antropologico tomista si ponga su di un piano diverso rispetto agli altri due, possa essere il seguente: sia Pomponazzi sia un'averroista come Sigieri di Brabante³⁸ muovono le medesime critiche a Tommaso, considerando la sua concezione dell'uomo strutturalmente contraddittoria. Cosa può voler significare questo?

Pensiamo che la corrispondenza delle critiche pomponazziane con quelle di un'averroista come Sigieri sia determinata proprio da quella condivisione del paradigma aristotelico del *De anima* secondo cui vi sono aspetti così contrastanti (immaterialità dell'intelletto e unione sinologica) che tenerli assieme, come invece cerca di fare Tommaso, non può che apparire un tentativo intimamente contraddittorio. Detto in altri termini: l'averroista Sigieri e il materialista Pomponazzi non possono non ritenere problematico un tentativo come quello tomista che tenta di tenere insieme le due strade di cui parlavamo sopra. Ecco cosa scrive G. Di Napoli a questo proposito:

L'anima o è una realtà a sé (un *quod* o un *hoc aliquid*) o è forma (un *quo*); nel primo caso può aver ragione Averroè con l'Intelletto unico o Platone con l'anima-motore; nel secondo caso non può aver ragione che lui, Pomponazzi; voler congiungere Platone e Pomponazzi, come avrebbe fatto Tommaso, significa pretendere l'assurdo³⁹.

Nelle *Quaestiones in tertium De anima* Sigieri sostiene che l'anima umana non è semplice *sed compositam*⁴⁰. La "parte" intellettiva si aggiunge a quella vegetativa e a quella sensitiva che a loro volta si uniscono *sinologicamente* al corpo. Se l'intelletto facesse parte originariamente della struttura formale vegetativo-sensitiva e se quindi l'anima, tutta l'anima, compresa la "parte intellettiva", fosse una forma semplice come vuole Tommaso, allora *non* sarebbe separabile⁴¹. L'intelletto, pertanto, non può che costituire un'unità composta col resto dell'anima: è l'unico modo questo, almeno secondo l'averroista Sigieri, per preservarne l'immaterialità e la separabilità⁴². Solo ipotizzando un'*unione non sinologica*, secondo Sigieri, è «possibile coniugare aspetti presenti nel composto umano altrimenti inconciliabili, perché opposti, quali l'anima forma sostanziale del corpo, quindi "forma materiale", e l'intelletto, forma del tutto immateriale»⁴³.

Eppure la prospettiva averroista, anche nella sua declinazione sigieriana, non pare assicurare quella perfetta unitarietà interna e intrapsichica che ogni uomo può constatare con un semplice atto introspettivo (*hic homo intelligit*). È proprio questa unitarietà interna che ogni uomo sperimenta⁴⁴ in se stesso un aspetto im-

portante anche della speculazione pomponazziana. Ecco cosa scrive il Mantovano nel capitolo sesto a proposito della posizione *dualistica* platonica:

In primo luogo questa soluzione [*scil.* quella platonica] sembra in contrasto con l'esperienza. Infatti, io che scrivo queste cose, sono angustiato da molte affezioni del corpo, che sono operazioni dell'anima sensitiva; io stesso, che mi tormento, cerco attraverso i rimedi della medicina di curare tali affezioni e ciò non può avvenire se non per mezzo dell'intelletto. Se dunque l'essenza con cui sento fosse altra da quella per la quale penso, come potrebbe accadere che l'io che sente sia lo stesso io che pensa? Se così fosse, potremmo dire che due uomini congiunti simultaneamente si scambino reciprocamente le conoscenze; ma questa è un'affermazione ridicola⁴⁵.

Tali constatazioni introspettive riconsiderate sulla base dei passi del *De anima* in cui Aristotele ribadisce l'unione sostanziale tra l'anima e il corpo assumono in Pomponazzi le sembianze di prove schiaccianti a favore di un modello antropologico materialista e mortalista.

7 CONCLUSIONE

Nella dialettica tra *unitarietà* e *dualità non ilemorfica* la concezione tomista s'interpone come *soluzione mediana* che tenta di salvaguardare da un lato l'esperienza intersoggettiva del "*hic homo intelligit*" e dall'altro anche la possibilità per l'anima di non perire con la morte del corpo. Il campo di forze tripolare del *De immortalitate animae*, pertanto, si pone a due livelli distinti: sul primo si attestano i poli averroista e pomponazziano, e sull'altro quello tomista. Questi tre modelli sono riconducibili, in fondo, a soli due paradigmi antropologici: quello pomponazziano e averroista si muovono ancora nell'alveo di un aristotelismo che è destinato ad essere sempre parziale. O *l'immaterialità dell'intelletto* o la *somatizzazione dell'anima intera*: è questo il dilemma irrisolvibile di tale paradigma. Il modello tomista si colloca, invece, in un paradigma metafisico nuovo⁴⁶, che è quello aperto dalla metafisica dell'essere e da una concezione dell'uomo *profonda, globale, complessa*.

C'è da dire, infatti, che «la caratteristica dell'antropologia di Tommaso d'Aquino è quella di negare l'incompatibilità, di affermare che l'anima è forma e mens.[...]»⁴⁷. «Questo et, et» spiega Vanni Rovighi, «non è in Tommaso il frutto di una deduzione, di un sistema, ma piuttosto di quella che oggi chiameremmo una analisi fenomenologica, al centro della quale sta questa constatazione: "è il medesimo uomo quello che ha coscienza di conoscere intellettivamente e di sentire; ora il sentire implica il corpo" (*Summa Theol.*, I, q. 76, a 1)»⁴⁸. Tutto ciò diventa possibile per Tommaso grazie ad un fondamento metafisico originale, nuovo e che consente la costruzione di una concezione metafisico-antropologica capace

di rendere conto della multiformità della realtà umana e anche della diversa “stratificazione” ontologica dell’uomo: «[...] quello che per Aristotele era il primo di tutti gli atti, cioè la forma», spiega C. Ferraro, «decade adesso al livello della potenza [...]. Per san Tommaso non si tratta qui di un mero approccio diverso, una mera nuova prospettiva, che potrebbe essere sostituita allegramente da un’altra, ma qui è in gioco la costituzione stessa del reale come tale, che viene adesso letta in un’altra dimensione nella quale l’aristotelismo risulta, per così dire, mantenuto ma capovolto»⁴⁹.

La rivoluzione metafisica tomista, sulla quale qui non possiamo certo dilungarci, ha aperto uno scenario inedito per Aristotele, quello *trascendentale*. Aristotelicamente parlando, infatti, per gli uomini l’essere si esaurisce completamente nella *causalità orizzontale dell’anima-forma che permette l’attuazione delle istanze specifiche che costituiscono la natura umana secondo le prerogative sia del genere e sia, appunto, della specie di appartenenza*. L’antropologia aristotelica non esce, dunque, dall’orizzonte categoriale della sua metafisica, ma anzi ne riconferma chiaramente i principi ilemorfistici e non approfondisce la struttura ontologica del principio formale. Nello studio della forma, infatti, si risolve tutta la metafisica aristotelica e l’orizzonte formale è il limite della speculazione metafisica dello Stagirita: l’essere è sempre l’essere della forma, cioè l’essere in un determinato modo piuttosto che in un altro (è questa, in estrema sintesi, la *causalità formale*). Tommaso scava più a fondo e scopre un altro ordine di rapporto potenza-atto, più *originario e fondamentale*, secondo cui la forma diviene potenza stessa di un principio più originario, l’essere⁵⁰. È proprio questo nuovo impianto metafisico, quindi, a rendere possibile ciò che per Aristotele era impossibile: l’anima umana, in quanto principio formale, è atto — del corpo — e allo stesso tempo potenza dell’atto d’essere. Proprio per questo l’anima umana è sia capace di assolvere sia la sua azione informante, sia di *trascendere* l’orizzonte predicamentale non annichilendosi dopo la morte dell’uomo.

NOTE

1. Su Pietro Pomponazzi (1462-1525) si vedano: P. O. Kristeller, *Otto pensatori del Rinascimento italiano*, Ricciardi, Milano-Napoli, 1970, pp. 81-100; B. Nardi, *Studi su Pietro Pomponazzi*, Le Monnier, Firenze, 1965; F. Fiorentino, *Pietro Pomponazzi. Studi critici sulla scuola bolognese e padovana*, Le Monnier, Firenze, 1868 (riedito da La scuola di Pitagora nel 2008).
2. A. Petagine, *Come una donna di rara saggezza. Il De immortalitate animae di Pietro Pomponazzi e la psicologia di Tommaso d’Aquino* in M. Sgarbi (a cura di), *Pietro Pomponazzi. Tradizione e dissenso*. Atti del Congresso internazionale di studi su Pietro Pomponazzi (Mantova 23-24 ottobre 2008), Olschki Editore, Firenze, 2010, p. 48.
3. *Ivi*, p. 49.
4. G. Ravasi, *Breve Storia dell’anima*, Mondadori, Milano, 2009, p. 182.

5. F. Fiorenza, J. B. Metz, *L'uomo come unità di corpo e anima* in J. Feiner e M. Löherer (a cura di), *Mysterium salutis. Nuovo corso di dogmatica come teologia della storia della salvezza*, Queriniana, Brescia, 1970, vol. IV, p. 282.
6. A. Marranzini, *Anima e corpo* in A.a. V.v., *Dizionario teologico interdisciplinare*, Marietti, 1973, vol. III, p. 374.
7. O. Bucci, P. Piatti (a cura di), *Storia dei Concili ecumenici. Attori, canoni, eredità*, Città Nuova, Roma, 2014, p. 387.
8. Pietro Pomponazzi, *Trattato sull'immortalità dell'anima*, cap. IV, p. 935.
9. A. Poppi, *Saggi sul pensiero inedito di Pietro Pomponazzi*, Antenore, Padova, 1970, pp. 41-42.
10. M. R. Hayoun, A. De Libera, *Averroè e l'averroismo*, Jaca Book, trad. it. di Costanza Maspero, Milano, 2005, pp. 113-114. Anche G. Giannantoni ribadisce che: «Pomponazzi combatte innanzi tutto la tesi averroistica dell'unità, separazione e immortalità dell'intelletto agente», *Profilo di storia della filosofia*, Loescher, Torino, 1973, vol. II, p. 62.
11. Pietro Pomponazzi, *Trattato sull'immortalità dell'anima*, a cura di V. Perrone Compagni, Firenze, Olschki, 1999, Introduzione, p. XXIV.
12. Pietro Pomponazzi, *Trattato sull'immortalità dell'anima*, cap. IV, p. 935.
13. *Ivi*, p. 937.
14. La critica ad Averroè e quella a Platone corrisponderebbero solo a dei cerchi di tale struttura concentrica via via progressivamente più vicini a quello centrale — e principale — costituito dall'antropologia tomista. In quest'ottica il lettore del *Trattato* pomponazziano sarebbe una sorta di pellegrino che, dopo aver attraversato i cerchi propedeutici più esterni, si troverebbe di fronte a Tommaso, vero obiettivo del *De immortalitate animae*.
15. Aristotele, *De anima*, Bompiani, a cura di G. Movia, Milano, 2010, II, 3, 414 b 29-32.
16. Aristotele, *La riproduzione degli animali* in Id., *Opere biologiche*, Utet, a cura di D. Lanza e M. Vegetti, Torino, 1971, II, 3 736 b 27-29.
17. M. Zanatta, *Anima*, Unicopli, Milano, 2016, p. 183.
18. Secondo Aristotele la quarta nota definitoria della sostanza è l'unità (*Metaph.*, Z 12, 1037 b 27; 1039 a 3 ss; Z 16, 1040 b 5-10; H 6). Ora, la sostanza è unitaria sia in se stessa sia in quanto è *produttrice di unità del sinolo*. L'effetto della causa formale, infatti, è quello di rendere inscindibile l'unità sinologica dell'ente facendolo essere specificamente quello che è. Sul punto è d'accordo anche Tommaso d'Aquino: «ogni cosa riceve l'essere dalla forma, dalla forma riceverà pure l'unità», *Somma contro i Gentili*, Utet, a cura di T. S. Centi, Torino, 1974, cap. LVIII.
19. Con questa importante precisazione ci riferiamo a quello che oggi è meglio conosciuto come *mind-body problem*.
20. Aristotele, *De anima*, III, 8 432 a 8-10.
21. *Ivi*, III, 5, 430 a 10-25.
22. *Ivi*, II, 1, 413 a 7-8.
23. A questo proposito Petagine scrive: «[...] il quadro offerto da Aristotele secondo cui l'uomo è sia un essere vivente, sia una sostanza dotata di intelligenza sembra soffrire di un'aporia di difficile soluzione: non è possibile spiegare il fatto che l'uomo possieda l'intelletto a partire dal concetto di anima, perché l'intelletto è incorporeo e l'anima è il principio che invece rende il corpo "corpo"», A. Petagine, *Aristotelismo*

- e identità umana. Alcune considerazioni intorno alla posizione di Tommaso d'Aquino*, in L. Grion (a cura di), *Chi dice io? Riflessioni sull'identità personale*, La Scuola, Brescia, 2012, p. 53. Ancora Petagine rileva che: «Il punto critico dell'antropologia aristotelica sembra stare nel fatto che ciò che fa parte del mondo dei corpi sembra possedere caratteristiche del tutto opposte a ciò che dovrebbe caratterizzare ciò che possiede l'intelligenza. [...] la concezione aristotelica sembra insomma assomigliare ad una coperta corta: gli aristotelici che enfatizzeranno l'originalità dell'intelletto, come Averroè, si troveranno costretti a separarlo dai corpi e dagli individui; quelli che invece, come Alessandro di Afrodisia, insisteranno sul carattere biologico dell'anima, rischieranno di perdere di vista la radicale originalità dell'anima intellettiva rispetto alle altre forme di vita», *Profilo dell'umano, Lineamenti di antropologia filosofica*, Franco Angeli, 2007. pp. 255-256.
24. Pietro Pomponazzi, *Trattato sull'immortalità dell'anima*, cap. IV, p. 937.
 25. *Ivi*, cap. IV, p. 943.
 26. *Ivi*, cap. IV, p. 946.
 27. *Ibidem*.
 28. *Ibidem*.
 29. Cfr. *ivi*, cap. IV, p. 941.
 30. *Ibidem*.
 31. *Ivi*, cap. IV, p. 943.
 32. Vedremo infatti che Tommaso d'Aquino sceglie una terza strada in grado di coniugare abbastanza armoniosamente le due strade del *De anima* sulla base di nuovi principii metafisici.
 33. G. Reale, *Introduzione a Aristotele*, Laterza, Roma-Bari, 1977, p. 100.
 34. Pietro Pomponazzi, *Trattato sull'immortalità dell'anima*, a cura di V. Perrone Compagni, Firenze, Olschki, 1999, Introduzione, p. XLVI-LXVII.
 35. E. Troilo, *Averroismo e aristotelismo padovano*, Cedam, Padova, 1939, p. 39.
 36. Sul punto si veda lo studio di J. Sellars, *Pomponazzi Contra Averroes on the Intellect in British Journal for the History of Philosophy* 21, 1, 2016, pp. 45-66.
 37. Sulla metafisica tomista e sul suo impatto rivoluzionario rispetto a quella aristotelica si veda C. Ferraro, *La svolta metafisica di San Tommaso*, Lateran University Press, Città del Vaticano, 2014. Ecco cosa scrive B. Gherardini a proposito della relazione tra metafisica e antropologia: «A me pare che, a tale riguardo, un'importanza a sé rivesta il quadro metafisico in cui si muove e si sviluppa l'accennato insegnamento. È il quadro che comprende l'analisi tomasiana dell'esse come atto metafisico e quindi fondamento d'ogni perfezione e valore. Di codest'analisi, il momento più calzante allo scopo è senza dubbio quello della partecipazione. L'antropologia s'insedia così nello spazio estendentesi dall'ipsum esse subsistens all'esse partecipato», B. Gherardini, *Sintesi antropologico-tomasiana in Atti del IX Congresso Tomistico Internazionale. San Tommaso d'Aquino Doctor Humanitatis*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1991, p. 337.
 38. Si vedano: A. Petagine, *Aristotelismo difficile. L'intelletto umano nella prospettiva di Alberto Magno, Tommaso d'Aquino e Sigieri di Brabante*, Vita e Pensiero, Milano, 2004, pp. 11-165 e 211-241; F. Putallaz, R. Imbach, *Professione filosofo. Sigieri di Brabante*, Jaca Book, trad. it. Antonio Tombolini, Milano, 1998; F. Van Steenberghen, *Maître Siger de Brabant*, Publ. Univ.-Vander-Oyez, S. A., Louvain-Paris, 1977.

39. G. Di Napoli, *L'immortalità dell'anima nel Rinascimento*, Società Editrice Internazionale, Torino, 1963, p. 290.
40. Sigieri di Brabante, *Questioni sul terzo libro del De anima* in Id., *Anima dell'uomo*, Bompiani, a cura di A. Petagine, Milano, q. 1.
41. *Ivi*, q. 7.
42. Tralasciamo di trattare per brevità le problematiche relative alla moltiplicazione dell'intelletto. Se l'intelletto fosse «numericamente determinato dalla numerazione degli uomini, esso sarebbe una potenza del corpo» sostiene Sigieri contro Tommaso, *ivi*, q. 9. La moltiplicazione di un intelletto immateriale è un altro aspetto inconcepibile a partire da una prospettiva che si muove nell'orizzonte del *De anima* e che sia priva di un adeguato fondamento metafisico in grado di supportarne e risolverne le superficiali contraddizioni.
43. A. Petagine, *L'intelletto e il corpo: il confronto tra Tommaso d'Aquino e Sigieri di Brabante* in A. Ghisalberti (a cura di), *Dalla prima alla seconda Scolastica. Paradigmi e percorsi storiografici*, Esd, Bologna, 2000, pp. 118-119.
44. Bisogna sottolineare che proprio su questa esperienza interiore si fondano soprattutto le riflessioni tomiste. Si veda ancora A. Petagine, *L'intelletto e il corpo*, n. 77, pp. 110-111.
45. Pietro Pomponazzi, *Trattato sull'immortalità dell'anima*, cap. VI, pp. 957-959.
46. A questo proposito C. Fabro giustamente spiega che «essere, nel suo significato intensivo, rimane per Aristotele dentro l'ordine ontologico e predicamentale», *La nozione metafisica di partecipazione*, in Id., *Opere Complete*, vol. 3, Edivi, Segni, 2005, p. 335.
47. S. Vanni Rovighi, *Studi di filosofia medievale. II. Secoli XIII e XIV*, Vita e Pensiero, Milano, 1978, *L'antropologia filosofica di San Tommaso*, pp. 110-111.
48. *Ibidem*.
49. C. Ferraro, *La svolta metafisica di san Tommaso*, p. 18.
50. J. R. Catan, *Aristotele e s. Tommaso intorno all'actus essendi* in *Rivista di Filosofia Neoscolastica*, 73, 1981, pp. 639-655; L. Elders, *La metafisica dell'essere di san Tommaso d'Aquino in una prospettiva storica*, LEV, Città del Vaticano, 1995; C. Ferraro, *La conoscenza dell'ens e dell'esse dalla prospettiva del tomismo essenziale* in *Doctor Angelicus*, 5, 2005, pp. 75-178; B. Mondin, *La filosofia dell'essere di Tommaso d'Aquino*, Herder, Roma, 1964; J. Villagrasa (a cura di), *Creazione e actus essendi: originalità e interpretazioni della metafisica di Tommaso d'Aquino*, Ateneo Pontificio Regina Apostolorum, Roma, 2008.

© 2019 Francesco Luigi Gallo & Forum. Supplement to Acta Philosophica



Quest'opera è distribuita con Licenza [Creative Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 4.0 Internazionale](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/).

[Testo completo della licenza](#)