

# ΕΝΩΣΙΣ ΚΑΙ ΦΙΛΙΑ UNIONE E AMICIZIA

*Omaggio a Francesco Romano*

*a cura di*

Maria BARBANTI, Giovanna R. GIARDINA e Paolo MANGANARO

*presentazione di Enrico BERTI*



CUECM  
CATANIA 2002



ὁ τὰ σῶματα πάντα τοῖς τε σχήμασι καὶ τοῖς ἀριθμοῖς  
διακοσμηθῆναι καὶ μίαν ἔνωσιν καὶ φιλίαν αὐτοῖς ἄλυτον  
καὶ δεσμὴν ἐντιθέσθαι αὐτοῖς ἐστιν.

Procl. In Crat. 50,21-23 Romano

CATANIA 2002

CUECM

FISICA ARISTOTELICA E ESCATOLOGIA CRISTIANA:  
IL DOLORE DELL'ANIMA  
NEL DIBATTITO SCOLASTICO DEL XIII SECOLO

Pasquale Porro\*

Si deve principalmente a Gianfranco Fioravanti e a Kurt Flasch il merito di aver richiamato l'attenzione, non molti anni addietro, su un caso particolare di compatibilità tra la fisica e l'antropologia proprie della tradizione aristotelica e le esigenze della teologia (o più precisamente, nella fattispecie, dell'escatologia cristiana<sup>1</sup>. La questione – suggestiva per gli storici, ma sinistra e inquietante in quanto riguarda il modo in cui le anime dei dannati dovrebbero essere afflitte dal fuoco infernale. Le due tesi che entrano qui in conflitto possono essere facilmente ricondotte alle differenti *auctoritates* che ne sono all'origine, e cioè da una parte i riferimenti scritturali al fuoco come pena principale riservata ai demoni e ai dannati e dall'altra le affermazioni aristoteliche intorno all'impassibilità dell'anima. In primo luogo, sarà sufficiente ricordare Mt 25, 41 (nella *Vulgata*: «Discedite a me, maledicti, in ignem aeternum, qui paratus est diabolo et angelis eius»), tutta la pericope di Mc 9, 42-50 (41-49 nella *Vulgata*, con il triplice riferimento all'*ignis inextinguibilis* della Geenna) e soprattutto – per le ragioni che avremo modo di verificare immediatamente – la parabola di Lc 16, 19-31: il ricco epulone prega Abramo di far sì che Lazzaro possa almeno inumidirgli la lingua con una goccia d'acqua, quanto il fuoco lo tormenta senza posa («crucior in hac flamma»). Poiché quest'ultima parabola descrive una situazione anteriore al giudizio finale, e dunque anteriore al ricongiungimento delle anime con i corpi, essa lascia intendere che anche l'anima separata possa patire il dolore inflitto dal fuoco (anche se poi il riferimento nel medesimo passo ad un organo corporeo come la lingua crea non pochi problemi: se infatti la lingua dev'essere intesa in senso metaforico – come si è sempre fatto in teologia patristica e scolastica generalmente concede – perché lo stesso criterio potrebbe essere applicato anche al fuoco?).

\* Università di Bari.

<sup>1</sup> Cfr. G. Fioravanti, *Le Quaestiones de anima separata di Matteo d'Acquasparta*, in *Matteo d'Acquasparta francescano, filosofo, politico*. Atti del XXIX Convegno storico internazionale, Todi, 1-10 ottobre 1992, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 1993, pp. 197-215 (in part. 205 e ss.); K. Flasch, *Die Seele im Feuer. Aristotelische Seelenlehre und augustiniisch-gregorianische Eschatologie bei Albert von Köln, Thomas von Aquino, Siger von Brabant und Dietrich von Freiberg*, in *Albertus Magnus & der Albertismus. Deutsche philosophische Kultur des Mittelalters*, hrsg. v. M.J.I. Hoenen & A. de Libera, E.J. Brill, Leiden-New York-Köln 1995 («Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters», 48), pp. 107-131. Per quanto riguarda invece l'aspetto strettamente teologico della questione, sarà sufficiente rinviare a A. Michel, *Feu de l'enfer*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, sous la direction de A. Vacant-E. Mangenot-É. Amann, t. V, Librairie Letouzey et F. Paris 1939, coll. 2196-2239.

Dalla parte opposta – come si diceva – ogni buon lettore di Aristotele, e in particolare del *De anima* (III, 5, 430 a 18-19), sa non solo che l'anima intellettuale è in sé stessa impassibile, ma che in generale l'agente non può essere inferiore al paziente – ciò che per altro afferma chiaramente anche Agostino nel *De Genesi ad litteram* (XII, 16, 33). Se così è, come potrebbe il fuoco, che è un agente fisico e materiale, produrre i suoi effetti sull'anima, che è di per sé (non solo per Aristotele, ma anche e soprattutto per la teologia cristiana, evidentemente) immateriale? Per poter agire sull'anima, il fuoco dovrebbe essere superiore all'anima stessa, ma non c'è dubbio che qualsiasi realtà materiale o corporea sia di per sé inferiore a una puramente spirituale. Il fatto che l'anima possa patire il fuoco dopo essersi ri-congiunta con il corpo è, almeno da questo punto di vista, assai più facilmente comprensibile – per quanto questa situazione sollevi a sua volta altre difficoltà, a cui avremo modo di accennare in conclusione.

Dopo una fase di incubazione nella patristica latina e nell'Alto Medioevo, la questione era destinata ad esplodere in tutta la sua virulenza, com'è ovvio, solo dopo il ritorno dei testi aristotelici in Occidente e la loro massiccia penetrazione nell'ambito universitario. L'aspetto più interessante che emerge subito a tal riguardo è una sorta di indebita sovrapposizione tra istanze puramente dogmatiche e modelli di spiegazione razionale, a cui corrisponde in qualche modo una specie di sconfinamento reciproco tra teologi e *artista*. Di per sé, il problema dovrebbe infatti essere esclusivamente di pertinenza dei teologi: non sorprende pertanto che Sigieri di Brabante, nel suo commento al III libro del *De anima*, consideri la questione «non molto filosofica»<sup>2</sup>, così come, dalla parte opposta, non sorprende neppure che Alberto Magno osservi come in questo caso la ragione abbia ben poco da aggiungere alle *auctoritates* dei santi<sup>3</sup>. E tuttavia Sigieri non rinuncia affatto a considerare il problema e a discutere le varie opinioni in proposito (guadagnandosi, se davvero è rivolta contro di lui, l'invettiva finale di Tommaso nel *De unitate intellectus*)<sup>4</sup>, così come, sull'altro versante, quasi tutti i teologi non rinunciano ad

<sup>2</sup> Cfr. Sigerus de Brabantia, *Quaestiones in tertium de anima*, q. 11, ed. B. Bazán in Id., *Siger de Brabant. Quaestiones in tertium de anima, De anima intellectiva, De aeternitate mundi. Edition critique*, Publications Universitaires, Louvain – Béatrice-Nauwelaerts, Paris 1972 («Philosophes médiévaux», 13), q. 11, p. 31,3-5: «Quaeritur consequenter de anima in statu separationis, et est quaestio non multum philosophica, scilicet utrum anima separata pati possit ab aliqua natura elementari, ut ab igne».

<sup>3</sup> Cfr. Albertus Magnus, *In IV Sent.*, dist. 44, art. 38 («An ignis infernalis sit corporeus»), ed. A. Borgnet, Vivès, Paris 1894 («Alberti Magni Opera Omnia», 30), p. 594: «Dicendum, quod in ista quaestione ultra dicta Sanctorum nihil est dicendum: quia ratio nihil omnino facit hic, sed in toto standum est dictis illorum qui revelationem a Spiritu sancto acceperunt» (la questione verte nello specifico sulla corporeità del fuoco infernale).

<sup>4</sup> Cfr. Thomas de Aquino, *De unitate intellectus*, cura et studio fratrum praedicatorum, Editori di San Tommaso, Roma 1976 («S. Thomae Aquinatis Opera Omnia» [= ed. Leonina], 43), p. 314, 422-430: «Non caret etiam magna temeritate, quod de hiis que ad philosophiam non pertinent, sed sunt pure fidei, disputare presumit, sicut quod anima patitur ab igne inferni, et dicere sententias doctorum de hoc esse reprobandas; pari enim ratione posset disputare de Trinitate, de Incarnatione et aliis huiusmodi, de quibus non nisi cecutiens loqueretur».

azzardare una spiegazione plausibile di ciò che sembra essere suggerito dalle Scritture e dai Padri<sup>5</sup>. Gli effetti di questo intreccio sono facilmente percepibili se si guarda alle grandi censure dottrinali che segnano l'ultimo terzo del XIII secolo: la tesi dell'impassibilità dell'anima rispetto al fuoco infernale viene inclusa dal vescovo parigino Étienne Tempier tanto nell'elenco delle 13 proposizioni condannate il 10 dicembre 1270<sup>6</sup> quanto in quello delle 219 proposizioni condannate il 7 marzo 1277. In quest'ultima circostanza, gli articoli censurati sono addirittura due: «Quod anima separata nullo modo patitur ab igne» (art. 219 nella numerazione di Mandonnet e Hissette; 19 in quella del *Chartularium Universitatis Parisiensis*); «Quod anima separata non est alterabilis secundum philosophiam, licet secundum fidem alteretur» (art. 135 nella numerazione di Mandonnet e Hissette; 113 nella numerazione del *Chartularium*)<sup>7</sup>.

Fioravanti e Flasch, in modo del tutto indipendente, ma ugualmente esemplare, hanno già ricostruito i tratti essenziali dell'intera problematica. In particolare, Fioravanti si è soffermato principalmente sulle critiche di Matteo d'Acquasparta al modello tomista, evidenziandone le implicazioni di carattere noetico e epistemologico (connesse soprattutto al problema della conoscenza per *species* e a quello della localizzazione delle sostanze separate), mentre Flasch ha tracciato una sintesi articolata della questione nella seconda metà del XIII secolo, privilegiando la considerazione delle differenti posizioni assunte nella tradizione domenicana (Alberto Magno, lo stesso Tommaso – qui considerato soprattutto in rapporto a Sigieri di Brabante – fino a Teodorico di Freiberg). Ciò che vorremmo fare qui – riprendendo per altro un'indicazione dello stesso Flasch – è semplicemente considerare alcuni aspetti complementari di questo dibattito, concentrando l'attenzione più ancora che sulle soluzioni proposte per spiegare, in senso oggettivo, l'azione del fuoco, su quelle relative al modo in cui, in senso per così dire soggettivo, l'anima potrebbe avvertire o percepire il dolore. In effetti, la controversia sul fuoco infernale sembra trasformarsi progressivamente, verso la fine del secolo, in un'occasione per discutere la natura (reale e/o intenzionale) del dolore. Questa linea di sviluppo si può cogliere soprattutto in alcune questioni di Enrico di Gand e Egidio Romano, a cui dedicheremo qui lo spazio maggiore, non prima di aver tuttavia richiamato, nelle sue linee essenziali, la genesi storica del problema da Agostino a Pietro Lombardo e i principali tentativi di soluzione suggeriti, verso la metà del XIII secolo, da Tommaso d'Aquino e Bonaventura.

<sup>5</sup> Cfr. ad esempio Bonaventura, *In IV Sent.*, dist. 44, p. 2, art. 3, q. 2 («Utrum ignis inferni affligat spiritum»), cura PP. Collegii S. Bonaventurae, Ex typographia Collegii S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas (Quaracchi) 1889, p. 933: «Sed intelligentia magis requirit, quomodo istud possit ratione persuaderi. [...] Non enim quaerimus hic, quid divina iustitia possit, sed qualiter hoc quod facit, naturae consonum sit».

<sup>6</sup> Cfr. H. Denifle-A. Chatelain, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, I, Delalain, Paris 1889; rist. anast. Culture et Civilisation, Bruxelles 1964, p. 487, n. 432 (si tratta dell'art. 8): «Quod anima post mortem separata nullo modo patitur ab igne corporeo».

<sup>7</sup> Cfr. R. Hissette, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Publications Universitaires, Louvain-Vander-Oyez, Paris 1977 («Philosophes médiévaux», 22), pp. 311-312 e pp. 214-215.

*Il sistema delle fonti: Agostino, Gregorio Magno, Pietro Lombardo*

Nel nono capitolo del XXI libro del *De civitate Dei*, commentando la già ricordata pericope di Mc 9, 42-47, Agostino si chiede se le due tipologie di tormenti ivi menzionate – il fuoco e i vermi della Geenna<sup>8</sup> – debbano essere riferiti all'anima (in senso metaforico) o piuttosto e più correttamente al corpo (in senso reale). Un'altra possibilità è quella di disgiungere i tormenti, riferendo il fuoco, in senso reale, al corpo, e i vermi, in senso metaforico («tropice»), all'anima: ipotesi che lo stesso Agostino sembra ritenere plausibile («credibilis dicitur»), pur lasciando sostanzialmente indeterminata la questione<sup>9</sup>. Com'è evidente, Agostino sembra riferirsi qui esclusivamente alla condizione dell'anima (ri)congiunta, e non a caso la difficoltà principale che egli affronta in questo contesto è quella relativa al fatto che il corpo possa bruciare perpetuamente senza consumarsi (tema anch'esso ripreso dagli scolastici in sede di commento al IV libro delle *Sentenze* di Pietro Lombardo). Tuttavia, nel capitolo successivo (XXI, 10), Agostino si interroga esplicitamente su come possa un fuoco materiale tormentare gli spiriti maligni. In realtà, com'è ben noto, Agostino non esclude del tutto l'ipotesi che i demoni possano avere un corpo aereo: in questo caso non ci sarebbe nessuna difficoltà ad ammettere l'azione di un fuoco corporeo. Se invece i demoni sono completamente sprovvisti di corpo, bisognerà ipotizzare «modi mirabili ma veri» con cui spiegare l'azione di un corpo su una realtà spirituale, ma senza darsi poi troppa pena: infatti, come Agostino stesso ammonisce, «non est de hac re aut laborandum operosa inquisitione aut contentiosa disputatione certandum»<sup>10</sup>. In effetti, se è già praticamente inspiegabile la congiunzione naturale dell'anima con il corpo, perché provare a rendere conto di come nell'aldilà un corpo potrà tormentare uno spirito? È in questo contesto che Agostino richiama anche la parabola del ricco epulone, distinguendo in qualche modo il caso dell'anima separata (in attesa del giudizio finale) da quello degli spiriti maligni. L'impressione è che, almeno per quel che riguarda l'anima separata, Agostino non dissimuli del tutto la sua simpatia per

<sup>8</sup> La Geenna indicava in realtà probabilmente un luogo concreto, la valle dei gemiti o *Gi-Hinnom*, sede di un antico culto cananeo, diventato dopo l'Esodo una specie di grande discarica, dove bruciavano in continuazione rifiuti e carcasse di animali in decomposizione, e dove di conseguenza dovevano pullulare anche i vermi. Da qui forse le espressioni ricorrenti in Mc 9, 42-50, e da qui probabilmente anche il fatto che vermi e fuoco diventino per i Padri e i primi esegeti due componenti fondamentali dell'inferno cristiano. Cfr. in proposito G. Minois, *Histoire de l'enfer*, Presses Universitaires de France, Paris 1994 («Que sais-je?»); trad. it. *Piccola storia dell'inferno*, il Mulino, Bologna 1995, in part. p. 47.

<sup>9</sup> Cfr. Augustinus, *De civitate Dei*, XXI, 9, ed. B. Dombart-A. Kalb, CCL 48 (Libri XI-XXII), Brepols, Turnhout 1955, p. 775,43-63: «...eligat quisque quod placet, aut ignem tribuere corpori, animo uermem, hoc proprie, illud tropice, aut utrumque proprie corpori. [...] Eligat ergo unum e duobus quisque quod placet, utrum et uermem ad corpus proprie an ad animum translato a corporalibus ad incorporalia uocabulo existimer pertinere. Quid autem horum uerum sit, res ipsa expeditius indicabit [...]; dum tamen nullo modo illa corpora talia futura esse credamus, ut nullis ab igne afficiantur doloribus».

<sup>10</sup> Augustinus, *De civitate Dei*, XXI, 9, ed. B. Dombart-A. Kalb, p. 776,13-14.

un'interpretazione non strettamente realistica (o materialistica): non si può dubitare che l'anima del ricco epulone soffrisse, ma la fiamma in cui era avvolto e la stessa gocciolina d'acqua implorata sarebbero piuttosto da intendere in senso immateriale, ovvero come parvenze di realtà materiali, quali quelle che si hanno nel sonno o nell'estasi<sup>11</sup>.

D'altronde, nel *De Genesi ad litteram* Agostino aveva già preso posizione sulla natura spirituale dell'inferno, negando conseguentemente la materialità dei tormenti: poiché, una volta separate dai corpi, le anime appaiono a se stesse sotto forme simili ai corpi, non ci sarebbe nulla di strano nell'ammettere che ciò da cui saranno tormentate non sia effettivamente materiale, ma qualcosa di simile alle realtà materiali<sup>12</sup>. L'azione del fuoco veniva qui anzi esplicitamente paragonata da Agostino al dolore che si prova nei sogni, o meglio negli incubi; con ciò non s'intendeva evidentemente mitigare la pena (anzi, secondo Agostino, quel che si prova nei sogni o negli stati di rapimento extracorporeo è più intenso di quello che si percepisce con i sensi), ma nondimeno si veniva in qualche modo a negare la letteralità del racconto evangelico: seguendo questa strada, in effetti, non sarebbe il fuoco, ma qualcosa di simile al fuoco (una parvenza, una similitudine) a provocare la sofferenza dell'anima<sup>13</sup>.

Questa esitazione – dovuta probabilmente anche al fatto che, come conviene ricordare, Agostino scrive in un periodo in cui la teologia cristiana non ha ancora rinunciato definitivamente all'ipotesi della dilazione della pena del fuoco al periodo successivo al giudizio finale e al ricongiungimento con i corpi – non passerà affatto inosservata agli occhi degli scolastici. E tuttavia l'invito ad Agostino a non accanirsi in una «disputa laboriosa» cade di fatto nel vuoto, soprattutto dopo che Gregorio Magno postulerà in modo inequivocabile la materialità dell'inferno e del fuoco<sup>14</sup>. L'autorità di Gregorio sarà quasi sempre, a questo proposito, preferita a quella assai più sfumata di Agostino. Questa è in estrema sintesi la situazione che filtra nel IV libro delle *Sentenze* di Pietro Lombardo, in cui il problema viene pro-

<sup>11</sup> Cfr. Augustinus, *De civitate Dei*, XXI, 9, ed. B. Dombart-A. Kalb, p. 776, 28-37: «Dicerem quidem sic aruros sine ullo suo corpore spiritus, sicut ardebat apud inferos ille diues, quando dicebat: *Crucior in hac flamma*, nisi conuenienter responderi cernerem talem fuisse illam flammam, quales oculi quos leuauit et Lazarum uidit, qualis lingua cui umorem exiguum desiderauit infundi, qualis digitus Lazari de quo id sibi fieri postulauit; ubi tamen erant sine corporibus animae. Sic ergo incorporalis et illa flamma qua exarsit et illa guttula quam poposcit, qualia sunt etiam uisa dormientium siue in ecstasi cernentium res incorporales, habentes tamen similitudinem corporum».

<sup>12</sup> Cfr. ad esempio Augustinus, *De Genesi ad litteram*, XII, 32, [61], ed. J. Zycha, CSEL 28/1, Tempisky, Wien und Praha – Freytag, Leipzig 1894, p. 426,13-18; PL 34, col. 481.

<sup>13</sup> Una tesi simile sembra in qualche modo essere sostenuta da Agostino anche nel *De natura et origine animae*, in particolare nei cc. 17 e 18 del IV libro. A ciò gli scolastici potevano accostare ulteriormente lo pseudo-agostiniano *De spiritu et anima*, c. 30 (PL 40, col. 800).

<sup>14</sup> Cfr. Gregorius Magnus, *Dialogi*, IV, c. 29, PL 77, col. 368B-C: «Gregor.: Gehennae ignem esse incorporeum, an corporeum fateris? Petr.: Ignem gehennae corporeum esse non ambigo, in quo certum est corpora cruciari. Gregor.: [...] Si igitur diabolus ejusque angeli, cum sint incorporei, corporeo sunt igne cruciandi, quid mirum si animae et antequam recipiant corpora, possint corporea sentire tormenta?».

priamente circoscritto alla situazione particolare delle anime dannate prima del giudizio finale<sup>15</sup>. In questo caso al passo agostiniano del *De Genesi ad litteram*, tutto sommato favorevole – come detto – ad un'interpretazione non strettamente realista, sono accostate due citazioni dal vescovo Giuliano: nella prima si legge che l'anima viene 'trattenuta' dal fuoco<sup>16</sup> (presupposto importante per la soluzione poi adottata da Tommaso e, in parte, anche da Egidio Romano e alcuni francescani); nella seconda viene riferita l'affermazione di Cassiano secondo cui le anime separate non sono del tutto «oziose», nel senso che non sono sprovviste di sensibilità, o della capacità di provare sensazioni<sup>17</sup>: pur essendo prive di organi corporei, in altri termini, le anime rimarrebbero comunque in grado di percepire direttamente l'azione di agenti esterni.

#### Tommaso d'Aquino e Bonaventura da Bagnoregio

Il primo approccio degli scolastici al plesso così delineato è in generale piuttosto cauto, e prima ancora che per effetto della rilettura di Aristotele, già per le stesse riserve agostiniane. Alberto Magno – secondo cui, come visto, non si può far qui altro che attenersi a quanto detto dai *santi*<sup>18</sup> – si limita sostanzialmente ad affermare che il fuoco agisce sugli spiriti non in quanto elemento corporeo, ma solo in quanto strumento della giustizia divina (*instrumentum divinae iustitiae*): in altri termini, in quanto mezzo predisposto da una potenza superiore, il fuoco corporeo acquisisce una *vis* incorporea che lo rende in grado di affliggere anche una natura spirituale che teoricamente gli sarebbe superiore, ma che è invece degradata dal peccato<sup>19</sup>. Quanto alle esitazioni agostiniane sulla materialità del fuoco infernale, esse sono forse dovute al fatto che non gli è stato rivelato tutto ciò che è invece stato rivelato ad altri santi – e il riferimento, per quanto implicito, è indubbiamente a Gregorio<sup>20</sup>.

<sup>15</sup> Cfr. Petrus Lombardus, *Sententiae*, IV, dist. 44, c. 7 (257), cura PP. Collegii S. Bonaventurae, t. II (Liber III et IV), Editiones Collegii S. Bonaventurae, Grottaferrata 1981, p. 520,17-20: «Cum autem constet animas igne materiali in corporibus cruciandas, quaeri solet an interim, ante resumptionem corporum, animae defunctorum reprobatorum materiali igne crementur».

<sup>16</sup> Cfr. Iulianus (Episcopus Toletanus), *Prognosticon*, II, c. 17, PL 96, col. 482B-C.

<sup>17</sup> Cfr. Iulianus, *Prognosticon*, II, c. 15, PL 96, col. 481A-B; Cassianus, *Collationes*, c. 14, PL 49, coll. 500B-503A.

<sup>18</sup> Cfr. *supra*, nota 3.

<sup>19</sup> Cfr. Albertus Magnus, *In IV Sent.*, dist. 44, art. 37 («An ignis corporeus cruciat daemones»), ed. Borgnet, p. 593: «Absque dubitate corporeus ignis cruciat daemones: quod fide teneo: quamvis non plenarie sit intelligibile, tamen sic potest dici ad intellectum, quod ignis ille corporeus potest accipi dupliciter, scilicet ut instrumentum divinae iustitiae vindicantis peccatum commissum contra Deum: et ut elementum corporeum. Et primo quidem modo habet corporeus ignis vim incorpoream affligendi etiam naturam nobiliorem se, dummodo sit sub peccato. Secundo autem modo non habet».

<sup>20</sup> Cfr. Albertus Magnus, *In IV Sent.*, dist. 44, art. 38 («An ignis infernalis sit corporeus»), ed. Borgnet, p. 594: «Ad dictum autem Augustini dicendum, quod ipse dicit non asserendo, sed tamen ipsemet magis putat ita esse, quam aliter: et forte quod Augustino non fuit plene revelatum, aliis

Da Alberto in poi la formula tecnica *instrumentum divinae iustitiae* diventa una costante delle discussioni sull'argomento, pur essendo spesso piegata alle interpretazioni più diverse. Nel proprio *Commento alle Sentenze*, ad esempio, Tommaso d'Aquino osserva che, perché qualcosa possa fungere da strumento per un agente superiore, è necessario che possieda già una propria azione naturale (o connaturata a sé): è su quest'ultima, infatti, che può poi innestarsi l'ulteriore effetto prodotto dall'agente superiore o soprannaturale (al modo in cui, ad esempio, l'acqua battesimale può produrre l'effetto di purificare l'anima solo in quanto essa esercita già di per sé, naturalmente, l'azione di lavare il corpo). Pertanto, per poter poi fungere *anche* da strumento della giustizia divina, il fuoco deve comunque già poter esercitare una certa azione *naturale* sull'anima<sup>21</sup>. Si tratta allora per Tommaso di considerare più in generale in che modo un corpo possa esercitare la sua azione su uno spirito: ciò che è possibile, come qui si osserva, solo nella misura in cui l'anima stessa si unisce al corpo. Ci sono però due modi distinti in cui tale unione può realizzarsi: *a*) al modo in cui la forma si unisce alla materia (come nel caso dell'anima e del corpo nel composto umano), o *b*) al modo in cui ciò che muove si unisce al mobile o ciò che è localizzato si unisce al luogo (come nel caso delle operazioni *ad extra* delle creature spirituali). Ora, poiché il fuoco non può certamente unirsi all'anima come la materia di cui quest'ultima sarebbe la forma, non resta che considerare il secondo tipo di unione – quella relativa al luogo. Questa sarebbe dunque l'unica azione naturale possibile del fuoco nei confronti dell'anima: quella di rappresentarne un possibile luogo o una possibile localizzazione. Tuttavia, sempre secondo l'ordine naturale, ogni corpo è in grado di localizzare le creature spirituali non in senso 'circoscrittivo', ma solo in senso 'definitivo'<sup>22</sup>: in altri termini, le sostanze separate (angeli, demoni o anime) si dicono *in* un luogo non perché vi siano contenute fisicamente (non avendo appunto una dimensione fisica), ma perché, finché operano in un dato luogo, non possono, senza contraddizione, operare contemporaneamente in un altro. L'azione del fuoco sa-

Sanctis plene revelatum fuit». Così anche Bonaventura, *In IV Sent.*, p. 2, art. 2, q. 1, cura PP. Collegii S. Bonaventurae, p. 926: «Dicendum, quod quamvis ad hanc quaestionem videatur temerarium respondere, quia Scriptura eam non determinat, nec doctor praecipuus Augustinus explicat, sed magis relinquit insolutam [...] et amplius opinari videtur, quod «ignis ille sit spiritualis, non corporalis»; tamen satis possumus pro certo habere per doctores posteriores, utpote per beatum Gregorium, cui multa divinus Spiritus revelavit, quod ignis infernalis sit corporalis».

<sup>21</sup> Cfr. Thomas de Aquino, *In IV Sent.*, dist. 44, q. 3, art. 3, quaestiu. 3, Fiaccadori, Parma 1858, p. 1109b: «Sed istud etiam non videtur sufficere: quia omne instrumentum in id circa quod instrumentaliter operatur, habet propriam actionem sibi connaturalem, et non solum actionem secundum quam agit in virtute principalis agentis; immo exercendo primam actionem oportet quod efficiat hanc secundam; sicut aqua lavando corpus in baptismo sanctificat animam, et sera secundo lignum perducit ad formam domus. Unde oportet dare igni aliquam actionem in animam quae sit ei connaturalis ad hoc quod sit instrumentum divinae iustitiae peccata vindicantis».

<sup>22</sup> Sul problema della localizzazione delle sostanze separate ci permettiamo di rinviare a P. Porro, *Forme e modelli di durata nel pensiero medievale. L'aevum, il tempo discreto, la categoria «quando»*, Leuven University Press, Leuven 1996 («Ancient and Medieval Philosophy», I/16), in part. pp. 286-314.

rebbe dunque solo quella di 'definire' l'anima, cioè di indicare una possibile localizzazione del suo operare. Ma qui interviene infine l'elemento soprannaturale, perché – in quanto strumento della giustizia divina – il fuoco infernale per Tommaso non si limita a 'definire' localmente l'anima, ma la trattiene contro la sua volontà, impedendo che essa possa operare successivamente dove vuole<sup>23</sup>.

Vale forse la pena di sottolineare come in quest'ottica il tormento che il fuoco infligge all'anima non abbia nulla a che fare con il calore che esso normalmente induce: il fuoco non 'brucia' affatto l'anima (ciò che sarebbe appunto, in termini aristotelici, impossibile), ma la trattiene o detiene. Per di più, questa specie di detenzione non va neppure intesa in senso fisico: la localizzazione imposta dal fuoco è pur sempre 'definitiva', come detto, e mai 'circostrittiva'. Il tormento sta invece nel fatto che il fuoco distoglie l'anima da tutte le altre possibili operazioni o inclinazioni volontarie: per esempio, dall'operazione di contemplare Dio. Per quanto dunque Tommaso prenda apertamente posizione contro la tesi – attribuita a Origene<sup>24</sup> e ai filosofi islamici<sup>25</sup> – che individua nel tormento del fuoco nulla più che una metafora per la sofferenza dell'anima privata del suo bene sommo e appropriato, l'esito è in definitiva meno realista (o meno realistico) di quel che potrebbe apparire: per meglio dire, il fuoco infernale è certamente reale, e da questo punto di vista Tommaso si allinea con la posizione ortodossa determinata da Gregorio Magno, ma l'azione che esso esercita sull'anima non ha nulla a che fare con la sua forma specifica e con la sua qualità sensibile precipua (il calore). L'anima patisce il fuoco *in quanto luogo*, o meglio in quanto impedimento, e *non in quanto fuoco*.

Questo modello di fondo viene conservato da Tommaso, con qualche integrazione e correzione, anche nelle opere più tarde, e in particolare nella q. 21 delle *Quaestiones disputatae de anima*. Qui Tommaso accosta al suggerimento agosti-

<sup>23</sup> Cfr. Thomas de Aquino, *In IV Sent.*, dist. 44, q. 3, art. 3, quaestiu. 3, ed. Parm., p. 1109b: «Et ideo dicendum, quod corpus in spiritum naturaliter agere non potest, nec ei aliquo modo obesse vel ipsum gravare, nisi secundum quod aliquo modo corpori unitur [...]. Spiritus autem corpori unitur dupliciter. Uno modo ut forma materiae, ut ex eis fiat unum simpliciter; et sic spiritus unitur corpori et vivificat corpus, et a corpore aliquantulum aggratur; sic autem spiritus hominis vel daemonis igni corporeo non unitur. Alio modo sicut movens mobili, vel sicut locatum loco, eo modo quo incorporalia sunt in loco; et secundum hoc spiritus incorporei creati loco definiuntur, ita in uno loco existentes quod non in alio. Quamvis autem res corporea ex sua natura habeat quod spiritum incorporeum loco definiat, non tamen habet sua natura quod spiritum incorporeum loco definitum detineat, ut ita alligetur illi loco quod ad alia divertere non possit, cum spiritus non ita sit in loco naturaliter quod loco subdatur. Sed hoc superadditur igni corporeo, in quantum est instrumentum divinae iustitiae vindicantis, quod sic detinet spiritum, et ita efficitur ei poenalis, retardans eum ab executione propriae voluntatis, ne scilicet possit operari ubi vult, et secundum quod vult...».

<sup>24</sup> Il riferimento è probabilmente a *De principiis* II, 10; Origene è chiamato in causa per la medesima ragione da Tommaso nelle *Quaestiones disputatae de anima*, q. 21, ed. B. Bazán, Commissio Leonina, Roma-Les Éditions du Cerf, Paris 1996 («S. Thomae de Aquino Opera Omnia» [=ed. Leon.], 24/1), p. 179, 193-196: «Quidam enim dixerunt quod anima non patietur penam ab aliquo igni corporeo, set eius spiritualis afflictio metaphorice in Scripturis ignis nomine designatur; et hec fuit opinio Origenis».

<sup>25</sup> Cfr. *infra*, nota 27.

niano di considerare l'azione del fuoco a partire dal modo più generale in cui si deve intendere ogni rapporto tra anima e corpo la tesi per cui nocivo è in generale ciò che provoca impedimento o ostacolo a un soggetto. Tale impedimento o contrarietà può riguardare l'essere stesso (sostanziale o accidentale) del soggetto, come nei processi di corruzione e alterazione, oppure la sua inclinazione naturale e le sue operazioni (al modo in cui una pietra sollevata verso l'alto è impedita nella tendenza al suo luogo naturale). Solo questo secondo caso si applica propriamente all'anima separata: essa non soffre infatti ad opera del fuoco in quanto è da questo alterata o corrotta, ma nel senso che viene impedita nella sua inclinazione o volontà. Anche in questa occasione l'impedimento è ricondotto al fatto che l'anima, così come qualunque sostanza incorporea, non è di per sé vincolata ad alcun luogo: qualsiasi localizzazione (eccezione fatta per la congiunzione al corpo di cui costituisce la forma naturale, in cui anche l'anima stessa, in quanto appunto forma, acquisisce un'ulteriore perfezione) rappresenta per essa una costrizione contro la sua natura e il suo appetito naturale. Anche qui, di conseguenza, il fuoco funge da pena non in quanto caldo, ma in quanto 'carcere', perché trattiene l'anima in un luogo. Sono qui sempre da considerare un aspetto naturale e un aspetto soprannaturale: infatti, una realtà corporea in quanto tale ha in sé la capacità di localizzare uno spirito, ma non il potere di trattenerlo o detenerlo contro la sua volontà – ciò che è invece possibile solo in virtù di un agente superiore (l'esempio di Tommaso è peculiare: nelle arti magiche, per virtù dei demoni superiori, e con il permesso divino, alcuni spiriti sono congiunti a cose materiali, come anelli o immagini). Questo è il modo in cui il fuoco, in quanto strumento della giustizia divina, può tenere imprigionata l'anima; ed è solo in quanto l'anima si vede così costretta che essa percepisce il fuoco come nocivo, e prova una profonda sofferenza o tristezza interiore – tristezza amplificata dal fatto di essere separata da Dio e di essere invece congiunta a una cosa corporea, e per di più in luogo infimo<sup>26</sup>. Si tratta anche in questo caso di una soluzione che tenta di rimanere fedele alla tradizione peripate-

<sup>26</sup> Cfr. Thomas de Aquino, *Quaestiones disputatae de anima*, q. 21, ed. Bazán, pp. 180, 286-181, 330: «Secundum igitur primum modum passionis anima non potest pati penam ab igne corporeo: non enim possibile est quod ab eo alteretur et corrumpatur; et ideo non eo modo ab igne affligitur ut ex eo dolorem sensibilem patiat. Potest autem pati anima ab igne corporeo secundo modo passionis, in quantum per huiusmodi ignem impeditur a sua inclinatione vel voluntate; quod sic patet. Anima enim, et quilibet incorporalis substantia, quantum est de sui natura, non est obligata alicui loco, set transcendit totum ordinem corporalium. Quod ergo alligetur alicui, et determinetur ad aliquem locum per quandam necessitatem, est contra eius naturam, et contrarium appetitui naturali; et hoc dico nisi in quantum coniungitur corpori cuius est forma naturalis, in quo aliquam perfectionem consequitur. Quod autem aliqua spiritualis substantia alicui corpori obligetur non est ex virtute corporis potentis substantiam incorpoream detinere, set est ex virtute alicuius superioris substantie alligantis spirituales substantias tali corpori: sicut etiam per artes magicas, permissione divina, virtute superiorum demonum, aliqui spiritus rebus aliquibus alligantur, vel anulis, vel ymaginibus, vel huiusmodi rebus. [...] Et sic verum est quod ignis ille, in quantum virtute divina detinet animam alligatam, agit in animam ut instrumentum divinae iustitiae; et in quantum anima apprehendit illum ignem ut sibi nocivum, interiori tristitia affligitur; que quidem maxima est cum considerat se in infimis rebus subdi, que nata fuit Deo per fruitionem uniri».

tica, perché pur non ammettendo (come ad esempio al-Ghazzālī<sup>27</sup>, a cui Tommaso stesso accosta nuovamente, tra i Padri greci, il nome di Origene) un'interpretazione puramente metaforica delle pene infernali, intende queste ultime più come una forma di localizzazione forzata che come un tormento materiale e diretto<sup>28</sup>. I presupposti filosofici di tale impostazione sono per altro evidenti: la tesi dell'unicità della forma sostanziale nel composto umano (altrimenti Tommaso non potrebbe salvaguardare l'idea che *una sola* modalità di congiunzione e localizzazione non è *naturalmente* contraria all'anima umana, quella che ha luogo appunto con il corpo di cui l'anima stessa è immediatamente forma naturale) e l'idea che le sostanze separate siano localizzate solo in virtù delle operazioni (in effetti, la localizzazione in quanto tale non potrebbe essere considerata un tormento se non assumendo che le realtà spirituali non siano *mai* nel luogo secondo la loro stessa sostanza, ma solo in virtù delle operazioni). Come è facile constatare, si tratta in entrambi i casi di tesi estremamente delicate, fatte più volte oggetto di differenti interventi censori (da Tempier a Peckham).

Ma l'idea che il fuoco funga per così dire soprattutto da carcere si ritrova anche nella tradizione francescana: essa compare ad esempio già nella *Summa de anima* di Giovanni de la Rochelle<sup>29</sup>, ed era stata già utilizzata anche da Bonaventura. Anche quest'ultimo, in realtà, propone un modello complesso, con l'evidente intento di rendere più plausibile e razionale la convinzione ormai sedimentata di un'azione reale del fuoco corporeo sulle anime separate e sugli spiriti. Secondo il maestro francescano dire che il fuoco non potrebbe agire sull'anima secondo l'ordine naturale, ma può invece farlo in quanto *instrumentum divinae iustitiae* (si tratta della soluzione condivisa, in modi diversi, da Alberto e Tommaso) non risolve nulla: il fatto è che in questo caso il puro ricorso all'ordine soprannaturale non quietava la nostra ragione, mentre dalla parte opposta il semplice attenersi all'ordine naturale, e cioè alla sola natura dell'anima, non permette di preservare e spiegare ciò che insegna la fede. Bisogna pertanto trovare una soluzione di compromesso, per così dire, che tenga conto dei due aspetti (*aspiciendo ad utrumque*), e cioè tanto il ruolo della giustizia divina quanto la considerazione razionale della natura dell'a-

<sup>27</sup> Cfr. Algazel, *Metaphysica*, ed. J.T. Muckle in *Algazel's Metaphysics. A Mediaeval Translation*, St. Michael's College, Toronto 1933, pp. 186,30-187,8: «Quartum est cruciatus, cum anima est remota ab hac felicitate, que debetur ei secundum suam naturam. Cum enim separatio fit inter eam, et id quod diligit, tunc punitur; non separatur autem ab ea, nisi quia sequitur voluptates, et totum eius studium est circa id quod appetit natura corporalis, in tantum quod fiunt in anima eius dispositiones obsequentes, et appetentes id solum quod competit corpori, et delectationi huius mundi vilis, et corruptibilis. Unde illa dispositio propter usum imprimitur in anima eius et inheret vehementer desiderium eius ad illam; postea vero per mortem amisso instrumento rei desiderate remanet desiderium eius, et amor, et hic est cruciatus ineffabilis». Ad al-Ghazzālī Tommaso fa riferimento a questo proposito anche nel *De veritate* (q. 26, art. 1) e nella *Summa contra Gentiles* (III, c. 145).

<sup>28</sup> A questo proposito la nostra lettura è forse meno severa di quella di Flasch: ci sembra in effetti che Tommaso sia tutto sommato più accondiscendente nei confronti dell'interpretazione metaforica del fuoco di quanto le sue esplicite prese di distanza da tale posizione sembrino invece suggerire.

<sup>29</sup> Cfr. ad esempio Ioannis de Rupella, *Summa de anima*, I, c. 49, ed. J.G. Bougerol, Vrin, Paris 1995, p. 157,107-115.

nima<sup>30</sup>. Più precisamente, si tratta qui per Bonaventura di considerare la sofferenza come il risultato di quattro differenti elementi, due da parte dell'anima e due da parte dell'agente. Da parte dell'anima, si richiede che essa sia in grado di percepire (dal punto di vista cognitivo) la modificazione prodotta dall'agente, e di detestarla (dal punto di vista della volontà o degli affetti); da parte dell'agente, si richiede che esso sia in grado di modificare la percezione dell'anima, e di aderire violentemente e inseparabilmente all'anima contro la volontà (*la detestatio*) di quest'ultima. Ora, nel caso che qui interessa (l'azione del fuoco infernale), due di questi quattro elementi possono essere spiegati secondo l'ordine naturale, due secondo l'ordine della giustizia divina. È infatti del tutto naturale che il fuoco susciti la percezione (la conoscenza) da parte dell'anima, e che l'anima stessa sia corrispondentemente in grado di percepire la sua azione. All'ordine della giustizia divina appartiene invece che l'anima si trovi ad essere vincolata indissolubilmente al fuoco (contro la sua volontà), e che provi timore per la sua azione (secondo il puro ordine naturale, in effetti, il fuoco non potrebbe nuocerle in alcun modo). È questa in realtà l'essenza dei tormenti riservati all'anima: il fatto di provare terrore e orrore per qualcosa che è in realtà inferiore e non potrebbe procurarle alcun danno effettivo.

Questa sorta di autoinganno dell'anima non è appunto spiegabile naturalmente: di norma, l'unione naturale dell'anima al corpo fa infatti sì che la prima ami il secondo, mentre l'unione soprannaturale con il fuoco crea terrore e orrore. Anche qui il compromesso si rende evidente: il fuoco è reale (e forse anche della stessa specie di quello terreno, come Bonaventura ha concesso nella questione immediatamente precedente), la sua azione è reale, il dolore è reale, e tuttavia non c'è un'azione diretta del fuoco (in quanto caldo) sull'anima. Per spiegare questo punto, Bonaventura introduce una prima fondamentale annotazione sulla natura del dolore. Di norma, la passione che il fuoco esercita sul composto di anima e corpo è in realtà duplice: una naturale, che consiste nel riscaldamento del corpo, l'altra 'animale', che consiste nella modificazione della percezione sensoriale. La prima passione è in senso stretto tale, e in questo caso il fuoco può esserne considerato a pieno titolo l'agente; la seconda passione deriva invece dall'anima stessa, mentre il fuoco non ne costituisce nulla più che un'occasione, secondo il classico schema della teoria delle sensazioni di ascendenza agostiniana<sup>31</sup>. Le due passioni possono tuttavia essere disgiunte: prova ne è che il corpo può bruciare, e dunque subire la passione effettiva del fuoco, anche quando l'anima se ne è separata; perché si dovrebbe dunque negare che l'anima possa essere modificata dalla presenza del fuoco anche in assenza del corpo, e soltanto dal punto di vista della sua percezione?<sup>32</sup>

<sup>30</sup> Bonaventura, *In IV Sent.*, p. 2, art. 3, q. 2, cura PP. Collegii S. Bonaventurae, p. 934: «Et ideo, cum non possit sufficiens ratio sumi ex parte divinae iustitiae, quae rationem nostram quietet, nec ex parte solius animae, quae fidei concordet; ideo sumi potest ratio aspiciendo ad utrumque per hunc modum».

<sup>31</sup> Lo stesso modello sembra per altro potersi ritrovare anche in Peckham (*Quodl.* III, q. 8) e Ruggero-Marston (*Quodl.* III, q. 21).

<sup>32</sup> Bonaventura, *In IV Sent.*, p. 2, art. 3, q. 2, cura PP. Collegii S. Bonaventurae, p. 934: «Cum enim ignis agit in compositum ex anima et corpore, ibi duplex est passio: una naturalis, et haec est ca-

L'equilibrio proposto da Bonaventura si fonda così da una parte sulla distinzione tra componente fisica e componente sensoriale nell'eziologia del dolore, e dall'altra sulla separazione tra l'aspetto cognitivo e quello volitivo o affettivo: è naturale che l'anima percepisca il fuoco, non è naturale che ne provi orrore, e che il fuoco stesso sia pertanto motivo (indiretto) di sofferenza. In ultima analisi, si potrebbe così dire che per Bonaventura è l'anima stessa a produrre la sua sofferenza (in modo soprannaturale) *in occasione* della presenza e della percezione del fuoco. Altri francescani sono su questo punto ben più realisti e assai meno concilianti; tuttavia, non foss'altro per motivi di appartenenza, ad essere messa apertamente in discussione non è tanto la soluzione di Bonaventura, quanto quella di Tommaso: è il caso di Guglielmo di La Mare, che fa riferimento alla questione nel suo *Correctorium*<sup>33</sup>, e ancor più di Matteo d'Acquasparta<sup>34</sup>, la cui posizione estremamente realista è stata presa in esame appunto da Fioravanti, e più recentemente, anche da Putallaz<sup>35</sup>.

#### Enrico di Gand e Egidio Romano

Il luogo più esplicito in cui Enrico di Gand si pone il problema dell'azione del fuoco infernale sulle realtà spirituali (già sfiorato comunque in alcune occasioni

lefactio corporis; alia animalis, et haec est immutatio sensus. Prima passio est vera passio, quia est ab igne ut vere agente; secunda passio est ab anima se ipsam movente et ab igne occasionem praebente, secundum quod dicit Augustinus in sexto Musicae. Sicut ergo, postquam separatur anima, corpus potest pati ab igne passione naturali, quia potest calefieri et inflammari, et hoc per naturalem potentiam utriusque; sic spiritus pati potest passione animali et ab igne praesenti immutari naturali potentia ignis et animae».

<sup>33</sup> Cfr. ad esempio Guilelmus de Mara, *Correctorium fratris Thomae*, In primam partem, art. 36, ed. P. Glorieux in *Les premières polémiques thomistes: I. Le Correctorium Corruptorii «Quare»*, Vrin, Le Saulchoir-Kain («Bibliothèque thomiste», 9), p. 170: «Ex hoc enim sequitur quod animae separatae non patiantur vere ab igne infernali quia per eandem speciem caloris ignis sentitur caliditas ipsius ignis, et affligitur sentiens, si sit calor excellens; et universaliter, per eandem speciem ipsius sensibilis fit cognitio et laesio sentientis quando sensibile excellit sensum. Ergo si animae separatae nihil cognoscant per species receptas, ergo animae damnatorum nihil patiuntur ab igne infernali, nec etiam daemones; frustra ergo in ipsum mittuntur et in ipso detinentur, et frustra praeparatus est, de qua praeparatione et missione dicitur Matth. XXV». Questo è appunto problema esaminato da Fioravanti: se le anime separate, come Tommaso ritiene, conoscono soltanto in modo universale e confuso, e non ricevono le specie direttamente dalle cose, ne consegue – secondo l'accusa di Guglielmo e di Matteo d'Acquasparta – che esse non possono neppure realmente sentire la presenza del fuoco.

<sup>34</sup> Cfr. Matthaeus ab Aquasparta, *Quaestiones disputatae de anima separata*, q. 6 («Quaestio est de anima separata, utrum vere patiatur ab igne infernali»), in *Matthaei ab Aquasparta Quaestiones disputatae de anima separata, de anima beata, de ieiunio et de legibus*, cura PP. Collegii S. Bonaventurae, Ex typographia Collegii S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas (Quaracchi) 1959, pp. 93-119.

<sup>35</sup> Cfr. F.-X. Putallaz, *L'âme et le feu: Notes franciscaines sur le feu de l'enfer après 1277*, in *Nach der Verurteilung von 1277. Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts. Studien und Texte / After the Condemnation of 1277. Philosophy and Theology at the University of Paris in the Last Quarter of the Thirteenth Century. Studies and Texts*, hrsg. v. J.A. Aerts-K. Emery, Jr.-A. Speer, für den Druck besorgt von A. Speer, Walter de Gruyter, Berlin-New York 2001 («Miscellanea Mediaevalia», 28), pp. 889-901.

precedenti)<sup>36</sup> è la q. 34 del *Quodlibet* VIII («Utrum ignis corporalis veram passionem possit agere in spiritum»)<sup>37</sup>. Enrico affronta inizialmente la questione ricordando in modo molto accurato le esitazioni agostiniane, ma attenendosi di fatto all'autorità di Gregorio, che implica non solo che il fuoco infernale abbia natura corporea, ma anche che esso tormenti le anime dei reprobis fin dal momento della loro morte, e non solo dopo il giudizio finale («credi necesse est quod a die exitus sui ignis reprobos exurat»)<sup>38</sup>. Esclusa fin dal principio, per esigenze dogmatiche, ogni possibile interpretazione metaforica, resta la difficoltà di capire come possa un elemento corporeo agire sullo spirito. Enrico riporta le principali soluzioni già elaborate al riguardo. Secondo la prima di esse, l'anima separata, pur essendo priva di un corpo, continua a portare con sé una similitudine del corpo, attraverso cui può quindi patire anche ad opera di agenti sensibili. Il riferimento è ancora alle tesi agostiniane, ma questa volta non tanto al *De civitate Dei*, quanto piuttosto al *De Genesi ad litteram* e al *De natura et origine animae* (anche se Enrico rimanda invece esplicitamente al *De immortalitate animae*)<sup>39</sup>. Si può però presumere che, accanto ad Agostino, ad essere preso di mira sia qui probabilmente anche Avicenna, che nel nono trattato della *Metafisica* della *Shifā'* aveva collocato prevalentemente nell'immaginazione il tormento ultraterreno delle anime dei malvagi<sup>40</sup>. In effetti, come Enrico stesso osserva, le similitudini dei corpi possono prodursi solo nella componente immaginativa dell'anima, come accade quando l'anima si inganna nei sogni, prendendo per vere quelle che sono solo immagini o similitudini. Tuttavia, l'anima possiede una parte immaginativa solo in quanto dispone di organi corporei (nella fattispecie, degli organi di senso e del cervello), e cioè in quanto è congiunta, e non in quanto è separata o è un puro spirito. D'altra parte, il dolore si fonderebbe in questo caso semplicemente su un inganno, in quanto l'anima si riterrebbe erroneamente ancora dotata di un corpo e soffrirebbe in ragione di un fuoco puramente immaginato: la tradizione risalente a Gregorio pone invece, come più volte visto, un tormento reale.

<sup>36</sup> Cfr. ad esempio Henricus de Gandavo, *Quodlibet* IV, q. 37, ed. Parisiis 1518 [= Badius], rist. anast. Bibliothèque S. J., Louvain 1961, ff. 149vO-150rZ.

<sup>37</sup> Henricus de Gandavo, *Quodlibet* VIII, q. 34, ed. Badius, ff. 338vS-339rV.

<sup>38</sup> Gregorius Magnus, *Dialogi*, IV, c. 28, PL 77, col. 365C.

<sup>39</sup> Cfr. *supra*, note 12 e 13.

<sup>40</sup> Cfr. Avicenna Latinus, *Liber de philosophia prima sive scientia divina (V-X)*, IX, 7, ed. S. Van Riet, introduction doctrinale par G. Verbeke, Peeters, Louvain-E.J. Brill, Leiden 1980, p. 520,71-85: «Animae vero malae vident etiam poenam quam imaginaverant in hoc mundo et affliguntur ea. Forma enim imaginata non est debilius sensibilis, sed est maior impressione et claritate, sicut videmus in somnis; fortasse enim si somnium maius est pro modo suo quam sensibilis, tunc quanto magis illud quod est in alio saeculo fortius est quam quod est in somnis propter paucitatem impediendum et espoliationem animae et claritatem recipientis. Forma enim quae videtur in somnis vel quae sentitur in vigilia, sicut tu nosti, non est nisi descripta in anima, sed una earum incipit ab interiori et descendit ad illud, altera vero incipit ab exteriori et erigitur ad illud; cum autem describitur in anima, perficitur ibi apprehensio visa, sed non facit delectari nec noceri certe nisi hoc quod est descriptum in anima, non quod est extra. Quicquid autem describitur in anima agit suam actionem, quamvis non habeat causam extrinsecus; causa enim essentialis est haec descriptio...».

Una seconda possibilità è di ritenere che nell'anima sia sempre presente una *vis* naturale tramite la quale essa possa avvertire il dolore in generale, e quindi anche l'azione del fuoco, secondo il principio (anch'esso agostiniano) per cui il dolore appartiene sempre più all'anima che al corpo. Tale *vis* o capacità sarebbe quella che, nella condizione presente, ci permette di sentire il dolore in presenza di una causa esterna; ma poiché tutto ciò che Dio può compiere in modo mediato, può compierlo anche in modo immediato, e cioè senza tutte le cause intermedie o seconde, si ha che la stessa *vis* con cui l'anima patisce naturalmente il fuoco quando è congiunta, dovrebbe permetterle di soffrire, in modo soprannaturale, anche indipendentemente dal corpo. Anche questa soluzione è per Enrico insoddisfacente, perché la capacità sensitiva dell'anima congiunta presuppone sempre gli organi corporei, di cui l'anima separata non dispone, e senza i quali non ha senso parlare di *vis sensitiva*.

Altri preferiscono così qualificare ulteriormente questa posizione concedendo che l'anima non possiede una *vis* sensitiva in atto, in quanto non dispone di un organo corporeo ad essa corrispondente, ma ammettendo invece che una simile *vis* permanga nell'anima a livello potenziale o virtuale: non ci sarebbe pertanto da meravigliarsi se per disposizione divina l'anima provasse dolore tramite quella stessa *vis* o potenza con cui soffre quando è congiunta, in quanto virtualmente ancora presente in essa (*in radice*)<sup>41</sup>. Un'ipotesi di questo tipo, secondo Enrico, potrebbe forse spiegare il caso dell'anima umana, ma non quello delle creature spirituali (gli angeli o meglio, nella fattispecie, gli angeli dannati) perché in essi non è presente, neppure a livello potenziale o virtuale, alcuna *vis* o facoltà sensitiva.

La quarta soluzione citata è quella di coloro che interpretano l'*auctoritas* di Gregorio Magno nel senso che lo spirito separato viene rinchiuso e in qualche modo vincolato dal fuoco corporeo, in modo tale da non potersi separare da esso, ed essere impedito nelle sue funzioni. Si tratta della tesi che abbiamo già incontrato in Tommaso d'Aquino e, in parte, nello stesso Bonaventura. Ed è soprattutto alla formulazione utilizzata da quest'ultimo che sembra far riferimento Enrico quando osserva che, se così fosse, il fuoco infernale agirebbe sull'anima solo in modo occasionale, e sarebbe invece l'anima a suscitare in sé il dolore, allo stesso modo in cui un uomo provoca in sé la passione dell'ira in occasione della presenza di ciò che gli ripugna<sup>42</sup>.

La quinta ipotesi è che l'anima patisca il fuoco non in quanto quest'ultimo sia naturalmente capace di recarle afflizione, ma solo in quanto strumento della giustizia divina, secondo l'espressione che abbiamo più volte incontrato. Ma in tal

<sup>41</sup> Una posizione analoga è riportata da Tommaso, con un certo favore, nel proprio *Comento alle Sentenze*. Cfr. Thomas de Aquino, *In IV Sent.*, dist. 44, q. 3, art. 3, quaestiuic. 1, ed. Parm., pp. 1107-1108: «Unde alii dicunt, quod potentiae sensitivae et aliae similes non manent in anima separata nisi secundum quid, scilicet ut in radice, per modum scilicet quo principiata sunt in principiis suis. In anima enim separata manet efficacia influendi iterum hujusmodi potentias, si corpori uniatur. Nec oportet hunc efficaciam esse aliquid superadditum ipsi essentiae animae, ut dictum est. Et haec opinio videtur magis rationabilis».

<sup>42</sup> Cfr. *supra*, nota 32.

modo non si vede perché l'anima debba patire proprio dal fuoco (in quanto caldo) e non ad esempio dall'aria: anche l'aria infatti di per sé non è in grado di affliggere l'anima, ma potrebbe ugualmente farlo in quanto strumento della giustizia divina. Per di più, in questo senso il fuoco non provocherebbe dolore in quanto naturalmente caldo – ciò che ancora una volta sembra contraddire le opinioni dei *sancti*.

Si deve invece ritenere (la sesta possibilità citata coincide di fatto con quella adottata dallo stesso Enrico) che il fuoco affligge lo spirito in quanto caldo e con lo stesso tipo di sofferenza con cui affligge il senso corporeo («Ideo oportet dicere sexto modo quod ignis affligit spiritum in quantum calidus, et eodem genere afflictionis quo affligeret sensum corporis»)<sup>43</sup>. Ma poiché non ci può essere un principio attivo senza il corrispondente principio passivo, il fuoco non potrebbe agire sullo spirito con la sua azione naturale se lo spirito non fosse a sua volta in grado di subire da esso una passione reale, analoga a quella che il senso corporeo patisce dal fuoco: la difficoltà sta dunque tutta non dalla parte del fuoco, ma dalla parte dello spirito. In altri termini, non si tratta tanto di chiarire *come possa il fuoco esercitare la sua azione* – tanto più che si deve assumere che la sua azione sia quella naturale e consueta che conosciamo già in questa vita –, ma *come possa l'anima patire tale azione*, pur essendo priva di sensi e di *vis* sensitiva. Enrico rende pertanto esplicito lo slittamento, a cui facevamo riferimento in precedenza, dalla prospettiva attiva o oggettiva della questione (come può il fuoco agire su ciò che incorporeo?) a quella passiva o soggettiva (come può l'anima subire una modificazione ad opera di un agente sensibile?). Ed è a quest'ultimo livello, e non in riferimento al fuoco, che bisogna presupporre un intervento soprannaturale. Se infatti tutte le anime fossero *naturalmente* in grado di patire il fuoco (o fossero *naturalmente* predisposte a subire la sua azione) allora non vi sarebbe alcuna differenza tra quelle dei peccatori e quelle dei non peccatori, e tra quelle di chi ha peccato in misura minore e quelle di chi ha peccato in misura maggiore. In questo modo, non solo si renderebbero in linea di principio tutte le creature spirituali (e cioè anche le anime degli eletti e perfino gli angeli che perseverarono) *naturalmente* predisposte a patire ad opera di un elemento corporeo – ciò che sembra palesemente inopportuno – ma si cancellerebbe anche, in riferimento alle anime dei reprobati, ogni gerarchia nell'ordine dei demeriti e delle pene: tutta la teologia dei Padri (ma anche qui Gregorio sembra giocare un ruolo fondamentale) ammette invece che ciascuno scontasse una pena proporzionata alle proprie colpe. Né si può dire che Dio intervenga per modificare la natura stessa delle anime al solo fine di permettere la diversificazione delle pene, perché in tal modo verrebbe paradossalmente compromessa l'identità individuale tra chi ha commesso la colpa e chi sconta la pena: lo spirito di chi sconta la pena sarebbe cioè sostanzialmente differente (in quanto modificato nella propria essenza o natura) da quello di chi ha commesso la colpa, e ciò incrinerebbe l'idea stessa di pena (e di responsabilità individuale)<sup>44</sup>. Non re-

<sup>43</sup> Henricus de Gandavo, *Quodlibet* VIII, q. 34, ed. Badius, f. 339rV.

<sup>44</sup> Cfr. ad esempio Henricus de Gandavo, *Quodlibet* VIII, q. 34, ed. Badius, f. 339rV: «Nec potest dici, quod Deus in hoc naturam spiritus mutet, quia tunc non sustineret poenam, qui commisit culpam».

sta quindi che un'ultima possibilità, e cioè che Dio imprima *soprannaturalmente* alla natura spirituale, tanto angelica quanto umana, la capacità di soffrire ad opera del fuoco corporeo («Restat igitur, ut videtur, quod Deus naturae spiritus angelici et humani communem vim qua pati possit ab igne corporali imprimunt supernaturaliter»)⁴⁵. Se proprio non si volesse seguire la via breve dell'intervento puramente soprannaturale, si potrebbe solo supporre che tale disposizione sia ugualmente e naturalmente presente nelle anime umane e negli angeli, ma in modo latente, e che Dio la temperi o attenui perché ciascuno possa sostenere la pena corrispondente ai peccati: ma il nocciolo della soluzione non cambierebbe, perché si continuerebbe a presupporre comunque un intervento oltre la natura. Di fatto, si tratta pur sempre per Enrico di postulare un intervento soprannaturale o per imprimere ciò che negli spiriti nell'ordine naturale non c'era affatto (la capacità di patire) o per modificare in modo proporzionale ai peccati una capacità naturalmente insita in tutti, ma latente, e di per sé insufficiente, per la sua indifferenziazione, a garantire l'equità della pena: ma in realtà questa seconda alternativa non si sottrae del tutto all'obiezione considerata in precedenza, perché si dovrebbe comunque ammettere un'alterazione tra l'anima che ha commesso i peccati e quella che sconta la pena, anche se tale alterazione non sarebbe in questo caso sostanziale, e sarebbe rappresentata non da un'aggiunta, ma da una (eventuale) limitazione di una capacità già presente, fatta perché lo spirito non soffra più del dovuto. In ogni caso la linea argomentativa appare nel complesso ben definita: non è tanto il fuoco ad essere messo in grado, in quanto strumento divino, di agire sull'anima, ma è l'anima stessa a essere resa capace di avvertire un agente corporeo e a vedersi pertanto privata, per un intervento soprannaturale, della sua impassibilità.

Questa posizione va accuratamente distinta dal terzo e quarto tentativo di soluzione citati in precedenza dallo stesso Enrico: in questi ultimi due casi, in effetti, viene attribuita all'anima una capacità *naturale* (in atto o solo in potenza) di percepire l'azione di un agente sensibile. Entrambe queste proposte di soluzione non sono esplicitamente attribuite da Enrico a nessuna *auctoritas* in particolare: si tratta in effetti di argomenti piuttosto comuni, già menzionati ad esempio da Tommaso d'Aquino nel proprio *Commento alle Sentenze*⁴⁶, e che si potrebbero ad esempio far risalire all'affermazione di Cassiano riportata da Pietro Lombardo⁴⁷ e all'idea agostiniana che il dolore appartenga sempre più propriamente all'anima che non al corpo (*De civitate Dei*, XXI, 3). Tuttavia, proprio quest'ultima indicazione ci riporta in direzione di quanto abbiamo già visto in Bonaventura: il dolore è propriamente una *passio animalis* che riguarda principalmente l'anima (soprannaturale, come visto, è per Bonaventura solo il terrore che l'anima prova nei confronti di un agente corporeo). Ma non è escluso neppure che Enrico abbia qui di mira anche Egidio Romano, che di fatto si colloca ancora più esplicitamente sulla stessa linea. C'è un indizio particolare che sembra deporre a favore di quest'ultima ipo-

⁴⁵ Henricus de Gandavo, *Quodlibet VIII*, q. 34, ed. Badius, f. 339rV.

⁴⁶ Cfr. *supra*, nota 41.

⁴⁷ Cfr. *supra*, nota 17.

tesi: Enrico osserva, a proposito della quarta soluzione scartata, che i sostenitori di tale tesi si servono dell'argomento secondo cui Dio può produrre in modo immediato, e senza cause intermedie, ciò che altrimenti produce con il concorso delle cause seconde (se quindi l'anima di norma soffre in presenza di agenti corporei e lesioni fisiche, potrebbe patire – essendo il vero soggetto del dolore – anche in assenza di tali presupposti). Questo argomento è esplicitamente più volte utilizzato da Egidio Romano nel proprio approccio al problema. Bisogna qui tuttavia prestare attenzione a qualche elemento di cronologia relativa. Il *Quodlibet VIII* di Enrico si colloca nel 1284; quanto a Egidio, ci sono almeno tre differenti questioni in cui il medesimo problema è affrontato in modo esplicito: si tratta della q. 9 del *Quodlibet II*, della q. 5 del *De resurrectione mortuorum*, e del c. 12 del *De inferno*. I *Quodlibeta* si collocano tutti dopo il ritorno di Egidio a Parigi e dopo il conferimento della *licentia docendi*, e dunque a partire dal 1286. Allo stesso periodo sembra appartenere il *Tractatus de inferno*, se fa tutt'uno con quello *De praedestinatione et praescientia* (composto tra il 1285 e il 1295). L'unica opera che potrebbe dunque essere precedente al *Quodlibet VIII* di Enrico è il *De resurrectione mortuorum*, che dovrebbe collocarsi tra i *Theoremata de corpore Christi* e il *De peccato originali*, e comunque prima del *Contra gradus*, dunque prima del 1278 (o della fine del 1277). Di fatto, però, l'impianto di fondo della soluzione egidiana è sostanzialmente lo stesso in tutti i luoghi menzionati, con qualche differente sfumatura.

Proprio nel *De resurrectione mortuorum*, ad ogni modo, troviamo già un accenno al fatto che se è vero che l'anima patisce naturalmente il fuoco tramite il corpo, è vero anche che Dio potrebbe produrre lo stesso effetto senza cause intermedie; di conseguenza, l'anima potrebbe soffrire ad opera del fuoco anche senza la mediazione del corpo:

«quamdiu anima est coniuncta corpori, si corpus illud igni coniungatur, vere dolor et passio habet esse in anima. Ignis igitur naturaliter per corpus potest affligere animam; anima autem sic afflicta et cruciata per ignem mediante corpore non proprie calefit nec igitur quia non communicat cum corpore in materia. Sed experitur nichilominus quilibet in se ipso quantus cruciatus est in anima coniuncta corpori, si corpus eius applicetur ad ignem. Quare cum Deus possit sine causa secunda quidquid efficit mediante illa poterit Deus similem cruciatum efficere in animam per ignem sine corpore quem efficit ignis mediante corpore. [...] Nam Deus sine causa secunda et sine corpore potest facere quidquid facere potest mediante huiusmodi causa secunda, ut mediante corpore»⁴⁸.

In questo caso, tuttavia, il fuoco non agirebbe come semplice *res* naturale, che di per sé sarebbe solo in grado di localizzare il corpo, ma come *instrumentum divinae iustitiae*: si tratta, come si vede, di una prospettiva molto vicina a quella bonaventuriana. E analoga attenzione merita anche la risposta al quarto argomento: qui Egidio concede esplicitamente che anche se nelle anime non si dà una *potentia*

⁴⁸ Aegidius Romanus, *De resurrectione mortuorum*, q. 5, ed. Neapoli 1525, f. 11vb.

*sensitiva* in atto, si può tuttavia assumere la stessa anima o la sua *potentia intellectiva* come *subiectum* del dolore<sup>49</sup> – un modo per tornare ad ammettere una certa passività o ricettività dell'anima anche in assenza degli organi di senso.

### La natura intenzionale del dolore

Nelle opere composte dopo il ritorno a Parigi, come si diceva, l'approccio di Egidio al problema è solo leggermente diverso. Tuttavia, diventa sempre più centrale la questione di spiegare la natura e l'eziologia del dolore. In particolare, la q. 9 del *Quodlibet* II muove esattamente dalla definizione del dolore<sup>50</sup>. Come aveva già sostenuto Bonaventura, il dolore non è per Egidio una *passio naturalis*, ma una *passio animae*, dal momento che a soffrire sono di fatto solo i corpi animati, dotati (almeno) di anima sensitiva. Può insomma provare dolore solo ciò che è in grado di sentire. Da qui la vera e propria definizione: «dicemus ergo quod dolor sit perceptio laesiva facta in sensu a re sensibilis»<sup>51</sup> – definizione che può essere messa in parallelo a quella della visione («perceptio rei visibilis facta in visu a re visibilis»). Ora, la mutazione prodotta nella vista dalla cosa visibile è soltanto intenzionale, così come qualsiasi impressione sensoriale non è che un mutamento intenzionale, che consiste propriamente nella ricezione di specie immateriali. Anche il dolore è pertanto una *immutatio intentionalis*. Ciò non significa che le lesioni reali non giochino qui alcun ruolo: il dolore presuppone di norma una mutazione reale, cioè un'alterazione effettiva del senso del tatto, ma non è in sé una *immutatio realis*; anzi, se potesse esserci una *immutatio intentionalis* senza una corrispondente *immutatio realis*, il dolore avvertito sarebbe anche più intenso. Questa annotazione in apparenza paradossale si giustifica secondo Egidio in base al fatto che il dolore dipende essenzialmente dalla percezione che l'anima ha della modificazione sensoriale, mentre si può constatare come un'alterazione o lesione reale prodotta nell'organo di senso impedisca la stessa percezione sensoriale. Per questo, se mai negli organi di senso avesse luogo una forte mutazione intenzionale senza alcuna alterazione reale, la sensazione sarebbe più intensa e perfetta, e l'anima ne soffrirebbe maggiormente. Ora, nel nostro ordine naturale non si dà mai, come detto, una *immutatio intentionalis* senza una corrispondente *immutatio realis*, e quindi il dolore dipende di norma da una *duplex immutatio*: quella *realis*, contraria alla natura del corpo offeso (in quanto cioè le qualità sensibili dell'agente alterano la composizione sensibile del paziente), e quella *intentionalis*, contraria ai sensi (in altri ter-

<sup>49</sup> Cfr. Aegidius Romanus, *De resurrectione mortuorum*, q. 5, ed. Neapoli 1525, f. 12rb: «dicendum quod [...] virtute divina potest in anima esse dolor absque eo quod sint actu et formaliter potentiae sensitivae, nec tamen dolor ille est sine subiecto, quia ipsa anima vel ipsa potentia intellectiva respectu illius doloris se habet ut subiectum. Unde et in ipsis daemionibus salvare possumus poenam et dolorem non obstante quod in eis non est potentia sensitiva».

<sup>50</sup> Cfr. Aegidius Romanus, *Quodlibet* II, q. 9, ed. Lovanii 1646; rist. anast. Minerva, Frankfurt am Main 1966, pp. 71-74.

<sup>51</sup> Aegidius Romanus, *Quodlibet* II, q. 9, ed. Lovanii 1646, p. 72.

mini: l'*immutatio realis* lede la natura, che può anche essere inanimata, quella *intentionalis* il senso, e fa sì che il senso stesso e l'anima percepiscano il dolore). Di solito, nel nostro mondo, l'*intentio* che modifica il senso è causata dalla stessa *rei* che modifica realmente la natura del corpo e dalle sue qualità sensibili: se il fuoco provoca dolore, in altri termini, è solo perché il suo calore (qualità sensibile) modifica realmente il nostro corpo, producendo al contempo una modificazione intenzionale degli organi di senso.

Questa apparente digressione sulla natura del dolore permette così a Egidio di offrire una nuova soluzione al problema principale: è impossibile che una natura spirituale possa essere alterata realmente da qualcosa di corporeo, ma non è impossibile (e neppure contrario alla natura spirituale in quanto tale) che essa possa essere mutata intenzionalmente. La riprova è data per Egidio dalla dinamica cognitiva (secondo un'analogia per altro già presente nel *De resurrectione mortuorum*, e in particolare nella q. 6): il nostro intelletto possibile, di per sé immateriale, è modificato intenzionalmente dalle specie sensibili o fantasmi, che pure hanno un essere corporeo e corruttibile; ciò accade non in virtù dei fantasmi stessi, ma in virtù di un agente superiore allo stesso intelletto possibile, e cioè – per l'appunto – in virtù dell'intelletto agente. A maggior ragione, allora, il fuoco infernale, in quanto *instrumentum divinae iustitiae* (e cioè in virtù della potenza divina), è in grado di modificare intenzionalmente l'intelletto dei demoni o delle anime separate, che pure nell'ordine naturale gli sarebbe superiore. Il parallelo regge naturalmente fino a un certo punto: la modificazione dell'intelletto possibile ad opera dei fantasmi dà infatti luogo a qualcosa di positivo, e cioè alla conoscenza, e non a qualcosa di negativo, come il dolore. Ma anche questa differenza può essere spiegata. In effetti, l'intelletto possibile non dipende da quello agente per quel che riguarda l'essere o la sostanza, ma solo per quel che riguarda la conoscenza: è dunque normale che il suo influsso o la sua potenza si eserciti unicamente nell'ambito della conoscenza stessa. Le creature spirituali dipendono invece da Dio quanto alla natura e alla sostanza, e per questo Dio può far sì che esse avvertano il dolore (si ricorderà che *naturaliter* il dolore implica un'alterazione – percepita intenzionalmente – della natura o dell'essere sostanziale di ogni ente animato). Anzi, poiché i demoni (o le anime separate) dipendono da Dio più di quanto i corpi dipendano in generale dalle qualità tangibili, la sola *immutatio intentionalis* causata dal fuoco può procurare un tormento ben maggiore di quella determinata dalle stesse qualità tangibili (anche perché, secondo quanto già visto, l'assenza di un'*immutatio realis* aumenta l'intensità delle modificazioni intenzionali). Tuttavia Egidio recupera anche l'idea di Bonaventura e Tommaso secondo cui il fuoco fonde in qualche modo da carcere per l'anima o lo spirito (in realtà, la questione verte direttamente più sui demoni che sulle anime separate, ma la soluzione sembra potersi applicare agli uni come alle altre). Il fuoco assicura così allo spirito una doppia e simultanea punizione: produce una modificazione intenzionale dolorosa, e trattiene lo spirito stesso contro la sua volontà.

Anche nel c. 12 del *Tractatus de inferno* («Quod daemones et animae separatae possunt vere pati ab igne inferni») il peso dell'intera discussione cade sulla de-

finizione del dolore<sup>52</sup>. Come nel *Quodlibet* II, Egidio si preoccupa innanzi tutto di distinguere il *dolor* dalla *passio* in generale: rispetto a quest'ultima, il dolore implica sempre la componente sensoriale e percettiva. Il dolore è qualcosa di diverso dalla pura *passio* fisica determinata dal calore: anche le pietre, ad esempio, vengono riscaldate dal fuoco, ma non provano dolore. Questa distinzione mette capo a quella, che già conosciamo, tra *immutatio intentionalis* e *immutatio realis*: se si desse la seconda senza la prima, non si proverebbe alcun dolore (come appunto nel caso della pietra), mentre se vi fosse solo la prima, il dolore sarebbe anche più intenso, perché le qualità sensibili reali in questo caso non andrebbero ad alterare o indebolire le capacità sensoriali<sup>53</sup>. Questo è appunto ciò che accade con il fuoco infernale; resterebbe quindi da spiegare come possa qualcosa di corporeo agire su una realtà spirituale: ma anche in questo caso Egidio ricorre al modello di quanto accade nel processo conoscitivo, giustificando tale possibilità in base della potenza di un agente superiore (Dio fa sì che il fuoco possa agire sugli spiriti allo stesso modo in cui l'intelletto agente fa sì che i fantasmi si imprimeano nell'intelletto possibile). Come si vede, il testo del *De inferno* ricalca quasi alla lettera quello del *Quodlibet* II: l'unica differenza significativa è data dal fatto che sembra essere scomparso ogni riferimento all'altro modello esplicativo – quello per cui il fuoco funge anche da 'luogo detentivo' per l'anima – per quanto si osservi che la modificazione intenzionale prodotta dal fuoco è tale da occupare ogni attività dell'anima e distoglierla da ogni altra possibile operazione. Interessante è invece, nel capitolo successivo (c. 13), il recupero di quanto già suggerito nel *De resurrectione mortuorum*: nelle anime separate l'intelletto fa anche in qualche modo le funzioni del senso (*intellectus fungitur vice sensus*)<sup>54</sup>, e ciò vale maggiormente per quelle anime che nella vita terrena hanno subordinato la ragione e l'intelletto ai sensi e alle cose sensibili. Infine, compare ancora l'idea che Dio possa fare a meno di alcune cause seconde (nella fattispecie, del corpo) per far produrre un effetto sull'anima: «Deus enim est causa causarum, et quicquid potest mediantibus secundis substantiis, bene potest sine illis. Sicut ergo potest affligere animam per ignem, mediante carne, sic potest eam affligere sine carne, per ignem»<sup>55</sup>.

Considerando nell'insieme questo percorso, si può ben dire che la soluzione egidiana poggia in definitiva sul modello del processo conoscitivo, che è fondamentale non solo per mostrare l'esempio di uno strumento che agisce in virtù di un agente superiore, ma anche per evidenziare un caso di continuità, già nell'ordine

<sup>52</sup> Cfr. Aegidius Romanus, *Tractatus de praedestinatione, praescientia, paradiso et inferno*, c. 12, ed. Romae 1555 [nello stesso volume che contiene i *Tractatus Contra exemptos, De divina influenza in beatos, De laudibus divinae sapientiae, De defectu et deviatione malorum culpa et peccatorum a Verbo, De peccato originali*], f. 42rbC-vbA.

<sup>53</sup> Cfr. Aegidius Romanus, *De inferno*, c. 12, ed. Romae 1555, f. 42rbD: «...cum sensus sit susceptivus specierum sine materia, et non fiat sensus nisi per immutationem intentionalem, consequens est ut dolor formaliter immutatione intentionalis fiat. Immo immutatio realis impedit sensus, quia caro nimis calefacta, non percipit differentias tangibiles...».

<sup>54</sup> Aegidius Romanus, *De inferno*, c. 13, ed. Romae 1555, f. 42vbD.

<sup>55</sup> Aegidius Romanus, *De inferno*, c. 12, ed. Romae 1555, f. 43rbC.

naturale, tra l'ambito materiale e quello spirituale: in effetti, nella dinamica del conoscente non sono le *immutationes reales* a pervenire direttamente all'intelletto (che in questo senso è veramente impassibile), ma solo le *immutationes intentionales*, e ciò grazie al fatto che gli stessi organi di senso sono già in grado di ricevere le *species* senza materia. Il postulato aristotelico dell'impassibilità dell'anima si trova così ad essere reinterpretato e circoscritto: esso si applica solo alle passioni reali, e non a quelle intenzionali (se l'anima fosse impassibile anche dal punto di vista intenzionale, in effetti, non avrebbe percezione di nulla e non potrebbe conoscer nulla).

Come si è cercato di mostrare, il dibattito sull'azione del fuoco infernale si così pienamente trasformato, in Egidio, nella discussione sulla natura reale o intenzionale del dolore. Il capitolo successivo di questa controversia sembra essere rappresentato dalla q. 8 del *Quodlibet* XI di Enrico di Gand, che verte di fatto direttamente sul tema del dolore e non su quello del destino ultraterreno delle anime dannate («Utrum verus dolor sit ex sola immutatione per apprehensionem, a ex alia immutatione reali») <sup>56</sup>. Nella questione si fa esplicitamente riferimento a una tesi molto vicina a quella egidiana:

«secundum aliquos [...] licet duae sint radices doloris praedictae, scilicet immutatio corruptiva et eius apprehensio, sola tamen apprehensio sufficeret si possibile esset eam esse sine illa immutatione talem qualis est cum illa, sic etiam quod multo magis esset dolor ex sola apprehensione, quemadmodum fit in viribus intellectivis, quod proculdubio verum esset quod illa immutatio pro quanto corrumpit proportionem pro tanto adimit sive dirimit sensum sive apprehensionem, et per consequens dolorem, ita quod si fieri posset immutatio illa qua fit apprehensio quam sequitur dolor, absque temperamenti corruptione quod est in virtute et in organo, integra et perfecta fieri apprehensio, et ideo perfectissimus sequeretur dolor»<sup>57</sup>.

Nel passo, il problema sembra essere impostato in riferimento al composto umano in generale, e non alla sola anima separata (il che lascerebbe presupporre che Enrico abbia presente più il testo del II *Quodlibet* egidiano che il *Tractatus ad inferno*). Ma la circostanza si giustifica facilmente proprio con il fatto che ormai la discussione verte sul dolore in quanto tale, e non sull'azione del fuoco infernale. La spiegazione dell'origine del dolore proposta da Enrico in alternativa a quella egidiana («Sed quomodo hoc possit fieri naturaliter, non video») <sup>58</sup> è ancora più lunga e complessa. Il dolore (come qualunque altra passione appartenente alla terza specie della categoria della qualità) ha per Enrico una doppia radice: una prima (o remota) e una prossima. La radice prima consiste in una «immutatio corruptiva sive offensiva dispositionis naturae convenientis», cioè in una modificazione tal da corrompere o ledere la disposizione congrua di una determinata natura (tal modificazione può essere attualmente presente, come appunto nel caso del dolore, o imminente, come nel caso del timore). La radice prossima consiste invece

<sup>56</sup> Cfr. Henricus de Gandavo, *Quodlibet* XI, q. 8, ed. Badius, ff. 459vZ-463rT.

<sup>57</sup> Henricus de Gandavo, *Quodlibet* XI, q. 8, ed. Badius, f. 460rC-vD.

<sup>58</sup> Henricus de Gandavo, *Quodlibet* XI, q. 8, ed. Badius, f. 460vE.

nell'*apprehensio* di quella stessa modificazione, e cioè nel fatto che quest'ultima sia percepita a livello sensoriale e conseguentemente appresa dalle facoltà conoscitive (ed è per questo che alle modificazioni che si producono in ciò che è privo di sensibilità e sensazioni non corrisponde alcun dolore).

In senso stretto, non è dunque possibile che si dia dolore senza una delle due radici:

«dicendum est igitur quod nullo modo naturaliter potest causari dolor nisi adsint illae duae radices, et neutra sufficit sine altera. Inanimata enim immutantur immutatione corruptiva, sed non dolent, quia nihil sentiunt sive apprehendunt per sensum, animata autem sensitiva, si non sint immutata, etsi apprehendunt sua obiecta sensibilia, non dolent, quia non apprehendunt immutationem corruptivam seu laesivam»<sup>59</sup>.

Dobbiamo qui trascurare le successive accurate distinzioni tra *apprehensio* e *perceptio*<sup>60</sup>, e tra dolore sensibile e dolore intellettuale. Ciò che conta, in definitiva, è che il dolore ha sempre la sua radice prima e la sua causa *propter quam sic* non nell'apprensione; ma nella lesione prodottasi nell'organo o nella sua funzione, o in un difetto della sua operazione appropriata. Tutto ciò che riguarda l'apprensione e la percezione funge solo, e in misura diversa, da radice prossima. Il senso complessivo della questione sembra dunque quello di ribadire la necessità dell'*immutatio realis* come uno dei fondamenti ultimi e ineliminabili del dolore.

Ma non c'è qui, come detto, alcun riferimento diretto al caso del destino ultraterreno dell'anima dannata. Il problema torna invece ad essere affrontato nella q. 9 del successivo *Quodlibet XII* («Utrum substantia incorporalis separata possit pati ab igne absque hoc quod calefiat») <sup>61</sup>. Come si vede già dalla formulazione, il problema è limitato ad un aspetto specifico: può l'anima separata soffrire a causa del fuoco, e non tuttavia ad opera del suo calore? Anche l'interlocutore sembra essere qui ben determinato: si tratta ancora di Egidio Romano, che nella q. 1 del suo *Quodlibet III* («Utrum instrumentum attingat ad effectum principalis agentis») <sup>62</sup> aveva appunto sostenuto che se un agente naturale agisce sempre mediante uno strumento, è necessario che ogni suo possibile effetto sia prodotto anche dallo strumento, per quanto non sotto lo stesso aspetto. In questo senso, poiché il fuoco non ha altra virtù attiva all'infuori del calore, è necessario che ogni effetto del fuoco sia anche effetto del calore: la forma sostanziale del fuoco non è infatti

<sup>59</sup> Henricus de Gandavo, *Quodlibet XI*, q. 8, ed. Badius, f. 460vE.

<sup>60</sup> Apprensione e percezione sono sempre congiunte, ma in senso stretto l'oggetto dell'apprensione è lo stesso sensibile, mentre l'oggetto della percezione è l'intenzione che accompagna il sensibile, e che lo caratterizza come conveniente o contrario alla propria disposizione. Il dolore in quanto tale non dipende pertanto dall'*apprehensio*, ma più propriamente dalla *perceptio*. In questo senso, si può dire che la radice prossima del dolore si distingue a sua volta in due momenti: l'apprensione come causa *sine qua non*, e la percezione come causa *propter quam sic* (ma in modo accidentale: l'effettiva causa prossima *propter quam sic* del dolore è in effetti la stessa *intentio* percepita). Ci ripromettiamo di tornare in altra occasione sulla questione.

<sup>61</sup> Cfr. Henricus de Gandavo, *Quodlibet XII (quaestiones 1-30)*, q. 9, ed. J. Decorte, Leuven University Press, Leuven 1987, pp. 47-50.

<sup>62</sup> Aegidius Romanus, *Quodlibet III*, q. 1, ed. Lovanii 1646, pp. 125-126.

in sé principio di alcuna azione. Se invece l'agente è tale da poter agire immediatamente senza strumento, allora non è un inconveniente che esso possa produrre nel paziente un effetto che non può essere prodotto dallo strumento. Nella replica agli argomenti Egidio aveva per altro osservato che il calore può modificare l'esistenza di una cosa tanto rispetto alla forma sostanziale quanto rispetto alle forme accidentali, ma in modo diverso: in quanto tale, il calore è infatti in grado di modificare solo le forme accidentali (riscaldando ad esempio una determinata sostanza); quando invece esso riesce a provocare un mutamento sostanziale, inducendo la forma sostanziale del fuoco, il calore agisce non in virtù di se stesso, ma solo in quanto strumento, e cioè in virtù della stessa forma sostanziale del fuoco.

Enrico risponde in questo caso distinguendo con Aristotele (*De anima*, II, 5, 417 b 2-6) tra due diversi tipi di *passio*: una che comporta la corruzione della sostanza della cosa, e l'altra che può invece essere definita come *inquietatio*. Il primo caso riguarda esclusivamente le realtà corporee, e può essere a sua volta ulteriormente distinto. O infatti la *passio* è tale da comportare direttamente la corruzione della stessa sostanza, oppure corrompe la proporzione o armonia richiesta per la presenza di una determinata forma sostanziale in quella materia e per la conservazione nell'essere del composto. Ogni *passio* di questo tipo presuppone disposizioni contrarie dell'agente e del paziente: in tal senso, se l'azione proviene da qualcosa di caldo, ciò che si corrompe è il contrario del caldo nel soggetto che di per sé è in potenza a divenire caldo. Ma poiché tale disposizione è assente nelle sostanze separate, è chiaro che queste non patiscono il fuoco per tale motivo, e cioè a causa del caldo. D'altra parte, neppure dell'anima congiunta si può dire propriamente che, quando patisce il fuoco, essa soffre a causa del caldo: il calore riguarda infatti il corpo, non l'anima.

L'altro tipo di *passio* – l'*inquietatio* – consiste nel dolore, nella tristezza o in altre disposizioni dello stesso tipo, e cioè in una modificazione (*immutatio*) relativa all'atto di sentire (*percepere*) o comprendere (*intelligere*). Lo schema di fondo è dunque analogo a quello delineato nel *Quodlibet XI*: il dolore non dipende soltanto da una lesione della sostanza o della disposizione naturale di un soggetto (perché in tal caso dovrebbero provare dolore anche le sostanze inanimate), ma consiste invece formalmente e per sé nella percezione sensoriale o intellettuale della lesione. In questa circostanza, tuttavia, invece di parlare di una duplice radice, Enrico preferisce far ricorso a un processo in tre fasi, integrando nello schema la distinzione precedentemente delineata tra *apprehensio* e *perceptio*<sup>63</sup>. Perché si dia dolore sono infatti richieste: 1) la lesione prodotta da un agente corporeo su un soggetto senziente o pensante; 2) la sensazione o intellesione, come modificazione immateriale (intenzionale, nel lessico usato in precedenza) prodotta dallo stesso agente (e cioè, in generale, l'*apprehensio*); 3) la percezione che accompagna tale apprensione e che costituisce propriamente e formalmente il dolore<sup>64</sup>. Può questo

<sup>63</sup> Cfr. *supra*, nota 60.

<sup>64</sup> Cfr. Henricus de Gandavo, *Quodlibet XII*, q. 9, ed. Decorte, p. 48,35-40: «...in causando dolorem ex actione sensibilis corporalis materialiter concurrat primo laesio in ipso sentiente aut intelli-

schema essere applicato al caso dell'anima separata? In senso stretto no, perché se sul composto umano, in questa esistenza, il fuoco agisce mediante il calore, provocando cioè una lesione che viene appresa e percepita dal soggetto, lo stesso non può dirsi nel caso delle anime separate, che non possono provare l'effetto del calore. In questo modo Enrico è costretto a fare un piccolo passo indietro rispetto alla posizione adottata nella q. 34 del *Quodlibet VIII*: di fatto, il fuoco infernale non agisce sulle anime allo stesso modo in cui il fuoco terreno agisce sui corpi<sup>65</sup>. O meglio: si deve credere che l'anima patisca ad opera del fuoco materiale, e che il calore funga forse in qualche modo da strumento, ma non è possibile stabilire con esattezza il modo in cui il fuoco possa suscitare nelle anime una simile passione (intesa come *inquietatio*).

Ciò che è difficile da precisare in questo caso è il tipo di lesione che, come visto, dovrebbe costituire la radice remota del dolore. Si può solo escludere che tale lesione sia dovuta al calore, perché in questo caso l'anima non sarebbe affatto impassibile rispetto alle qualità sensibili – non si può insomma logicamente sostenere che l'anima si riscaldi. Ed è qui che si è costretti a fare i conti con l'obiezione egiziana: non è forse vero che il fuoco agisce sempre e solo attraverso il calore, che costituisce la sua unica virtù attiva? Secondo Enrico è questo il presupposto che va negato, riaffermando la possibilità che il fuoco possa agire in virtù della sua stessa forma sostanziale, e non soltanto della sua principale qualità sensibile, che è appunto il calore. Una possibilità che Enrico deduce dallo stesso Aristotele, e più in particolare dal *De generatione et corruptione*<sup>66</sup>: significativamente, l'autorità aristotelica viene così impiegata per legittimare una tesi (la possibilità che l'anima patisca un elemento corporeo) che, come rilevato fin dal principio, rimane in sé del tutto inconciliabile con i presupposti di fondo dello stesso Aristotele.

#### Tradizione peripatetica e escatologia

Quest'ultimo rilievo ci permette di passare alle conclusioni. Ci sono almeno tre piccole annotazioni che il dibattito fin qui seguito sembra in qualche modo suggerire.

Un primo aspetto degno di nota è la grande differenza che sembra darsi, a questo riguardo, tra la tradizione peripatetica arabo-islamica e quella della scolastica latina e cristiana. Ciò non vale soltanto in riferimento ai pensatori più fedeli all'impianto aristotelico, come Averroè. Se è infatti diventato una specie di luogo

gente ex actione materiali ipsius sensibilis, secundo ipsa sensatio aut intellectio ex actione spiritualis immutationis ab eodem, tertio perceptio illius laesionis, ex qua formaliter et complete causatur dolor sive passio inquietans in ipso appetitu sensitivo mediante sensu, vel intellectivo mediante intellectu...».

<sup>65</sup> Cfr. Henricus de Gandavo, *Quodlibet XII*, q. 9, ed. Decorte, p. 49,49-51: «Et ideo dico quod secundum modum agendi ignis mediante calore quem nos experimur, nullo modo anima vel angelus patitur ab igne materiali mediante calido».

<sup>66</sup> Cfr. Arist., *De gen. et corr.*, II, 9, 335 b 33 - 336 a 3.

comune l'idea che la cultura islamica abbia maturato una concezione dei desti ultraterreni strettamente realistica, se non apertamente materialistica, va invece rilevato che i più importanti esponenti della *falsafa* islamica prendono decisamente posizione a favore di un'interpretazione metaforica delle pene infernali: il vero tormento dei dannati è la privazione del sommo bene (tesi che i latini, come visto, riconducono ad al-Ghazzâlî, ignorando la vera natura testuale dei *Maqâs al-falâsifa*) o l'inferno che essi stessi si sono immaginati e costruiti nell'esistenza terrena (più direttamente Avicenna). Al contrario, per la tradizione cristiana, e Gregorio Magno in poi, il fuoco infernale non è affatto una metafora, ma un agente reale. Bonaventura è su questo punto particolarmente esplicito: contestando la tesi attribuita ad al-Ghazzâlî (come per altro fa lo stesso Tommaso d'Aquino egli osserva che la fede cristiana esige che gli spiriti separati non soffrano soltanto *per summi boni absentiam*, ma anche, ben più concretamente, *per afflictivi praesentiam*<sup>67</sup>).

Un secondo aspetto riguarda proprio il tentativo, da parte dei maestri scolastici, di continuare a far ricorso agli strumenti concettuali elaborati da Aristotele più in generale dalla filosofia anche in un contesto totalmente eterogeneo, caratterizzato soprattutto da una serie di decisioni esegetiche maturate nell'ambito del patristico latino. Il caso del fuoco infernale permette così forse più di altri di cogliere l'intenzione, da parte degli scolastici, di ricercare una spiegazione razionale e plausibile per tutti o quasi i contenuti di fede, con il risultato di piegare i paradigmi elaborati da Aristotele per la sola fisica del mondo sublunare anche alle esigenze di un'escatologia radicalmente differente. Gli esiti di questa curvatura sono talvolta senz'altro sconcertanti (non a caso, Fioravanti parlava in proposito di «l'uscita folli», e Flasch di «Subkultur»)<sup>68</sup>: tuttavia, in una prospettiva strettamente storica, essi mostrano anche come esigenze puramente teologiche abbiano prodotto, a ritroso, effetti significativi sugli stessi modelli fisici o antropologici chiamati in causa per offrirne una giustificazione (le discussioni sulla natura del dolore sono, da questo punto di vista, particolarmente indicative).

Infine, è forse il caso di notare come l'escatologia cristiana esiga in realtà un doppio, simultaneo e speculare rovesciamento rispetto alla fisica aristotelica. Essa non si limita infatti a presupporre che una realtà immateriale, di per sé impassibile, possa patire *prima del giudizio finale* a causa di un agente materiale, ma anche – dalla parte opposta – una realtà materiale o quanto meno sensibile, il corpo appunto, possa essere sottratta, *dopo il giudizio finale*, alla sua naturale e inevitabile passibilità, e cioè alla sua corrutibilità<sup>69</sup>. L'elaborazione cristiana del destino u-

<sup>67</sup> Bonaventura, *In IV Sent.*, p. 2, art. 3, q. 2, cura PP. Collegii S. Bonaventurae, p. 933.

<sup>68</sup> Cfr. Fioravanti, *Le Quaestiones de anima separata di Matteo d'Acquasparta...*, p. 208; Flasch *Die Seele im Feuer...*, p. 129 (in riferimento diretto, in verità, all'articolo *Feu de l'enfer* di A. Miché cfr. *supra*, nota 1).

<sup>69</sup> Anche in questo caso la tesi contraria è condannata da Tempier nel 1277; si tratta dell'art. 21 nella numerazione di Mandonnet e Hissette e dell'art. 25 in quella del *Chartularium*: «Quod Deum non potest dare perpetuitatem rei transmutabili et corruptibili». Cfr. Hissette, *Enquête sur les 219 articles...*, p. 307.

traterreno dell'uomo viene così a alterare radicalmente i confini tradizionali tra il materiale e l'immateriale, ammettendo sorprendentemente ciò che Aristotele non avrebbe mai concesso: e cioè che, ad un tempo, lo spirituale possa perdere la sua impassibilità e il corporeo possa, almeno in parte, acquisirla<sup>70</sup>.

<sup>70</sup> Una situazione simile, del resto, riguarda anche il problema classico dell'eternità del mondo. L'esegesi scritturale non si limita a contraddire la tradizione aristotelica negando l'eternità *ex parte ante* del cosmo, ma anche – paradossalmente – ammettendo la perpetuità *ex parte post* di alcune sostanze generabili e corruttibili: in termini rigorosamente aristotelici, nulla che sia di per sé generabile e corruttibile (e che abbia per altro avuto inizio nel tempo) potrebbe poi diventare incorruttibile (e godere pertanto, se non dell'eternità, della sempiternità o perpetuità). Su questo aspetto, talvolta trascurato nella pur vasta ed eccellente letteratura sulle dispute medievali intorno alla possibile eternità del mondo, ci permettiamo di rinviare a P. Porro, «Possibile *ex se*, necessarium *ab alio*: Tommaso d'Aquino e Enrico di Gand, «Medioevo», 18 (1992), pp. 231-273.

PRO PATRIA MORI:  
UN CONFLITTO DI MODELLI ETICI  
NEL PENSIERO MEDIEVALE

Gianfranco Fioravanti\*

Nella *quaestio* 13 del *Quodlibet* XII (1286) Enrico di Gand discusse ma se anche chi non spera in una ricompensa nella vita futura sia tenuta retta ragione, a sacrificare la propria vita per la patria<sup>1</sup>.

Il testo era stato già preso in considerazione da Hans Baron, in sulle anticipazioni medievali delle tematiche poi pienamente affermate detto umanesimo civile<sup>2</sup>. L'interesse suscitato dal *Quodlibet* consisteva nella risposta affermativa al quesito, ma nell'uso estensivo e abbastanza per il periodo storico e per l'ambiente delle orazioni 'civili' di Cicerone: *lum romanum, In Catilinam*.

Il mio approccio sarà piuttosto attento alla problematica specifica che la *quaestio* esprime, sia nei suoi aspetti più propriamente teorici (creti riferimenti ad atteggiamenti e a soluzioni contemporanee di Enrico illustrate e combattute).

Già in sé il problema configura una situazione limite, uno cioè di nella storia delle dottrine etiche sono stati spesso utilizzati per riuscire con il maggior grado possibile di chiarezza la natura ed il peso di gorie fondamentali della vita morale<sup>3</sup>.

Trentacinque anni prima, Alberto Magno affrontando, anche se molto più cursoria, lo stesso problema nel suo corso colonnese sul

\* Università di Pisa.

<sup>1</sup> *Utrum non sperans vitam futuram debeat secundum rectam rationem eligere* (Henricus de Gandavo, *Quodlibet* XII, *quaestiones* 1-30, ed. J. Decorte in *Henrici de Omnibus XVI*, Leuven, Leuven University Press, 1987, pp. 67-79).

<sup>2</sup> *Cicero and the Roman Civic Spirit in the Middle Ages and the Early Renaissance* John Rylands Library, 22 (1938), pp. 72-97. L'articolo è anteriore alle grandi opere sul Rinascimento italiano e sulla letteratura politica dell'umanesimo fiorentino e verdel '400, e ne costituisce quindi in qualche modo l'origine e la preistoria. Un utile riassunto della *quaestio* in R. Macken, *The moral duty of a man who does not hope for a life in a case of necessity his life for his country, in the philosophy of Henry of Ghent* (in *Revue de Philosophie*, Editions Medieval Philosophers of the former Low Countries, LX 85-101) che non sembra conoscere, o comunque non cita l'articolo di Baron.

<sup>3</sup> Già nell'*Etica Nicomachea* Aristotele, trattando del volontario e dell'involontario, ha discusso casi più o meno estremi in cui la costrizione psicologica metteva in difficoltà delle azioni compiute (cfr. *Eth. Nic.*, III, 1, 1110a 4-10, l'esempio delle azioni o ranno che tiene in suo potere la famiglia dell'agente). Nella sua parafrasi dell'*Etica* parla invece di azioni in sé cattive (p. e. l'adulterio o la menzogna) sotto un certo aspetto perché compiute in vista di un bene superiore, come il bene dello stato (cfr. *Eth. Nic.*, c. 5; ed. Borgnet, VII, pp. 200-1).