

Tommaso d'Aquino e Napoli

PASQUALE PORRO *

La biografia intellettuale e la posterità di Tommaso d'Aquino s'incrociano con Napoli in modi diversi e in momenti diversi. Vorrei qui soffermarmi brevemente su tre di questi momenti. Il primo coincide con il periodo di formazione del giovanissimo Tommaso, tra il 1239 e il 1244, presso lo *Studium* voluto e fondato a Napoli, meno di due decenni prima, da Federico II. Il secondo coincide con il ritorno di Tommaso a Napoli nella stagione conclusiva della sua carriera e della sua esistenza, ovvero con l'insegnamento presso lo *Studium* domenicano tra il 1272 e il 1274. Il terzo riguarda invece l'eredità di Tommaso, e in particolare il ruolo svolto dal maestro domenicano più influente presso la corte angioina nella prima metà del XIV secolo, e cioè Giovanni di Napoli, nel processo di costituzione del 'tomismo'.

1. Tommaso studente a Napoli (1239-1244)

Com'è ben noto, Guglielmo di Tocco riferisce nella propria *Ystoria* che i genitori di Tommaso, una volta riconosciuto il precoce ingegno del ragazzo (che doveva avere allora più o meno 14 anni), decisero di inviarlo a Napoli «a studiare grammatica e logica con maestro Martino, e le scienze naturali con il maestro Pietro d'Irlanda»¹. In quel momento non erano presenti in città scuole degli Ordini Mendicanti, dopo l'espulsione da parte di Federico II di (quasi) tutti i frati dal regno, e d'altra parte Tommaso stesso entrerà nell'Ordine Domenicano proprio a Napoli, provocando – com'è pure noto – l'inquietudine e anzi l'irritazione della propria famiglia.

Lo *Studium* era stato voluto e fondato da Federico II quindici anni prima dell'arrivo di Tommaso², e più precisamente o il 5 giugno o più verosimilmente il 5 luglio del 1224 (la doppia

* Centro Interdipartimentale «Beniamino Segre», Accademia dei Lincei / Università di Torino. Questo contributo è stato realizzato nell'ambito del progetto PRIN 2022KSEMSR "Believing without Evidence? The Ethics of Belief and Doxastic Control from Augustine to Fake News [BELIEVIDENCE]", finanziato dall'Unione Europea – Next Generation EU, Missione 4, Componente 1, CUP D53D23023110006, linea di ricerca 'Reasons to believe' (Unità di Torino).

¹ GUILIELMUS DE TOCCO, *Ystoria sancti Thome de Aquino de Guillaume de Tocco*, ed. C. LE BRUN-GOUANVIC, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1996 (Studies and Texts, 127), p. 103; trad. it. (da cui qui cito) GUGLIELMO DI TOCCO, *Storia di san Tommaso d'Aquino*, a cura di D. RISERBATO, Jaca Book, Milano 2015, p. 101.

² Sulle vicende iniziali dello *Studium* napoletano si può oggi fortunatamente fare affidamento sui lavori preziosi e fondamentali di Fulvio Delle Donne, e sul materiale documentario (riedito o riverificato) in essi pubblicato. Cfr. F. DELLE DONNE, *Per scientiarum haustum et seminarium doctrinarum. Storia dello Studium di Napoli in età sveva*, Adda, Bari 2010 (Quaderni del Centro di Studi Normanno-Svevi, 3); ID., *La porta del sapere. Cultura alla corte di Federico II di Svevia*, Carocci, Roma 2019 (Frecce 271), in particolare i capitoli 4 e 7. Riprendo per altro in questa sede alcune delle considerazioni sul ruolo dello *Studium* partenopeo nel XIII secolo e agli inizi del XIV che avevo già sviluppato in P. PORRO, *Una periferia o un centro? Filosofia e teologia allo Studium di Napoli in Età sveva e angioina*, in N. BRAY / D. DI SEGNI / F. RETUCCI / E. RUBINO (eds), *Centres and Peripheries in the History of Philosophical Thought. Centri e periferie nella storia del pensiero filosofico. Essays in Honour of Loris Sturlese*, Brepols, Turnhout 2021 (Rencontres de Philosophie Médiévale, 24), pp. 223-246. In quella sede avevo cercato di sottolineare come il presunto mancato radicamento istituzionale dello *Studium* partenopeo e la sua sostanziale marginalità nella cultura filosofica e scientifica del XIII e XIV secolo siano per buona parte dei meri pregiudizi storiografici. Questioni simili a quelle che avevo cercato di sollevare nel mio contributo sono per altro messe a

datazione si ritrova nella versione maggiore della cronaca di Riccardo di San Germano contenuta nel ms. Bologna, Archiginnasio, A 144, ff. 134v-135v)³. Non sono in realtà sopravvissute copie dell'atto di fondazione, ma si è conservata una lettera con cui Federico II impone agli studenti di recarsi a Napoli prima della festa di San Michele (29 settembre), data di inizio dell'anno accademico⁴. Fin dall'inizio, in modo non troppo dissimile da Bologna, la nuova istituzione sembra essere fortemente caratterizzata dalla prevalenza degli studi giuridici. Nella lettera appena ricordata vengono in effetti esplicitamente menzionati solo due maestri di diritto: Roffredo Epifanio di Benevento e Benedetto di Isernia (da alcuni poi confuso anche con il 'filosofo' Pietro di Irlanda citato poi da Tocco in ragione della prossimità tra *Ybernica* e *Ysernia*)⁵. D'altra parte, uno degli scopi dichiarati dello *Studium* è quello di provvedere alla formazione dei quadri dell'amministrazione imperiale, e in questo senso sempre nella lettera di formazione si precisa, piuttosto pragmaticamente, che lo studio procura nobiltà, ma anche ricchezze e incarichi⁶. Tuttavia, ancora nella stessa lettera del 1224 si dichiara l'intento di offrire corsi in tutte le materie; viene promessa la presenza di «doctores et magistri [...] in qualibet facultate». E per quanto nei vari documenti relativi alle varie 'rifondazioni' i maestri citati siano prevalentemente quelli di diritto, altri nomi affiorano, a riprova appunto dell'esistenza di più *facultates* e insegnamenti. Nel 1240 – quando quindi Tommaso è già a Napoli – Erasmo di Montecassino è citato come maestro di teologia⁷. In altri documenti resi accessibili e già esaminati da Fulvio Delle Donne compaiono le figure di alcuni filosofi: per esempio nelle *Consolationes* in memoria di Arnaldo Catalano e Guglielmo di Luna, composte rispettivamente da Terrisio e da Crissio di Foligno⁸, o nella già citata biografia di Tommaso d'Aquino di Guglielmo di Tocco, dove appunto vengono menzionati Pietro di Irlanda e maestro Martino. Nei documenti di rifondazione del 1234 si convocano i *doctores theologi*, i *professores utriusque iuris* e i *magistri quarumlibet artium liberalium*⁹: è più che legittimo sospettare che tra le *artes* siano ricomprese, come nelle altre sedi universitarie, gli insegnamenti più strettamente filosofici. Che l'insegnamento della logica abbia una valenza propedeutica nei confronti di ogni altra disciplina era stato per altro chiaramente indicato nel titolo 46 del terzo libro delle *Costituzioni Melfitane* (1231), in cui si decretava che «nullus studeat in medicinali scientia, nisi prius studeat triennio ad minus in scientia logicali; post quod triennium, si voluerit, ad studium medicine procedat»¹⁰. Se non è proprio prevista la propedeuticità di un intero corso nelle Arti, è comunque indicato un periodo di studio di tre anni in logica almeno per iscriversi a medicina.

Nella lettera dei maestri e studenti del 1239 sullo stato di salute dello *Studium* – un piccolo squarcio sull'ambiente e il contesto in cui arriva il giovane Tommaso – si incontra un'enumerazione di discipline che ha sicuramente in prima istanza una valenza retorica, ma

tema anche in L. BIANCHI, *Lettura Martinetti. La specificità italiana: note sulla filosofia in Italia fra Medioevo e Rinascimento*, «Rivista di filosofia», 111 (2020), pp. 3-31, in part. pp. 15-21.

³ Cfr. DELLE DONNE, *La porta del sapere* cit., in part. pp. 196-197.

⁴ Cfr. DELLE DONNE, *Per scientiarum haustum* cit., documento 1, pp. 85-91.

⁵ Cfr. DELLE DONNE, *Per scientiarum haustum* cit., documento 1, p. 88.

⁶ Cfr. DELLE DONNE, *Per scientiarum haustum* cit., documento 1, pp. 86-87. Sul confronto, in sé significativo, tra queste affermazioni e quelle di Federico Barbarossa nella *Habita* (volte piuttosto a sottolineare le difficoltà della vita universitaria) cfr., nello stesso volume, le pp. 14-15.

⁷ Cfr. DELLE DONNE, *Per scientiarum haustum* cit., documento 11, pp. 109-110.

⁸ Cfr. DELLE DONNE, *Per scientiarum haustum* cit., documenti 25 e 26, pp. 144-149. Cfr. anche F. DELLE DONNE, *Un'inedita epistola sulla morte di Guglielmo de Luna, maestro presso lo Studium di Napoli, e le traduzioni prodotte alla corte di Manfredi di Svevia*, «Recherches de théologie et philosophie médiévales», 74 (2007), pp. 225-245.

⁹ Cfr. DELLE DONNE, *Per scientiarum haustum* cit., documento 4, pp. 96-97.

¹⁰ Cfr. W. STÜRNER, *Die Konstitutionen Friedrichs II. für das Königreich Sizilien*, in *Monumenta Germaniae Historica. Constitutiones et acta publica imperatorum et regum. II Supplementum*, Harrassowitz, München 1996, p. 413; DELLE DONNE, *Per scientiarum haustum* cit., p. 54.

che risulterebbe del tutto privo di senso se l'insegnamento di almeno alcune di esse non fosse effettivamente impartito nello *Studium*:

nam ibi gramatica sufficienter sua rudimenta premitit, logica silogismos discutit, medicinas aperit fisica, emittit dulces suadelas rethorica, colligit ars metrica numeros, distinguit spatia geometria, celestes format musica sonos, astrorum astronomia cursus edocet, lites leges dirimunt, dubia decreta decernunt, theologia aperit celum, mentem denique tollit in altum, et, ut breviter concludamus, in omni parte philosophie Neapolis perfectioni reperitur¹¹.

Accanto alla menzione esplicita della teologia, troviamo dunque chiaramente espressa qui l'idea programmatica che a Napoli si coltivi la perfezione di ogni parte della filosofia.

La lettera dei maestri e studenti del 1239 ci permette di richiamare un altro punto. Nei poco più di 40 anni che vanno dalla fondazione dello *Studium* (nel 1224, come si è detto) alla sconfitta di Manfredi a Benevento (1266), l'istituzione voluta da Federico II sembra essere segnata da crisi ricorrenti, che conducono a ben quattro 'rifondazioni', così come le aveva definite Arnaldi¹²: due ad opera dello stesso Federico II (nel 1234 e nel 1239), una da parte di Corrado (1254) e una da parte di Manfredi (1258). Nel 1234 i maestri e gli studenti supplicano l'imperatore di prendersi cura della «vigna da lui piantata», a riprova del fatto che nel primo decennio di vita l'istituzione non aveva ancora acquisito una sufficiente solidità¹³: Federico decide allora di intervenire promuovendo una prima *reformatio*. Cinque anni più tardi, nel novembre del 1239, l'Imperatore si preoccupa piuttosto dell'espansione (*debitum incrementum*) dello *Studium*, accogliendo in parte la richiesta avanzata da alcuni maestri di eliminare le restrizioni relative alla provenienza geografica degli studenti, e aprendo l'Università agli ultramontani (ma mantenendo il divieto per tutti gli studenti provenienti dalle città ribelli al potere imperiale, come Milano, Brescia, Piacenza, Alessandria, Bologna, Ravenna e Treviso)¹⁴. La «vigna» è tuttavia diventata florida e rigogliosa, a testimonianza di una certa efficacia del precedente intervento di Federico¹⁵. Si può quindi almeno dire – sulla base della documentazione che ci è pervenuta – che Tommaso giunge a Napoli nel periodo di maggiore espansione dello *Studium* sotto Federico II.

Se torniamo ora a quanto riporta Guglielmo di Tocco, sappiamo anche che a Napoli Tommaso perfeziona lo studio della 'grammatica', e cioè sostanzialmente del latino, e segue i primi corsi di logica e filosofia naturale. Quanto all'identificazione dei due maestri citati da Guglielmo, non c'è invece molto che si possa dire con certezza, anche per l'assenza di una sufficiente base documentaria che ci permetta di avere un quadro preciso e dettagliato dei maestri attivi a Napoli nel periodo svevo. Caduta la proposta di Grabmann – del tutto avventurosa, ma formulata in verità solo in modo ipotetico – di identificare 'maestro Martino' con Martino di Dacia¹⁶, si può solo registrare il suo nome così come è trasmesso da Guglielmo.

¹¹ Cfr. DELLE DONNE, *Per scientiarum haustum* cit., documento 10, p. 108.

¹² Cfr. G. ARNALDI, *Fondazione e rifondazioni dello studio di Napoli in età sveva*, in *Università e società nei secoli XII-XVI*, Centro Italiano di Studi di Storia d'Arte di Pistoia, Pistoia 1982, pp. 81-105, poi in R. GRECI (a cura di), *Il pragmatismo degli intellettuali. Origini e primi sviluppi delle istituzioni universitarie*, Scriptorium, Torino 1996, pp. 105-123 e in *La fondazione fridericiana dell'Università di Napoli*, Università degli Studi di Napoli, Napoli 1988, pp. 21-48. Cfr. anche il contributo classico di F. TORRACA, *Le origini – L'età sveva*, in *Storia dell'Università di Napoli*, Ricciardi, Napoli 1924, pp. 1-16.

¹³ Cfr. DELLE DONNE, *Per scientiarum haustum* cit., documento 3, pp. 94-95.

¹⁴ Cfr. DELLE DONNE, *Per scientiarum haustum* cit., documento 6, pp. 99-102.

¹⁵ Cfr. DELLE DONNE, *Per scientiarum haustum* cit., documento 10, pp. 107-108.

¹⁶ Cfr. M. GRABMANN, *Kaiser Friedrich II. und sein Verhältnis zur aristotelischen und arabischen Philosophie*, in ID., *Mittelalterliches Geistesleben. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik*, Bd. II [v], Hueber, München 1936, pp. 103-137, in part. p. 124; R.-A. GAUTHIER, *Préface*, in THOMAS DE AQUINO, *Expositio libri Peryermenias*. Editio altera retractata, cura et studio fratrum praedicatorum, Commissio Leonina, Roma / Vrin, Paris 1989 (S. Thomae de Aquino Opera Omnia, I*/1), p. 73*: «Le maître Martin qui fut le professeur de saint Thomas à l'Université de Naples en 1240-1244 n'a décidé rien à voir avec Martin de Dacie, qui fut maître ès

Quanto a Pietro d'Irlanda, la situazione è un po' più complicata¹⁷. In effetti, indipendentemente dal racconto di Tocco, la presenza di Pietro a Napoli o Salerno – come aveva già notato Gauthier¹⁸ – sembra essere attestata con certezza a partire dal 1250/1252, quindi alcuni anni dopo che Tommaso aveva già lasciato la città (e l'Italia). La mancanza di qualsiasi altro riscontro ha indotto alcuni anni fa Andrea Robiglio a sollevare più di un dubbio sull'attendibilità dell'indicazione fornita da Tocco, e sostanzialmente a escludere – anche in base all'assenza di ulteriori riscontri in altre fonti (ad eccezione di Pietro Calò), e in particolare in Bartolomeo di Capua – che Tommaso potesse davvero aver avuto Pietro d'Irlanda come suo maestro¹⁹. Le cautele di Robiglio sono state rimesse in discussione a più riprese da Michael Dunne: pur riconoscendo che non si poteva disporre di alcuna certezza a proposito della presenza di Pietro d'Irlanda (che forse, come proprio Dunne stesso suggerisce, sarebbe preferibile indicare come Pietro il Normanno) a Napoli prima del 1250, il fatto che tale notizia compaia esplicitamente in una delle principali fonti biografiche di Tommaso farebbe per Dunne ricadere l'onere di provare il contrario soprattutto su chi intende negarne la plausibilità o attendibilità²⁰. Per altro, nella sua prima risposta a Robiglio del 2003, Dunne faceva ancora riferimento a un argomento tradizionale, già utilizzato ancora da Grabmann²¹, secondo cui l'uso da parte di Tommaso dei nomi 'Pietro' e 'Martino' in alcuni degli esempi contenuti nelle sue opere avrebbe potuto non essere del tutto casuale. Nella propria controreplica, Robiglio ribadiva le proprie perplessità metodologiche (indubbiamente corrette e condivisibili per quel che riguarda l'uso degli esempi), senza tuttavia aggiungere alcun ulteriore elemento dal punto di vista documentario o

arts à l'Université de Paris entre 1270 et 1280, avant de passer à la théologie et de faire une belle carrière administrative».

¹⁷ Sulla figura di Pietro d'Irlanda (prima della controversia tra Robiglio e Dunne a cui faremo riferimento subito qui di seguito) cfr. J. McEVOY, *Maître Pierre d'Irlande, Professeur 'in naturalibus' à l'Université de Naples*, in J. FOLLON / J. McEVOY (éd. par), *Actualité de la pensée médiévale. Recueil d'articles*, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain-la-Neuve / Peeters, Louvain-Paris 1994 (Philosophes Médiévaux, 31), pp. 146-158.

¹⁸ Tuttavia, non ci sembra che – contrariamente all'ipotesi poi sostenuta da Robiglio –, Gauthier avesse escluso la possibilità che Pietro fosse a Napoli già prima, e dunque l'attendibilità dell'indicazione di Tocco. Cfr. GAUTHIER, *Préface* cit., p. 67*: «Au témoignage de Guillaume de Tocco, saint Thomas, avant son entrée dans l'Ordre des Prêcheurs, étudia les arts à l'Université de Naples, où il eut pour professeurs, en grammaire et en logique, un maître Martin (par ailleurs totalement inconnu), et en philosophie de la nature maître Pierre d'Irlande. C'était entre 1240 et 1244. Quelques années plus tard, vers 1250, nous retrouvons maître Pierre d'Irlande dans la région de Naples: avec le rabbin Moïse de Salerne et le Bx Nicolas Paglia, O.P. (mort en 1255-56), il fait partie d'un petit cercle de lettrés qui se consacrent à l'étude de Maïmonide. Encore quelques années, et nous retrouvons maître Pierre d'Irlande déterminant une question disputée en présence du roi Manfred, donc entre le 10 août 1258 et le 26 février 1266, date de la mort de Manfred. C'est tout ce que nous savons de sa vie». Come si sarà notato, Gauthier utilizza per due volte il verbo *retrouver*. Ciò che Gauthier esclude, è che Tommaso d'Aquino abbia potuto seguire il corso di Pietro sul *De interpretatione*, che si colloca verosimilmente nel periodo di Manfredi, tra il 1259 e il 1262 (e comunque con ogni probabilità dopo il 1252): «Ces leçons, saint Thomas n'a pas pu les suivre. Il n'est pas impossible cependant qu'il ait eu en mains une reportation du cours de Pierre d'Irlande: nous avons noté, entre le cours de Pierre et son exposition, plusieurs rencontres, dont quelques-unes assez remarquables [...]». Mi sembra che Gauthier, come poi giustamente rilevato da Dunne, lasci quindi intendere l'esistenza di una certa prossimità tra il commento di Pietro e quello di Tommaso.

¹⁹ Cfr. A.A. ROBIGLIO 'Neapolitan Gold': *A Note on William of Tocco and Peter of Ireland*, «Bulletin de Philosophie», 44 (2002), pp. 107-111, in part. p. 110: «So I argue a different thesis: when he was a student in Naples, Thomas never had the philosopher Peter of Ireland as professor. Gauthier's data accord with my deflationary thesis». L'accordo con i dati raccolti da Gauthier non mi sembra così evidente o perspicuo (cfr. la nota immediatamente precedente).

²⁰ Cfr. M.W. DUNNE, *Concerning 'Neapolitan Gold': William of Tocco and Peter of Ireland: A Response to Andrea Robiglio*, «Bulletin de Philosophie», 45 (2003), pp. 61-65.

²¹ Cfr. M. GRABMANN, *Magister Petrus von Hibernia, der Jugendlehrer des heil. Thomas von Aquin. Seine Disputation vor König Manfred und seine Aristoteleskommentare*, in ID., *Mittelalterliches Geistesleben. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik*, I [vii], München 1926, pp. 249-265, in part. p. 250.

interpretativo²². Dunne è tornato ancora sulla questione almeno in altre due circostanze, facendo anche leva sugli studi di Delle Donne e sulla ricorrente presenza del nome di Pietro in altri documenti (tutti tuttavia posteriori) relativi allo *Studium* nel periodo svevo²³. Nell'ultimo intervento, in particolare – e cioè nell'Introduzione alla propria edizione di due testi di Pietro d'Irlanda (la *Determinatio magistralis Rege coram Manfredo quaestionis disputate "Utrum membra essent facta propter operationes vel operationes factae propter membra"* e il Commento al *De longitudine et brevitae vitae*) –, Dunne ha cercato di rifare il punto sui dati in nostro possesso. Vale la pena di ripercorrerne le conclusioni, a partire da quattro premesse:

1. Pietro d'Irlanda è stato effettivamente presente, tra Napoli e Salerno, più o meno tra il 1250 e il 1265;

2. è altrettanto documentabile che Pietro abbia insegnato logica e filosofia naturale (conformemente all'indicazione di Tocco);

3. Tommaso d'Aquino mostra di conoscere il commento di Pietro al *De interpretatione*, che sembra tener presente nel momento in cui, all'inizio degli Anni Settanta, mette mano al proprio commento alla stessa opera aristotelica;

4. Guglielmo di Tocco riferisce che Pietro è stato il maestro di Tommaso a Napoli²⁴.

Di questi quattro punti, l'unico incerto o in discussione è il quarto. La domanda da porsi è conseguentemente da dove Tocco avrebbe potuto ricavare questa informazione. In teoria – ipotizza Dunne – Guglielmo potrebbe averla ricevuta direttamente da Tommaso stesso, nel periodo del suo insegnamento napoletano, e in particolare nel 1272-1273, quando incontra il maestro domenicano. Ma nulla esclude che anche Pietro d'Irlanda potesse essere ancora vivo in quel momento: collocando ipoteticamente la sua nascita intorno al 1210, Pietro avrebbe avuto una trentina d'anni o poco più quando Tommaso sarebbe arrivato a Napoli come studente, poco più di 50 anni al momento della celebre e già citata *Determinatio magistralis* alla corte di Manfredi, e poco più di 60 anni nel periodo del ritorno di Tommaso a Napoli come maestro. Su queste basi, Dunne conclude: «Thus, it is at least possible that Tocco could have had first hand knowledge and was right in what he wrote. To prove the opposite thesis, that Thomas never had Peter as a teacher is difficult to do»²⁵. Com'è naturale, anche Dunne ritiene che non si possa essere certi in senso assoluto e incondizionato di questa conclusione, che tuttavia rimane ai suoi occhi più plausibile dell'incomprensibile cancellazione totale o espulsione di Pietro dalla biografia intellettuale di Tommaso, che equivale ai suoi occhi a una totale messa tra parentesi dell'evidenza storica. A ciò si dovrebbe aggiungere – sempre secondo Dunne – il fatto che Pietro potrebbe aver influenzato Tommaso non solo all'inizio dei suoi studi, ma anche nella fase finale (per l'interruzione dovuta alla morte) del suo grande progetto di commentare tutto Aristotele: l'uso del commento di Pietro al *Peri hermeneias* al momento della composizione del proprio commento ne rappresenterebbe appunto una riprova. In verità, il commento di Pietro risale presumibilmente al periodo 1259-1265, ma Dunne non esclude – sulla scorta di Gauthier – che Tommaso avrebbe potuto conoscerne una *reportatio*²⁶.

La controversia tra Robiglio e Dunne definisce compiutamente il quadro delle ricerche a proposito del rapporto tra Tommaso d'Aquino e Pietro d'Irlanda. Allo stato attuale, la questione non è dirimibile, e tale è forse destinata a restare, a meno di clamorose quanto improbabili

²² Cfr. A.A. ROBIGLIO, «*Et Petrus in insulam deportatur*»: Concerning Michael Dunne's Opinion on Peter of Ireland, «*Bulletin de Philosophie*», 46 (2004), pp. 191-194.

²³ Cfr. M.W. DUNNE, «*Dubitavit rex Manfredus...*». King Manfred and the «*determinatio magistralis*» of Peter of Ireland, in P. DE LEEMANS (ed.), *Translating at the Court. Bartholomew of Messina and Cultural Life at the Court of Manfred, King of Sicily*, Leuven University Press, Leuven 2014 (*Mediaevalia Lovaniensia*, I/45), pp. 49-64.

²⁴ Cfr. M.W. DUNNE, *Peter of Ireland, Writings on Natural Philosophy. Commentary on Aristotle's On Length and Shortness of Life and the Determinatio Magistralis*, Brepols, Turnhout 202 (Brepols Library of Christian Sources, 9), in part. 11-14.

²⁵ DUNNE, *Peter of Ireland* cit., p. 13.

²⁶ Cfr. *supra*, nota 18.

nuove scoperte documentarie. Alcuni punti fermi si possono tuttavia fissare. In primo luogo, Guglielmo di Tocco non è certamente né sciatto né impreciso – e su questo è difficile dar torto a Dunne – quando attribuisce a Pietro competenze in filosofia naturale. In secondo luogo, Pietro è stato effettivamente *magister* allo *Studium* svevo, anche se la sua presenza è attestata *con certezza* solo qualche anno dopo il periodo della formazione napoletana del giovane Tommaso. Si deve quindi presumere che Tocco abbia compiuto una sorta di retrodatazione, spostando di qualche anno indietro la presenza a Napoli (come maestro) di Pietro? Un errore di questo tipo non si può certo escludere, ma è difficile pensare a una imprecisione voluta. Mi sembra in effetti piuttosto astratta l'ipotesi di Robiglio secondo cui Guglielmo, in linea con la nuova politica papale e angioina, avrebbe cercato di promuovere la fama dello *Studium* di Napoli sottolineando come già Tommaso avesse potuto avvalersi dei migliori maestri (il che tra l'altro presupporrebbe che la fama di Pietro d'Irlanda, al momento della stesura dell'*Ystoria sancti Thomae* e del processo di canonizzazione, fosse tale da legittimare un'operazione di questo tipo). Al contrario, in un'ottica angioina e filopontificia, Tocco avrebbe avuto forse tutto l'interesse a non citare nomi fortemente e inequivocabilmente legati agli Svevi. Se la menzione di Pietro d'Irlanda fosse stata consapevolmente e intenzionalmente artefatta, si sarebbe rivelata paradossalmente controproducente. Per la stessa ragione non mi sembra particolarmente significativo il silenzio sui maestri di Tommaso da parte di altre fonti, come per esempio Bartolomeo di Capua. In effetti, si tratta di dati non propriamente rilevanti ai fini di un processo di canonizzazione (ben più rilevanti sono i nomi relativi alla formazione teologica di Tommaso), e se mai lo fossero stati, tanto valeva omettere di citare persone legate agli Svevi, tradizionalmente nemici del papato e degli Angioini.

Escludendo dunque che la menzione di Pietro sia il frutto di una deformazione cronologica consapevole e intenzionale, resta sempre, come già detto, la possibilità di un errore gratuito – possibilità che è comunque, dal punto di vista puramente metodologico, ovviamente antieconomica e tutta da dimostrare.

Ma cosa cambia alla fine il fatto di poter appurare con certezza se Tommaso abbia avuto Pietro d'Irlanda come maestro a Napoli? Al di là dell'aspetto meramente biografico e anzi prosopografico (che naturalmente ha un peso maggiore per il lustro di Pietro che per quello di Tommaso), verrebbe da rispondere: poco, in verità. Quello che mi sembra fuori discussione è che a Napoli il giovane Tommaso ha potuto ricevere – da Pietro o dal suo o da un suo predecessore – una preparazione già solida non tanto o non soltanto in logica (ciò che avrebbe potuto ricevere, e forse in misura anche maggiore, presso altri *Studia* europei e italiani) – ma anche e soprattutto in filosofia naturale, prima ancora di recarsi a Parigi e Colonia. Il 'giovane' Tommaso mostra di possedere una conoscenza dei *libri naturales* di Aristotele già molto ampia, e di saperli utilizzare con grande disinvoltura, avendone assimilato i principî di fondo. Non è insomma un caso che nel giovanile *Commento alle Sentenze* – che sostanzialmente inaugura la produzione strettamente *teologica* di Tommaso – s'incontrino oltre duemila citazioni aristoteliche (circa ottocento dall'*Etica Nicomachea*, circa trecento dalla *Metafisica* e circa duecentocinquanta dalla *Fisica* e dal *De anima*), così come non è neppure un caso che uno dei primi opuscoli composti da Tommaso sia il *De principiis naturae*. Si può perfino ipotizzare che già quando Tommaso si è recato a Colonia al seguito di Alberto, non si sia limitato semplicemente a conformarsi al suo progetto, allora ancora incipiente, di rendere Aristotele intelligibile ai Latini, ma abbia messo a disposizione del suo maestro la propria padronanza già acquisita dei *libri naturales* di Aristotele e degli arabi. Curiosamente, tanto Alberto quanto Tommaso si erano formati in una Facoltà delle Arti italiana, e ciò sembra aver avuto un'incidenza di lunga durata nello sviluppo del loro orientamento filosofico e, mediamente, teologico. Le differenze tra Padova e Napoli potrebbero poi anche spiegare, almeno remotamente, la differente curvatura che l'interesse per Aristotele e la filosofia naturale avrebbero poi preso nell'uno e nell'altro.

2. Tommaso *magister* a Napoli (1272-1274)

Probabilmente nella tarda primavera del 1272, Tommaso – accompagnato tra gli altri dal suo *socius continuus* Reginaldo da Piperno (Priverno, nel basso Lazio) e da Tolomeo da Lucca – lascia nuovamente Parigi dopo i 4 anni del periodo della sua seconda reggenza²⁷. L'università parigina è in quei mesi ancora una volta agitata da tensioni e scioperi (e in particolare da un contrasto tra i maestri e il vescovo di Parigi – contrasto che tuttavia sembra aver coinvolto in misura minore gli Ordini Mendicanti). Nel giugno dello stesso 1272 il capitolo della provincia domenicana romana, riunito a Firenze, affida a Tommaso l'incarico di fondare un nuovo *Studium* di teologia, lasciando a Tommaso la facoltà di scegliere la sede²⁸: è probabile che in quel momento Tommaso si trovasse già appunto in Italia, dal momento che i maestri della Facoltà parigina delle Arti indirizzano allo stesso capitolo la richiesta di far *tornare* Tommaso a Parigi (non si sottolineerà mai abbastanza come siano gli *artistae* – e cioè i filosofi, e non i teologi – a manifestare un particolare attaccamento nei suoi confronti)²⁹. La scelta di Tommaso cade proprio su Napoli, il luogo della sua prima formazione universitaria: una decisione perfettamente comprensibile, al di là delle motivazioni soggettive, e del tutto in linea con le esigenze generali dell'Ordine (che già in un precedente capitolo, nel 1269, si era espresso a favore della creazione di due *Studia generalia* a Orvieto e appunto a Napoli)³⁰. Per di più Napoli, in quanto nuova capitale del regno angioino, era all'epoca una delle città più importanti, se non la più importante, della provincia romana e in verità dell'intera penisola, e poteva vantare già una precedente tradizione universitaria (quella appunto dello *Studium* federiciano, frequentato da giovane dallo stesso Tommaso). Già nel 1266 (anno della già ricordata battaglia di Benevento, che segna il passaggio del potere dagli Svevi agli Angioini), Carlo I d'Angiò si era in effetti impegnato in una nuova rifondazione dello *Studium* locale, in un contesto questa volta di più duratura (almeno in senso relativo) stabilità politica³¹. Proprio nell'estate del 1272, in una lettera del 31 luglio, il sovrano invita gli studenti e i maestri parigini a trasferirsi a Napoli per proseguire più tranquillamente le attività didattiche e gli studi, vantando le amenità e i vantaggi del luogo³². Sappiamo anche che a Tommaso fu accordato il salario di un'oncia d'oro al mese per il suo insegnamento³³ – un emolumento che tuttavia veniva versato direttamente all'Ordine,

²⁷ Sugli spostamenti di Tommaso d'Aquino (e su alcuni episodi collegati) mi permetto di rinviare a P. PORRO, *Tra Napoli e le rive gauche. Tommaso d'Aquino*, in M. BETTETINI / S. POGGI (a cura di), *I viaggi dei filosofi*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2010, pp. 57-71.

²⁸ Cfr. T. KÄPPELI / A. DONDAINE (edd.), *Acta Capitulorum Provincialium Provinciae Romanae (1243-1344)*, apud Institutum Historicum Fratrum Praedicatorum, Roma 1941 (Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica, 20), p. 39.

²⁹ La richiesta si evince da un'altra lettera (data 2 maggio 1274) in cui i maestri della Facoltà delle Arti, dopo la morte di Tommaso, chiedono di poter ottenere le spoglie di colui che non erano riusciti a trattenere da vivo; cfr. H. DENIFLE et É.L.M. CHATELAIN (edd.), *Chartularium Universitatis Parisiensis*, I, Delalain, Paris 1889, rist. anast. Culture et Civilisation, Bruxelles 1964, n. 447, pp. 504-505, in part. p. 504.

³⁰ Cfr. KÄPPELI / DONDAINE (edd.), *Acta Capitulorum Provincialium Provinciae Romanae (1243-1344)* cit., p. 36.

³¹ Anche sotto gli Angioini lo studio resta in ogni caso fortemente legato alla Corte: i titoli sono rilasciati direttamente dal sovrano e anche i maestri devono di norma ricevere la sua approvazione. Come è stato giustamente notato, questo stretto rapporto accentua una certa tendenza al localismo: i maestri sono prevalentemente selezionati all'interno del regno (e d'altra parte, i licenziati sono comunque tenuti a sedici mesi di servizio presso lo *Studium*) e non possono insegnare al di fuori del regno senza pagare un'ammenda. Cfr. G.M. MONTI, *L'età angioina*, in *Storia dell'Università di Napoli* cit., pp. 17-150.

³² DENIFLE / CHATELAIN, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, I, cit., n. 443, pp. 501-502. Nella lettera si parla espressamente di *Studium generale*, e di corsi tenuti in tutti gli ambiti, compreso quello delle *Artes* (trivio e quadrivio).

³³ Cfr. M.-H. LAURENT, *Fontes vitae S. Thomae Aquinatis. Documenta* [in D. PRÜMMER / M.-H. LAURENT, *Fontes vitae S. Thomae Aquinatis*, VI], 28, [Revue thomiste], Saint-Maximin 1937 pp. 579-580. In età angioina (e cioè, se

e nella fattispecie al convento di Napoli (d'altra parte, l'Ordine si faceva carico delle spese di Tommaso connesse alla sua attività, come quelle relative ai segretari).

Le informazioni relative a questo secondo soggiorno di Tommaso a Napoli sono se possibile ancora più scarse di quelle riguardanti il periodo in cui vi era arrivato come studente, e neppure Guglielmo di Tocco ci è in questo caso di aiuto. Possiamo plausibilmente presupporre che Tommaso proseguiva a Napoli molti dei lavori avviati durante la seconda reggenza parigina, o addirittura in precedenza. Per quel che riguarda la *Summa theologiae*, il ritorno in Italia coincide sostanzialmente con la stesura della terza parte. Alcuni hanno ipotizzato che Tommaso potesse aver già composto a Parigi 20 o 25 questioni della terza parte, di argomento cristologico³⁴; a Napoli avrebbe quindi concluso questa sezione e iniziato quella sui sacramenti, interrompendola alla q. 90 (il completamento, sulla base del giovanile *Commento alle Sentenze*, si deve com'è noto ai suoi collaboratori e allievi, e forse in primo luogo a Reginaldo da Piperno); per Gauthier, al contrario, la terza parte sarebbe stata effettivamente iniziata solo a Napoli. Non è escluso che Tommaso abbia rimesso mano all'antico progetto del *Compendium theologiae*, iniziato a Roma tra il 1265 e il 1267, lavorando alla sezione sulla speranza, destinata a rimanere incompiuta. Per quanto riguarda i commenti biblici (compito pur sempre fondamentale di un maestro di teologia), si ammette comunemente che Tommaso abbia tenuto, nell'autunno del 1273, un corso sui Salmi (fino al salmo 54), e abbia portato avanti una parte dei commenti al corpus paolino (molto probabilmente quella relativa alla Lettera ai Romani, tenendo conto che solo i primi 8 capitoli sembrano essere stati rivisti e corretti)³⁵. In parallelo, Tommaso prosegue com'è ovvio la sua attività di predicatore, tenendo nella quaresima del 1273 – come sembra – il ciclo sul Padre nostro.

Ma in questi stessi anni non smette certo di portare avanti anche scritti più strettamente filosofici, a partire naturalmente dai commenti aristotelici: è verosimile che abbia portato a termine a Napoli quello alla *Metafisica* (fino al dodicesimo libro; Tommaso non ha commentato gli ultimi due libri) e quello agli *Analitici secondi*, e abbia messo mano a quelli al *De caelo et mundo* e al *De generatione et corruptione*³⁶. Tra gli opuscoli, potrebbero appartenere al periodo napoletano il *De motu cordis* e forse (ma le cautele sono d'obbligo) il *De mixtione elementorum*.

Il tempo di lavoro che Tommaso ha avuto a disposizione nel suo secondo soggiorno napoletano è stato tuttavia assai breve, e di fatto inferiore a due anni. Alla fine del 1273 – in seguito a un episodio decisivo accaduto mentre celebrava messa il 6 dicembre 1273 (festa di san Nicola) – Tommaso interrompe la sua attività, anzi dismette perfino gli strumenti per scrivere. È dopo questa “trasformazione” che Reginaldo da Piperno raccoglie la famosa frase «Tutto ciò che ho scritto mi sembra paglia (*Omnia quae scripsi videntur michi palee*)»³⁷. Si è

ancora occorre ripeterlo, dal 1266 in avanti) gli stipendi sembrano essere interamente a carico del fisco regio – ciò che non rappresentava una norma assoluta nel periodo svevo.

³⁴ Per le varie ipotesi in proposito cfr. J.-P. TORRELL, *Tommaso d'Aquino. L'uomo e il teologo*, Piemme, Casale Monferrato 1994 [ed. orig.: *Initiation à Saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son œuvre*, Éditions Universitaires, Fribourg / Éditions du Cerf, Paris 1993], pp. 293-299.

³⁵ Sulle intricate vicende della composizione del commento al corpus paolino cfr. TORRELL, *Tommaso d'Aquino. L'uomo e il teologo* cit., pp. 282-290.

³⁶ Per un quadro dei commenti e alcune considerazioni su Tommaso commentatore mi permetto di rinviare a PORRO, *Tommaso d'Aquino. Un profilo storico-filosofico*, Carocci, Roma 2012 (Le Frecce), in part. pp. 370-403 (da cui riprendo qui alcune considerazioni generali).

³⁷ I lettori italiani possono consultare ora più facilmente il passo in questione, nella deposizione di Bartolomeo di Capua, nell'appendice aggiunta da Michele Miele alla traduzione (con testo latino dell'*editio leonina* rivisto e corretto), della *Summa theologiae*, curata da Fernando Fiorentino (alla fine del volume dedicato alla *tertia pars*); cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Somma di teologia*, a cura di F. FIORENTINO, con Appendice di M. MIELE, vol. 4: Parte Terza, Città Nuova, Roma 2019, p. 1284: «Item dixit [...] cum dictus frater Thomas celebraret missam in dicta capella sancti Nicolai Neapoli [6 dic. 1273], fuit mira mutatione commotus, et post ipsam missam nunquam scripsit neque dictavit aliquid, immo suspendit organa scriptionis in tertia parte Summae in tractatu de Penitentia. Et dum frater Raynaldus videret quod ipse frater Thomas cessaverat scribere dixit ei: “Pater, quomodo dimisistis opus

molto disquisito sulla natura dell'evento in questione, che alcuni hanno interpretato come un rapimento mistico, altri come un vero e proprio attacco ischemico, che avrebbe minato la salute di Tommaso. Una cosa tuttavia è certa, e smentisce almeno in parte molte costruzioni retoriche ed agiografiche legate alle parole riportate da Reginaldo: Tommaso – sia pure alle prese con una salute ormai malferma – non ha effettivamente smesso di scrivere, e non ha neppure rinnegato, disconoscendone il valore, il proprio approccio precedente ad alcune questioni fondamentali. La riprova è data da ciò che accade quando Tommaso si mette in viaggio per recarsi al Concilio di Lione – viaggio all'inizio del quale, come pure è noto, troverà la morte. In primo luogo, Tommaso porta con sé, in vista delle discussioni conciliari, una copia del proprio dossier contro gli errori dei 'Greci', cioè della Chiesa orientale³⁸: il che vuol dire che quel che aveva scritto, anche e soprattutto in materia di fede, non doveva sembrargli proprio 'paglia', almeno nel senso deteriore che comunemente si attribuisce all'espressione. In secondo luogo, dopo un incidente di percorso (secondo Bartolomeo da Capua, avrebbe sbattuto violentemente il capo contro un ramo), Tommaso si vede sì costretto a declinare l'invito dei monaci di Montecassino che gli chiedevano di effettuare una breve deviazione dal suo cammino per spiegar loro un passo difficile dei *Moralia in Iob* di Gregorio Magno, ma non rinuncia affatto a inviare la sua risposta per iscritto, indirizzandola all'abate Bernardo Ayglier. La lettera riguarda il problema della compatibilità tra la scienza divina e il libero arbitrio umano, e Tommaso vi ripropone sostanzialmente lo stesso modello esplicativo, di matrice boeziana, che aveva proposto appena qualche anno prima nel proprio commento al *De interpretatione*: considerate in se stesse, o in senso assoluto, le azioni umane non possiedono alcuna necessità; considerate in rapporto alla conoscenza atemporale che Dio ha di esse, non possono non accadere, e sono pertanto necessarie. La necessità che investe le azioni umane in quanto eternamente conosciute da Dio è dunque sempre una necessità ipotetica, non assoluta. Anche in questo caso, e a pochi giorni dalla morte, ciò che Tommaso aveva scritto (e sulla base di un preciso modello *filosofico*), non sembra affatto essere dismesso come 'paglia' – sempre ammettendo che a questo termine debba essere associata una valenza negativa.

L'aspetto che più colpisce di questo breve secondo periodo napoletano è dunque proprio il fatto che Tommaso non sembra aver in alcun modo accantonato i propri interessi filosofici e scientifici (e il termine non deve affatto sembrare qui un mero anacronismo). Certo, il ruolo principale di Tommaso allo *Studium* angioino è quello di insegnare teologia (ruolo anche istituzionalmente ben definito, vista anche la retribuzione regia) – ma questo è ciò che Tommaso aveva fatto in precedenza in tutti i luoghi in cui si era trovato a insegnare, e soprattutto a Parigi. Ciò che è invece assai meno scontato è che abbia continuato a lavorare sui commenti aristotelici e su altri testi filosofici: non avendo mai insegnato a una Facoltà delle Arti, a Napoli come in precedenza, Tommaso non ha mai commentato Aristotele perché tenuto a rispettare statuti o programmi ufficiali di insegnamento. Né si può dire – se restringiamo l'attenzione al solo periodo di insegnamento a Napoli – che Tommaso abbia continuato a

tam grande quod ad laudem Dei et illuminationem mundi cepisti?”. Cui respondit dictus frater Thomas [...]: “Raynalde, non possum, quia omnia que scripsi videntur mihi palee [...] respectu eorum que vidi et revelata sunt mihi” [...]» ; «[Così pure disse [...] che, mentre detto fra Tommaso celebrava messa in detta cappella di san Nicola a Napoli [il 6 dicembre 1273], fu stravolto da una straordinaria mutazione, cosicché, dopo tale messa, non scrisse più né dettò alcunché, anzi mise da parte gli strumenti di scrittura relativi alla terza parte della Somma, riguardanti il trattato sulla Penitenza. E quando fra Reginaldo si accorse che fra Tommaso aveva cessato di scrivere, gli disse: “Padre, perché hai interrotto un’opera così grande, che iniziasti [a scrivere] a lode di Dio e per l’illuminazione del mondo?”. E detto fra Tommaso gli rispose [...]: “Reginaldo, non posso, perché tutto quello che ho scritto mi sembra paglia rispetto a quelle cose che vidi e che mi furono rivelate” [...]».

³⁸ Lo riferisce Tocco nel c. 56 della propria *Ystoria*; cfr. GUGLIELMO DI TOCCO, *Storia di san Tommaso d'Aquino* cit., trad. RISERBATO, p. 206: «In seguito, il nostro dottore partì per il concilio ecumenico che doveva essere celebrato a Lione, su richiesta del Santo Padre, Gregorio X. Portava con sé il libello che gli aveva commissionato papa Urbano contro i Greci, per convincerli dei loro errori e della scelleratezza dell'eresia scismatica».

commentare Aristotele e ad occuparsi di filosofia naturale per prepararsi adeguatamente alla stesura di alcune sezioni delle proprie opere teologiche, e in particolare della *Summa theologiae*. Ciò vale con ogni probabilità per i commenti al *De anima* e all'*Etica Nicomachea*, che sono in evidente rapporto con la parte psicologica e la parte pratica della *Summa*. Ma non si può dire lo stesso a proposito dei commenti relativi ad altre opere aristoteliche: il *De interpretatione*, gli *Analitici secondi*, la *Fisica*, la *Metafisica* e ancora il *De sensu*, il *De generatione*, i *Meteorologica*. Quando Tommaso mette mano alla gran parte di questi commenti, la parte propriamente speculativa della *Summa* è già archiviata (la *tertia pars* – a cui Tommaso avrebbe lavorato a Napoli – è in sé eminentemente teologica, essendo dedicata alla cristologia e ai sacramenti). Una riprova di ciò si può ricavare dalla già citata lettera che i maestri della Facoltà parigina delle Arti (dunque, i “filosofi” di Parigi) inviano al capitolo generale dei domenicani riunito a Lione il 2 maggio 1274, meno di due mesi dopo la morte di Tommaso³⁹. Gli *artistae* parigini chiedono di poter ricevere, insieme alle reliquie di colui che non erano riusciti a trattenere da vivo, i libri di argomento filosofico (*ad philosophiam spectantia*) che Tommaso aveva iniziato a Parigi prima del trasferimento a Napoli e che aveva promesso loro di spedire (*de quibus nobis mittendis speciali promissione fecerat mentionem*)⁴⁰. L'elenco resta per noi abbastanza sorprendente, perché comprende, accanto al *Commento al De caelo*, un commento *Super librum Simplicii* (presumibilmente un commento o alle *Categorie* o al *De caelo* di Simplicio, tradotti in latino da Guglielmo di Moerbeke rispettivamente nel 1266 e nel 1271), una del tutto inaspettata esposizione del *Timeo* di Platone, e – oltre ad alcuni trattati di logica che Tommaso avrebbe potuto aver completato nel frattempo – un misterioso e non meglio precisato trattato *De aquarum conductibus et ingeniis erigendis*, forse un commento a una traduzione parziale della *Collezione* di Pappo o a una selezione di passi da Antemio di Tralle⁴¹. Ora, quale interesse strettamente teologico (tenendo conto del fatto che in quel momento stava appunto lavorando sulla cristologia, sulla teoria sacramentale e sul corpus paolino) poteva spingere Tommaso a interessarsi alla cosmologia, alla geometria, alla meccanica, o ancora a fenomeni come la composizione dei corpi misti, le meteore, i terremoti? Dunque, la connessione tra l'attività di commentatore e quella di maestro di teologia è senz'altro valida e fondata, ma vale fino a un certo punto (sia dottrinale che cronologico), e non in generale.

Si deve invece forse alla fine riconoscere che l'interesse di Tommaso per le opere aristoteliche e anche più in generale per le questioni di filosofia naturale non è stato mai solo semplicemente strumentale, ovvero non è stato finalizzato soltanto ad attingere alla miniera del sapere aristotelico per ricavarne il materiale utile o necessario per costruire il nuovo edificio del sapere cristiano, ma si è sempre legato alla sua profonda convinzione – che lo ha accompagnato fino agli ultimi mesi di vita – che fosse impossibile essere buoni teologi senza continuare a leggere e praticare la filosofia (pur essendo ugualmente convinto, allo stesso tempo, che l'orizzonte della filosofia fosse stato in qualche modo ‘chiuso’ e superato dalla Rivelazione cristiana).

³⁹ Cfr. *supra*, nota 29.

⁴⁰ Cfr. DENIFLE / CHATELAIN, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, I, cit., n. 447, pp. 504-505.

⁴¹ Birkenmajer aveva proposto di identificare il trattato con gli *Pneumatica* di Erone di Alessandria: cfr. A. BIRKENMAJER, *Der Brief der Pariser Artistenfakultät über den Tod des hl. Thomas von Aquino*, in ID., *Vermischte Untersuchungen zur Geschichte der mittelalterlichen Philosophie*, Aschendorff, Münster 1922, pp. 1-32; poi in ID., *Études d'histoire des sciences et de la philosophie du Moyen Âge*, Ossolineum, Wrocław 1970 (Studia Copernicana, I), pp. 277-311. L'identificazione è stata tuttavia rigettata da Grant: cfr. E. GRANT, *Henricus Aristippus, William of Moerbeke and Two Alleged Mediaeval Translations of Hero's Pneumatica*, «Speculum», 46 (1971), pp. 656-669. Sulla possibilità di ricondurre invece il trattato alla *Collezione* di Pappo o ad Antemio cfr. C. STEEL, *Guillaume de Moerbeke et saint Thomas*, in J. BRAMS and W. VANHAMEL (eds.), *Guillaume de Moerbeke. Recueil d'études à l'occasion du 700^e anniversaire de sa mort (1286)*, Leuven University Press, Leuven 1989, pp. 57-82, in part. p. 72, n. 39; W. VANHAMEL, *Biobibliographie de Guillaume de Moerbeke*, in BRAMS / VANHAMEL (eds.), *Guillaume de Moerbeke* cit., pp. 301-383, in part. pp. 372-376.

Come è dunque facile constatare, l'attenzione di Tommaso nei confronti di Aristotele e delle questioni di filosofia naturale non sembra essersi affatto affievolito nell'ultimo periodo napoletano: Tommaso ha anzi continuato, anche in quest'ultima fase, a confrontarsi con il sistema complessivo delle scienze, cercando di tenersi aggiornato anche a proposito dei testi messi a disposizione dalle traduzioni condotte a termine in quegli stessi anni. In questo senso, egli non ha mai derogato (per la sua formazione personale iniziata proprio a Napoli, per il successivo apprendistato condotto sotto Alberto Magno, e per la sua stessa straordinaria curiosità intellettuale che lo ha accompagnato per tutta la vita) all'idea che un buon teologo debba essere anche essenzialmente un uomo di scienza in generale, e conservi il dovere di non sottrarsi mai al confronto con le scienze profane, se non addirittura quello di approfondire ciascuna di esse in modo analitico. E questo tratto suggerisce una linea di sostanziale continuità (nonostante l'inevitabile evoluzione e maturazione del pensiero di Tommaso intorno a svariati temi) tra la formazione iniziale e gli studi condotti nell'ultima fase della propria vita, in una specie di circolo che va da Napoli a Napoli.

3. Napoli e le origini del tomismo

Un terzo significativo punto di contatto tra Napoli e Tommaso d'Aquino va infine ritrovato – come detto inizialmente – nel fatto che lo *Studium* angioino svolge un ruolo non marginale nella salvaguardia dell'eredità dottrinale di Tommaso e nella complessa costituzione della tradizione tomista. La figura forse maggiormente coinvolta in questo processo – agli inizi del XIV secolo – è quella di Giovanni (Regina) di Napoli. Giovanni appare per la prima volta studente a Bologna nel 1298, quando riceve un contributo da parte del sovrano angioino Carlo II per poter acquistare dei libri; è quindi *lector* presso lo *Studium* domenicano di Napoli; nel 1307, sempre con il patrocinio di Carlo II, viene inviato a Parigi per completare i suoi studi e leggere le *Sentenze* (forse a partire dal 1309); prende parte alle due commissioni istituite dai domenicani per esaminare il *Commento alle Sentenze* di Durando di San Porziano; diviene maestro di teologia (sulla cattedra riservata ai domenicani 'stranieri') nel 1315, e dopo il classico biennio di reggenza torna a Napoli per insegnare nuovamente allo *Studium* domenicano. A Napoli Giovanni resta fino alla morte (intorno al 1348), fatti salvi due brevi periodi trascorsi ad Avignone per seguire il processo di canonizzazione di Tommaso d'Aquino e in qualità di accompagnatore della regina Giovanna di Napoli in occasione della sua visita a Clemente VI⁴². La sua produzione comprende una raccolta di *Quaestiones disputatae*, ben 13 *Quodlibeta*⁴³, alcuni brevi trattati, diversi *sermones*, presumibilmente un *Commento alle Sentenze* che non ci è pervenuto, e infine una serie di *principia* di natura strettamente teologica, ad eccezione di uno che verte sulla medicina⁴⁴ (una caratteristica peculiare dello *Studium* di Napoli in età angioina

⁴² Pr una ricostruzione dei dati biografici disponibili intorno a Giovanni cfr. soprattutto P. NOLD, *How Influential Was Giovanni di Napoli, OP, in Avignon?*, in K. EMERY, JR. / W.J. COURTENAY / S.M. METZGER (eds), *Philosophy and Theology in the Studia of the Religious Orders and at Papal and Royal Courts*, Brepols, Turnhout 2012 (Rencontres de Philosophie Médiévale, 15), pp. 629-675; K.J. SCHUT, *A Dominican Master of Theology in Context: John of Naples and Intellectual Life Beyond Paris, ca. 1300-1350*, PhD dissertation, University of Toronto 2019; EAD., *John of Naples and Pastoral Care for the Dead and Dying at the Court of Robert of Anjou*, «Micrologus», 31 (2023) [*Philosophy, Sciences and Arts at the Court of Robert of Anjou*], pp. 107-125.

⁴³ L'edizione dei *Quodlibeta* di Giovanni di Napoli, avviata da Prospero Stella, è in fase di completamento a cura di Federico Canaccini e di chi scrive. Sulla cronologia dei *Quodlibeta* si veda R.L. FRIEDMAN, *Dominican Quodlibetal Literature, ca. 1260-1330*, in C. SCHABEL (ed.), *Theological Quodlibeta in the Middle Ages: The Fourteenth Century*, Brill, Leiden-Boston 2007 (Brill's Companions to the Christian Tradition, 7), pp. 401-491, in part. pp. 455-463.

⁴⁴ Sui *principia* di Giovanni cfr. K. SCHUT, *The Next Best Thing to a Saint? Peter Lombard and the Sentences in the Principia of John of Naples*, «Recherches de Théologie et Philosophie médiévales», 84 (2017), pp. 343-381; sulla questione dell'autenticità cfr. in part. 351-353.

è proprio la stretta e in qualche modo inusuale connessione tra teologia e medicina, con frequenti interventi dei teologi in questioni di ambito medico)⁴⁵.

La figura di Giovanni è dunque significativa perché, nelle sue varie fasi – in qualità di studente, di baccelliere e di maestro (oltre che teologo di corte) –, si sposta tra alcuni dei più importanti centri della produzione intellettuale e scientifica del periodo (Bologna, Parigi, Napoli, Avignone), attestando di fatto l'integrazione tra Napoli e il circuito dei principali *Studia* continentali⁴⁶. A ciò si aggiunge appunto il suo contributo teorico alla fissazione delle coordinate generali del tomismo. È infatti a Giovanni che si deve la celebre questione (disputata, presumibilmente nel 1315, all'interno del primo *Quodlibet* parigino, che figura come il sesto nella numerazione complessiva) sulla liceità di insegnare le dottrine di Tommaso a Parigi senza incorrere nella condanna del 1277 (ovvero, più precisamente, sulla possibilità di insegnare a Parigi quelle dottrine di Tommaso che sembravano coincidere con alcuni degli articoli condannati dal vescovo Tempier nel 1277; è forse opportuno ricordare che solo nel 1325 – e cioè una decina di anni dopo la questione di Giovanni e due anni dopo la canonizzazione di Tommaso – il vescovo di Parigi Étienne Bourret libererà definitivamente Tommaso da ogni legame con la condanna del suo predecessore)⁴⁷.

La questione di Giovanni è così strumento prezioso per farsi un'idea sufficientemente precisa della fisionomia che il tomismo comincia ad assumere nei decenni successivi alla morte di Tommaso. Mi limito qui a ripetere alcuni punti essenziali, su cui ho avuto già modo di soffermarmi in altre sedi. Per un primo gruppo di articoli condannati, la strategia di Giovanni consiste semplicemente nel rigettare il sospetto che Tommaso li abbia mai effettivamente sostenuti: è il caso dell'art. 156 [79], secondo cui, se il cielo si fermasse, il fuoco cesserebbe di bruciare la stoppa, perché Dio stesso non sarebbe⁴⁸; dell'art. 173 [162], secondo cui solo la

⁴⁵ Cfr. A. ROBERT, *Médecine et théologie à la cour des Angevins à Naples*, in A. ROBERT et J. CHANDELIER (dir.), *Frontières des savoirs en Italie à l'époque des premières universités (XIII^e-XV^e siècle)*, École Française de Rome, Roma 2015, pp. 295-349, in part. pp. 316-329.

⁴⁶ In generale, i maestri di teologia attivi a Napoli nei primi decenni del XIV secolo sono figure tutt'altro che irrilevanti, e possiedono una dimensione tutt'altro che periferica o locale: oltre a Giovanni di Napoli, tra i domenicani, si possono citare almeno Landolfo Caracciolo, Francesco Caracciolo, Francesco di Meyronnes, Andrea da Perugia, Giacomo d'Alessandria, Guglielmo da Sarzano e forse Francesco di Appignano presso il convento francescano di San Lorenzo; Agostino Trionfo di Ancona presso il convento agostiniano di Sant'Agostino alla Zecca.

⁴⁷ Cfr. C. JELLOUSCHEK, *Quaestio magistri Ioannis de Neapoli O. Pr. 'Utrum licite possit doceri Parisius doctrina fratris Thomae quantum ad omnes conclusiones eius' hic primum in lucem edita*, in S. SZABÓ (ed.), *Xenia thomistica*, Typis Polyglottis Vaticanis, Romae 1925, III, pp. 73-104 (testo: pp. 88-101); P. STELLA, *Gli 'Articuli parisienses, qui doctrinam eximii doctoris beati Thomae de Aquino tangunt vel tangere asseruntur' nella accezione di Giovanna Regina di Napoli*, «Salesianum», 37 (1975), pp. 39-67. Mi sono soffermato sulla questione (e sul ruolo di Giovanni di Napoli nelle vicende della costituzione della tradizione tomista) in PORRO, *Una periferia o un centro?* cit. [cfr. *supra*, nota 2] e *Un'autorità dirompente e controversa. Condanne, polemiche e la nascita del tomismo*, in S.-T. BONINO / L.F. TUNINETTI (a cura di), *Vetera novis augere. Le risorser della tradizione tomista nel contesto attuale*, Urbaniana University Press, Roma 2023 (Doctor Communis, 6), pp. 41-60; riprendo da questi contributi i dati essenziali qui riportati.

⁴⁸ Si tratta dell'art. 156 [79] che tanto nell'edizione di Roland Hissette quanto in quella di Piché e Lafleur si legge: «Quod si celum staret, ignis in stupam non ageret, quia natura deesset». La correzione sembra a prima vista dare un senso più coerente all'articolo (il fuoco non brucerebbe perché la natura in quanto tale, cessato il movimento del primo mobile, sarebbe venuta meno), ma Giovanni legge *quia nec Deus esset*, lezione che si trova attestata nella tradizione manoscritta ed anche, in forma appena diversa (*quia Deus non esset*) nel *Chartularium Universitatis Parisiensis*. Gli articoli sono citati secondo la numerazione originaria del *Chartularium* e dell'edizione Piché; il numero tra parentesi quadre è quello dell'ordinamento proposto da Mandonnet e ripreso nell'edizione Hissette. 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); D. PICHÉ, *La condamnation parisienne de 1277, avec la collaboration de C. LAFLEUR*, Vrin, Paris 1999 (Sic et Non). Su questo articolo della condanna in particolare cfr. ora M.E. MALGIERI, *La stoppa, il fuoco, il cielo e Dio. L'articolo 156 del Sillabo di Tempier e Giovanni di Napoli*, «Bulletin de Philosophie Médiévale», 64 (2022), pp. 313-341, con l'edizione della q. 10 del *Quodl.* III di Giovanni che verte sul medesimo tema; il contributo Maria Evelina Malgieri mi sembra renda ora superflua la proposta di correzione avanzata dagli editori recenti del Sillabo di Tempier.

conoscenza (razionale) degli opposti permette all'anima di scegliere tra atti opposti (postulando così – almeno implicitamente – la superiorità dell'intelletto sulla volontà)⁴⁹; dell'art. 212 [74], secondo cui gli angeli muovono il cielo soltanto attraverso la volontà, e non attraverso l'intelletto⁵⁰ – un errore che minerebbe la separazione delle intelligenze angeliche, facendo di esse le anime dei cieli (in effetti, l'anima umana muove il corpo principalmente attraverso la volontà); e infine di uno degli articoli relativi alla localizzazione delle sostanze separate, e in particolare al fatto che gli angeli caduti e le anime dei dannati devono essere considerati localizzati nell'inferno e nel fuoco infernale non per il fatto di poter operare in essi, ma per il fatto di 'subire' qualcosa⁵¹. Per un altro gruppo di articoli, Giovanni è invece costretto a far ricorso ad un'altra strategia, che consiste non tanto nel negare che Tommaso abbia mai effettivamente sostenuto la tesi incriminata, ma nel qualificare la posizione tommasiana, in modo da smussare l'apparente eterodossia o pericolosità dottrinale (senza tuttavia rinnegare ciò che Tommaso stesso aveva sostenuto): così è per l'impossibilità di una moltiplicazione numerica degli angeli all'interno di una stessa specie⁵²; per l'idea che la diversità delle anime razionali possa essere ricondotta a quella delle anime sensitive, e dunque ancora più a monte alle differenti complessioni corporee⁵³; per la tesi secondo cui la volontà non può opporsi a ciò che viene dettato dalla ragione dopo essere stato deliberato come preferibile o migliore (considerate tutte le circostanze), anche se essa mantiene il potere di respingere o sospendere l'esecuzione di ciò che l'intelletto indica come conveniente attraverso un atto di conoscenza singolare⁵⁴; e infine e soprattutto, per la dottrina dell'identità tra le sostanze separate e la loro essenza⁵⁵ – affermazione senza dubbio sorprendente agli occhi dei neotomisti novecenteschi (come aveva provocatoriamente notato il gesuita Marcel Chossat agli inizi del secolo scorso)⁵⁶, ma in realtà perfettamente coerente con i presupposti di fondo della metafisica tommasiana.

⁴⁹ *Articuli condemnati a stephano episcopo parisiensi anno 1277*, ed. PICHÉ / LAFLEUR, 173 [162]: «Quod scientia contrariorum solum est causa quare anima rationalis potest in opposita; et quod potentia simpliciter una non potest in opposita, nisi per accidens et ratione alterius».

⁵⁰ *Articuli condemnati*, ed. PICHÉ / LAFLEUR, 212 [74]: «Quod intelligentia sola uoluntate mouet celum».

⁵¹ Cfr. in part. *Articuli condemnati*, ed. PICHÉ / LAFLEUR, 219 [54]: «Quod substantie separate nusquam sunt secundum substantiam. – Error, si intelligatur ita quod substantia non sit in loco. Si autem intelligatur ita quod substantia sit ratio essendi in loco, uerum est quod nusquam sunt secundum substantiam». Cfr. in proposito P. PORRO, *Il luogo sotto processo. La condanna del 1277 e il problema della localizzazione delle sostanze separate nel XIII secolo*, in D. GIOVANNONZI / M. VENEZIANI (a cura di), *Locus-spatium*, Olschki, Firenze 2014 (Lessico Intellettuale Europeo, 122), pp. 195-219; M.E. MALGIERI, *Il dolore dell'anima separata. Giovanni di Napoli e il consolidamento dell'escatologia tomista*, «Noctua», 10 (2023), pp. 106-134.

⁵² *Articuli condemnati*, ed. PICHÉ / LAFLEUR, 81 [43]: «Quod, quia intelligentie non habent materiam, deus non posset plures eiusdem speciei facere».

⁵³ *Articuli condemnati*, ed. PICHÉ / LAFLEUR, 187 [146]: «Quod nos peius aut melius intelligimus, hoc prouenit ab intellectu passiuo, quem dicit esse potentiam sensituiam. – Error, quia hoc ponit unum intellectum in omnibus, aut equalitatem in omnibus animabus». Cfr. P. PORRO, *Ci sono anime più nobili delle altre? Tommaso d'Aquino, Enrico di Gand, Egidio Romano e la condanna del 1277*, in A. PALAZZO / F. BONINI / A. COLLI (a cura di), *La nobiltà nel pensiero medievale*, Academic Press, Fribourg 2016 (Dokimion, 41), pp. 135-148.

⁵⁴ *Articuli condemnati*, ed. PICHÉ / LAFLEUR, 130 [166]: «Quod si ratio recta, et uoluntas recta. – Error, quia contra glossa augustini super illud psalmi: "Concupiuit anima mea desiderare" etc., et quia secundum hoc, ad rectitudinem uoluntatis non esset necessaria gratia, set solum scientia, quod fuit error pelagii»; 129 [169]: «Quod uoluntas, manente passione et scientia particolari in actu, non potest agere contra eam»; 163 [163]: «Quod uoluntas necessario prosequitur quod firmiter creditum est a ratione; et quod non potest abstinere ab eo quod ratio dictat. Hec autem necessitatio non est coactio, set natura uoluntatis».

⁵⁵ *Articuli condemnati*, ed. PICHÉ / LAFLEUR, 79 [46]: «Quod substantie separate sunt sua essentia, quia in eis idem est quo est et quod est».

⁵⁶ Cfr. M. CHOSSAT [avec une Préface de P. DESCOQS], *L'averroïsme de saint Thomas. Notes sur la distinction d'essence et d'existence à la fin du XIII^e siècle*, «Archives de philosophie», 9 (1932), pp. 129-177; P. PORRO, *Egidio Romano, la tradizione procliana e l'averroismo di san Tommaso. Qualche considerazione sul senso e sulla storia della distinzione reale tra essere ed essenza*, «Quaestio», 20 (2020), pp. 307-343.

La questione di Giovanni di Napoli – che sembra essere l'unico a prendere posizione così esplicitamente, prima della canonizzazione, intorno al coinvolgimento almeno indiretto di Tommaso nella condanna del 1277– appartiene come detto a uno dei due *Quodlibeta* sicuramente disputati a Parigi, e non a Napoli. Tuttavia, essa rivela un'attitudine che aveva cominciato a formarsi in Italia (come attestano i primi *Quodlibeta*) e che soprattutto sarebbe poi stata reimportata e radicata da Giovanni nella sua città natale, nel corso del suo lungo periodo di insegnamento al ritorno da Parigi. Così come prende forma in Giovanni, il tomismo sembra presentare caratteristiche diverse da quello embrionale difeso dai domenicani in Inghilterra – dove la preoccupazione essenziale sembra essere quella di far quadrato intorno alla tesi dell'unicità della forma sostanziale nel composto umano – o in Francia o Germania – dove cominciano a cristallizzarsi le tesi intorno alla distinzione reale di essenza ed esistenza, all'analogia, e alla contingenza dell'essere creaturale.

Giovanni di Napoli sembra insomma incarnare – se mi si passa l'espressione in qualche modo paradossale o ossimorica – un tomismo 'pretomista', ovvero un tomismo non ancora vincolato a una serie di tesi di per sé non così scontate o pacificamente attribuibili a Tommaso stesso, ma gradualmente destinate a solidificarsi – con il passare dei decenni – in una sorta di *doctrina communis*. Si potrebbe forse obiettare che questa linea 'napoletana' – in cui tra altro l'opposizione ai francescani, e in particolare al nuovo scotismo, è molto più sfumata (per quel che riguarda per esempio sia l'alternativa analogia/univocità sia la questione delicata dello statuto scientifico della teologia) – sarebbe stata destinata rimanere poi, almeno in una prospettiva di lunga durata, minoritaria, se non marginale. Ma ciò non toglie che la posterità di Tommaso abbia trovato proprio a Napoli uno dei suoi interpreti più acuti, influenti e originali.