

trattato di Nemesio: il carattere spirituale dell'anima e la sua unione col corpo, la struttura dell'organismo corporeo e il problema della libertà in rapporto col destino e la provvidenza (p. XI). Quest'ultima parte occupa circa un terzo del trattato ed è particolarmente interessante. Nemesio, a differenza di Gregorio di Nissa nel *De opificio hominis*, non si limita a commentare il racconto della *Genesi*, ma tratta il problema della libertà avendo l'occhio anche a lettori non cristiani e quindi discutendo le dottrine dei filosofi. Con gli stoici è d'accordo nell'affermare che l'universo non è retto da una necessità cieca, ma da una legge razionale; che le nostre volizioni, le nostre scelte, dipendono da noi, dalla nostra libera iniziativa, mentre non dipende da noi il risultato delle nostre scelte; ma, contro gli stoici, afferma che tale risultato dipende dalla provvidenza divina, e non dal fato (p. LXVII). La preoccupazione di difendere la libertà umana è tale, che Nemesio sottrae le libere scelte umane alla provvidenza divina (p. LXX).

Sebbene G. Verbeke dica di non volere indagare le fonti del *De natura hominis*, i passi paralleli del terzo apparato critico e molte osservazioni della introduzione giovano a collocare l'opera di Nemesio nella cultura del suo tempo e ce lo presentano come scrittore non certo originale, ma bene informato, sereno, pronto a cogliere nel pensiero dei filosofi pagani tutto quello che si potesse inserire in una visione cristiana dell'uomo.

Il volume sul quale ho brevemente riferito ha le ottime qualità che troviamo in tutti i lavori di G. Verbeke: specialmente quella, non frequente, di unire alla perizia filologica una vasta cultura storico-filosofica e un vivo interesse teoretico.

SOFIA VANNI ROVIGHI

AVICENNA LATINUS, *Liber de anima. I, II, III*, Edition critique par S. VAN RIET, Introduction doctrinale par G. VERBEKE, E. Peters, Louvain - E.J. Brill, Leiden 1972. Un volume di cm. 25 x 16 e di pp. 156*472.

Quando uscì l'edizione critica delle parti IV e V del *De anima* di Avicenna nella traduzione latina di Avendeuth e Gundissalinus (?), e cioè nel 1968, chi scrive ne diede tempestivamente notizia in questa rivista (LX, 1968, pp. 679-680), e ora si vergogna del ritardo nel recensire questo volume che ne contiene le tre prime parti; memore tuttavia del proverbio: "meglio tardi che mai" preferisce doversi scusare piuttosto che tacere.

Mi limito a ricordare che il *De anima* di Avicenna è uno dei testi che ebbero maggiore importanza per la formazione della scolastica del secolo XIII: fu quello, oserei dire, che permise l'assimilazione dell'antropologia aristotelica (o piuttosto di alcuni elementi di essa) da parte del pensiero cristiano latino. Avicenna presentava infatti, dentro un quadro aristotelico, come parafrasi del *De anima* di Aristotele, una concezione spiritualistica dell'uomo, come ha rilevato G. Verbeke nella Introduzione al volume del 1968, i cui elementi erano attinti al neoplatonismo. Il neoplatonismo « nuovo » di Avicenna, che passava per aristotelismo, armonizzava col neoplatonismo « vecchio » trasmesso da Agostino e da Boezio (uso i termini « vecchio » e « nuovo » nel senso che hanno quando si parla di *logica vetus* e *logica nova*). Ora, fino al 1968 si disponeva solo della edizione del 1508 (sia pure trascritta e fotocopiata) di questo importantissimo testo. Farne una edizione critica è stato un compito immane, che richiedeva da parte di S. Van Riet conoscenza della scolastica medievale, conoscenza dell'arabo e della filosofia araba, competenza filologica e paleografica per muoversi fra i cinquanta manoscritti che M. Th. d'Alverny ha scoperto del *De anima* di Avicenna nella sua lunga, paziente e intelligente esplorazione delle biblioteche europee.

In più di quaranta manoscritti la traduzione latina è preceduta da una dedicatorio del traduttore che dà ancora luogo a varie interpretazioni. La traduzione è

dedicata all'arcivescovo di Toledo; molti manoscritti aggiungono il nome dell'arcivescovo: Giovanni (il cui episcopato va dal 1152 al 1166), il traduttore dice il suo nome: Avendehut (o Avendauth) e si qualifica *israelita, philosophus*. L'errata lettura di Iohannes, anziché Iohanni, nella dedica, aveva indotto a ritenere che il traduttore fosse un Giovanni Avendeuth, cioè un ebreo che, convertendosi, avrebbe assunto il nome di Giovanni (Giovanni di Spagna); M. Th. d'Alverny, leggendo *Iohanni (Reverendissimo... archiepiscopo... Iohanni, Avendehut israelita... etc.)* dimostrò impossibile l'identificazione di Giovanni con Avendeuth. Ma chi è Avendeuth? E come è stata fatta la traduzione? Qui un'altra frase della dedica pone dei problemi: secondo i manoscritti assunti come base dell'edizione Van Riet la frase è la seguente: « *Habetis ergo librum, nobis praecipiente et singula verba vulgariter proferente, et Dominico archidiacono singula in latinum convertente, ex arabico translatum, etc.* »; invece nel ms. della Biblioteca Nazionale di Parigi *Lat. 8802* la frase è: « *Habes ergo librum, vobis praecipiente, et me singula verba vulgariter proferente, etc.* ». Secondo l'una e l'altra lezione Avendeuth avrebbe tradotto dall'arabo in volgare e l'arcidiacono Domenico avrebbe tradotto dal volgare in latino, ma il significato di *praecipiente* è diverso se è attribuito all'arcivescovo (*vobis*) o al traduttore (*nobis*). E poi la traduzione, messa a raffronto col testo arabo, non confermerebbe un procedimento come quello descritto — con un intermediario che passa dall'arabo al volgare (quale?) e un traduttore dal volgare in latino —. « Comunque, questa sola frase che descrive il metodo della traduzione, osserva la Van Riet, non permette di determinare se il traduttore dall'arabo ignorasse o no il latino e se il traduttore latinista ignorasse o no l'arabo. In un ambiente come quello di Toledo, secondo quello che i documenti della seconda metà del secolo XII rivelano sulla coesistenza dei diversi gruppi etnici e i contatti linguistici che ne risultano, affermazioni perentorie esigono serie riserve » (p. 98*). Altro problema: chi è l'arcidiacono Domenico? Si ritiene comunemente che sia Gundissalinus; identificazione ammissibile, ma non certa, che esige, per essere provata, confronti con altre traduzioni di Gundissalinus e con gli scritti a lui attribuiti. Infine chi è Avendeuth? « Ipotesi seducenti sono state elaborate per identificare Avendeuth e riconoscere in lui uno o l'altro dei dotti che vivevano a Toledo dopo il 1150; esse non hanno però ancora prodotto nessuna certezza e, intorno alla personalità di Avendeuth, il mistero resta » (p. 101).

Per quel che riguarda l'edizione, rimando a ciò che riferii recensendo il volume del 1968. Ricordo solo che essa è fornita di un triplice apparato critico: varianti latine, confronto con l'arabo, note che rimandano ad altri testi di Avicenna, di Aristotele, di autori medievali ed a studi sugli argomenti del testo. Sono note particolarmente preziose, che rivelano una informazione vastissima.

Per ciò che riguarda l'introduzione di G. Verbeke (*Science de l'âme et perception sensible*, pp. 1*-90*) ricorderò che nel volume del 1968 si pubblicarono le parti quarta e quinta del *De anima* di Avicenna, dando loro la precedenza sulle tre prime, pubblicate ora; le ultime due parti, infatti contengono le dottrine che meglio fecero da tramite fra il *De anima* di Aristotele e la scolastica del secolo XIII: spiritualità e immortalità dell'anima di ogni singolo uomo, teoria sull'intelletto agente. Ma anche queste prime tre parti hanno avuto un influsso notevole: basterebbe pensare alle incertezze di Avicenna sulla definizione dell'anima, alla preoccupazione di interpretare in un certo modo la definizione aristotelica affinché non si corra il rischio di concepire l'anima come un accidente del corpo, la preferenza data al termine che il traduttore latino rende con *perfectio* anziché al termine tradotto con *forma*: preoccupazioni e distinzioni che si riflettono nella *Summa de homine* di Alberto Magno, opportunamente citato nella nota della Van Riet, a p. 14. Avicenna ha contribuito in modo preminente a conciliare il concetto di anima-forma con quello di anima-sostanza. Va ricordato che proprio al termine del discorso sulla natura dell'anima (cap. 1 della prima parte) viene la famosa ipotesi dell'uomo velato e sospeso nel vuoto, privo cioè di ogni percezione sensibile, ignaro di avere un corpo; un tale uomo avrebbe coscienza di essere, e poiché avrebbe coscienza di essere senza tuttavia aver coscienza di avere o di essere un corpo, potrebbe rendersi conto che l'essere dell'anima è diverso dall'essere del corpo; anzi non avrebbe bisogno del corpo per conoscere l'anima e percepirla. E un discorso che fa pensare

alla seconda *Meditazione* di Cartesio. E Avicenna aggiunge: « si autem fuerit stupidus, opus habet converti ad viam » (p. 37).

Dopo il discorso sulla natura dell'anima viene quello sulle potenze dell'anima, specialmente sulle potenze sensitive, e G. Verbeke osserva che « il *De anima* di Avicenna è principalmente uno studio della conoscenza sensibile. Tre libri su cinque sono dedicati a questo argomento » (p. 63*) e un libro intero, il terzo, tratta della percezione visiva. Il Verbeke collega questo interesse col fatto che Avicenna era medico, non solo filosofo, e che nel mondo islamico l'oftalmologia era molto sviluppata. Inoltre, osserva ancora Verbeke, nell'antichità greca la percezione visiva ha sempre occupato un posto privilegiato. Avicenna non ammette che la visione si spieghi con l'emissione di raggi da parte dell'organo di senso e afferma che la visione consiste nel ricevere una forma simile a quella dell'oggetto. Tale forma è proiettata dall'oggetto quando questo è colpito dalla luce. Il Verbeke conclude che Avicenna ha « spiritualizzato » la percezione visiva « nel senso della psicologia aristotelica e sotto l'influsso della filosofia neoplatonica. Rileviamo infatti che egli non considera la luce come una realtà corporea; rifiutando tutte le teorie corpuscolari, concepisce la luce come l'atto del diafano in quanto tale e come l'atto dei colori. Questi esistono realmente nelle cose, ma solo in potenza; grazie alla luce sono attuati. D'altra parte la visione non si compie mediante un contatto materiale fra l'organo di senso e l'oggetto » (p. 90*). Data l'attenuazione che Avicenna ha fatto subire alla concezione aristotelica dell'anima-forma, occorre un intermediario fra l'azione dell'anima e quella del corpo: da intermediario fa il *pneuma*, materia sottile che (anche qui come gli « spiriti » cartesiani) trasmette all'anima le impressioni del corpo. Anche nelle dottrine che più interessano il medico Avicenna si fa sentire quella concezione spiritualistica dell'uomo che il Verbeke aveva magistralmente sottolineato nella introduzione al volume del 1968.

SOFIA VANNI ROVIGHI

P. DI VONA, *I principi del « Defensor pacis »*, Morano, Napoli 1974. Un volume di pp. 454.

La figura di Marsilio da Padova, da cinquant'anni al centro dell'attenzione degli studiosi del pensiero politico medioevale, non ha ancora ricevuto un volto definitivo, sicché possiamo dire che quasi ogni nuova opera su di lui ha segnato il porsi di un ulteriore interrogativo. Anzitutto non si è ancora pervenuti a un'interpretazione esauriente del *Defensor minor*, che, secondo il parere espresso dal Di Vona nell'*Introduzione*, potrà venire compreso solo alla luce di un continuo, serio confronto con il pensiero politico di Ockham (p. 15); inoltre, la valutazione della personalità di Marsilio e del posto che il maestro padovano ha occupato storicamente, nel passaggio dall'età media alla civiltà rinascimentale e moderna, è ancora discorde: tra il giudizio del De Lagarde, che vede in Marsilio un cieco distruttore dei valori della cultura e dell'organizzazione sociale sostenute dalla Chiesa, e quello del Gewirth, per il quale la grande intuizione marsiliana è stata l'opposizione alla teoria della *plenitudo potestatis*, che incarnava l'apice della teocrazia medioevale, si situa una gamma policroma di valutazioni, che mutano soprattutto con il variare del modo di intendere il rapporto di Marsilio con l'averroismo latino.

Benché i critici convengano nel rivendicare la paternità *in toto* del *Defensor pacis* a Marsilio, limitando la partecipazione di Giovanni di Jandun a un'influenza intellettuale o a una collaborazione alla redazione dell'opera, resta pur sempre vero che ancor oggi non è possibile prendere una posizione definitiva sull'argomento, stante la problematicità circa che cosa si debba esattamente intendere per averroismo politico, e data la mancanza di un'adeguata penetrazione degli scritti minori di Marsilio. Anche i rapporti fra Marsilio e cristianesimo non hanno avuto un'interpretazione concorde: