



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI MACERATA

DIPARTIMENTO DI STUDI UMANISTICI

Corso di dottorato di ricerca in HUMAN SCIENCES

Curriculum FILOSOFIA, STORIA DELLA FILOSOFIA E SCIENZE UMANE

CICLO XXIX

Univocità, statuto delle essenze e scienza divina nelle *Collationes oxonienses*.

Un dibattito nell'ordine minorita inglese agli inizi del XIV secolo

RELATORE

Chiar.mo Prof. Guido Alliney

DOTTORANDO

Dott. Jacopo Francesco Falà

COORDINATORE

Chiar.mo Prof. Guido Alliney

ANNO 2017

INDICE

Introduzione	6
---------------------	----------

1. Statuto delle essenze creaturali: la *collatio* 17

1.1 La questione del vestigio della Trinità nel dibattito medioevale	
1.1.1 Introduzione	22
1.1.2 Enrico di Gand	30
1.1.3 Roberto di Cowton	34
1.1.4 Giovanni Duns Scoto	35
1.2 Ricezione medioevale della distinzione boeziana tra ‘ <i>esse</i> ’ e ‘ <i>id quod est</i> ’	
1.2.1 La distinzione tra ‘ <i>esse</i> ’ e ‘ <i>id quod est</i> ’	44
1.2.2 L’interpretazione di Gilberto Porretano	50
1.2.3 Tommaso d’Aquino	53
1.2.4 Il dibattito tra Egidio Romano ed Enrico di Gand	59
1.3 Il dibattito medioevale sullo statuto delle essenze	
1.3.1 Introduzione	76
1.3.2 Avicenna	76
1.3.3 Enrico di Gand	91
1.3.4 Giovanni Duns Scoto	103
1.3.5 Riccardo di Conington	112
1.4 Esposizione ed analisi dottrinale della q. 17	118

2. Univocità del concetto di ente: le *collationes* 4, 12

2.1 Il dibattito medioevale su analogia / univocità	
2.1.1 Introduzione	155
2.1.2 Enrico di Gand	157
2.1.3 Giovanni Duns Scoto	170
2.1.4 Riccardo di Conington	205
2.1.5 Il dibattito sulla predicabilità del concetto di ente	216
2.2 La questione della conoscibilità di Dio	
2.2.1 Introduzione	231
2.2.2 Il modello epistemologico aristotelico degli <i>Analitici Secondi</i>	232
2.2.3 Applicazione del modello aristotelico alla conoscibilità di Dio	237
2.2.4 Enrico di Gand	241
2.2.5 Giovanni Duns Scoto	252
2.3 Esposizione ed analisi dottrinale della q. 4	264
2.4 Esposizione ed analisi dottrinale della q. 12	283

3. Scienza divina: le *collationes* 8, 9

3.1 La questione della scienza divina	
3.1.1 Introduzione	321
3.1.2 Enrico di Gand	340
3.1.3 Giovanni Duns Scoto	350

3.2 Esposizione ed analisi dottrinale della q. 8	370
3.3 Esposizione ed analisi dottrinale della q. 9	392
Conclusioni	412
Bibliografia	416

ABBREVIAZIONI E SIGLE

- HENRICUS DE GANDAVO, *Opera Omnia*, Leuven University Press, Leuven 1979 ss. **OpOm**
- HENRICUS DE GANDAVO, *Summa quaestionum ordinarium*, vaenundantur ab IODOCO BADIO ASCENSIO sub gratia et privilegio ad fine explicandis, 2 voll., Parisiis 1520 (reprint The Franciscan Institute, St. Bonaventure, New York - Nauwelaerts - Louvain - Schöning - Paderborn 1953). **Badius 1518**
- HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibeta*, vaenundantur ab IODOCO BADIO ASCENSIO sub gratia et privilegio ad fine explicandis, Parisiis 1518 (reprint Bibliothèque S. J., Louvain 1961). **Badius 1520**
- IOANNES DUNS SCOTUS, *Opera Omnia*, 12 voll., Editio nova iuxta editionem WADDINGI, XII tomos continentem a patribus Franciscanis de observantia accurate recognita, sumptibus Laurentii Durandi, Lugduni 1639 (Nachdruck Georg Olms, Hildesheim 1968). **Wadding**
- IOANNES DUNS SCOTUS, *Opera Omnia*, Studio et cura Commissionis Scotisticae ad fidem codicum edita, Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano 1950 ss. **Vat.**
- IOANNES DUNS SCOTUS, *Opera Philosophica*, general editor G. Etzkorn, The Franciscan Institute, St. Bonaventure, N. Y. 1997 ss **OpPhil**
- IOHANNES DUNS SCOTUS, *Collationes oxonienses*, ed. G. ALLINEY - M. FEDELI, SISMEL - Edizioni del Galluzzo, Firenze 2016 (Corpus Philosophorum Medii Aevi, XXIV). **Coll. ox.**
- SANCTI THOMAE DE AQUINO doctoris angelici *Opera Omnia*, iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita, cura et studio fratrum praedicatorum, 1882 ss. **Leonina**

Doctoris Seraphici S. BONAVENTURAE *Opera Omnia*, 10 voll., Studio
et cura PP. Collegii a S. Bonaventura, ex Typographia Collegii S.
Bonaventurae, Ad Claras Aquas (Quaracchi) 1882-1902

Quaracchi

Aristoteles Latinus	AL
Avicenna Latinus	AvL
Corpus Christianorum Series Latina	CCSL
Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum	CSEL

INTRODUZIONE

Al centro dell'attenzione di questa tesi sta quell'opera peculiare e affascinante, tradizionalmente attribuita a Giovanni Duns Scoto, dal titolo *Collationes oxonienses*. In particolare, sono specifico oggetto del presente lavoro 5 delle 26 questioni¹ che la compongono (qq. 4, 8, 9, 12, 17), alla cui determinazione del testo critico ho contribuito² nell'ambito della realizzazione dell'edizione critica delle *Collationes* stesse, recentemente pubblicata. In tutte e 5 le questioni analizzate sono trattati temi metafisici, ovvero univocità (qq. 4, 12), statuto delle essenze (q. 17) e scienza divina (qq. 8-9). Proprio il carattere metafisico dei dibattiti selezionati costituisce l'unità di interesse che informa le ricostruzioni storico-filosofiche e le analisi dottrinali condotte, volte a delineare un quadro il più possibile esatto dei contenuti, del contesto e dell'identità degli interlocutori che animano questa porzione del testo.

Nonostante siano da sempre attribuite ad una figura di primo piano nella storia del pensiero medioevale come Giovanni Duns Scoto³, le *Collationes* hanno di rado attirato l'attenzione degli studiosi, essendo quasi unanimemente relegate tra le opere minori del Dottor Sottile⁴. Anche quando utilizzate, sono state per lo più citate in modo superficiale e frettoloso, spesso solo come testimonianza ausiliare volta a confermare le dottrine esposte da Scoto nelle opere principali⁵. Una più approfondita analisi è stata con tutta probabilità fortemente ostacolata nel passato dalla «insufficiente qualità dell'edizione a stampa⁶», una difficoltà superata solo recentissimamente grazie all'edizione critica a cura di Guido Alliney e Marina Fedeli.

Adirittura, le edizioni a stampa già a partire dalle prime, apparse nel secondo decennio del XVI secolo⁷ mischiano indebitamente le *Collationes* discusse a Parigi (*Collationes parisienses*) con

¹ Per una lista completa dei titoli delle 26 questioni di cui consta l'opera, cf. G. Alliney - M. Fedeli, *Introduzione*, in *Coll. ox.*, pp. XXX-XXXII.

² Cf. Alliney - Fedeli, *Introduzione*, p. V.

³ Per una approfondita analisi dei motivi a favore dell'attribuzione dell'opera a Scoto (autocitazioni da parte dello stesso Scoto, testimonianza di vari autori già a partire dai primi decenni del XIV secolo, esplicita attribuzione da parte di alcuni manoscritti che trasmettono l'opera), cf. Alliney - Fedeli, *Introduzione*, pp. XIII-XIV.

⁴ Cf. Alliney - Fedeli, *Introduzione*, p. VII: «[...] molto raramente le *Collationes* hanno svolto un ruolo significativo negli studi scotiani, restando nella zona d'ombra caratteristica delle opere minori, oscurate dai più frequentati *Commenti alle Sentenze*».

⁵ Cf. Alliney - Fedeli, *Introduzione*, pp. IX-XI.

⁶ Alliney - Fedeli, *Introduzione*, p. VII.

⁷ Per una lista delle edizioni a stampa tra XVI e XVII secolo, cf. Alliney - Fedeli, *Opere citate*, in *Coll. ox.*, p. 291. Secondo la testimonianza di Wadding, la prima edizione risalirebbe al 1510, ad opera di Antonio de Fantis. Tuttavia, la

quelle discusse a Oxford (*Collationes oxonienses*)⁸, creando una incresciosa sovrapposizione tra due opere che in realtà sono assolutamente distinte, stando alla testimonianza dei codici⁹. Anche quella che è stata per molti secoli l'edizione di riferimento per l'*Opera Omnia* di Scoto curata da Luca Wadding nel 1639 ripropone questa confusione, tramandandola ai posteri, raggruppando secondo un criterio tematico le 19 questioni delle *Collationes parisienses* con quelle che compongono le *oxonienses*, sotto la comune denominazione generica di '*Collationes*'¹⁰. Solo a partire dagli studi di Carl Bali (1929)¹¹ e Franz Pelster (1931)¹² è stato possibile ristabilire le differenti identità delle due opere, mettendo in luce la specificità delle *Collationes* discusse a Oxford. Inoltre, le edizioni a stampa, compresa quella di Wadding, non riportano le questioni 4, 20 e 22-23, testimoniate invece dai codici¹³. Il primo a cercare di porre rimedio a questa omissione, che solo grazie ai recenti studi di Alliney è stata definitivamente colmata¹⁴, fu Charles Harris, che nel 1927 pubblicò un'edizione delle questioni 4¹⁵, 20 e 22¹⁶.

Questi importanti chiarimenti non furono tuttavia sufficienti a risvegliare l'interesse per l'opera, che rimase quasi del tutto trascurata fino agli anni '80. La testimonianza di Efrem Bettoni (1966) è a questo proposito significativa: secondo lo storico francescano «gli studiosi di Scoto non hanno mai attribuito una grande importanza» alle *Collationes*¹⁷. Quantomeno, possiamo dire, per un lungo periodo i contenuti dell'opera non suscitarono attenzione. L'unico motivo di dibattito riguardò il genere letterario cui le *Collationes* appartengono. Con '*collatio*', come noto, si indica comunemente nel lessico scolastico medioevale il sermone universitario tenuto in orario serale dal *magister*: massimo esempio duecentesco della pratica di questo tipo di discorso pubblico sono le *Collationes in*

prima edizione di cui si ha effettivamente notizia è del 1513, ad opera di Maurizio Ibernico (Maurice O'Fihely). Su questa discrepanza, cf. Alliney - Fedeli, *Introduzione*, p. XLIV.

⁸ Cf. Alliney - Fedeli, *Introduzione*, p. XXV.

⁹ Cf. Alliney - Fedeli, *Introduzione*, pp. XXIV-XXV: «I codici che ci consegnano le *Collationes* in alcuni casi distinguono anche con intestazioni diverse le due serie di Oxford e Parigi, in altri le riportano una di seguito all'altra senza titoli specifici, ma mantengono la divisione originaria dei due gruppi di questioni».

¹⁰ Cf. Alliney - Fedeli, *Introduzione*, pp. XLIV-XLV. Wadding inserisce nel terzo volume dell'*Opera Omnia* le questioni di Oxford e Parigi raggruppate sotto il titolo '*Collationes*', cf. Ioannes Duns Scotus, *Opera Omnia*, Wadding, III, pp. 341-430.

¹¹ Cf. C. Bali, *De Collationibus Ioannis Duns Scoti doctoris subtilis ac mariani*, «Bogoslovni Vestnik», 9 (1929), pp. 185-219.

¹² Cf. F. Pelster, *Handschriftliches zur Überlieferung des Quaestiones super libros Metaphysicorum und der Collationes des Duns Scotus. 2. Die Collationes Parisienses und Oxonienses*, «Philosophisches Jahrbuch», 44 (1931), pp. 79-92.

¹³ Cf. Alliney - Fedeli, *Introduzione*, p. XLIII.

¹⁴ Cf. in particolare G. Alliney, *The Treatise on the Human Will in the Collationes oxonienses attributed to John Duns Scotus*, «Medioevo», 30 (2005), pp. 209-269.

¹⁵ Due anni dopo la *collatio* 4 fu editata anche da Bali, che si servì allo scopo di un numero maggiore di manoscritti rispetto all'unico utilizzato da Harris (ms. Oxford, Balliol College 209), cf. Bali, *De Collationibus Ioannis Duns Scoti*, pp. 212-217.

¹⁶ Cf. C. R. S. Harris, *Duns Scotus*, 2 voll., Cambridge University Press, Cambridge 1927, II, «Collationes in editione Waddingi non inclusae», pp. 361-378.

¹⁷ E. Bettoni, *Duns Scoto filosofo*, Vita e Pensiero, Milano 1966, p. 17.

Hexaëmeron di Bonaventura da Bagnoregio. Ora, secondo alcuni, in particolare Palémon Glorieux¹⁸, il genere letterario delle *Collationes oxonienses* sarebbe assimilabile a quello della *collatio* così intesa. Secondo altri, al contrario, tra i quali Pelster¹⁹ e Jacqueline Hamesse²⁰, le *Collationes oxonienses* testimonierebbero dibattiti tra studenti o baccellieri avvenuti nel convento francescano di Oxford. Esse costituirebbero dunque uno dei pochissimi documenti giunti fino a noi di un tipo di esercitazione extrauniversitaria solo omonima rispetto al più celebre genere canonico della *collatio*. Si tratterebbe infatti di una tipologia di letteratura del tutto differente, consistente in una «discussione tra studenti sotto la direzione del *magister studentium*²¹», dove quest'ultimo ha verosimilmente il solo ruolo di stabilire l'argomento del dibattito e comunicarlo la sera precedente, ma non di determinare la questione, che rimane aperta, senza soluzione finale²².

Lasciando da parte il tema del genere letterario, possiamo dire che il primo ad occuparsi seriamente delle *Collationes oxonienses* dal punto di vista teoretico e storico-filosofico fu Olivier Boulnois: la pubblicazione della sua tesi di dottorato, dal titolo *Jean Duns Scot. Sur la connaissance de Dieu et l'univocité de l'étant* (1988), rappresenta un vero e proprio punto di svolta. Tra i testi editi, tradotti e commentati in quanto considerati decisivi per delineare la dottrina scotiana dell'univocità del concetto di ente Boulnois annovera *Ordinatio*, I, d. 3, p. 1; *Ordinatio*, I, d. 8, p. 1 e quella che, in base alla numerazione di Bali, viene indicata come *collatio* 24 (corrispondente alla questione 4 delle *Collationes oxonienses*)²³. Non solo, fra i tre documenti, secondo Boulnois, la *collatio* viene ad assumere una speciale rilevanza in quanto si tratta dell'unico testo scotiano in cui la questione dell'univocità viene posta esplicitamente²⁴.

Pochi anni dopo (1996), un'altra questione delle *Collationes*, la 14, è fatta oggetto di uno studio specifico, dagli esiti sorprendenti. Nell'articolo *William of Ware, Richard of Conington and the Collationes oxonienses of John Duns Scotus*, Stephen Dumont tenta di approfondire in particolare

¹⁸ Cf. P. Glorieux, *L'enseignement au moyen âge. Techniques et méthodes en usage à la Faculté de Théologie de Paris, au XIII^e siècle*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge», 35 (1968), pp. 65-186: 122.

¹⁹ Cf. F. Pelster, *Handschriftliches zur Überlieferung des Quaestiones super libros Metaphysicorum und der Collationes des Duns Scotus. 2. Die Collationes Parisienses und Oxonienses*, pp. 79-92: 89-90.

²⁰ Cf. J. Hamesse, 'Collatio' et 'reportatio': deux vocables spécifiques de la vie intellectuelle au moyen âge, in O. Weijers (ed.), *Terminologie de la vie intellectuelle au moyen âge*, Brepols, Turnhout 1993, pp. 9-25: 18-19.

²¹ Alliney - Fedeli, *Introduzione*, p. LXXXII.

²² Sul ruolo del *magister studentium* nella *collatio*, cf. in particolare M.-H. J. De Pommerol, *Le vocabulaire des collèges dans le midi de la France*, in O. Weijers (ed.), *Vocabulaire des collèges universitaires (XIII^e-XVI^e siècles)*. Actes du colloque, Leuven 9-11 avril 1992, Brepols, Turnhout 1993, pp. 26-45: 36.

²³ Ci occuperemo nel capitolo II di presentare e discutere l'analisi della *collatio* 4 fornita da Boulnois, cf. *infra*, pp. 280-282.

²⁴ Cf. O. Boulnois, *Jean Duns Scotus. Sur la connaissance de Dieu et l'univocité de l'étant*, PUF, Paris 1988, p. 11: «Le débat à propos de l'analogie et de l'univocité est au centre de la question de la métaphysique telle que Duns Scot l'envisage, bien qu'il n'apparaisse pas dans l'*Ordinatio* ni dans la Question Disputée *De la Connaissance de Dieu* comme une question explicite, mais seulement dans la *Collatio* 24».

due aspetti dell'opera, rimasti sino a quel momento negletti. In primo luogo, assumendo l'ipotesi che le *Collationes* testimonino dibattiti orali cui Scoto ha partecipato²⁵, egli cerca di identificare l'altro interlocutore con il quale Scoto si confronterebbe, giungendo alla conclusione che si tratta del francescano inglese Riccardo di Conington²⁶. A sostegno di questa tesi Dumont adduce le evidenti corrispondenze testuali tra alcuni argomenti della *collatio* e la questione 17 del primo *Quodlibet* di Conington²⁷. Da ciò ne fa derivare anche un'innovativa proposta di datazione, che rompe con la tradizionale e poco circostanziata considerazione delle *Collationes* come opera giovanile di Scoto: poiché il primo *Quodlibet* di Conington non può essere stato discusso prima del 1305, le *Collationes*, dove esso viene citato, devono necessariamente essere posteriori a questa data²⁸. Collocando l'opera nell'ultima fase della vita di Scoto, Dumont giunge a delineare il dibattito lì testimoniato come un dialogo tra maestri (sia Scoto che Conington nel 1305 erano *magistri theologiae*), non tra studenti, dunque implicitamente contravvenendo alla descrizione della pratica della *collatio* fatta da Pelster e Hamesse. Dumont non rileva questo conflitto interpretativo, rimanendo anzi evasivo a proposito della questione relativa al genere letterario²⁹.

Se lo studio di Dumont apre nuove prospettive riguardo la datazione, la serie di articoli che Alliney dedica a partire dal 2005 alle *Collationes*³⁰, in particolare alle questioni 18-23, ha un impatto rivoluzionario per ciò che concerne l'attribuzione. Fino a quel momento l'autenticità delle *Collationes* era stata non solo attestata e mai messa in dubbio tradizionalmente, ma anche mostrata e sostenuta sia dal lavoro di Boulnois sulla questione 4, sia dal lavoro di Dumont sulla 14. Tuttavia, Alliney mostra come ad un'attenta analisi dottrinale le sei questioni in oggetto – tutte dedicate al tema della volontà – rivelano una critica assai dura e circostanziata a tesi riconducibili al pensiero scotiano, in favore di una posizione che sembra corrispondere a quella di Riccardo di Conington. I risultati raggiunti da questi pur fondamentali contributi critici sono però ancora problematici: come spiegare

²⁵ Cf. S. D. Dumont, *William of Ware, Richard of Conington and the Collationes oxonienses of John Duns Scotus*, in L. Honnefelder - R. Wood - M. Dreyer (eds.), *John Duns Scotus. Metaphysics and Ethics*, Brill, New York - Leiden - Köln 1996, pp. 59-85: 70: «The precise occasion or academic function of Scotus's *Collationes* is not totally clear, but the eyewitness testimony of William of Alnwick establishes that they represent live disputations in which Scotus himself participated».

²⁶ Cf. Dumont, *William of Ware, Richard of Conington and the Collationes oxonienses of John Duns Scotus*, p. 83.

²⁷ Cf. Dumont, *William of Ware, Richard of Conington and the Collationes oxonienses of John Duns Scotus*, pp. 69-79.

²⁸ Cf. Dumont, *William of Ware, Richard of Conington and the Collationes oxonienses of John Duns Scotus*, pp. 83-84.

²⁹ Cf. Alliney - Fedeli, *Introduzione*, p. XII.

³⁰ Oltre al già citato Alliney, *The Treatise on the Human Will*, pp. 209-269, cf. anche *Le Collationes oxonienses sulla volontà. Analisi degli influssi dottrinali in un apocrifo scotiano*, in G. Alliney - M. Fedeli - A. Pertosa (eds.), *Contingenza e libertà. Teorie francescane del primo Trecento. Atti del colloquio internazionale, Macerata 12-13 dicembre 2008*, EUM, Macerata 2012, pp. 19-44 e *Scoto contro Scoto sull'argomento Principium eodem modo se habens uniformiter agit*, «Franciscan Studies», 72 (2014), pp. 225-257.

la coesistenza nella stessa opera di questioni autenticamente scotiane con questioni attribuibili a Riccardo di Conington³¹?

Pur rimanendo provvisoriamente inevasa la risposta a questo interrogativo, la fecondità dell'intuizione di Alliney è dimostrata dal lavoro di prossima pubblicazione di Richard Cross, del quale ci occuperemo ampiamente nel primo capitolo³². Cross ritiene che anche nella *collatio* 17 sia Riccardo di Conington a condurre la discussione, e propone quindi di allargare il blocco di questioni non scotiane includendo anche quest'ultima³³. Non solo, in base ad una valutazione personale sulla scarsa qualità delle argomentazioni dell'interlocutore che con Conington dialoga, lo storico inglese ritiene che Scotus non abbia affatto partecipato direttamente al dibattito³⁴.

A complicare ulteriormente il quadro, nella sua monografia su Scotus (2006) Antonie Vos torna sul problema della datazione delle *Collationes* contestando le conclusioni cui era giunto Dumont, conclusioni che peraltro erano state accettate da Alliney³⁵ e che anche Cross³⁶ successivamente assumerà. Secondo Vos non ha senso ipotizzare che un famoso maestro reggente presso l'Università di Parigi quale era Scotus nel 1305 abbia intrapreso un viaggio fino a Oxford solo per discutere alcune questioni nel convento francescano della città³⁷. Inoltre, egli evidenzia come la natura del genere letterario della *collatio* non preveda la partecipazione nel dibattito di maestri, ma di studenti nel ruolo di interlocutori contrapposti³⁸. Sono di questo parere la gran parte di coloro che si sono occupati del

³¹ Per un bilancio sui risultati di questi studi, cf. Alliney - Fedeli, *Introduzione*, p. XIV.

³² Cf. *infra*, pp. 148-154.

³³ Secondo Cross non sono scotiane le questioni 17-23, cf. R. Cross, *Richard of Conington, Scotus's Collationes oxonienses, and the Ontological Status of Impossibilia*, in A. Storck (ed.), *Proceedings of the symposium De potentia dei (Porto Alegre)*, FIDEM, Porto, forthcoming: «[...] there seems to be good reason to believe that Conington was a key disputant and that, in at least some of the *collationes*, Scotus was the opponent. Indeed, as we shall see, the opponent in *Collatio oxoniensis* 17 repeats Scotus's earlier arguments (in the *Ordinatio*) against Conington. So it seems reasonable to suppose that *Collatio oxoniensis* 17 is one such disputation. And if so, we should extend the sequence of *collationes* attributed to Conington to include not merely *Collationes* 18 to 23, but also *Collatio* 17 too».

³⁴ Cf. Cross, *Richard of Conington, Scotus's Collationes oxonienses, and the Ontological Status of Impossibilia*, forthcoming: «From a purely subjective viewpoint (for what it is worth), I would add that the text exhibits little of the meticulous attention to philosophical technique that is so conspicuous in Scotus. Key theories are undermotivated; positions are not very fully worked out; there are confusions that it would be hard to credit Scotus with; and (at least on anything other than a very charitable reading) the proposed solution to a central problem (reference to the impossible) amounts to little more than to giving the issue a label».

³⁵ Cf. ad esempio Alliney, *Le Collationes oxonienses sulla volontà*, p. 44: «Le sei questioni sarebbero allora l'espressione dei dibattiti sviluppatasi all'interno dell'ordine francescano in sedi extrauniversitarie come, appunto, il convento francescano di Oxford, e forse proprio a seguito della presenza di Scotus stesso che, come ipotizzato da Dumont, nel 1305 potrebbe aver guidato parti di queste discussioni».

³⁶ Cf. Cross, *Richard of Conington, Scotus's Collationes oxonienses, and the Ontological Status of Impossibilia*, forthcoming: «The *collationes* are records of disputations held in the Franciscan house at Oxford at a time when Scotus was apparently present - probably sometime between 1305 and 1307».

³⁷ Cf. A. Vos, *The philosophy of John Duns Scotus*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2006, p. 51: «Scotus was then the theological key figure of the Franciscans at Paris, involved in becoming doctor of divinity or acting as their new, long-expected *magister regens*. There was no occasion for a conference trip to Oxford».

³⁸ Cf. Vos, *The philosophy of John Duns Scotus*, p. 46, n. 71.

tema, non solo Pelster e Hamesse, ma anche Serge Lusignan³⁹, Olga Weijers⁴⁰ e Bert Roest. La Roest, in particolare, nel suo prezioso volume sull'educazione nell'ordine francescano fissa la descrizione della pratica della *collatio* come «esercizio svolto dagli studenti stessi *in opponendo* e *respondendo*»⁴¹. Ora, se, come Vos sostiene, le *Collationes* sono autentiche e hanno visto la partecipazione attiva di Scoto⁴², esse non possono essere datate *post* 1305, altrimenti infrangerebbero le regole del genere letterario della *collatio*, che non prevede un dibattito tra maestri. Vos ritiene assai più plausibile collocare le *Collationes* nella prima fase della sua produzione, al più tardi nella primavera del 1301, quando Scoto era ancora baccelliere a Oxford insieme a Riccardo di Conington, prima della partenza nello stesso anno verso Parigi⁴³.

Nel contesto di questo panorama di studi sulle *Collationes* molto variegato si inserisce il progetto di edizione critica intrapreso da docenti e ricercatori dell'Università di Macerata, portato a termine nel 2016, ma i cui risultati parziali erano già stati resi noti nel 2012⁴⁴. Si tratta di un lavoro significativo non solo perché finalmente fornisce un testo affidabile dell'opera sulla base di tutti e 7 i manoscritti giunti sino a noi che la testimoniano⁴⁵, ma anche in quanto cerca di chiarire i punti più problematici su cui si era animato il dibattito critico: la datazione, l'attribuzione e il genere letterario.

Secondo i curatori dell'edizione critica l'origine dei più gravi malintesi circa le *Collationes oxonienses* risiede in «un errato concetto dell'opera», consistente nella sua caratterizzazione come unitaria, mentre si tratta a tutti gli effetti di un'opera composita⁴⁶, sia dal punto di vista

³⁹ Cf. S. Lusignan, *L'enseignement des arts dans les collèges parisiens au moyen âge*, in O. Weijers - L. Holtz (eds.), *L'enseignement des disciplines à la Faculté des Arts (Paris et Oxford, XIII^e-XV^e siècles)*. Actes du colloque international, Brepols, Turnhout 1997, pp. 43-54: 47.

⁴⁰ Cf. O. Weijers, *Le Vocabulaire du Collège de Sorbonne*, in Weijers, *Vocabulaire des collèges universitaires (XIII^e-XVI^e siècles)*. Actes du colloque, Leuven 9-11 avril 1992, pp. 9-25: 18-19.

⁴¹ B. Roest, *A History of Franciscan Education (c. 1210-1517)*, Brill, Leiden 2000, p. 133: «First of all, young friars had to train their discussions skills in the collation practices. The *collatio* - not to be identified with the academic evening sermons and the more informal evening lectures and readings with the same name - was foremost a practice in *opponendo* and *respondendo* by the students themselves».

⁴² Cf. Vos, *The philosophy of John Duns Scotus*, p. 47: «The *Collationes oxonienses* are testimony of Duns' argumentational acumen and theological creativity».

⁴³ Cf. Vos, *The philosophy of John Duns Scotus*, p. 47: «*Collationes oxonienses* have to be placed in the first half of 1301: spring 1301 is the latest possible date for any Oxonian *collatio*».

⁴⁴ Cf. G. Alliney - M. Fedeli - A. Pertosa, *In vista di una edizione critica. Osservazioni preliminari sulla tradizione manoscritta e a stampa delle Collationes oxonienses attribuite a Giovanni Duns Scoto*, «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», 23 (2012), pp. 358-385.

⁴⁵ Per la descrizione dei codici, cf. Alliney - Fedeli, *Introduzione*, pp. XXV-XXX.

⁴⁶ Cf. Alliney - Fedeli, *Introduzione*, p. CLIV: «Dal nostro punto di vista attestano il carattere composito delle *Collationes*, che si rivelano non più un'opera stilisticamente unitaria, bensì una raccolta di esercizi differenti per forma».

dell'attribuzione⁴⁷ che del genere letterario⁴⁸. L'ipotesi da essi formulata è che le *Collationes* possono essere suddivise in 4 gruppi⁴⁹, cui corrispondono 4 differenti tipologie strutturali, 4 nuclei tematici oggetto del dibattito e 4 posizioni dottrinali prevalenti.

1. Primo gruppo:

Il primo gruppo è formato dalle prime 11 questioni (qq. 1-11). Il genere letterario che caratterizza questa parte dell'opera coincide perfettamente con quello della *collatio* intesa come esercizio dialettico tra studenti o baccellieri⁵⁰: il tema indicato dal titolo è l'oggetto della discussione che vede contrapporsi due interlocutori che sostengono posizioni opposte. La struttura formale di queste undici questioni è quasi identica e si basa sul modello *in opponendo et respondendo* tipico della *collatio*. Così si svolge normalmente il dibattito: all'esposizione degli argomenti a favore (*quod sic*) e contro (*quod non*), che sostanziano le due possibili risposte alla domanda posta dal titolo, uno dei due interlocutori difende la seconda risposta argomentandola. A questo punto, l'altro interlocutore interviene sostenendo con vari argomenti la prima risposta possibile. Infine, si anima uno scambio di battute tra i due protagonisti della discussione che non si conclude mai con una soluzione dettata dal maestro. L'assenza di qualsiasi tipo di determinazione finale può forse suggerire uno stadio piuttosto avanzato della preparazione degli studenti: potrebbe trattarsi non di semplici discenti, ma di baccellieri *sententiarii* formati⁵¹. Convenzionalmente, seguendo la classificazione fornita nell'*Introduzione* all'edizione critica, chiameremo *respondens* il primo interlocutore, quello che difende la seconda tra le due possibili opinioni ricavabili dalla domanda in cui consiste il titolo; ed *opponens* il secondo interlocutore, che difende la prima opinione⁵².

Dal punto di vista tematico, tutte le 11 questioni si occupano di argomenti di carattere teologico-metafisico. In particolare, sembra emergere come nodo centrale attorno a cui si anima il dibattito il

⁴⁷ Cf. Alliney - Fedeli, *Introduzione*, p. XVIII: «I dubbi sull'attribuzione a Scoto delle *Collationes oxonienses* deriverebbero da un errato concetto dell'opera, che non ha le caratteristiche di unità che consentano di assegnarla a un unico autore».

⁴⁸ Cf. Alliney - Fedeli, *Introduzione*, p. CLII: «Si è visto che la serie di 26 argomenti che ci è giunta è solo apparentemente unitaria e coerente, mentre ci consegna distinte raccolte di registrazioni di esercizi di scuola, differenti di volta in volta per genere letterario, per conduttore e per tema».

⁴⁹ Cf. Alliney - Fedeli, *Introduzione*, p. CLII: «[...] possiamo dire che le *Collationes* raccolgono quattro gruppi di esercizi diversi».

⁵⁰ Cf. Alliney - Fedeli, *Introduzione*, p. XVII: «Un primo gruppo di undici *collationes* corrisponde al modello più noto di *collatio*, consistente nella discussione fra baccellieri priva di soluzione finale».

⁵¹ Cf. Alliney - Fedeli, *Introduzione*, pp. LXXXIII-LXXXIV.

⁵² Per un ulteriore chiarimento del senso di questi due termini '*opponens*' e '*respondens*', anche in relazione al significato che viene loro comunemente attribuito, cf. Alliney - Fedeli, *Introduzione*, p. LXXXV.

problema della relazione, sia sotto il profilo teologico del ruolo che essa gioca nella dinamica trinitaria, sia sotto il profilo metafisico come elemento costitutivo o meno dell'essenza creaturale⁵³.

Anche assumendo la prospettiva delle posizioni dottrinali in gioco, le prime 11 questioni presentano una certa omogeneità: in tutte, infatti, troviamo un'opinione corrispondente a quella difesa altrove da Scoto che risulta prevalente rispetto a quella avversaria⁵⁴, anche se difesa in modo a volte più, a volte meno efficace e convincente. Con tutta probabilità Scoto ha partecipato direttamente a questi dibattiti, confrontandosi in prima persona con uno o più interlocutori⁵⁵.

2. Secondo gruppo:

Nel secondo gruppo, formato dalle questioni 12-17, si assiste ad una destabilizzazione nell'uniformità della struttura riscontrata nel primo blocco e ad un completo abbandono del modello canonico della *collatio*. Ad esso si sostituisce una diversa configurazione, meno omogenea dal punto di vista formale, ma costante nel delineare non più, come nel precedente gruppo, un dibattito a proposito del tema enunciato nel titolo, bensì una discussione che si sviluppa a partire dall'esposizione di una o più opinioni. È il contenuto di questa o queste opinioni, e non una semplice domanda, ad essere sottoposto alle differenti valutazioni degli interlocutori⁵⁶. In almeno due questioni (qq. 15-16), tuttavia, la disamina dell'opinione sembra dar luogo non ad un confronto tra interlocutori, ma ad una sorta di monologo, nel quale un solo conduttore, studente o baccelliere che sia, svolge una critica dell'opinione o delle opinioni iniziali esposte⁵⁷.

Dal punto di vista tematico, va notata una certa continuità rispetto alle questioni precedenti: anche qui troviamo temi metafisico-teologici in qualche maniera collegati alla questione della relazione⁵⁸.

⁵³ Cf. Alliney - Fedeli, *Introduzione*, p. CLIV: «[...] si è vista una ampia uniformità tematica nelle prime diciassette questioni, che trattano di temi metafisici e teologici quasi costantemente in riferimento al tema delle relazioni coniugato in prospettive diverse e complementari, come il ruolo delle relazioni nella dinamica trinitaria e nella costituzione delle essenze creaturali».

⁵⁴ Cf. Alliney - Fedeli, *Introduzione*, p. XVIII: «[...] nel primo gruppo di *collationes* è prevalente la dottrina scotiana».

⁵⁵ Cf. Alliney - Fedeli, *Introduzione*, p. CLV: «Nelle discussioni riportate dal primo gruppo di *collationes* (qq. 1-11) [...] uno dei protagonisti delle discussioni sostiene posizioni dottrinali coerenti con quelle scotiane, anche se a volte sviluppate con maggiore incisività, altre più superficialmente. Anche in base all'attribuzione dell'opera presente in alcuni codici, pare legittimo identificare in uno degli interlocutori lo stesso Scoto».

⁵⁶ Cf. Alliney - Fedeli, *Introduzione*, p. XC: «[...] nelle successive sei questioni, invece, l'esercizio pare prendere avvio dall'esposizione di (almeno) un'opinione già elaborata che è successivamente discussa, anche se in modi non sempre identici».

⁵⁷ Per una approfondita analisi del genere letterario del secondo gruppo questione per questione, cf. Alliney - Fedeli, *Introduzione*, pp. XC-XCIV.

⁵⁸ Cf. Alliney - Fedeli, *Introduzione*, p. CLVI: «Il tema di questi esercizi resta metafisico e teologico».

Per quanto riguarda le posizioni dottrinali espresse, invece, vi è una netta discontinuità. Mentre nel primo gruppo è stato ipotizzato essere Scoto in persona il conduttore delle questioni, in questo secondo gruppo è dominante la posizione di Riccardo di Conington⁵⁹, che può essersi confrontato o con lo stesso Scoto o con uno studente che difende maldestramente posizioni simili a quelle scotiane⁶⁰.

3. Terzo gruppo:

Le sei questioni dalla 18 alla 23 formano poi un terzo gruppo, caratterizzato da una comune struttura formale, oltre che dal fatto di essere particolarmente brevi. Esse iniziano generalmente con una serie di argomenti a favore dell'opinione che sarà poi successivamente difesa, cui fanno seguito alcuni argomenti *contra*, confutati nella parte finale delle questioni, dopo l'esposizione della posizione dottrinale sostenuta⁶¹.

Il nucleo tematico comune alle questioni è quello della volontà, considerata in rapporto alle nozioni di natura, contingenza, libertà e necessità. A tal punto è unitario l'oggetto delle sei *collationes* da permettere una descrizione del terzo gruppo come un vero e proprio «breve trattato sulla volontà umana»⁶², che va ad indagare in particolare la psicologia dell'atto volontario⁶³.

Le sei questioni sembrano tutte condotte da una figura unica, che, vista la scarsa qualità della sua argomentazione filosofica, può essere caratterizzato come uno studente non avanzato⁶⁴, senza che sia rintracciabile la presenza di più interlocutori che diano vita ad un reale dibattito⁶⁵. Nonostante non

⁵⁹ Cf. Alliney - Fedeli, *Introduzione*, p. CLV: «Nel secondo gruppo di *collationes* (qq. 12-17) [...] molti elementi fanno riconoscere nella dottrina difesa dal conduttore quella di Riccardo di Conington».

⁶⁰ Cf. Alliney - Fedeli, *Introduzione*, p. CXL: «[...] si può ragionevolmente concludere che le sei questioni 12-17 ci consegnano la registrazione di esercizi tenuti da Conington che vertono sulla dottrina di Scoto. Il pensiero di Scoto a volte è preso in considerazione critica senza interlocutori, a volte forse in presenza di un interlocutore che può essere Scoto stesso, ma anche uno studente che ha il ruolo, o la volontà, di difendere Scoto, ma non sempre le qualità filosofiche né il sufficiente spazio nel dibattito».

⁶¹ Cf. Alliney - Fedeli, *Introduzione*, p. CLIV: «Un terzo gruppo (qq. 18-23) riporta delle brevi questioni dove il conduttore prende in esame un quesito e gli argomenti a favore e contro una risposta affermativa per poi dare la propria soluzione e discutere infine gli argomenti *in oppositum*».

⁶² Alliney - Fedeli, *Introduzione*, p. CLIV: «Le successive sei questioni del terzo gruppo sono invece dedicate a un argomento diverso e ci consegnano un breve trattato sulla volontà umana nei suoi rapporti con la natura, la libertà, la contingenza e la necessità».

⁶³ Cf. Alliney - Fedeli, *Introduzione*, p. XCV: «[...] ogni questione affronta un argomento diverso, ma correlato al tema generale della psicologia dell'atto volontario».

⁶⁴ Cf. Alliney - Fedeli, *Introduzione*, p. XCVI: «D'altro canto, l'incertezza teoretica delle soluzioni proposte, evidenziata nei recenti studi su questo gruppo di questioni, avvalorata l'ipotesi che i testi riportino esercizi di uno studente non ancora completamente formato».

⁶⁵ Cf. Alliney - Fedeli, *Introduzione*, p. CLIV: «In questi esercizi il conduttore pare discutere la questione senza l'effettiva presenza di un interlocutore».

sia stato possibile tracciare una precisa identità di questo francescano conduttore delle sei questioni, molto chiara è la sua posizione dottrinale, fortemente antiscotiana e spesso vicina a quella di Riccardo di Conington⁶⁶.

4. Quarto gruppo:

Infine, le ultime tre questioni (qq. 24-26) paiono appartenere ad un quarto ed ultimo gruppo. Dal punto di vista del genere letterario, esse riprendono il modello tipico della *collatio*, già incontrato nel primo gruppo, consistente in una discussione tra due interlocutori a partire dal tema esposto nel titolo⁶⁷.

Nonostante l'omogeneità strutturale, le tre *collationes* non si occupano di una stessa tematica. Apparentemente, esse vertono tutte sulla volontà; tuttavia, ad una più attenta analisi si può riscontrare che le questioni 24-25 declinano la questione della volontà in senso teologico-metafisico, mentre la 26 in quanto implicata nella dinamica psicologica umana⁶⁸.

La disomogeneità tematica è un elemento che rende assai complesso individuare i profili degli interlocutori⁶⁹, anche se sembra plausibile ipotizzare la presenza diretta di Scoto almeno nella questione 24⁷⁰.

⁶⁶ Cf. Alliney - Fedeli, *Introduzione*, p. CLV: «Le *collationes* del terzo gruppo (qq. 18-23), brevi disquisizioni su temi prestabiliti, espongono una dottrina unitaria e coerente e possono essere attribuite con certezza a un francescano ostile a Scoto, la cui dottrina è fatta oggetto di esplicite e puntuali critiche. Per quanto vicina alla posizione di Conington, la dottrina del conduttore di queste *collationes* si mostra in qualche misura originale, rendendo così al momento del tutto problematica l'identificazione del suo autore».

⁶⁷ Cf. Alliney - Fedeli, *Introduzione*, p. XCVII: «Le ultime tre *collationes* riprendono nelle linee generali la struttura esemplificata dalle questioni 1-11».

⁶⁸ Cf. Alliney - Fedeli, *Introduzione*, pp. XCVII-XCVIII: «Le ultime tre questioni condividono fondamentalmente la struttura del dibattito di scuola attestata nelle questioni iniziali, ma non seguono un tema condiviso se non per la presenza del termine 'volontà' nei titoli che le avvicina solo estrinsecamente alle precedenti sei questioni. Infatti, le *collationes* 24 e 25 trattano di problemi trinitari e metafisici che le collegano alle *collationes* 1-17, mentre l'argomento della *collatio* 26 rimanda in qualche misura ai temi psicologici delle *collationes* 18-23».

⁶⁹ Per la q. 25, cf. Alliney - Fedeli, *Introduzione*, pp. CL-CLI: «[...] è possibile rintracciare dei passi della questione dottrinalmente prossimi a quelli presenti nella *Lectura* e nell'*Ordinatio*, senza per questo poter concludere nulla di preciso sulla eventuale e possibile partecipazione di Scoto (o di Conington) al dibattito»; per la q. 26, cf. Alliney - Fedeli, *Introduzione*, p. CLII: «In definitiva, l'ampio impiego di materiali scotiani e la brevità della discussione rendono le posizioni espresse di non facile attribuzione».

⁷⁰ Cf. Alliney - Fedeli, *Introduzione*, p. CXLIX: «Se pur all'interno di un testo non sempre sufficientemente ampio e accurato nelle dimostrazioni, una tale vicinanza della *collatio* 24 all'*Ordinatio* fa ritenere possibile la partecipazione di Scoto alla discussione».

La suddivisione delle *Collationes* in gruppi permette di considerare la questione dell'attribuzione in base ad una prospettiva più sottile: poiché l'opera non è essenzialmente unitaria, non ha senso chiedersi se vada o meno attribuita a Scoto in blocco. La domanda va invece tarata tenendo in conto la specificità di ogni gruppo. Questa considerazione ha fatto sorgere un'ipotesi molto innovativa, secondo la quale è riferibile a Scoto solo il primo gruppo di undici questioni. La restante parte dell'opera ha invece caratteristiche diverse: le questioni del secondo gruppo sono verosimilmente condotte da Riccardo di Conington, quelle del terzo testimoniano un'esercitazione scolare di uno studente alle prime armi, mentre il quarto sembra frutto di un assemblaggio casuale di ulteriori esercitazioni aggiunte al gruppo precedente per una mera assonanza tematica. Con tutta probabilità, la paternità scotiana delle prime questioni è stata indebitamente estesa già nella tradizione manoscritta a tutta l'opera, causando quell'equivoco di fondo che le ha portate ad essere considerate senz'altro come parte dell'*opus* scotiano⁷¹. In realtà, essa sfugge ad una catalogazione semplificata, poiché consiste in «una raccolta di questioni di autori e temi diversi⁷²», ovvero in un *mélange* eterogeneo di esercizi scolari discussi nella scuola francescana di Oxford. Non da ultimo, va tenuto presente come l'unico elemento strutturale che accomuna tutte le 26 *collationes* è la costante assenza della determinazione della questione⁷³: già il solo parlare *sic et simpliciter* di autore di una *collatio* è perciò in sé improprio. Si tratta di esercitazioni che hanno uno scopo più didattico che speculativo: è essenzialmente in gioco l'affinamento delle capacità dialettiche degli studenti che si confrontano e la loro abilità nel far prevalere un'opinione rispetto ad un'altra, non tanto la bontà delle argomentazioni da un punto di vista squisitamente teoretico. La finalità ultima è la crescita del discente, non l'esatta risposta alla questione: ipotesi che sembra confermata dalla constatazione delle numerose divagazioni che in molte delle *collationes* distolgono gli interlocutori dal focalizzare con precisione l'oggetto del dibattere per trascinarli in aree tematiche a volte addirittura estranee rispetto alla traccia indicata nel titolo⁷⁴.

Questa caratterizzazione dell'opera ha permesso di formulare anche un'ipotesi di datazione plausibile. Se le *Collationes oxonienses* testimoniano esercitazioni alle quali prendono parte studenti

⁷¹ Cf. Alliney - Fedeli, *Introduzione*, p. CLVIII: «La storica attribuzione a Scoto, già diffusa nel secondo decennio del XIV secolo, sarebbe dovuta all'estensione del titolo della prima serie di esercizi, effettivamente svolti da Scoto e per questo indicati come *Collationes oxonienses Doctoris Subtilis*».

⁷² Alliney - Fedeli, *Introduzione*, p. CLVIII.

⁷³ Cf. Alliney - Fedeli, *Introduzione*, p. CLVIII: «[...] la caratteristica comune che sicuramente emerge dalla lettura dell'intero *corpus* delle *Collationes oxonienses* è la mancanza della *determinatio* delle questioni».

⁷⁴ Cf. Alliney - Fedeli, *Introduzione*, p. CLVIII: «[...] è chiaro l'obbiettivo delle *collationes*: sviluppare le capacità dialettiche dello studente o baccelliere nella discussione con un avversario, nella formulazione di obiezioni contro un'opinione nota e nell'argomentazione di una dottrina propria. Che questo sia lo scopo potrebbe forse essere suggerito anche dai dibattiti interni alle questioni che molto spesso seguono rivoli secondari, allontanandosi dal tema principale della questione. Sembrirebbe dunque più importante prevalere sull'avversario che argomentare in modo sistematico la propria opinione».

o baccellieri, Scoto può avervi partecipato solo in qualità di studente o baccelliere, ovvero prima della sua partenza per Parigi nel 1301. In quegli stessi anni 1300-1301, peraltro, era presente a Oxford in qualità di baccelliere anche Riccardo di Conington⁷⁵, la cui partecipazione in alcune questioni è stata ipotizzata in base ai risultati dell'analisi dottrinale. Gli editori giungono così a mettere in discussione la tesi di Dumont, che aveva proposto una datazione più tarda (1305-1307), propendendo invece, e con ragioni molto più circostanziate e solide, per l'ipotesi di Vos. L'opzione da essi ritenuta più probabile è che le *Collationes* siano state discusse nel semestre primaverile del 1301⁷⁶, in un lasso di tempo di circa sei mesi, immaginando che nelle scuole francescane si discutessero le *collationes* una o due volte alla settimana, così come avveniva, stando agli studi di Michèle Mulchahey⁷⁷, nelle scuole domenicane⁷⁸.

Nell'analisi delle cinque questioni che saranno oggetto della tesi cercheremo di verificare ulteriormente la correttezza delle ipotesi avanzate dagli editori dell'edizione critica, cercando altresì di allargare gli orizzonti della contestualizzazione storico-filosofica dei temi in esse trattati.

Nel primo capitolo è contenuta l'analisi dottrinale della *collatio* 17, dedicata allo statuto del vestigio. Ai fini di una migliore comprensione del dibattito presente nella questione, sono premesse tre sezioni di introduzione storico-filosofica che vanno ad approfondire i temi principali oggetto della discussione: la prima, è dedicata al vestigio della Trinità; la seconda, alla ricezione medioevale della distinzione boeziana tra *esse* e *id quod est*; la terza, allo statuto delle essenze creaturali.

Nel secondo capitolo è contenuta l'analisi dottrinale delle questioni 4 e 12. Il tema della *collatio* 4 è l'univocità del concetto di ente, quello della *collatio* 12 la possibilità di una conoscenza naturale di Dio. Ho unificato in un'unica trattazione le due questioni in quanto il dibattito della q. 12 rimanda chiaramente a quello presente nella q. 4, includendo peraltro una parte molto ampia in cui l'univocità è fatta esplicito oggetto di discussione tra gli interlocutori. Ai fini di una migliore comprensione dei dibattiti presenti nelle questioni, ho deciso di premettere due sezioni di introduzione storico-filosofica che vanno ad approfondire, la prima, il problema dell'univocità, con particolare riferimento al pensiero di Enrico di Gand, Giovanni Duns Scoto, Riccardo di Conington e al dibattito sul tema nel

⁷⁵ Le notizie sulla vita e sulla carriera scolare di Riccardo di Conington sono scarse e frammentarie, ma è certa la sua presenza a Oxford nel 1300, cf. V. Doucet, *L'oeuvre scolastique de Richard de Conington, O.F.M.*, «Archivum Franciscanum Historicum», 29 (1936), pp. 396-442: 396.

⁷⁶ Sul problema della datazione, cf. Alliney - Fedeli, *Introduzione*, p. CLIX.

⁷⁷ M. M. Mulchahey, "First the Bow is Bent in Study". *Dominican Education Before 1350*, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto 1998, pp. 196-197.

⁷⁸ Cf. Alliney - Fedeli, *Introduzione*, p. CLVII.

primo scotismo; la seconda, l'applicazione del modello epistemologico aristotelico esposto negli *Analitici Secondi*, II, 1-2 alla questione della possibilità di una conoscenza naturale di Dio, prendendo in considerazione specialmente Enrico di Gand e Giovanni Duns Scoto.

Nel terzo capitolo è contenuta l'analisi dottrinale delle questioni 8 e 9. Si tratta di due questioni contigue non solo per la loro posizione nell'opera, ma anche e soprattutto dal punto di vista tematico. Trattano infatti entrambe di problemi legati alla scienza divina: nella questione 8, oggetto del dibattito è la necessità di porre relazioni di ragione verso le essenze intelligibili per ammettere una loro conoscenza da parte di Dio; nella questione 9, invece, è affrontata l'interrogazione circa lo statuto ontologico delle idee divine. Ai fini di una migliore comprensione dei dibattiti presenti nelle questioni, ho deciso di premettere una sezione di approfondimento sulla scienza divina dove concentro l'attenzione su questi due particolari aspetti, ripercorrendo brevemente la storia della riflessione antica e medioevale sulla scienza divina, con particolare attenzione al pensiero di Enrico di Gand e Giovanni Duns Scoto.

Su questi tre temi toccati nelle cinque questioni analizzate (univocità, statuto delle essenze e scienza divina) le discussioni testimoniate dalle *Collationes* si connettono direttamente con i dibattiti che caratterizzano il vivace ambiente dottrinale della scuola teologica di Oxford negli anni a cavallo tra XIII e XIV secolo, anni in cui è generalmente preponderante tra i francescani oxoniensi l'influenza dell'opera del maestro parigino Enrico di Gand⁷⁹.

Ciò è particolarmente evidente a proposito delle questioni 4 e 12, dove si confrontano le differenti posizioni di chi sostiene l'analogia e chi l'univocità del concetto di ente. Nel panorama francescano oxoniense di quegli anni possiamo constatare come fosse particolarmente apprezzata la soluzione enrichiana: la peculiare teoria dell'analogia del Gandavense è esplicitamente ripresa, anche se con sfumature differenti, sia da Roberto di Cowton che da Riccardo di Conington, entrambi francescani inglesi, coetanei e colleghi di Scoto nello Studio di Oxford, generalmente considerati come seguaci di Enrico non solo in rapporto a questo specifico punto dottrinale⁸⁰. Cowton fa appello proprio

⁷⁹ Cf. M. Hoenen, *A Oxford: dibattiti teologici nel tardo Medioevo*, Jaca Book, Milano 2003, p. 17: «All'inizio del Trecento la teologia parigina era ancor sempre più importante e prestigiosa di quella di Oxford. [...] teologi parigini come Tommaso d'Aquino ed Enrico di Gand esercitarono un grande influsso sul pensiero di Oxford, come risulta dai temi trattati in quel periodo - solitamente in modo critico - nell'università inglese: gli attributi divini, le idee divine e la condizione dell'*esse essentiae*».

⁸⁰ Nel 1300 Giovanni Duns Scoto, Roberto di Cowton, Riccardo di Conington e altri diciannove frati francescani vennero presentati al vescovo di Lincoln per ottenere la licenza di ascoltare le confessioni, cf. Doucet, *L'oeuvre scolastique de Richard de Conington, O.F.M.*, p. 396. Sulla coerenza del pensiero di Conington rispetto a quello di Enrico, pur con alcune calibrature differenti, la critica è concorde, ma soprattutto possediamo preziose testimonianze in merito di autori

all'autorità di Enrico in difesa della propria teoria dell'equivocità qualificata⁸¹; similmente, la dottrina dell'analogia di Conington, sia per come espressa nelle *Quaestiones ordinariae* che nel primo *Quodlibet*, tradisce senza dubbi una chiara ascendenza enrichiana⁸². Come noto, si distingue rispetto a questo enrichismo diffuso Giovanni Duns Scoto con la sua dottrina dell'univocità, che viene praticamente sin da subito posta al centro dell'attenzione critica dei confratelli. Il Dottor Sottile la espone in una forma ancora in parte provvisoria nel *Commento* al *De anima*, per poi perfezionarla e presentarla in una forma praticamente definitiva già nel primo libro della *Lectura*, elaborato presumibilmente nell'anno accademico 1298/1299. Ora, già nel primo decennio del XIV secolo Cowton e Conington dimostrano di conoscere dettagliatamente la teoria scotiana dell'univocità e tutti i principali argomenti forniti a sostegno, oggetto di ampie confutazioni rispettivamente nella questione 4 del *Prologo* al *Commento* alle *Sentenze* (1309-1311) di Cowton e nella seconda questione del primo libro del *Quodlibet* di Conington (1306-1310). Le celeri e dure reazioni cui andò presto incontro l'innovativa dottrina scotiana dell'univocità nell'ambiente francescano oxoniense credo rappresentino i segni che testimoniano l'effettivo dibattito, anche orale, che probabilmente coinvolse Scoto e i suoi compagni di studi in quei primi anni del XIV secolo. Le critiche sopracitate non sono che il risultato di questa fase di dibattito, all'interno del quale si collocano perfettamente le discussioni sull'univocità presenti nelle qq. 4 e 12.

Anche a proposito della q. 17 è facile constatare come la discussione lì presente a proposito dello statuto delle essenze e del vestigio della Trinità sia da inserire e contestualizzare nell'ampio dibattito che animava l'ambiente francescano oxoniense negli anni a cavallo tra XIII e XIV secolo. Gli editori della Vaticana hanno già a suo tempo riconosciuto come la stessa dottrina scotiana su vestigio, ratitudine e statuto delle essenze esposta nella terza distinzione del primo libro della *Lectura* (una trattazione che corre per molti aspetti parallelamente rispetto alla *collatio* 17⁸³) sia essenzialmente in

coevi o di poco posteriori a Conington. Cf. in particolare Ioannes Bachonus (Baconthorpe), *Super quator Sententiarum libros*, I, d. 4, q. 1, a. 1, Venetiis 1526, f. 36ra: «Conington, qui fuit discipulus Henrici»; Anonymous, *Quaestiones ordinariae de conceptibus transcendentibus*, q. 1, ed. S. Brown - S. D. Dumont, in *Ibid.*, *Univocity of the concept of being in the fourteenth century: III An early scotist*, «Medieval Studies», 51 (1989), pp. 1-129: 56, ll. 588-589: «Conington tamen aliter volens salvare Gandavensem aliter respondet ad istam rationem [...]».

⁸¹ Robertus de Cowton, *In I Sententiarum*, Prologus, q. 4, ed. S. Brown, in *Id.*, *Robert Cowton O.F.M. and the analogy of the concept of being*, «Franciscan Studies», 31 (1971), pp. 5-40: 36: «Sed quicumque dicit hoc experiri, errat ex defectu intellectus sui, non potens distinguere inter ea quae distincta sunt, et ideo concipit plura ut unum quae tamen in rei veritate non faciunt unum conceptum. De hoc pulchre Henricus, art. 21, q. 2 ad tertium argumentum principale». Sull'influenza del pensiero di Enrico di Gand su Roberto di Cowton, cf. S. Brown - J. C. Flores, *Robert Cowton (ca. 1274-ca. 1315)*, in S. Brown - J. C. Flores (eds.), *Historical Dictionary of Medieval Philosophy and Theology*, Scarecrow Press, Lanham - Toronto - Plymouth 2007, p. 245: «He [Robert Cowton] followed Nottingham and Richard of Conington, also Franciscans, in opposing Scotus on many points. They all to a marked degree interpreted Henry of Ghent differently than did Scotus».

⁸² Cf. S. Brown, *Richard of Conington and the analogy of the concept of being*, «Franziskanische Studien», 48 (1966), pp. 297-307: 297: «There is no doubt concerning Conington's dependence on Henry of Ghent in this particular matter»

⁸³ Numerosissimi sono i parallelismi, cf. in particolare *infra*, pp. 119-122.

dialogo rispetto al pensiero di Riccardo di Conington⁸⁴. Il confronto critico con la rielaborazione coningtoniana della teoria di Enrico di Gand è decisivo per il Dottor Sottile ai fini della determinazione della propria opinione sul tema già negli anni 1298-1299. Così come nel caso dell'univocità, anche qui la critica scotiana ad alcuni degli assunti fondamentali della metafisica di Enrico di Gand, ripresi e difesi dai suoi epigoni inglesi, deve aver costituito un motivo assai frequentato nelle dispute all'interno della scuola francescana. Non è difficile immaginare come l'estesa confutazione delle dottrine del Gandavense e di Conington contenuta nella *Lectura* abbia potuto provocare la reazione dello stesso Conington, determinato a preservare i concetti filosofici chiave di essere dell'essenza, ratitudine e aliquidità dalla nuova impostazione e dal nuovo lessico di Scoto, il quale, basandosi su una concezione completamente differente della relazione, aveva messo in dubbio la pregnanza e la validità della complessa analisi metafisica dell'essenza enrichiana, ed in particolare dell'interpretazione coningtoniana della stessa⁸⁵. Non dobbiamo dimenticare, d'altronde, come il problema dell'*esse essentiae* fosse effettivamente uno dei temi più 'caldi', che più suscitavano interesse a Oxford negli anni tra XIII e XIV secolo⁸⁶.

A questa centralità dell'essere dell'essenza nei dibattiti oxoniensi vanno riferite anche le qq. 8-9, dove vengono affrontati temi quali la scienza che Dio ha delle creature e lo statuto ontologico delle idee divine. La dottrina enrichiana dell'essere dell'essenza, inteso come possibilità oggettiva della cosa, si lega proprio alle problematiche annesse alla conoscenza delle creature da parte di Dio: secondo Enrico, infatti, Dio costituisce le essenze creaturali nell'essere dell'essenza loro proprio pensandole, ovvero ponendole come oggetto di un atto cogitativo che mette in opera la causalità formale-eseemplare divina. La consistenza ontologica di cui le essenze creaturali sono dotate dipende dunque in ultima istanza dalla corrispondenza con le idee presenti *in mente Dei*, ovvero da una relazione nei confronti di Dio. Proprio in questo rapporto di dipendenza consiste la ratitudine, ovvero la certificazione che rende tali le essenze creaturali. Questa impostazione, in base alle testimonianze di autori coevi in nostro possesso, è ripresa da Riccardo di Conington, che ripropone il lessico dell'essere dell'essenza e della ratitudine come rapporto⁸⁷. Scoto, al contrario, interpreta l'essere dell'essenza

⁸⁴ Cf. Ioannes Duns Scotus, *Lectura*, I, d. 3, q. un., Vat., XVI, p. 312, n. 1: «In hac quaestione [...] occurrit sententia cuiusdam 'opinantis' qui - doctrinam Gandavensis explicando [...] - propriam viam secutus est, quam quidem Duns Scotus hic et in Ordinatione, loco parallelo, confutat. Arguitur probabiliter de Richardo de Conington, Minorita anglico (qui floruit inter annos 1290-1310)».

⁸⁵ Sulla critica di Scoto, cf. in particolare *infra*, pp. 109-112.

⁸⁶ Cf. *supra*, p. 18. Cf. M. Hoenen, *A Oxford: dibattiti teologici nel tardo Medioevo*, p. 17.

⁸⁷ Cf. in particolare la testimonianza su Conington di Giovanni di Baconthorpe, Ioannes Bachonus (Baconthorpe), *Super quatuor Sententiarum libros*, II, d. 36, q. un., a. 1, Venetiis 1526, f. 195rb: «Dicunt quidam [*in mg.* Conington] quod respectus dependentiae sunt de per se intellectu creaturae, de essentia enim rei existentis est quod ipsa sit res rata, id est quod sit res extra animam; sed res rata ut est in effectu, habet esse existere; igitur de essentia rei existentis ut est in effectu, est quod sit res rata. Sed quod per essentiam est res rata, intra suam essentiam includit respectum ad Deum. Igitur quaelibet creatura ut existens includit in essentia sua respectum ad Deum. - Probatio assumpti, quia quod est res rata, vel est ens a

enrichiano come un essere di tipo reale, rifiutando così di assegnarlo alle essenze creaturali in quanto, se le essenze fossero dotate dall'eternità di un essere reale, allora la creazione sarebbe piuttosto una sorta di alterazione, e non una vera produzione *ex nihilo*. Scoto accompagna questa critica ad una differente soluzione, consistente nell'assegnare alle essenze creaturali in quanto conosciute da Dio un essere più debole, che egli indica con il termine *esse deminutum* già utilizzato anche da Enrico, peraltro, anche se con un significato leggermente diverso *esse deminutum*⁸⁸. Che la dottrina del Dottor Sottile in materia di scienza divina, specie nella prima fase della sua carriera accademica, nasca principalmente da un dialogo critico con l'opera di Enrico di Gand è palese in sé⁸⁹, oltre che apertamente confessato dallo stesso Scoto⁹⁰, così come è testimoniata l'influenza, questa volta in positivo, dell'impostazione metafisica di Enrico a proposito di essenze creaturali ed idee divine su altri francescani inglesi dell'epoca, tra i quali Riccardo di Conington. Non deve perciò neanche qui stupire il reperimento nelle qq. 8-9 delle *Collationes* di discussioni nelle quali la posizione difesa da Scoto si confronta con una posizione di chiara matrice enrichiana.

Avvalendomi di un approccio storico-filosofico, ho cercato sì di analizzare innanzitutto da un punto di vista dottrinale le cinque *collationes* prese in considerazione, ma soprattutto di contestualizzarle, tentando di dipanare la matassa delle influenze, riportando queste particolari discussioni nell'alveo dei dibattiti che caratterizzavano la scuola teologica di Oxford in quegli anni⁹¹. Un lavoro che è confluito in parte anche nell'apparato delle fonti delle cinque questioni, da me curato in collaborazione con Marina Fedeli e Guido Alliney per l'edizione critica delle *Collationes oxonienses* recentemente pubblicata.

se vel ab alio: sed essentia rei primo modo non est res rata, igitur secundo modo; sed essentia ab alio dicit ex suo essentiali conceptu respectum ad alium, igitur respectus est de se primo intellectu creaturae».

⁸⁸ Per una più estesa ed approfondita esposizione delle dottrine sulla scienza divina di Enrico di Gand e Giovanni Duns Scoto rimandiamo alla parte introduttiva del terzo capitolo, cf. *infra*, pp. 340-369.

⁸⁹ Cf. la valutazione di Garrett Smith, che riteniamo possa essere considerata valida anche a proposito di *Lectura*, I, dd. 35-36. Cf. G. R. Smith, *The Origin of Intelligibility According to Duns Scotus, William of Alnwick, and Petrus Thomae*, in «Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales», 81/1 (2014), pp. 37-74: 43: «In *Ordinatio* I d. 35 Scotus' primary target is Henry of Ghent. Henry here is the representative of the common, thirteenth-century opinion on the divine ideas».

⁹⁰ Cf. ad esempio Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio*, I, d. 36, q. un., n. 4, Vat., VI, p. 273: «Hic quaere opinionem Gandavi de aeternitate essentiarum, et specialiter in *Summa* 21 quaestione 4».

⁹¹ Particolarmente utile a questo fine è stata la consultazione della fondamentale opera A. G. Little - F. Pelster, *Oxford theology and theologians c. A.D. 1282-1302*, Clarendon Press, Oxford 1934.

CAPITOLO I

Statuto delle essenze creaturali: la *collatio* 17

1.1 La questione del vestigio della Trinità nel dibattito medioevale

1.1.1 Introduzione

La *collatio* 17, come evidente dalla semplice considerazione del titolo, è dedicata alla trattazione del tema del vestigio (*vestigium*)⁹². Per una migliore comprensione della discussione presente nella questione, che analizzeremo in seguito nel dettaglio⁹³, abbiamo ritenuto utile premettere un'introduzione di carattere storico-filosofico circa il problema del vestigio, così come a riguardo della ricezione medioevale della distinzione boeziana tra *esse* e *id quod est* e dello statuto delle essenze, in quanto anch'essi oggetto del dibattito nella questione.

Ad introdurre in senso pieno il tema del *vestigium* nella riflessione teologica e filosofica è Agostino. A proposito della conoscibilità di Dio attraverso le creature, nel *De Trinitate* viene stabilita una differenza tra ciò che possiamo conoscere della Trinità tramite la creatura in quanto similitudine imperfetta, ovvero in quanto semplice 'traccia', 'vestigio', 'orma' (*vestigium*) della Trinità stessa e ciò che possiamo conoscere tramite la creatura in quanto similitudine più prossima rispetto a Dio, ovvero in quanto 'immagine' (*imago*). È immagine della Trinità solo ed esclusivamente ciò che nel creato è immortale, capace di serbare in eterno questa similitudine, ovvero la mente umana e le creature angeliche⁹⁴; vengono invece considerate come vestigio della Trinità tutte le creature

⁹² Cf. *Coll. ox.*, q. 17, n. 1, p. 225, l. 3: «Utrum vestigium sit».

⁹³ Cf. *infra*, pp. 118-154.

⁹⁴ Augustinus, *De Trinitate*, XIV, 4, 6, CCSL, La, pp. 247-248: «Nec illa igitur trinitas quae nunc non est, imago Dei erit; nec ista imago Dei est, quae tunc non erit: sed ea est inveniendi in anima hominis, id est rationali, sive intellectuali, imago Creatoris, quae immortaliter immortalitati eius est insita. Nam sicut ipsa immortalitas animae secundum quemdam modum dicitur; habet quippe et anima mortem suam, cum vita beata caret, quae vera animae vita dicenda est; sed immortalis ideo nuncupatur, quoniam qualicumque vita, etiam cum miserrima est, numquam desinit vivere: ita quamvis ratio vel intellectus nunc in ea sit sopitus, nunc parvus, nunc magnus appareat, numquam nisi rationalis et intellectualis est anima humana; ac per hoc si secundum hoc facta est *imaginem Dei* quod uti ratione atque intellectu ad

indistintamente, sia quelle corporali, sia quelle spirituali. Le creature che non possiedono anima razionale, sia che siano inanimate (come le sostanze inorganiche), sia che siano animate (come gli animali), esprimono la Trinità solo in quanto similitudini imperfette; al contrario, le creature che, come l'uomo, possiedono anima razionale esprimono la Trinità anche come immagine. Il tema della mente umana come immagine della Trinità è molto noto, soprattutto nell'ambito della psicologia agostiniana, e viene espresso nella celebre dottrina secondo cui la mente è formata da tre facoltà: memoria, intelletto e volontà, che rispecchiano, secondo la similitudine propria dell'immagine, le tre Persone divine. In questo senso, la memoria corrisponderà alla Persona trinitaria del Padre, l'intelletto al Figlio e la volontà allo Spirito Santo⁹⁵. Le creature che non possiedono anima razionale, invece, esprimono la Trinità solo attraverso l'unità (*unitas*), la forma (*species*) e l'ordine (*ordo*) loro proprie:

Dunque tutte queste opere dell'arte divina presentano in sé una certa unità, forma e ordine. Ognuna di esse costituisce qualcosa di uno, come le nature dei corpi e i caratteri delle anime; è prodotta secondo una certa forma, come le figure e le qualità dei corpi, le teorie e le tecniche delle anime; persegue o ha un determinato ordine, come i pesi e le posizioni dei corpi, gli amori ed i piaceri delle anime. È dunque necessario che, conoscendo il creatore per mezzo delle sue opere, ci eleviamo alla Trinità, di cui la creazione, in una certa e giusta proporzione, porta la traccia [*vestigium*]. È nella Trinità infatti che si trova la suprema origine [*summa origo*] di tutte le cose, la bellezza perfetta [*perfectissima pulchritudo*], il gaudio completo [*beatissima delectatio*]⁹⁶.

Per Agostino, dunque, questi tre elementi ontologicamente costitutivi di ogni creatura rappresentano una similitudine imperfetta delle tre Persone divine: l'*unitas*, senza la quale nessuna creatura potrebbe essere qualcosa di individuale, è un vestigio della persona del Padre, in quanto origine (*origo*) da cui tutte le creature derivano; la *species*, senza la quale nessuna creatura potrebbe avere una forma definita, è un vestigio della Persona del Figlio, in quanto bellezza (*pulchritudo*), ovvero in quanto

intellegendum et conspiciendum Deum potest, profecto ab initio quo esse coepit ista tam magna et mira natura, sive ita obsoleta sit haec imago, ut pene nulla sit, sive obscura atque deformis, sive clara et pulchra sit, semper est».

⁹⁵ Cf. Augustinus, *Epistulae*, CLXIX, 2, 5-6, PL, XXXIII, pp. 744b-745a: «Proinde in unum Deum, Patrem et Filium et Spiritum sanctum firma pietate credamus; ita ut nec Filius credatur esse qui Pater est, nec Pater qui Filius est, nec Pater nec Filius qui utriusque Spiritus est. Nihil putetur in hac Trinitate temporibus locisque distare; sed haec tria aequalia esse et coaeterna, et omnino esse una natura: non a Patre aliam, et a Filio aliam, et a Spiritu sancto aliam conditam esse creaturam; sed omnia et singula quae creata sunt vel creantur, Trinitate creante subsistere [...]. Ad hoc utcumque intellegendum assumimus memoriam, intelligentiam, voluntatem. Quamvis enim haec suis separatisque temporibus singillatim singula enuntiemus, nihil tamen horum sine aliis duobus agimus aut dicimus».

⁹⁶ Augustinus, *De Trinitate*, VI, 10, 12, CCSL, L, p. 242: «Haec igitur omnia quae arte diuina facta sunt et unitatem quandam in se ostendunt et speciem et ordinem. Quidquid enim horum est et unum aliquid est sicut sunt naturae corporum ingeniaque animarum, et aliqua specie formatur, sicut sunt figurae uel qualitates corporum ac doctrinae uel artes animarum, et ordinem aliquem petit aut tenet, sicut sunt pondera uel conlocationes corporum atque amores aut delectationes animarum. Oportet igitur ut Creatorem per ea quae facta sunt intellecta conspicientes Trinitatem intellegamus cuius in creatura quomodo dignum est apparet uestigium. In illa enim Trinitate summa origo est rerum omnium et perfectissima pulchritudo et beatissima delectatio».

modello esemplare di cui le creature sono copie imperfette; l'*ordo*, senza il quale le creature non avrebbero un fine verso cui tendere, è un vestigio della Persona dello Spirito Santo, in quanto gioia (*delectatio*), ovvero in quanto fine ultimo.

Questa dottrina agostiniana giunge all'attenzione dei pensatori medioevali specialmente tramite la mediazione del *Liber Sententiarum* di Pietro Lombardo, che, come noto, fungerà da testo base per i numerosissimi commenti ad esso prodotti principalmente nei secoli XIII e XIV. Nell'opera lombardiana, d'altronde nella sua interezza profondamente influenzata dall'insegnamento agostiniano⁹⁷, la dottrina del *vestigium* viene ripresa fedelmente, con una leggera rielaborazione che determinerà lo schema classico di corrispondenza con cui tutti i pensatori medioevali si confronteranno: lasciando immutate le coppie *unitas / origo* e *species / pulchritudo*, all'*ordo* viene fatta corrispondere direttamente la caratteristica della bontà (*bonitas*), propria dello Spirito Santo⁹⁸.

A questo modello del *De Trinitate*, ripreso da Pietro Lombardo, se ne affiancano altri che interpretano con calibrature lievemente differenti gli elementi ontologicamente costitutivi della creatura in rapporto alla Trinità. Uno di questi è quello rintracciabile nel testo biblico, nel celebre passo di *Sap.*, 11, 21, peraltro oggetto di accurata analisi da parte dello stesso Agostino⁹⁹: «Tutto hai disposto secondo misura [*mensura*], numero [*numerus*] ed inclinazione [*pondus*]¹⁰⁰». La triade biblica è facilmente accostabile a quella agostiniana, di cui è evidentemente l'ispiratrice prossima: alla *unitas* corrisponderà il *numerus*, alla *species* la *mensura* e all'*ordo* il *pondus*. Inoltre, anche in altri testi agostiniani sono presenti enunciazioni non perfettamente collimanti. Ad esempio, nel *De natura boni*, parlando a proposito della struttura delle cose create, Agostino afferma che tutto ciò che esiste è qualcosa di buono in quanto partecipa del Bene divino: da Dio, infatti, derivano alle cose create *modus*, *species* e *ordo*, e tanto più le creature saranno misurate (*moderata*), belle (*speciosa*) e ordinate (*ordinata*), quanto più saranno buone; tanto meno ne parteciperanno, quanto meno saranno buone¹⁰¹.

⁹⁷ Sulle fonti del *Liber Sententiarum*, ed in particolare sull'influenza agostiniana, cf. P. W. Rosemann, *The Story of a Great Medieval Book: Peter Lombard's Sentences*, University of Toronto Press, Toronto 2007, pp. 137-183.

⁹⁸ Petrus Lombardus, *Sententiae in IV libris distinctae*, I, d. 3, c. 1, Editiones Collegii S. Bonaventurae, Grottaferrata 1971 (Specilegium Bonaventurianum, IV), pp. 70-71: «Nunc restat ostendere utrum per ea quae facta sunt aliquod Trinitatis indicium vel exiguum, haberi potuerit. De hoc Augustinus in libro sexto *De Trinitate* ait: [...]. Summa autem origo, ut Augustinus ostendit in libro *De Vera Religione*, intelligitur Deus Pater, a quo sunt omnia, a quo Filius et Spiritus Sanctus. Perfectissima pulchritudo intelligitur Filius, scilicet veritas Patris nulla ex parte ei dissimilis, quam cum ipso et in ipso et in ipso Patre veneramus; quae forma est omnium quae ab uno facta sunt et ad unum referuntur. Quae tamen omnia nec fierent a Patre per Filium, neque suis finibus salva essent, nisi Deus summe bonus esset, qui et nulli naturae quae ab illo bona esset invidit, et ut in bono ipso maneret, alia quantum vellet, alia quantum posset, dedit. Quae bonitas intelligitur Spiritus Sanctus, qui est donum Patris et Filii».

⁹⁹ Cf. W. Beierwaltes, *Augustinus Interpretation von Sapientia 11,21*, «Revue d'études agustinennes», 15 (1969), pp. 51-61.

¹⁰⁰ *Sap.*, 11, 21: «Omnia in mensura, numero et pondere disposuisti».

¹⁰¹ Cf. Augustinus, *De natura boni*, 3, CSEL, XXV², p. 857: «Nos enim catholici Christiani Deum colimus a quo omnia bona sunt, seu magna, seu parva; a quo est omnis modus, seu magnus, seu parvus; a quo omnis species, seu magna, seu

Da notare, qui, la sostituzione del termine *mensura* con *modus*, concetti in definitiva del tutto equivalenti¹⁰².

I pensatori medioevali si troveranno ad interpretare ed approfondire problematicamente questa dottrina di carattere eminentemente teologico, sviluppando a partire dall'eredità agostiniana temi che assumeranno una significativa valenza anche da un punto di vista più propriamente filosofico.

Innanzitutto, quasi sempre nei *Commenti alle Sentenze* viene sviluppata una preliminare ricerca, in cui generalmente consiste il primo articolo della questione, a proposito della definizione stessa di vestigio, ricerca che risulta essere funzionale ai fini di una più precisa distinzione rispetto alla definizione di immagine. Sembrerebbe infatti difficile discernere tra questi due differenti modi in cui la Trinità può essere rappresentata: in particolare, ci si potrebbe chiedere a proposito di quelle cose che sono immagini della Trinità, come gli angeli, se siano anche vestigi, visto che vestigio ed immagine sembrano essere caratterizzati da opposte *rationes repraesentandi*, e dunque non sembrerebbero apparentemente compatibili all'interno di un unico soggetto.

A questo proposito, la strategia definatoria più comunemente frequentata è quella che, a partire da Tommaso, inizia con il prendere in considerazione l'accezione comune di *vestigium*, ovvero il significato generalmente accettato ed applicabile alle sostanze corporee, per poi predicarla secondo una certa similitudine al *vestigium* come modo in cui la Trinità può essere conosciuta attraverso le creature. Nel latino medioevale, il termine '*vestigium*' tende ad indicare anzitutto una 'traccia', nel senso, ad esempio, dell'orma lasciata dal passaggio di un piede o di una zampa. Così come a partire da un'impronta è possibile risalire nell'indagine all'individuazione dell'animale transitato, allo stesso modo è possibile risalire alla Trinità attraverso l'impronta, in senso metaforico, che Dio ha lasciato nella creatura creandola. Va tuttavia notato come risulti assai difficoltosa un'indagine che voglia risalire non solo alla specie cui appartiene l'animale transitato, ma anche all'animale nella sua individualità determinata, a partire da una semplice impronta lasciata sul terreno. L'impronta, infatti, non rappresenta il singolo animale nella sua totalità, ma è esclusivamente il calco della pianta della sua zampa: come è possibile, a partire da un indizio così parziale, giungere ad una conoscenza capace addirittura di mostrare la differenza tra quel particolare animale e gli altri della stessa specie?

parva; a quo omnis ordo, seu magnus, seu parvus. Omnia enim quanto magis moderata, speciosa, ordinata sunt, tanto magis utique bona sunt; quanto autem minus moderata, minus speciosa, minus ordinata sunt, minus bona sunt. Haec itaque tria, modus, species et ordo, ut de innumerabilibus taceam quae ad ista tria pertinere monstrantur, haec ergo tria, modus, species, ordo, tamquam generalia bona sunt in rebus a Deo factis, sive in spiritu, sive in corpore».

¹⁰² Cf. Henricus de Gandavo, *Summa*, art. LXXII, q. 3, Badius 1520, II, f. 259r O: «Et sunt idem mensura et modus, similiter ordo et pondus».

Rispondo dicendo che il vestigio, nel modo in cui è qui considerato, è preso in senso metaforico, secondo una somiglianza rispetto al vestigio propriamente detto, che è una certa impronta che conduce in modo confuso alla conoscenza di qualcosa, non rappresentandola se non secondo una parte, ovvero il piede, e solamente attraverso la superficie inferiore¹⁰³.

Ad un *detective* che volesse individuare l'animale che ha lasciato l'impronta, per poter capire grosso modo di quale tipo di animale si tratti sarà forse sufficiente già l'impronta (*vestigium*), ma nel caso in cui si chiedesse con più precisione di quale specifico individuo di quella determinata specie si tratti, sarà necessaria anche una fotografia, ovvero, fuor di metafora, un'immagine (*imago*), la quale, nel nostro caso, è espressa solo ed esclusivamente attraverso alcune creature particolari quali gli angeli e le anime razionali.

Un autore influenzato dal tomismo come Egidio Romano giustificherà la possibilità di questa traslazione di significato dal vestigio nel senso di impronta al vestigio nel senso di vestigio della Trinità espresso dalle creature attraverso l'autorità di Aristotele, il quale afferma nei *Topici* che chi si esprime metaforicamente opera una trasposizione secondo una certa similitudine¹⁰⁴. Precisando il modo in cui è possibile risalire alla conoscenza di ciò che è ricercato per mezzo del vestigio, Egidio fissa anche la formula della 'convenienza secondo la specie': l'oggetto è rappresentato tramite il vestigio secondo la specie cui appartiene. Ad esempio, l'orma di un cervo lasciata sulla polvere rappresenterà quel cervo né meramente secondo il fatto di essere un animale qualsiasi (rappresentazione secondo il genere), né secondo il fatto di essere quel determinato cervo distinto nella sua individualità da tutti gli altri (rappresentazione secondo l'individuo); piuttosto, quell'orma, in quanto vestigio, rappresenterà il cervo dal punto di vista del suo essere un qualsiasi cervo (rappresentazione secondo la specie).

Rispondo che, come si afferma in *Topici*, VI: "tutti coloro che si esprimono metaforicamente, lo fanno attraverso una certa similitudine". Dicendosi perciò il vestigio di Dio nella creatura in senso metaforico, non occorre che abbia la ragione del vestigio secondo ogni modo. Per questo, bisogna notare che il vestigio in senso proprio è del piede, nei confronti della cui similitudine è assunta in tre modi la creatura rispetto a Dio, come il vestigio rispetto all'animale. Nel primo modo, è assunto a partire dalla rappresentazione: infatti, il vestigio rappresenta la persona dell'uomo o di un altro animale, di cui esiste in modo intermedio tra distinto e confuso. Infatti, in rapporto all'individuo alcune rappresentazioni sono

¹⁰³ Thomas de Aquino, *Scriptum super libros Sententiarum*, I, d. 3, q. 2, a. 1, ed. P. Mandonnet, Lethielleux, Paris 1929, I, p. 100: «Respondeo dicendum, quod vestigium, secundum quod hic sumitur, metaphoricè accipitur, et sumitur ad similitudinem vestigii proprie dicti, quod est impressio quaedam, confuse ducens in cognitionem alicujus, cum non repraesentet ipsum nisi secundum partem, scilicet pedem, et secundum inferiorem superficiem tantum».

¹⁰⁴ Cf. Arist., *Top.*, IV, 2, 140a 10-11.

del tutto confuse, come quelle che gli convengono secondo la ragione del genere, come quelle che convengono a Pietro in ragione dell'essere animale. Altre sono completamente distinte, come quelle che gli convengono in ragione della sua persona. Altre sono in modo intermedio, come quelle che gli convengono secondo la ragione di uomo, ovvero secondo la ragione di specie. Il vestigio non conduce ad una conoscenza completamente distinta, poiché il vestigio di Socrate non conduce alla conoscenza di Socrate, né ad una conoscenza del tutto confusa, ma ad una conoscenza intermedia [*in cognitionem medio modo*], ovvero alla conoscenza in quanto appartenente alla specie umana¹⁰⁵.

Pur non essendo possibile attraverso il vestigio risalire all'individuo determinato, ovvero sapere di quale singolo cervo si tratti in rapporto agli altri rappresentanti della stessa specie, è tuttavia raggiungibile una «conoscenza intermedia», consistente nell'individuazione della specie cui l'animale che ha lasciato l'impronta appartiene.

Questa dottrina è rintracciabile a grandi linee anche nella tradizione di pensiero francescana, in autori come Riccardo di Mediavilla, il quale elabora una definizione di vestigio dai tratti molto simili rispetto a quella egidiana:

A proposito del primo articolo, bisogna sapere che il vestigio è un'impronta fatta da una qualche parte, in particolare dai piedi di un animale che passa, attraverso cui si indaga per mezzo del suo incedere, che rappresenta debolmente non l'individuo, ma il genere o la specie; e poiché la rappresentazione non secondo l'individuo, ma secondo il genere o la specie è confusa, per questo il nome 'vestigio' è utilizzato per significare una somiglianza che rappresenta di qualunque cosa questa stessa somiglianza in modo confuso e debolmente¹⁰⁶.

Nei due autori c'è identità di vedute circa il fatto che il vestigio, nelle sostanze corporee, rappresenta l'oggetto secondo la specie, e non secondo l'individuo, essendo questo il tipo di rappresentazione

¹⁰⁵ Aegidius Romanus, *In primum librum Sententiarum*, d. 3, p. 1, q. 2, a. 1, ed. Antonius De Aguilar, ex officina augustiniiana apud Lazarum de Risquez et Antonium Rosellon, Cordubae 1699, ff. 74b-75a: «Respondeo dicendum quod, ut scribitur VI *Topicorum*: "omnes transferentes secundum aliquam similitudinem transferant"; cum igitur vestigium Dei in creatura dicatur translative, non oportet secundum omnem modum habere rationem vestigii. Propter quod advertendum quod vestigium proprie est pedis, ad cuius similitudinem triplici via sumitur creatura respectu Dei, ut vestigium respectu animalis. Prima via sumitur ex repraesentatione: nam vestigium repraesentat personam hominis, vel alterius animalis, cuius existit medio modo inter distinctum et confusum. Nam respectu individui quaedam sunt omnino confusa, ut quae conveniunt ei ratione generis, utputa quae conveniunt Petro ratione animalis. Quaedam sunt omnino distincta, ut quae conveniunt ei ratione suae personae. Quaedam sunt medio modo, ut quae conveniunt ei ratione hominis, sive speciei. Vestigium non ducit in cognitionem omnino distincta, quia vestigium Sortis non ducit in cognitionem Sortis, nec in cognitionem omnino confusa, sed in cognitionem medio modo, ut in cognitionem quia homo».

¹⁰⁶ Ricardus de Mediavilla, *Super quatuor libros Sententiarum*, I, d. 3, p. 1, a. 3, q. 1, ed. Ludovicus Silvestrius a S. Angelo in Vado, Brixiae 1591, p. 45b: «Quantum ad primum articulum, sciendum quod vestigium est impressio facta aliqua parte, et maxime pedibus animalis transeuntis per quam investigatur via incessus eius, non individuum animalis, sed genus vel speciem debiliter representans, et quia representatio non secundum individuum, sed secundum genus vel speciem est confusa, ideo tractum est nomen vestigium ad significandum similitudinem cuiuscumque rei ipsam confuse et debiliter representantem».

proprio dell'immagine. Tuttavia, mentre Egidio Romano traccia un'ulteriore distinzione rispetto alla rappresentazione secondo il genere, in Riccardo di Mediavilla questa differenza non appare, essendo la rappresentazione secondo la specie assimilata a quella secondo il genere.

Un'altra interessante testimonianza sul tema è quella di Bonaventura, il quale, pur non ricorrendo ad una tale definizione, e non utilizzando la metafora dell'animale, aggiunge un elemento che ritroveremo forse indirettamente citato nel testo delle *Collationes*¹⁰⁷. Alla distinzione canonica presente nelle *Sentenze* tra immagine e vestigio, nella propria tassonomia il pensatore francescano aggiunge anche un terzo modo di rappresentazione della Trinità, quello dell'ombra (*umbra*), un modo ancora più imperfetto rispetto a quello del vestigio, per mezzo del quale può essere colta la Trinità solo con estrema vaghezza. Una autonoma ed originale correzione al Lombardo, che non sembra aver avuto una grande fortuna negli anni a venire.

E perciò bisogna comprendere come la creatura conduca alla conoscenza di Dio attraverso il modo dell'ombra, attraverso il modo del vestigio e attraverso il modo dell'immagine [...]. Infatti, l'ombra viene così denominata in quanto rappresenta in un qualche distanziamento e confusione; il vestigio in quanto in un qualche distanziamento, ma con una certa distinzione; l'immagine, in verità, in quanto da vicino e con distinzione¹⁰⁸.

In base a questa tripartizione, Bonaventura sviluppa anche la propria dottrina a proposito del secondo tema centrale nelle discussioni sul vestigio, quello, già incontrato¹⁰⁹, della relazione tra le parti del vestigio e le Persone divine. Riprendendo e contestualmente modificando l'insegnamento agostiniano, così egli traccia la corrispondenza fra la Trinità e i modi di rappresentazione della stessa attraverso la creatura:

Infatti, le creature sono dette 'ombra' quanto alle proprietà che riguardano Dio in un qualche genere di causa secondo una ragione indeterminata; 'vestigio' quanto alla proprietà che riguarda Dio dal punto di vista del triplice genere di causa, efficiente, formale e finale, come sono uno, vero e bene; 'immagine' quanto alle condizioni che riguardano Dio non solo nella ragione di causa, ma anche di oggetto, che sono memoria, intelligenza e volontà¹¹⁰.

¹⁰⁷ Cf. *Coll. ox.*, q. 17, n. 12, p. 229, ll. 56-76. Cf. *infra*, pp. 128-129.

¹⁰⁸ Bonaventura de Bagnoregio, *Commentarius in I librum Sententiarum*, d. 3, p. 1, art. un., q. 2, Quaracchi, I, pp. 73a-73b: «Et ideo intelligendum, quod cum creatura ducat in cognitionem Dei per modum umbrae, per modum vestigii et per modum imaginis [...]. Nam umbra dicitur, in quantum representat in quadam elongatione et confusione; vestigium in quantum in elongatione, sed distinctione; imago vero, in quantum in propinquitate et distinctione».

¹⁰⁹ Cf. *supra*, p. 23-24.

¹¹⁰ Bonaventura de Bagnoregio, *Commentarius in I librum Sententiarum*, d. 3, p. 1, art. un., q. 2, Quaracchi, I, p. 73b: «Nam creaturae dicuntur umbra quantum ad proprietates, quae respiciunt Deum in aliquo genere causae secundum rationem indeterminatam; vestigium quantum ad proprietatem, quae respicit Deum sub ratione triplicis causae, efficientis,

A proposito del modo di rappresentazione del vestigio, rispetto ad Agostino Bonaventura affianca alla triade *unitas, species e ordo* quella dei trascendentali *unum, verum, bonum*, aggiungendo la considerazione della causalità divina secondo i tre generi di causa: efficiente, formale e finale. Oltre a ciò, Bonaventura chiarisce anche il modo in cui ombra, vestigio e immagine rappresentano in base al tipo di conoscenza cui permettono di risalire: l'ombra può condurre alla conoscenza delle cose comuni in quanto comuni, ovvero alla nozione generale di Dio in quanto causa; il vestigio può condurre alla conoscenza delle cose comuni in quanto appropriate, ovvero alla nozione di Dio in quanto causa efficiente, formale e finale; l'immagine può condurre alla conoscenza delle cose proprie in quanto proprie, essendo possibile solo attraverso il modo di rappresentazione dell'immagine giungere a porre Dio come oggetto diretto di conoscenza, e non semplicemente in modo estrinseco.

Infatti la creatura in quanto ombra conduce alla conoscenza delle cose comuni in quanto comuni; il vestigio alla cognizione delle cose comuni in quanto appropriate; l'immagine alla conoscenza delle cose proprie in quanto proprie¹¹¹.

La determinazione del modo di rappresentazione del vestigio come capace di condurre alle cose appropriate rispetto delle Persone trinitarie, così come il riferimento ai tre generi di causa, le ritroveremo come costanti della riflessione sul vestigio negli autori dei secoli XIII e XIV, mentre sono rintracciabili variazioni e differenti calibrature a proposito dei costituenti del vestigio, essendo generalmente abbandonata la simmetria bonaventuriana con i trascendentali.

Egidio Romano, ad esempio, riprende sia il rapporto ai tre generi di causa, sia il tema dell'appropriatezza, fornendo peraltro una chiara distinzione tra il significato di 'comune', 'proprio' ed 'appropriato'.

Poiché certe cose sono qui comuni come cose essenziali non appropriate, come l'essenza divina e simili, altre sono del tutto proprie come costitutive delle Persone, come la Paternità, la Filiazione e simili; altre ancora sono intermedie, in quanto cose essenziali appropriate, come la Potenza, la Sapienza e simili¹¹².

Il fatto che il vestigio rappresenti la Trinità in riferimento a ciò che è appropriato alle Persone trinitarie significa che di esse ne rappresenta gli attributi loro propri, ma non costitutivi. È una forma di

formalis et finalis, sicut sunt unum, verum et bonum; imago quantum ad conditiones, quae respiciunt Deum non tantum in ratione causae, sed et obiecti, quae sunt memoria, intelligentia et voluntas».

¹¹¹ Bonaventura de Bagnoregio, *Commentarius in I librum Sententiarum*, d. 3, p. 1, art. un., q. 2, Quaracchi, I, p. 73b: «Nam creatura ut umbra ducit ad cognitionem communium, ut communia; vestigium in cognitionem communia, ut appropriata; imago in cognitionem propriorum, ut propria».

¹¹² Aegidius Romanus, *In primum librum Sententiarum*, d. 3, p. 1, q. 2, a. 1, ed. Cordubae, f. 75a: «Quia quaedam sunt ibi communia ut essentialia non appropriata, ut essentia divina et huiusmodi; quaedam sunt omnino propria, ut constitutiva personarum, sicut paternitas, filiatio et huiusmodi; quaedam sunt medio modo, ut essentialia appropriata, sicut potentia, sapientia et huiusmodi».

rappresentazione, da una parte più adeguata rispetto a quella meramente comune, che rappresenta in forma massimamente generale e vaga; dall'altra, più accidentale rispetto a quella in senso pieno propria, che al contrario indica la caratteristica essenziale di ogni Persona, come la *Paternitas* per il Padre e la *Filiatio* per il Figlio. Attributi appropriati delle Persone sono usualmente considerati Potenza per il Padre, Sapienza per il Figlio e Bontà per lo Spirito Santo.

Questa dottrina sembra essere in una certa misura comunemente accettata, visto che è possibile rintracciarla in autori anche molto distanti tra loro come Tommaso d'Aquino¹¹³, Riccardo di Mediavilla¹¹⁴ e, come vedremo, Enrico di Gand e Roberto di Cowton.

1.1.2 Enrico di Gand

A proposito del vestigio della Trinità, in questa sezione cercheremo di attraversare la posizione di Enrico di Gand, uno dei grandi maestri parigini dell'ultimo quarto del secolo XIII ed importante punto di riferimento, sia in positivo che in negativo, per la riflessione teologica dell'ordine minorita inglese all'inizio del secolo XIV¹¹⁵.

Enrico di Gand non tematizzò mai come problema a sé la questione del vestigio. Avendo optato per una differente ed autonoma disposizione della materia teologica nella propria *Summa*, senza seguire il modello di Pietro Lombardo, non vi erano motivi estrinseci legati ad una struttura tradizionale che lo inducessero ad elaborare una trattazione specifica sul modello di quella incontrata negli altri autori considerati. Non abbiamo perciò testimonianze circa una eventuale posizione di Enrico sulla

¹¹³ Cf. Thomas de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 45, a. 7, Leonina, IV, p. 233b: «Ad primum ergo dicendum quod representatio vestigii attenditur secundum appropriata: per quem modum ex creaturis in Trinitatem divinarum Personarum veniri potest».

¹¹⁴ Cf. Ricardus de Mediavilla, *Super quatuor libros Sententiarum*, I, d. 3, p. 1, a. 3, q. 1, ed. Brixiae 1591, pp. 45b-46a: «Quantum ad secundum sciendum quod modus uno modo idem est quod terminus et, quia terminatum, est limitatum, et mensuratum. Ideo accipitur modus interdum pro rei limitatione vel mensura; species etiam interdum accipitur pro pulchritudine secundum quod dicitur: "iste est valde speciosus", id est pulcher. Ex hoc autem quod Deus est causa creaturarum efficiens, exemplaris et finalis oportet in omni creatura esse limitationem eo ipso quod effecta est, et pulchritudinem autem eo ipso quod ad pulcherrimum exemplar facta est, et ordinem eo ipso quod finem habet: in re omni enim que habet finem oportet esse ordinem ad finem. Quia ergo modus creature, hoc est eius limitatio vel mensura, Deum representat sub ratione cause efficientis, et pulchritudo eius Deum repraesentat sub ratione cause exemplaris, et ordo ipsum repraesentat sub ratione cause finalis, quae est representatio non distincta, quia non est quantum ad propria, sed quantum ad appropriata, non tamen sub ratione qua appropriata sunt. Ideo in qualibet creatura dicitur consistere Dei vestigium quantum ad eius modum, id est limitationem vel mensuram, et eius speciem, id est pulchritudinem, et eius ordinem in ipsum finem. Et haec de secundo articulo».

¹¹⁵ Enrico di Gand è ad esempio, come cercheremo di mostrare e come già notato da molti interpreti, una delle fonti principali di Riccardo di Conington su varie questioni, mentre è ben nota la sua influenza su Giovanni Duns Scoto.

definizione di vestigio e non sappiamo dunque, ad esempio, la sua opinione a proposito della traslazione di significato a partire dall'orma dell'animale verso il significato teologico di rappresentazione della Trinità secondo il genere o la specie. Nonostante ciò, il termine 'vestigio' occorre nell'opera di Enrico, in particolare nell'ambito di un tema cui Enrico dedica analisi assai approfondite e raffinate, quello del rapporto tra Dio e la creatura. Il vestigio, infatti, esprimendo un modo attraverso cui la Trinità può essere conosciuta tramite le creature, sembra necessariamente riguardare un certo tipo di relazione della creatura nei confronti di Dio; altrimenti, se questa non fosse in un qualche rapporto con Dio, non si vede come potrebbe rappresentarlo. Da questo punto di vista, è certamente possibile inserire il rapporto vestigiale in una teoria generale della relazione, secondo il caso particolare della relazione tra Dio e la creatura, pur non fornendo Enrico esplicite indicazioni a riguardo.

Tracciare, anche solo a sommi capi, un quadro complessivo della dottrina della relazione in Enrico costituirebbe una digressione troppo lunga ed impegnativa per essere affrontata qui, vista la centralità e la complessità del tema, all'interno di una filosofia, quella del Gandavense, che possiamo definire una vera e propria 'metafisica della relazione'¹¹⁶. Basterà ricordare come per Enrico, assolutamente parlando, sia possibile ridurre ogni sorta di relazione ai tre modi in cui può dirsi 'relativo', secondo lo schema aristotelico esposto in *Metafisica*, V, 15:

Per comprendere ciò, è necessario sapere che secondo Aristotele, libro V della *Metafisica*, capitolo sulla relazione, tre sono i modi delle relazioni, secondo i tre generi di causa, formale, efficiente e finale, alle quali tutte le relazioni possono essere ridotte, sia quelle che sono secondo realtà, sia quelle che sono secondo ragione, ma Aristotele li propone nelle relazioni reali¹¹⁷.

Secondo Aristotele, come esposto nella citazione cui Enrico si riferisce, le cose possono essere in rapporto tra loro o secondo il modo della proporzione, «come il doppio rispetto alla metà e il triplo rispetto alla terza parte»; o secondo il modo dell'agire e del patire, «come ciò che può riscaldare

¹¹⁶ Sulla teoria della relazione di Enrico di Gand, cf. J. Decorte, «Modus» or «res»: *Scotus's criticism of Henry of Ghent's conception of the reality of a real relation*, in L. Sileo (ed.), *Via Scoti. Methodologica ad mentem Johannis Duns Scoti*, Antonianum, Roma 1995, pp. 407-429; J. Decorte, *Relation and substance in Henry of Ghent's metaphysics*, in G. Guldentops - C. Steele (eds.), *Henry of Ghent and the transformation of scholastic thought*, Leuven University Press, Leuven 2003, pp. 3-14; J. Decorte, *Relatio as modus essendi: the origins of Henry of Ghent's definition of relation*, «International Journal of Philosophical Studies», 10 (2002), pp. 309-336; M. G. Henninger, *Relations. Medieval theories 1250-1325*, Clarendon press, Oxford 1989, pp. 40-58; P. Porro, *Déduction catégoriale et prédicaments relatifs à la fin du XIII^e siècle: le De origine rerum praedicamentalium de Dietrich de Freiberg et son contexte*, «Quaestio», 13 (2013), pp. 197-220, in particolare pp. 199-211.

¹¹⁷ Henricus de Gandavo, *Quodlibet*, IX, q. 1, OpOm, XIII, pp. 18-19: «Ad cuius intellectum sciendum quod secundum Philosophum, V *Metaphysicae*, cap. de relatione, tres sunt modi relationum secundum triplex genus causae formalis, efficientis et finalis, ad quos omnes relationes habent reduci, et illae quae sunt secundum rem et illae quae sunt secundum rationem, sed Philosophus proponit eos in relationibus realibus».

rispetto a ciò che può essere riscaldato e ciò che può tagliare rispetto a ciò che può essere tagliato e, in generale, ciò che è attivo rispetto a ciò che è passivo»; o, infine, «secondo il modo del misurabile rispetto alla misura, del conoscibile rispetto alla conoscenza e del sensibile rispetto alla sensazione¹¹⁸». Al primo modo, poi, Enrico fa corrispondere il genere di causa formale, al secondo il genere di causa efficiente ed al terzo il genere di causa finale¹¹⁹.

Accanto e non in esplicita connessione rispetto a questa dottrina generale, Enrico sviluppa una teoria particolare del modo di rappresentazione della Trinità per mezzo della creatura secondo il vestigio. In linea con l'opinione comunemente sostenuta, si fa coincidere questo modo con quello dell'appropriatezza, oggetto, nell'articolo 72 della *Summa*, di una specifica analisi che lo precisa rispetto ai concetti di 'comune' e 'proprio'. Anche per Enrico, dunque, attraverso il vestigio si rappresenta ciò che è appropriato delle Persone trinitarie: partendo dalla dottrina classica del vestigio come *modus*, *species* e *ordo*¹²⁰, egli mette in relazione il *modus* in quanto rappresentante la Potenza, caratteristica appropriata del Padre, cui corrisponde la causalità efficiente; la *species*, in quanto rappresentante la Sapienza, caratteristica appropriata del Figlio, cui corrisponde la causalità formale; l'*ordo*, in quanto rappresentante la Bontà, caratteristica appropriata dello Spirito Santo, cui corrisponde la causalità finale. Formule già presenti, ad esempio, nel *Commento alle Sentenze* di Bonaventura, e riproposte da Enrico in una forma sostanzialmente invariata.

Nel primo modo si considera un'unica appropriazione secondo il triplice genere di causa attraverso cui Dio si rapporta alle cose create, ovvero, efficiente, formale e finale. Ed è la quarta coordinazione delle cose appropriate, ovvero: tutte le cose derivano dal Padre, e ciò secondo il genere di causa efficiente; sono attraverso il Figlio, secondo il genere di causa formale, ovvero della tecnica e della potenza operativa: così infatti per l'arte e la Sapienza del Padre che procede dallo stesso, il Padre opera tutto attraverso il Figlio, da cui tutte le cose allo Spirito Santo, secondo il genere di causa finale. E sono appropriate allo stesso Padre secondo la Potenza; attraverso lo stesso Figlio come Sapienza; nello stesso Spirito Santo come Bontà. [...] Ed invero secondo la corrispondenza delle parti del vestigio è la sesta coordinazione delle cose appropriate, ovvero del modo, della specie e dell'ordine, o anche del numero, della misura e dell'inclinazione, come è già stato esposto nella questione precedente: il modo [*modus*] e la misura sono appropriati al Padre, la forma [*species*] e il numero al Figlio, l'ordine [*ordo*] e l'inclinazione allo Spirito Santo¹²¹.

¹¹⁸ Cf. Arist., *Met.*, V, 15, 1020b 26-1021b 11.

¹¹⁹ Cf. Henricus de Gandavo, *Quodlibet*, IX, q. 1, OpOm, XIII, pp. 19-20.

¹²⁰ Henricus de Gandavo, *Summa*, art. LXXII, q. 3, Badius 1520, II, f. 259r N: «[...] consistunt ista tria in simplicibus essentiis cuiuscumque formae creatae, et sunt tres partes vestigii in quacumque natura, sive species, modus et ordo».

¹²¹ Henricus de Gandavo, *Summa*, art. LXXII, q. 4, Badius 1520, II, f. 261v E-F: «Et primo modo sumit una appropriatio secundum triplex genus causae quo Deus se habet ad creatura, scilicet, efficientem, formalem et finalem: et est coordinatio

Oltre a questa trattazione, in sé esaustiva di questo particolare aspetto della dottrina, non sono rintracciabili ulteriori analisi specifiche, mentre, come vedremo, è presente in altri luoghi della sua opera la dottrina della ratitudine come relazione a Dio in quanto causa esemplare, ma senza che questo tema venga mai connesso esplicitamente a quello del vestigio, come invece avviene nella riflessione scotiana¹²² e nel testo delle *Collationes*¹²³. Una piccola anticipazione di un possibile sviluppo metafisico della questione del vestigio è rintracciabile in Enrico solo nel momento in cui connette le parti del vestigio ai differenti tipi di essere di cui la creatura è dotata, impostazione certamente originale ed in qualche modo legata ad una peculiare considerazione metafisica di essere ed essenza in rapporto alla creazione divina:

In un modo la forma [*species*] è chiamata forma che dà l'essere in quanto dà l'essere assolutamente, a cui è presente la misura [*modus*] in quanto dà l'essere determinato, e l'ordine [*ordo*] in quanto corrisponde all'altro come al fine a cui tende. Queste tre cose costituiscono l'essenza semplice di qualsiasi forma creata e sono le tre parti del vestigio in qualsiasi natura, ovvero forma, misura e ordine¹²⁴.

Secondo Enrico, alle tre parti del vestigio della Trinità corrispondono i tre tipi di essere che strutturano l'essenza creaturale. Quest'ultima è dotata innanzitutto di un essere del tutto indeterminato, grazie al quale è *speciosa*: in base a questo essere l'essenza semplicemente è, ovvero si distingue dal nulla, senza ulteriori specificazioni. In secondo luogo, è dotata di un essere determinato, grazie al quale è *moderata*: in base a questo essere l'essenza è qualcosa di determinato, di definito, di limitato. Infine, è dotata di un essere teleologicamente orientato, grazie al quale è *ordinata*: in base a questo essere l'essenza tende ad un fine.

appropriatorum quarta: videlicet ex quo omnia Patri, et hoc secundum genus causae efficienti, per quem omnia Filio, secundum genus causae formalis, artis scilicet et potentiae operativae: sic enim arte et Sapientia Patris procedente ab ipso Pater omnia operat per Filium, ex quo omnia Spiritui Sancto, secundum genus causae finalis. Et appropriatur ly ex ipso Patri sicut Potentia; per ipsum Filium sicut Sapientia; in ipso Spiritui Sancto sicut Bonitas. Secundum vero correspondentiam partium vestigii est coordinatio appropriatorum sexta, sive modi, speciei et ordinis, sive numeri, mensurae et ponderis, iuxta illud quod expositum est in praecedenti quaestioni, ut modus et mensura approprientur Patri, species et numerus Filio, ordo et pondus Spiritui Sancto».

¹²² Cf. *infra*, pp. 110-112.

¹²³ Cf. *infra*, pp. 118-146.

¹²⁴ Henricus de Gandavo, *Summa*, art. LXXII, q. 3, Badius 1520, II, f. 259r N: «Uno enim modo species appellatur forma quae dat esse inquantum dat esse simpliciter, cui adest modus inquantum dat determinatum esse, et ordo inquantum alteri congruit ut fini ad quae est. Et constituent ista tria in simpliciter essentia cuiuscumque formae creatae et sunt tres partes vestigii in quacumque natura, sive species, modus et ordo».

1.1.3 Roberto di Cowton

Per comprendere lo stato dell'arte nell'elaborazione dottrinale circa il vestigio della Trinità negli anni in cui opera Scoto, può essere utile analizzare la posizione di Roberto di Cowton, un francescano inglese coevo e spesso in dialogo con il Dottor Sottile¹²⁵. La questione dedicata al vestigio nel luogo classico della distinzione terza del suo *Commento alle Sentenze* mostra con chiarezza la forte influenza del pensiero di Riccardo di Mediavilla. Risulta evidente come i tre articoli in cui divide la questione – il primo, dedicato alla definizione di vestigio; il secondo, dedicato alla rappresentazione della Trinità tramite il modo dell'appropriatezza; il terzo, dedicato alla questione se le parti del vestigio siano propriamente delle *res* che si aggiungono alla *res* che è il vestigio o se invece siano delle semplici relazioni a Dio – siano copiati quasi *verbatim* dal testo parallelo di Riccardo di Mediavilla¹²⁶. Capisaldi dell'opinione sono: la definizione di vestigio come rappresentazione secondo

¹²⁵ Sulla vita e le opere di Roberto di Cowton, cf. S. Brown - J. C. Flores, *Robert Cowton (ca. 1274-ca. 1315)*, in S. Brown - J. C. Flores (eds.), *Historical Dictionary of Medieval Philosophy and Theology*, Scarecrow Press, Lanham - Toronto - Plymouth 2007, p. 245. Cf. anche la monografia H. Theissing, *Glaube und Theologie bei Robert Cowton, OFM*, Aschendorff, Münster 1970.

¹²⁶ Cf. Ricardus de Mediavilla, *Super quatuor libros Sententiarum*, I, d. 3, p. 1, a. 3, q. 1, ed. Brixiae 1591, pp. 45b-46a: «Quantum ad primum articulum, sciendum quod vestigium est impressio facta aliqua parte, et maxime pedibus animalis transeuntis per quam investigatur via inaccessus eius, non individuum animalis, sed secundum genus vel speciem debiliter representans, et quia representatio non secundum individuum, sed secundum genus vel speciem est confusa, ideo tractum est nomen vestigium ad significandum similitudinem cuiuscumque rei ipsam confuse et debiliter representantem. Et quia omnis effectus gerit aliquo modo similitudinem suae causae et Deus est cuiuslibet creature causa; et ita quaelibet creatura aliquam similitudinem Dei gerit debiliter et confuse, maxime propter infinitam sublimitatem Dei super creaturam, ideo quaelibet creatura vestigium est creatoris per quod aliqua cognitio de creatore investigari potest secundum modum qui supra dictus est. Et haec de primo articulo. Quantum ad secundum sciendum quod modus uno modo idem est quod terminus et, quia terminatum, est limitatum, et mensuratum. Ideo accipitur modus interdum pro rei limitatione vel mensura; species etiam interdum accipitur pro pulchritudine secundum quod dicitur: "iste est valde speciosus", id est pulcher. Ex hoc autem quod Deus est causa creaturarum efficiens, exemplaris et finalis oportet in omni creatura esse limitationem eo ipso quod effecta est, et pulchritudinem autem eo ipso quod ad pulcherrimum exemplar facta est, et ordinem eo ipso quod finem habet: in re omni enim que habet finem oportet esse ordinem ad finem. Quia ergo modus creature, hoc est eius limitatio vel mensura, Deum representat sub ratione cause efficientis, et pulchritudo eius Deum repraesentat sub ratione cause exemplaris, et ordo ipsum repraesentat sub ratione cause finalis, quae est representatio non distincta, quia non est quantum ad propria, sed quantum ad appropriata, non tamen sub ratione qua appropriata sunt. Ideo in qualibet creatura dicitur consistere Dei vestigium quantum ad eius modum, id est limitationem vel mensuram, et eius speciem, id est pulchritudinem, et eius ordinem in ipsum finem. Et haec de secundo articulo. Quantum ad tertium, sciendum est quod ista tria, in quantum sunt partes vestigii, super creaturam, in qua non sunt, non addunt rem aliquam absolutam: ipsa enim essentia creata seipsa limitata est, ita quod ille ablativus non importat habitudinem causae efficientis, sed habitudinem causae formalis, ita quod limitatio creatae essentiae super ipsam creatam essentiam non addit nisi relationem ad causam efficientem, et sua pulchritudo relationem ad causam exemplarem, et eius ordo relationem ad causam finalem, aliter enim esset modus modi, pulchritudo pulchritudinis, ordo ordinis in infinitum, aut non reperiretur in qualibet creatura vestigium Dei. Et sic patet solutio ad quaestionem tertiam»; Robertus de Cowton, *In Sententiarum*, I, d. 3, q. 2, ms. Oxford, Merton College 117, f. 34vb, ll. 18-65: «De primo, sciendum quod vestigium est impressio facta a pede animalis transeuntis per quam impressionem investigatur via inaccessus eius non secundum individuum determinatum hoc vel illud, sed secundum genus vel speciem, eo quod non representat hoc animal distincte secundum totum eius, quia non imprimebatur a toto secundum totum eius, sed secundum partem eius. Et quia representatio animalis non secundum determinatam rationem huius individui determinati, sed secundum speciem vel genus est representatio confusa, ideo tractum est nomen illius vestigii ad [fud] similitudinem cuiuslibet rei ipsum confuse et debiliter representantem, quia ergo omnis creatura gerit aliquo modo sue cause similitudinem; et Deus est cuiuslibet creature causa; et ita quaelibet creatura

il genere o la specie; la rappresentazione della Trinità tramite il vestigio secondo ciò che è appropriato alle Persone; la negazione dello statuto di *res* alle parti del vestigio, che non aggiungono dunque nulla di reale al loro fondamento, ma solo delle semplici relazioni a Dio.

L'interesse del testo di Cowton, al di là di questa pedissequa ripetizione della dottrina di Riccardo, sta nel fatto che, sicuramente tra i primi in ordine cronologico, egli sembra considerare, successivamente all'esposizione dell'opinione, tutte le principali obiezioni di Scoto, a cui risponde puntualmente e, questa volta sì, in modo originale. Un dibattito che cercheremo di seguire nella prossima sezione.

1.1.4 Giovanni Duns Scoto

Scoto affronta direttamente la questione sul vestigio nel luogo consueto della distinzione terza del primo libro, in entrambi i *Commenti alle Sentenze* che produsse nel corso della sua carriera accademica, chiamati, quello giovanile, *Lectura*, mentre *Ordinatio* quello della maturità. I due testi sono simili nella struttura e nelle soluzioni, pur con alcune piccole differenze, che cercheremo di segnalare opportunamente, in particolar modo per ciò che riguarda alcuni argomenti, eventualmente presenti in un'opera ed assenti nell'altra.

- Struttura della questione nelle due opere

gerit debili et confuse aliqua<m> similitudinem Dei, maxime propter infinitam sublimitatem Dei super creaturam. Ideo quelibet creatura vestigium creatoris portat per quod aliqua cognitio terminorum [de] investigari potest quantum ad essentialia appropriata tribus personis ut patebit statim. Quantum ad secundum articulum dico quod modus uno modo idem est quod terminus et, quia terminatus est limitatum, est et mensuratum. Et ideo accipitur modus interdum pro rei similitudine vel mensura; species autem interdum accipitur pro pulchritudine secundum quod dicitur: "ille est valde speciosus", id est pulcher. Ex hoc autem quod Deus est causa effectiva creaturarum, exemplaris et finalis oportet in omni creatura esse limitationem eo ipso quod creata est; et pulchritudinem autem eo ipso quod ad pulchrum exemplar formata est a perfectissimo artifice; et ordinem eo ipso quod ad finem <est>: in re omni enim que habet finem oportet ordinem esse ad finem. Quia ergo modus creature, hoc est eius limitatio et mensura, Deum representat sub ratione cause efficientis, pulchritudo vel species sub ratione cause exemplaris, et ordo sub ratione cause finalis, que est representatio indistincta, quia non est quantum ad propria personarum, sed quantum ad appropriata, scilicet sapientiam, et potentiam, et bonitatem; ideo in omni creatura dicitur consistere Dei vestigium quantum ad eius modum, scilicet limitationem vel mensuram, et eius species, id est pulchritudinem, et eius ordinem in ipsum finem, ad hec tria reducuntur omnia alia in quibus ab aliis signatur vestigium. De tertio articulo sciendum quod hec tria: modus, species et ordo non addunt super rem que est vestigium rem aliquam absolutam: ipsa enim creatura in se ipsa est limitata secundum quod proprius principius terminatur et addit unum respectum ad Deum sub ratione cause efficientis; et sua pulchritudo respectum ad causam exemplarem, et eius ordo respectum <ad causam finalem> in infinitum vel non reperietur in qualibet creatura vestigium Dei, cuius oppositum dicit Augustinus, libro I».

In *Lectura*, la questione è divisa in quattro articoli: nel primo, si discute la definizione di vestigio; nel secondo, la ragione della rappresentazione vestigiale; nel terzo, in che modo la creatura è vestigio della Trinità; nel quarto, in cosa consista il rapporto vestigiale (*respectus vestigialis*) nei confronti di Dio ed in cosa sia fondato.

In *Ordinatio*, la struttura della questione è tripartita: il primo articolo tratta della definizione di vestigio; il secondo, del modo di rappresentazione del vestigio in rapporto alle Persone trinitarie; il terzo, del rapporto vestigiale come eventuale costitutivo della similitudine delle essenze creaturali, in quanto fondato nella *aliquitas*.

- Scoto sulla definizione di vestigio

In entrambi i testi Scoto inizia esponendo, a proposito del primo articolo, l'opinione che possiamo considerare tradizionale: il vestigio nelle sostanze corporee sarebbe l'orma lasciata da un animale che passa, rappresentante in modo imperfetto lo stesso animale, non secondo l'individuo determinato, ma secondo la specie. In altri termini, attraverso il vestigio dell'orma della zampa dell'animale sarebbe possibile risalire alla specie di animale cui appartiene, ovvero sapere che, ad esempio, sia transitato un bue, ma senza poter dire se si sia trattato di questo o quel bue determinato. Scoto sembra avere qui in mente l'esposizione egidiana, innanzitutto nel metodo: sia in Egidio che nell'opinione riportata da Scoto si afferma infatti che il vestigio in senso proprio concerne le sostanze corporee, ma il significato primario di 'vestigio' può essere applicato alle cose divine, ovvero al modo di rappresentazione della Trinità attraverso la creatura, attraverso una certa similitudine. Da notare, in particolare, la presenza della citazione aristotelica, tratta dai *Topici*: «*omnes transferentes secundum aliquam similitudinem se transferunt*¹²⁷», riportata da Scoto come giustificazione della possibilità di traslare in questo modo il significato del termine, citazione che abbiamo già incontrato in Egidio Romano¹²⁸, mentre è assente

¹²⁷ Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio*, I, d. 3, p. 2, q. un., nn. 285-286, Vat., III, pp. 174-176: «In ista questione tria videnda sunt: primo - quia secundum Philosophum "omnes transferentes secundum aliquam similitudinem se transferunt" - videndum est de ratione vestigii in corporalibus, unde translatum est nomen eius ad propositum. [...] Quantum ad primum dicitur quod vestigium est impressio, derelicta ex transitu alicuius super vacuum vel plenum, ipsum imperfecte repraesentans, - et ideo 'imperfecte', quia vestigium repraesentat aliquid confuse et sub ratione speciei, imago perfecte, quia sub ratione individui: sicut per vestigium distinguitur equus a bove, vel quod transiens est equus, non bos, non tamen distinguitur hic equus ab illo; sed imago distinguit, quia imago Iovis non repraesentat Caesarem». Cf. Ioannes Duns Scotus, *Lectura*, I, d. 3, p. 2, q. un., n. 213, Vat., XVI, p. 312: «De primo dicunt sic, quod "omnes transferentes", secundum Philosophum, "secundum aliquam similitudinem se transferunt"; vestigium autem primo invenitur in corporalibus, et ideo vestigium proprie est respectu corporalium; et ideo respectu divinarum transfertur secundum aliquam similitudinem. Vestigium autem in corporalibus est aliquid impressum in aliquo super quod transitur, sive in pleno sive in vacuo».

¹²⁸ Cf. Aegidius Romanus, *In primum librum Sententiarum*, ed. Cordubae, f. 74b-75a: «Respondeo dicendum quod, ut scribitur VI *Topicorum*: "omnes transferentes secundum aliquam similitudinem transferant"; cum igitur vestigium Dei in creatura dicatur translative, non oportet secundum omnem modum habere rationem vestigii». Cf. *supra*, pp. 26-27.

in autori che pure sostengono una dottrina simile, come Riccardo di Mediavilla-Roberto di Cowton o Tommaso d'Aquino. Infine, va escluso a questo proposito ogni riferimento ad Enrico di Gand, che non toccò mai questo specifico aspetto nelle sue opere.

Scoto, rompendo in qualche modo la continuità della tradizione sul tema, contesta questa definizione, introducendo criteri diversi per spiegare la definizione di vestigio, anche in relazione alla distinzione rispetto all'immagine. Mentre secondo l'impostazione comunemente accettata il vestigio è una rappresentazione confusa e l'immagine una rappresentazione più precisa e circostanziata dell'oggetto, per Scoto il vestigio è una rappresentazione parziale e l'immagine una rappresentazione dell'oggetto nella sua totalità. Così, ad esempio, nel caso del cervo, l'impronta lasciata sul terreno sarà vestigio dell'intero animale poiché ne rappresenta solo una parte, mentre sarà immagine della pianta della zampa dell'animale in quanto la rappresenta nella sua totalità. Al contrario, secondo l'impostazione comunemente accettata, il vestigio è una rappresentazione confusa, mentre l'immagine una rappresentazione più precisa e circostanziata:

A ciò dico che il vestigio e l'immagine non vengono distinti in base alla rappresentazione di qualcosa secondo la specie ed in modo indistinto, e di qualcosa secondo la natura propria ed in modo distinto, ma vengono distinti in base alla rappresentazione 'del tutto' e 'della parte': infatti, ciò che è vestigio rispetto al tutto, è immagine rispetto alla parte. Da ciò ne deriva che l'impronta del piede sulla polvere, sebbene sia un vestigio in rapporto all'animale, è tuttavia un'immagine rispetto al piede. Perciò, se il tutto avesse lo stesso essere che ha la parte, <il vestigio> sarebbe immagine del tutto¹²⁹.

Una tesi che appare del tutto simile a quella già presente molti decenni prima a Bonaventura, che la espone, confutandola di seguito, in un'obiezione alla propria opinione nel *Commento alle Sentenze*:

Altri affermano che il vestigio viene definito in quanto rappresenta secondo la parte, mentre l'immagine secondo il tutto. Anche qui, però, la differenza non ha valore, poiché, essendo Dio semplice, non può

¹²⁹ Ioannes Duns Scotus, *Lectura*, I, d. 3, p. 2, q. un., n. 224, Vat., XVI, p. 316: «Ad quod dico quod vestigium et imago non distinguuntur per repraesentationem alicuius secundum speciem et indistincte, et alicuius secundum naturam propriam et distincte, sed distinguuntur per repraesentationem 'totius' et 'partis', nam quod est vestigium respectu totius, est imago respectu partis (unde impressio pedis in pulvere licet sit vestigium respectu animalis, est tamen imago respectu pedis); unde si totum haberet tale esse quale habet pars, esset imago totius». Cf. Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio*, I, d. 3, p. 2, q. un., nn. 293-294, Vat., III, pp. 178-179: «Quantum ergo ad hoc dico quod vestigium est similitudo partis animalis, a qua imprimitur in aliquid sibi cedens. Sed similitudo expressa partis non est similitudo expressa 'totius', quia neque secundum rationem 'totius' in se, neque etiam qua 'totum' immediate cognoscitur, sed tantum arguitive, et ex hoc quia cognoscitur illud repraesentatum esse aliquid istius; et ideo si illud suppositum sit falsum, puta quod illud imprimens esset separatum a 'toto' - ut si pes amputatus a corpore imprimeret vestigium - erraret anima circa 'totum' cuius nata est esse talis pars impressiva vestigii. Patet etiam quod si totum corpus esset ita impressum pulveri sicut pes est impressus, ista impressio derelicta vere esset imago et similitudo 'totius', sicut modo vestigium est similitudo partis».

essere rappresentato secondo la parte; essendo, poi, infinito, da nessuna creatura, neppure dall'universo intero, può essere rappresentato secondo il tutto¹³⁰.

Da qui potremmo ipotizzare che Scoto faccia riferimento per la propria elaborazione dottrinale ad una tradizione alternativa rispetto a quella frequentata dagli autori che abbiamo precedentemente considerato, che non siamo tuttavia stati in grado di individuare. Va anche notato come Scoto sembri tenere in conto implicitamente la confutazione bonaventuriana, affrettandosi immediatamente a precisare, a proposito della possibilità di rappresentare Dio secondo il tutto o secondo la parte, come sia qui in gioco non una eventuale rappresentazione in sé di Dio secondo il tutto o la parte, cosa che va chiaramente esclusa, quanto piuttosto la semplice rappresentazione che il nostro intelletto può avere di Dio:

Sebbene in ciò che riguarda Dio non vi sia il tutto e la parte in sé, tuttavia, in quanto sono considerate dal nostro intelletto, le cose hanno il modo del tutto e della parte, poiché il nostro intelletto concepisce parzialmente e confusamente attraverso il modo del tutto; la creatura, dunque, viene chiamata vestigio in quanto conduce il nostro intelletto alla conoscenza del tutto numerale e della parte nelle cose che riguardano Dio, ed il nostro intelletto la comprende come unità, specie e ordine, e così è detta 'vestigio'¹³¹.

Contro l'opinione 'comune', esposta all'inizio dell'articolo, Scoto fornisce numerosi argomenti, alcuni dei quali, però, non sono rintracciabili in entrambe le opere. Tra questi, è particolarmente interessante il primo argomento *contra* esposto in *Lectura*, assente nel testo posteriore dell'*Ordinatio*. Secondo questo argomento scotiano, non si può far corrispondere la definizione di vestigio al caso particolare dell'orma di un animale che passa poiché altrimenti non si potrebbe considerare come vestigio il caso di una zampa che si trovasse per l'eternità appoggiata a terra. In altri termini, non è lecito utilizzare la metafora di qualcosa che passa, altrimenti non si renderebbe conto del caso limite di qualcosa che imprime un vestigio pur non muovendosi mai.

¹³⁰ Bonaventura de Bagnoregio, *Commentarius in I librum Sententiarum*, d. 3, p. 1, art. un., q. 2, Quaracchi, I, pp. 73a-73b: «Alii dicunt quod vestigium dicitur quia repraesentat secundum partem, sed imago secundum totum. Sed haec iterum differentia non valet, quia, cum Deus sit simplex, non habet repraesentans secundum partem; cum iterum sit infinitus, a nulla omnino creatura, etiam a toto mundo non potest repraesentari secundum totum».

¹³¹ Ioannes Duns Scotus, *Lectura*, I, d. 3, p. 2, q. un., n. 224, Vat., XVI, p. 314: «Nunc autem licet in divinis non sit totum et pars in se, tamen ut comparantur ad intellectum nostrum, habent modum totius et partis, quia intellectus noster partialiter concipit vel confuse per modum totius; creatura autem, ut ducit intellectum nostrum ad cognoscendum totum numerale in divinis et partem, quae intellectus noster intelligit ut unitatem, speciem et ordinem, sic dicitur vestigium».

Infatti, ciò che in primo luogo dicono a proposito del vestigio, ovvero che è ‘ciò che è lasciato da chi passa’, non è necessario: infatti, se il piede si trovasse per l’eternità nella polvere, ci sarebbe comunque lì il vestigio del piede. Ma di ciò non mi occupo¹³².

Non ci è dato sapere il motivo dell’esclusione dell’argomento dal testo dell’*Ordinatio*, motivo che forse ha a che vedere con la clausola finale: «*sed de hoc non curo*», che sembra un segnale della volontà scotiana di non dar troppo peso, né un ruolo dirimente a questo tipo di ragionamento. Eppure, questo argomento è certamente ripreso, in dialogo critico rispetto a Scoto, da Roberto di Cowton come argomento in contrario alla tesi da lui sostenuta. Nel citarlo, Cowton lo lega peraltro alla notissima citazione agostiniana, implicita nel testo di Scoto, in cui si critica la concezione platonica di creazione in quanto creazione *ab aeterno*, incompatibile con la genuina concezione cristiana di creazione *ex nihilo*.

Contro. Ciò che viene detto nel primo articolo, ovvero che il vestigio è una certa impressione fatta dal piede di un animale che va da un luogo all’altro attraverso la quale si indaga il suo passaggio [e] <è falso>, poiché il fatto che l’animale di cui è vestigio vada da un luogo all’altro accade alla ragione del vestigio, poiché, se l’animale rimanesse immobile, lascerebbe comunque un vestigio del piede, secondo quanto dice Agostino nel cap. 31 del *De Civitate Dei*: “se il piede fosse sempre dall’eternità nella polvere ci sarebbe sotto il vestigio fatto da chi preme con il piede, nessuno potrebbe dubitare in proposito”. Perciò non è corretto dire che il vestigio è l’impressione del piede di un animale che passa¹³³.

Un argomento presente invece in entrambe le opere, e, dunque, forse reputato più efficace da Scoto, è il seguente. Prendiamo l’esempio consueto dell’orma dell’animale: se l’orma fosse stata lasciata da un individuo che risultasse essere l’unico possibile rappresentante della specie animale cui appartiene, allora attraverso la sua orma non potremmo risalire solo ed esclusivamente alla specie, ma anche all’individuo determinato. La ragione della rappresentazione propria del vestigio si sovrapporrebbe confondendosi rispetto a quella dell’immagine, dimostrando l’insostenibilità logica di una distinzione sulla base di questi criteri. Così nel testo di *Lectura*:

Contro la distinzione tra la rappresentazione del vestigio rispetto alla rappresentazione dell’immagine in quanto ‘il vestigio rappresenta qualcosa solo secondo la sua specie, mentre l’immagine secondo la

¹³² Ioannes Duns Scotus, *Lectura*, I, d. 3, p. 2, q. un., n. 218, Vat., XVI, p. 314: «Quod enim primo dicunt quod vestigium est ‘illud quod derelinquitur a transeuntibus’, hoc non oportet; immo si pes in perpetuum staret in pulvere, non minus ibi esset vestigium pedis. Sed de hoc non curo».

¹³³ Robertus de Cowton, *In Sententiarum*, I, d. 3, q. 2, ms. Oxford, Merton College 117, f. 34vb, ll. 65-75: «Contra. Illud quod dicitur in primo articulo, quod vestigium est impressio quedam facta a pede animalis transeuntis de loco ad locum per quam investigatur incessus eius [et] <falsum est>, quia accidit rationi vestigii quod animal cuius est vestigium transeat de loco ad locum, quia, si animal immobiliter staret, adhuc relinqueret vestigium pedis, enim ab ipso propter quod dicit Augustinus IV *De Civitate Dei*, cap. 31, quod: “si pes ex eternitate semper fuisset in pulvere semper subesset vestigium a calcante factum, nemo ergo dicitur quod vestigium est impressio pedis animalis transeuntis».

sua natura singolare', - contro. Se ci fosse un solo animale, e non ce ne potessero essere altri, l'impronta del piede sulla polvere sarebbe in ogni caso il vestigio dell'animale e non l'immagine, e tuttavia rappresenterebbe il singolare e non qualcosa secondo la specie, come è evidente dall'ipotesi. È dunque necessario fornire una differenza di tipo diverso tra il vestigio e l'immagine, come si dirà in seguito¹³⁴.

Anche questo argomento è presto ripreso e discusso da Cowton, che lo cita come obiezione alla propria tesi secondo cui il vestigio rappresenta secondo il genere o la specie:

Contro. Se non ci fosse che un solo animale per specie e per numero, né ce ne potessero essere altri, l'impronta del piede rappresenterebbe in ogni caso l'animale secondo il numero, poiché rappresenterebbe in modo simile, e allora è unico¹³⁵.

In conclusione, Scoto fornisce una definizione di vestigio in aperto contrasto rispetto all'opinione comunemente accettata nella sua epoca. Apparentemente, la dottrina scotiana ebbe sin da subito una forte risonanza, come possiamo dedurre dalla testimonianza di Roberto di Cowton, il quale discute tra le obiezioni alla propria tesi solo argomenti tratti con ogni probabilità dal testo della *Lectura*. La soluzione scotiana non sembra in realtà radicalmente originale e nuova: infatti, un'impostazione simile, tendente a considerare la rappresentazione del vestigio distinta da quella dell'immagine in quanto rappresentazione della parte (vestigio) da opporsi alla rappresentazione del tutto (immagine), è considerata, anche se in modo critico, già da Bonaventura.

- Scoto sul modo di rappresentazione del vestigio in rapporto alla Trinità

Oggetto del secondo articolo in *Ordinatio*, e del terzo in *Lectura*, è il rapporto tra il modo di rappresentazione del vestigio e la Trinità. Scoto inizia, anche qui, esponendo un'opinione diversa dalla propria, che andrà poi a criticare. In questo caso, i due testi, pur se simili, non appaiono perfettamente coincidenti. Certamente, è comune ad entrambi il nucleo centrale della dottrina riportata, consistente nella tradizionale considerazione del vestigio come quel modo di

¹³⁴ Ioannes Duns Scotus, *Lectura*, d. 3, p. 2, q. un., n. 219, Vat., XVI, p. 314: «Sed contra hoc quod distinguunt repraesentationem vestigii a repraesentatione imaginis, quia 'vestigium repraesentat aliquid solum secundum speciem suam, et imago secundum propriam naturam singularem', - contra: si esset unum animal tantum, et non posset esse aliud animal, adhuc impressio pedis in pulvere esset vestigium animalis et non imago; et tamen repraesentaret singulare et non aliquid secundum speciem, sicut patet ex hypothesi. Oportet igitur dare aliam differentiam inter vestigium et imaginem, sicut post dicitur». Cf. Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio*, I, d. 3, p. 2, q. un., n. 289, Vat., III, p. 177: «Si tantum esset unum animal, ita quod non esset aliud possibile in universo, adhuc eius vestigium non esset eius imago (quia adhuc non esset vestigium similitudo 'totius', sed partis; imago autem est similitudo 'totius'), et tamen tunc non repraesentaret ipsum confuse, id est secundum aliquam rationem communem sibi et aliis».

¹³⁵ Robertus de Cowton, *In Sententiarum*, I, d. 3, q. 2, ms. Oxford, Merton College 117, ff. 34vb, l. 78 - 35ra, l. 1: «Contra. Si non esset nisi unum animal specie et numero, nec esse posset, adhuc impressio pedis representaret animal secundum numerum, quia simili modo representaret, tunc est unicum».

rappresentazione che esprime le cose appropriate rispetto alle Persone trinitarie. Inoltre, si ripete nei due testi una premessa identica, che è anche l'indizio principale che ci permette di ipotizzare un riferimento esplicito ad Enrico di Gand: in generale, si afferma, ogni creatura ha una triplice relazione a Dio, secondo i tre modi della relazione indicati da Aristotele nel quinto libro della *Metafisica*¹³⁶. A questa triplice relazione, aggiunge l'*Ordinatio*, mentre non se ne fa esplicita menzione nella *Lectura*, corrispondono i tre generi di causa:

Quanto al secondo <articolo>, viene detto che la creatura ha una triplice relazione a Dio, come ad una triplice causa, - e ciò secondo i tre modi dei relativi che Aristotele stabilisce in *Metafisica*, V¹³⁷.

Così, al primo modo di relazione, secondo la proporzionalità, corrisponderebbe *ex parte Dei* l'attributo appropriato al Figlio, quello della Sapienza, che il testo dell'*Ordinatio* connette alla causalità esemplare; al secondo modo, secondo l'agire ed il patire (che Scoto chiama anche secondo il prodotto ed il produttore), corrisponderebbe l'attributo appropriato al Padre, quello della Potenza, che il testo dell'*Ordinatio* connette alla causalità efficiente; al terzo modo, secondo la misura, corrisponderebbe l'attributo appropriato allo Spirito Santo, quello della Bontà, che il testo dell'*Ordinatio* connette alla causalità finale¹³⁸.

Se è vero che questo contenuto dottrinale è presente in modo sostanzialmente identico, i contorni dell'esposizione sono però in parte differenti. In *Lectura*, infatti, si introduce un riferimento iniziale, peraltro abbastanza generico, ad un Intelletto divino che nell'eternità lascia il proprio vestigio su tutte le creature:

In terzo luogo dichiarano in che modo la creatura sia vestigio della Trinità. Dicono infatti che l'Intelletto divino si volge eternamente verso le creature, componendole, e la volontà ordinandole, e così lascia in loro una sorta di proprio vestigio. E così qualsiasi creatura rappresenta la Trinità delle Persone in comune

¹³⁶ Cf. *supra*, pp. 31-32.

¹³⁷ Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio*, I, d. 3, p. 2, q. un., n. 287, Vat., III, p. 176: «Quantum ad secundum dicitur quod creatura habet ad Deum triplicem relationem, sicut ad triplicem causam, - et hoc secundum tres modos relativorum, quos ponit Philosophus V *Metaphysicae*».

¹³⁸ Cf. Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio*, I, d. 3, p. 2, q. un., n. 287, Vat., III, p. 176: «Quantum ad primum modum, creatura refertur ad Deum relatione fundata super 'unum', relatione scilicet 'similis', et hoc in quantum creatura est exemplata et refertur ad Deum in quantum est causa exemplaris. Quantum ad secundum modum, scilicet potentiae, refertur creatura ad Deum ut productum ad producentem. Quantum ad tertium modum, scilicet modum mensurae, refertur creatura ad Deum ut ordinata ad ipsum sicut ad causam finalem». Cf. Ioannes Duns Scotus, *Lectura*, I, d. 3, p. 2, q. un., n. 216, Vat., XVI, p. 313: «Dicunt enim quod creatura refertur ad Deum secundum tres modos relationis, positos in V *Metaphysicae*: refertur enim primo per rationem producti ad productivum, et secundo per modum exemplati et similis (et sic per modum unius) et tertio in ratione finis (et secundum hoc per modum mensurati); potentia autem productiva appropriatur Patri sicut omnipotentia, ratio autem exemplaris et sapientiae appropriatur Filio, sed ratio finis, boni, appropriatur Spiritui Sancto; et sic quaelibet creatura dicitur vestigium Trinitatis. Sed imago repraesentat Trinitatem distincte et magis proprie, secundum propria eis et non solum secundum appropriata».

ed in modo indistinto, e dunque rappresenta in quanto vestigio; nonostante ciò, rappresenta la Trinità delle Persone secondo certe cose loro proprie¹³⁹.

La questione interpretativa che sembra rimanere aperta a proposito di questa esposizione è quella di individuare con esattezza a quale o a quali elaborazioni dottrinali si stia qui riferendo Scoto. La citazione aristotelica fa propendere per collegare la dottrina esposta a quella di Enrico; va tuttavia notato come l'integrazione tra la griglia generale dei tre modi della relazione ed il tema del vestigio debba essere considerato, in questo caso, un originale rimaneggiamento scotiano, una sorta di *collage* di dottrine che nell'opera di Enrico non vengono mai trattate insieme. Un'ipotesi certamente plausibile, visto che Scoto si rivela spesso un acuto lettore di Enrico, molto autonomo nel sintetizzare e risistemare parti non immediatamente connesse, anche, a volte, producendo una certa qual distorsione del pensiero del Gandavense, funzionale ad una più agevole confutazione. La stessa originalità di questo accostamento, insieme alla caratterizzazione dell'universo come *vestigium Dei*, potrebbero però anche far pensare ad un riferimento in proposito ad elaborazioni di altri autori, certamente di ispirazione enrichiana, ma anche in qualche modo indipendenti. L'assenza, a nostra conoscenza, di testimonianze di posizioni simili sostenute da autori contemporanei non sembra tuttavia confermare questa ipotesi.

Ad ogni modo, a proposito di questo secondo articolo, Scoto, pur ammettendo in buona sostanza la dottrina della rappresentazione tramite il vestigio come rappresentazione di ciò che è appropriato alle Persone trinitarie¹⁴⁰, critica alcuni punti dell'opinione suesposta. In primo luogo, contro Enrico, esclude che vi sia una triplice relazione della creatura nei confronti di Dio, riducendo ogni possibile relazione tra questi due termini ad una relazione secondo la misura, ovvero quello che è indicato da Aristotele come 'terzo modo della relazione'¹⁴¹. Inoltre, contro Riccardo di Mediavilla e Roberto di

¹³⁹ Ioannes Duns Scotus, *Lectura*, I, d. 3, p. 2, q. un., n. 215, Vat., XVI, p. 313: «Tertio declarant quomodo creatura est vestigium Trinitatis. Dicunt enim quod intellectus divinus fertur super creaturas aeternaliter, dictando eas, et voluntas mandando, et sic derelinquit in eis quasi vestigium suum. Et sic quaelibet creatura repraesentat trinitatem personarum in communi et indistincte, et ideo repraesentat ut vestigium; verumtamen repraesentat trinitatem personarum secundum aliqua sibi propria».

¹⁴⁰ Cf. Ioannes Duns Scotus, *Lectura*, I, d. 3, p. 2, q. un., n. 224, Vat., XVI, p. 317: «[...] sic dicitur vestigium, quia sic non ducit partialiter in aliquam personam secundum sibi proprium, sed secundum hoc quod est sibi appropriatum» Cf. Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio*, I, d. 3, p. 2, q. un., n. 300, Vat., III, p. 183: «Et sic patet in quibus in creatura consistat vestigium, et respectu quorum in divinis - quia respectu appropriatorum personis divinis».

¹⁴¹ Cf. Ioannes Duns Scotus, *Lectura*, I, d. 3, p. 2, q. un., n. 221, Vat., XVI, p. 314: «Preterea, arguitur contra hoc quod dicitur quod 'creatura refertur ad Deum secundum tres modos relationis': nam Deus non refertur ad creaturam nisi quia quia creatura ad ipsum; sed ista est relatio penes tertium modum, in quo unum non refertur ad aliud nisi quia e contra; igitur tantum Deus refertur ad creaturam secundum tertium modum relationis». Cf. Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio*, I, d. 3, p. 2, q. un., n. 296, Vat., III, p. 180: «Item, quod dicitur quod illi tres respectus pertinent ad tres modos relativorum, hoc videtur falsum, quia Philosophus V *Metaphysicae*, ponens differentiam duorum modum ad tertium, vult quod in duobus primis modis sit mutua relatio, in tertio non, sed tantum unum dicitur ad aliud quia aliud est eius; omnis autem relatio creaturae ad Deum est non-mutua, sed tantum dicitur Deus ad creaturam quia creatura ad ipsum; ergo omnis respectus creaturae ad Deum est secundum tertium modum».

Cowton, i quali, nel terzo articolo, avevano rifiutato lo statuto di *res* alle relazioni che costituiscono il vestigio, Scotus difende una concezione delle parti del vestigio (*unitas, species e ordo*) come «cose assolute» non semplici relazioni che fungono da fondamento della relazione non mutua, istituita in un momento metafisico successivo, che connette la creatura a Dio¹⁴². Entrambi i motivi polemici sono ben presenti a Cowton, che li riporta e li discute ampiamente¹⁴³, rappresentando di fatto snodi filosoficamente assai significativi del dibattito relativo al vestigio. Entrano infatti qui in gioco problemi fondamentali come quello del rapporto tra relazione e fondamento e, più in generale, della differente concezione di relazione che Scotus introduce rispetto ad Enrico e ai suoi seguaci. Temi che emergeranno in tutta la loro portata nell'ultima parte della discussione sul vestigio, quella di tenere più marcatamente metafisico, che andremo a considerare solo nella terza e ultima sezione di questa *Introduzione*¹⁴⁴.

¹⁴² Cf. Ioannes Duns Scotus, *Lectura*, I, d. 3, p. 2, q. un., nn. 222-223, Vat., XVI, p. 315: «[...] ratio vestigii non attenditur secundum relationem creaturae ad Deum, quia non est similis Deo per relationem sed per fundamentum; unde vestigium erit fundamentum relationis creaturae ad Deum, et non ipse respectus. [...] Ideo dico quod vestigium non consistit in istis relationibus, sed in unitate et specie et ordine, sicut assignat Augustinus VI *De Trinitate* cap. ultimo». Cf. Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio*, I, d. 3, p. 2, q. un., n. 298, Vat., III, p. 181: «Quantum ergo ad secundum articulum concedo quod omnis respectus creaturae ad Deum pertinet ad illum tertium modum relativorum. Nec in solis respectibus consistit vestigium sed in aliquibus absolutis, et forte in aliquo respectu sicut in tertia sui parte, secundum quod assignat Augustinus partem vestigii VI *De Trinitate* capitulo ultimo ubi dicit de creaturis [...]».

¹⁴³ Cf. Robertus de Cowton, *In Sententiarum*, I, d. 3, q. 2, ms. Oxford, Merton College 117, ff. 35ra-35rb.

¹⁴⁴ Cf. *infra*, pp. 109-112.

1.2 La ricezione medioevale della dottrina boeziana della distinzione tra ‘esse’ e ‘*id quod est*’:

1.2.1. La distinzione tra ‘esse’ e ‘*id quod est*’

Per comprendere i termini del dibattito presente nella questione 17, sarà bene chiarire preliminarmente il senso della distinzione tra ‘*id quod est*’ e ‘*quo est*’, introdotta già nel primo degli argomenti¹⁴⁵ e perno di gran parte della discussione successiva.

L’origine di questa coppia concettuale va ricercata nell’opera di Severino Boezio, in particolare nel trattato *Quomodo substantiae in eo quod sint bonae sint cum non sint substantialia bona*, comunemente citato in età medioevale (ed ancora oggi) come *De hebdomadibus*.

Il *De hebdomadibus* è pensato da Boezio come una sorta di risposta ragionata alla domanda che costituisce il titolo: in che modo le sostanze possono essere buone pur non essendo beni sostanziali? In altri termini, il problema che viene posto come oggetto del trattato riguarda il rapporto che le cose realmente esistenti intrattengono con la caratteristica essenziale della bontà. Partendo dall’asserto universalmente accettato secondo cui tutto ciò che è, in quanto è, è buono («*ea quae sunt bona sunt*»), ci si chiede se le cose siano buone in quanto tali, ovvero sostanzialmente, oppure solo poiché partecipano del bene.

Va ricercato in che modo le cose siano buone, se per partecipazione [*participatione*] oppure sostanzialmente [*substantia*]¹⁴⁶.

Apparentemente, entrambe le possibili soluzioni sembrano comportare serie difficoltà: se le cose fossero buone solo per una mera partecipazione estrinseca al bene, da ciò si potrebbe allora concludere che esse non sono in se stesse buone, e dunque non si capisce come potrebbero tendere al bene. D’altra parte, se esse fossero sostanzialmente buone, allora non avrebbero bisogno di nulla per essere buone: esse sarebbero piuttosto lo stesso Bene, ovvero sarebbero Dio, affermazione che non è lecito sostenere¹⁴⁷.

¹⁴⁵ Cf. *Coll. ox.*, q. 17, n. 2, p. 225, ll. 5-8.

¹⁴⁶ Boethius, *Quomodo substantiae in eo quod sint bonae sint cum non sint substantialia bona sive De hebdomadibus*, in Id., *De consolatione philosophiae; Opuscula theologica*, ed. C. Moreschini - K. G. Saur, De Gruyter, München - Leipzig 2000, p. 189, ll. 53-54: «Sed quemadmodum bona sint, inquirendum est, utrumque participatione an substantia».

¹⁴⁷ Cf. Boethius, *De hebdomadibus*, ed. Moreschini, pp. 189-190, ll. 55-76.

Per risolvere la complicata questione proposta, tenuta presente la fortissima implicazione ontologica che comporta il problema del bene, trattandosi di una caratteristica assolutamente essenziale ed intrinseca dell'ente, al contrario delle caratteristiche accidentali come l'essere bianco o l'essere in una determinata posizione nello spazio, Boezio ricorre ad una spiegazione che parte dalla stessa struttura ontica delle cose esistenti, e che va poi a delineare una originale dottrina della partecipazione delle cose rispetto all'essere e al bene.

La parte dedicata ad esporre questa preliminare dottrina generale dello statuto puramente ontologico delle cose, funzionale ad un corretto intendimento della partecipazione delle stesse rispetto al bene, è ad un tempo particolarmente breve e particolarmente oscura, per una precisa e consapevole scelta dell'autore, che assume qui un tono vagamente esoterico, affermando di voler procedere in questa maniera affinché sia possibile attingere pienamente alle verità così enigmaticamente espresse solo per chi si sia dimostrato disposto ad un accurato ed attento studio, ed escludendo così dalla conoscenza a riguardo di queste cose tutti coloro che non ne siano degni. Soprattutto, Boezio decide di presentare la dottrina in forma assiomatica, optando per un modello che egli trae esplicitamente dalle discipline matematiche («*ut igitur in mathematica fieri solet ceterisque etiam disciplinis*»), in particolare dal modello euclideo di procedimento scientifico come rintracciabile negli *Elementi*, proponendo 9 regole o assiomi (*regulae*)¹⁴⁸.

La prima di queste *regulae* ha una funzione puramente introduttiva, servendo solo a chiarire come tutti gli assiomi presentati vadano intesi come nozioni immediatamente autoevidenti ed universalmente riconoscibili come valide. Essi possono non apparire immediatamente evidenti solo per chi non è abituato ad astrarre rispetto alle cose corporali, poiché, al contrario di proposizioni allo stesso modo universalmente vere come “se togli due parti uguali a due quantità uguali, quelle che restano sono uguali”, non sono riferibili a dati esperienziali, ma hanno piuttosto una natura speculativa¹⁴⁹.

¹⁴⁸ Cf. Boethius, *De hebdomadibus*, ed. Moreschini, pp. 186-187, ll. 11-16: «Prohinc tu ne sis obscuritatibus brevitatis adversus, quae cum sint arcani fida custodia tum id habent commodi, quod cum his solis qui digni sunt conloquuntur. Ut igitur in mathematica fieri solet ceterisque etiam disciplinis, praeposui terminos regulasque quibus cuncta quae sequuntur efficiam».

¹⁴⁹ Cf. Boethius, *De hebdomadibus*, ed. Moreschini, p. 187, ll. 17-25: «Communis animi conceptio est enuntiatio quam quisque probat auditam. Harum duplex modus est. Nam una ita communis est, ut omnium sit hominum, veluti si hanc proponas, “Si duobus aequalibus aequalia auferas, quae relinquuntur aequalia esse”, nullus id intellegens negat. Alia vero est doctorum tantum, quae tamen ex talibus communis animi conceptionibus venit, ut est: “Quae incorporalia sunt, in loco non esse”, et cetera; quae non vulgus sed docti comprobant».

Così, il secondo assioma può iniziare ad affrontare direttamente il tema metafisico oggetto del trattato, esponendo la distinzione che è al centro della presente trattazione:

L'essere [*esse*] è diverso da ciò che è [*id quod est*]; l'essere stesso infatti ancora non è, ma ciò che è, ricevuta la forma dell'essere [*forma essendi*], è e consiste¹⁵⁰.

Come ha giustamente notato Lambertus Marie De Rijk, si tratta della prima di tre fondamentali distinzioni che strutturano l'insieme delle regole: oltre a quella tra l'essere (*esse*) e ciò che è (*id quod est*), troviamo infatti la distinzione tra l'essere (*esse*) e l'essere qualcosa (*esse aliquid*)¹⁵¹ e tra l'essere solo qualcosa (*esse aliquid tantum*) e l'essere qualcosa nella sostanza (*esse aliquid in eo quod est*)¹⁵², ovvero tra accidente, nel primo caso, e sostanza¹⁵³.

Alla prima distinzione sono riferibili gli assiomi II, IV e VIII, alla seconda l'assioma V, alla terza gli assiomi V e VI¹⁵⁴.

- Interpretazioni recenti della distinzione boeziana

¹⁵⁰ Boethius, *De hebdomadibus*, ed. Moreschini, p. 187, ll. 26-28: «Diversum est esse et id quod est; ipsum vero esse nondum est, at vero quod est, accepta essendi forma, est atque consistit».

¹⁵¹ Cf. Boethius, *De hebdomadibus*, ed. Moreschini, p. 187, ll. 96-97: «Aliud igitur tunc in eis esse, aliud aliquid esse».

¹⁵² De Rijk spiega molto bene il motivo per cui '*in eo quod est*' va tradotto come 'nella sostanza', e non letteralmente come 'in ciò che è'. Cf. L. M. De Rijk, *Gilbert de Poitiers. Ses vues semantiques et metaphysiques*, in J. Jolivet - A. De Libera (eds.), *Gilbert de Poitiers et ses contemporains: aux origines de la logica modernorum: actes du septième Symposium européen d'histoire de la logique et de la sémantique médiévales, Centre d'études supérieures de civilisation médiévale de Poitiers, 17-22 Juin 1985*, Bibliopolis, Napoli 1987, pp. 147-171: 150, n. 3: «Il va de soi que dans l'expression '*esse aliquid in eo quod est*' la clause *in eo quod est* ne peut guère signifier "dans ce qui est", puisqu'en ce cas-là cette formule devrait être associée à l'être accidentel, tandis que Boèce [...] souligne nettement que c'est précisément la "substance" d'une chose qui est désignée, quand on emploie cette formule».

¹⁵³ Cf. Boethius, *De hebdomadibus*, ed. Moreschini, p. 188, ll. 35-36: «Diversum tantum esse aliquid et esse aliquid in eo quod est; illic enim accidens hic substantia significatur».

¹⁵⁴ Cf. L. M. De Rijk, *Boèce logicien et philosophe: ses positions sémantiques et sa métaphysique de l'être*, in L. Orbetello (ed.), *Atti del congresso internazionale di studi boeziani (Pavia, 5-8 ottobre 1980)*, Editrice Herder, Roma 1981, pp. 141-156: 152. Questo è il testo integrale delle nove regole, cf. Boethius, *De hebdomadibus*, ed. Moreschini, pp. 187-188, ll. 17-46: «I. Communis animi conceptio est enuntiatio quam quisque probat auditam. Harum duplex modus est. Nam una ita communis est, ut omnium sit hominum, veluti si hanc proponas, "Si duobus aequalibus aequalia auferas, quae relinquuntur aequalia esse", nullus id intellegens negat. Alia vero est doctorum tantum, quae tamen ex talibus communis animi conceptionibus venit, ut est: "Quae incorporalia sunt, in loco non esse", et cetera; quae non vulgus sed docti comprobant. II. Diversum est esse et id quod est; ipsum vero esse nondum est, at vero quod est, accepta essendi forma, est atque consistit. III. Quod est participare aliquo potest, sed ipsum esse nullo modo aliquo participat. Fit enim participatio cum aliquid iam est; est autem aliquid, cum esse suscepit. IV. Id quod est habere aliquid praeterquam quod ipsum est potest; ipsum vero esse nihil aliud praeter se habet admixtum. V. Diversum tantum esse aliquid et esse aliquid in eo quod est; illic enim accidens hic substantia significatur. VI. Omne quod participat, eo quod est esse, ut sit; alio vero participat ut aliquid sit. Ac per hoc id quod est participat eo quod est esse, ut sit; est vero, ut participet alio quolibet. VII. Omne simplex esse suum et id quod est unum habet. VIII. Omni composito aliud est esse, aliud ipsum est. IX. Omnis diversitas discors, similitudo vero appetenda est; et quod appetit aliud, tale ipsum esse naturaliter ostenditur quale est illud hoc ipsum quod appetit».

Penetrare correttamente la famosa formulazione del secondo assioma ha costituito una complessa sfida sia per gli interpreti medioevali che per gli interpreti moderni: come è stato detto, essa ha rappresentato una vera e propria «*crux*» anche per i più recenti commentatori del testo boeziano¹⁵⁵. Claudio Moreschini ha cercato di fare la storia dei tentativi di interpretazione forniti negli ultimi decenni, dei quali ne riporteremo qui solo alcuni¹⁵⁶.

Pierre Duhem ha avvicinato la distinzione boeziana a quella formulata da Temistio tra una certa acqua concreta e la natura specifica dell'acqua: l'*esse* corrisponderebbe da questo punto di vista alla natura specifica dell'acqua, ovvero all'essenza della cosa, consistente nella sua forma, mentre l'*id quod est* indicherebbe «una certa acqua concreta», ovvero l'istanziamento di questa essenza negli individui determinati realmente esistenti¹⁵⁷.

Una delle interpretazioni più celebri è poi quella che vede sulla stessa posizione Luca Orbetello¹⁵⁸ e Pierre Hadot¹⁵⁹, che ha peraltro sottolineato l'ascendenza neoplatonica dell'espressione '*forma essendi*'¹⁶⁰, i quali tendono a considerare l'*esse* come l'essere in senso assoluto, nella sua universalità ed indeterminazione, mentre *id quod est* significherebbe 'ciò che esiste', l'essere concreto. Secondo questa prospettiva, l'essere in sé «non esiste ancora» (*nondum est*) poiché nella propria assolutezza non possiede nessuna forma particolare, è puro essere senza determinazioni aggiunte. Ciò che esiste, può esistere solo in quanto una forma particolare, come la forma di quest'uomo o di questa pietra, viene ad aggiungersi all'essere, determinandolo: 'ciò che è' consiste, in altri termini, di essere e forma. L'essere determinato ricevuto dalle cose non coincide con l'essere assoluto (*ipsum esse*), che ha in definitiva le caratteristiche di un Essere trascendente, identificabile con la seconda ipostasi dell'Uno delle filosofie neoplatoniche, da distinguersi dunque nettamente rispetto all'ente

¹⁵⁵ Cf. C. Moreschini, *A Christian in Toga. Boethius: Interpreter of antiquity and Christian Theologian*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2014, p. 74: «The axiom is famous and has proven to be the *crux* for interpreters».

¹⁵⁶ Cf. C. Moreschini, *A Christian in Toga*, pp. 74-76. Per un'altra interessante ricognizione delle interpretazioni dell'assioma, più datata e centrata sul confronto con l'interpretazione di Tommaso d'Aquino, cf. R. McNerny, *Boethius and Aquinas*, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 2012 [1990], pp. 161-198.

¹⁵⁷ Cf. P. Duhem, *Le système du monde*, V, Hermann, Paris 1958, pp. 288-289: «Or quelle est cette distinction entre le *id quod est* et l'*esse*? Le lecture du traité *De Trinitate* nous montre qu'elle est identique à celle que Thémistius avait établie entre une certaine eau concrète (ὕδωρ) et la nature spécifique de l'eau (ὁ ὑδάτινός). Pour Boèce, cette eau concrète, c'est le *id quod est*; la nature spécifique de l'eau, l'essence aqueuse, c'est l'*esse* que les Grecs nomment ὕδατος et Saint Augustin *essentia*. [...] L'essence (*esse*), qui est la forme, ne se confond pas avec la chose concrète et réellement existante (*id quod est*). Partant, si nous voulons traduire *esse* par *essence*, nous devons dire que Boèce, à l'imitation de Thémistius, identifie l'essence et la forme».

¹⁵⁸ Cf. L. Orbetello, *Severino Boezio*, Accademia ligure di scienze e lettere, Genova 1974, pp. 644-656.

¹⁵⁹ Cf. soprattutto P. Hadot, *La distinction de l'Être et de l'étant dans le De hebdomadibus de Boèce*, in P. Wilpert - W. P. Eckert (eds.), *Die Metaphysik im Mittelalter: ihr Ursprung und ihre Bedeutung. Vorträge des II. Internationalen Kongresses für mittelalterliche Philosophie, Köln 31. August bis 6. September 1961*, De Gruyter, Berlin 1963, pp. 147-153.

¹⁶⁰ Cf. P. Hadot, *Forma essendi. Interprétation philologique et interprétation philosophique d'une formule de Boèce*, «Les études classiques», 38 (1970), pp. 143-156.

determinato (*id quod est*). Secondo Hadot, infatti, Boezio riproporrebbe proprio in questo luogo la distinzione porfiriana tra essere (ἴ) ed ente (ὄ)¹⁶¹.

Anche Henry Chadwick vede un forte influsso neoplatonico nella formulazione boeziana, anche se propende per considerare la distinzione tra *esse* e *id quod est* come «antitesi di astratto e reale¹⁶²», opposizione tra l'essere (*esse*) come concetto astratto e l'esistenza concreta (*id quod est*)¹⁶³.

De Rijk, invece, nella sua puntuale analisi di questo passaggio, giunge ad affermare che la distinzione tra *esse* e *id quod est* «concerne la differenza ontologica tra l'elemento costitutivo, o la forma, di ogni ente composto, da una parte, e la cosa stessa, ovvero il tutto determinato da questa forma, dall'altra»¹⁶⁴. Il problema decisivo nell'interpretazione dell'assioma risiede, a suo avviso, nella domanda a proposito di come debba essere considerata la *forma essendi*: ciò che è (*id quod est*) deve il suo essere ad una Forma Trascendente o ad una forma immanente, identificabile con l'*eidos* aristotelico¹⁶⁵? Secondo De Rijk, la *forma essendi* non è meramente riducibile alla forma sostanziale aristotelicamente intesa, piuttosto, ed in base agli elementi neoplatonici presenti nel pensiero boeziano, l'essere della cosa ('*ipsum esse*', scritto in minuscolo) è essenzialmente derivato, grazie ad una relazione di partecipazione, dall'Essere divino ('*IPSUM ESSE*', scritto in maiuscolo). L'espressione *ipsum esse* viene effettivamente utilizzata in alcuni casi da Boezio per indicare l'Essere divino, come quando afferma, sempre nel *De hebdomadibus*:

[...] quella cosa sarebbe lo stesso bene primo e lo stesso essere [*ipsum esse*] e lo stesso bene e lo stesso essere buono¹⁶⁶.

In tali contesti, *ipsum esse* ha il significato di Essere divino (*IPSUM ESSE*) e non di forma d'essere immanente (*ipsum esse*), riferita alle cose sensibili¹⁶⁷. La distinzione tra questi due sensi di *ipsum*

¹⁶¹ Cf. P. Hadot, *Porfirio e Vittorino*, Vita e Pensiero, Milano 1993, p. 434: «Ritroviamo quindi in Boezio l'opposizione porfiriana tra l'essere e l'ente. Essa ispira tutta la sua soluzione» [P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, 2 voll., Études augustiniennes, Paris 1968].

¹⁶² H. Chadwick, *Boezio: la consolazione della musica, della logica, della teologia e della filosofia*, Il Mulino, Bologna 1986, p. 265 [H. Chadwick, *Boethius: The Consolations of Music, Logic, Theology, and Philosophy*, Clarendon Press, Oxford 1981].

¹⁶³ Cf. Chadwick, *Boezio*, p. 267: «L'essere in sé, come concetto astratto, precede l'esistenza. L'esistenza (*quod est*) è ed esiste appena riceve la forma dell'essere, *forma essendi*».

¹⁶⁴ De Rijk, *Boèce logicien et philosophe*, p. 141: «Cette formule, qui est valable pour tout être composé, concerne la différence ontologique entre l'élément constitutif, ou la forme, de tout être composé d'un côté, et la chose elle-même, ou le tout établi par cette forme, de l'autre».

¹⁶⁵ Cf. De Rijk, *Boèce logicien et philosophe*, p. 142: «[...] la *forma essendi*, à laquelle la chose (*id quod est*) doit son être, est-elle une Forme Transcendante ou bien une forme immanente, qui pourrait être identifiée à l'*eidos* aristotélicien?».

¹⁶⁶ Boethius, *De hebdomadibus*, ed. Moreschini, p. 187, ll. 139-140: «[...] illud ipsum bonum primum [est] et ipsum esse sit et ipsum bonum et ipsum esse bonum».

¹⁶⁷ Cf. De Rijk, *Boèce logicien et philosophe*, p. 154: «Ainsi l'*ipsum esse* des choses n'est que la forme d' être (*forma essendi*) prise comme immanente dans les choses».

esse va evidenziata, ma non va tuttavia intesa come una assoluta separazione; piuttosto, «le forme d'essere immanenti alle cose sensibili hanno uno statuto ontologico che è di molto superiore a quello della forma aristotelica»¹⁶⁸, proprio perché partecipano dell'Essere Perfetto, Dio, e grazie a questa partecipazione sono e sono buone. In ciò appare l'influenza di una metafisica dell'Essere trascendente tipicamente platonica, che integra l'aristotelismo boeziano.

L'interpretazione oggi generalmente ritenuta come la più plausibile, tuttavia, è quella fornita da John Marenbon, il quale tende a considerare l'*esse* come forma immanente che fa essere in un determinato modo la cosa realmente esistente, ovvero l'*id quod est*. Con *id quod est*, dunque, Boezio indicherebbe semplicemente il singolare concreto, come 'questa pietra' o 'Socrate'. L'essere stesso in sé non esiste, poiché può esistere solo nelle cose esistenti, che a loro volta possono esistere e mantenersi nell'esistenza solo in quanto sono informate dall'*esse*, che le rende ciò che sono dando loro la *forma essendi*. Ogni riferimento metafisico ad un Essere trascendente e a Dio come significato essenziale del termine *esse* è da Marenbon eliminato, mentre viene sottolineato il motivo di un'analisi immanente della struttura ontica della cosa concreta¹⁶⁹.

- Interpretazioni medioevali:

Al pari della variegata discussione contemporanea, anche la tradizione medioevale di commento al *De hebdomadibus* e, in particolare, a proposito della distinzione tra *esse* e *id quod est*, presenta opinioni spesso discordi, ma assume una grande importanza, specie per ciò che concerne il dibattito che verrà ad originarsi a proposito della inedita questione (non presente, nei termini in cui sarà trattata a partire dal secolo XIII, nell'opera di Boezio) della distinzione tra essenza ed esistenza.

Nel panorama filosofico dell'Occidente latino, specialmente fino alla fine del XII secolo, ovvero prima dell'ingresso della *Metafisica* aristotelica, il *De hebdomadibus* rappresentò per un lungo periodo di tempo un punto di riferimento imprescindibile per l'elaborazione dottrinale in materia di

¹⁶⁸ De Rijk, *Boèce logicien et philosophe*, p. 154: «Les formes d' être immanentes aux choses sensibles ont un statut ontologique qui est bien supérieur à celui de la forme aristotélicienne».

¹⁶⁹ Cf. J. Marenbon, *Boethius*, Oxford University Press, New York 2003, p. 89: «What does Boethius mean here by *esse* and *id quod est*? On the most plausible interpretation, *esse* here means the immanent form that makes a thing the sort of thing it is. [...] By *id quod est*, Boethius means the concrete whole (for instance, Socrates). Immanent forms exist only in the concrete wholes they inform - hence the comment '*esse* itself is not yet'; and the phrase 'having taken the form of being' means 'having taken on the form which, by making it the sort of thing it is, allows it to exist'».

filosofia speculativa, tanto da essere stata considerata dagli storici una sorta di “metafisica prima della *Metafisica*” per l’epoca altomedioevale¹⁷⁰.

Il vasto interesse suscitato in questi secoli dal testo del *De hebdomadibus* è testimoniato dalla notevole quantità di commenti prodotti, a partire da quello di Remigio di Auxerre (secolo IX) fino a giungere alle interpretazioni elaborate nel secolo XII, nell’ambito della cosiddetta Scuola di Chartres, ad opera di Teodorico di Chartres e del suo allievo Clarembaldo di Arras¹⁷¹. Inoltre, è proprio in questo secolo XII, così profondamente segnato nella cultura filosofica dall’influenza di Boezio da essere stato definito da Marie-Dominique Chenu *aetas boetiana*¹⁷², che viene prodotto il commento senza dubbio più significativo, più celebre e più influente, anche per i secoli successivi: quello di Gilberto Porretano.

1.2.2 L’interpretazione di Gilberto Porretano

In particolare, risulta estremamente originale ed innovativa l’interpretazione che Gilberto fornisce del secondo assioma. Secondo il Porretano, la distinzione tra *esse* e *id quo est* può essere intesa in due modi: o in senso teologico, o in senso filosofico. I due termini ‘*esse*’ (corrispondente all’*esse* boeziano) ed ‘*esse aliquid*’ (qui corrispondente all’*id quod est* boeziano) possono infatti essere «detti in molti modi» (*multipliciter dicuntur*)¹⁷³, in base alle differenti impostazioni interpretative dominanti «nelle diverse discipline» (*in diversis facultatibus*)¹⁷⁴, ovvero in Teologia ed in Filosofia.

¹⁷⁰ Cf. P. Porro, *Introduzione*, in Tommaso d’Aquino, *Commenti a Boezio*, ed. P. Porro, Bompiani, Milano 2007, p. 5: «l’ambito della filosofia speculativa - per un lungo arco di tempo che va dall’età carolingia alla fine del XII secolo - è stato definito principalmente, nel suo aspetto problematico e lessicale, da due dei cinque opuscoli teologici attribuiti a Boezio: il *De Trinitate* e il *De hebdomadibus* (secondo i titoli più consueti del Medioevo)». Cf. anche A. Speer, *The hidden heritage: boethian metaphysics and its medieval tradition*, «Quaestio», 5 (2005), pp. 163-182.

¹⁷¹ Per una approfondita analisi dei commenti di Remigio d’Auxerre, Teodorico di Chartres e Clarembaldo di Arras, cf. G. Schrimpf, *Die Axiomenschrift des Boethius (De Hebdomadibus) als philosophisches Lehrbuch des Mittelalters*, 2 voll., Brill, Leiden 1966, II, pp. 37-138. Per una storia dei commenti medioevali al *De hebdomadibus*, cf. anche M. Gibson, *The Opuscula sacra in the Middle Ages*, in M. Gibson (ed.), *Boethius: his life, thought and influence*, Blackwell, Oxford 1981, pp. 214-234; C. Erismann, *Medieval fortunes of the Opuscula Sacra*, in J. Marenbon (ed.), *Cambridge Companion to Boethius*, Cambridge University Press, Cambridge 2009, pp. 155-177.

¹⁷² Cf. M.-D. Chenu, *La teologia nel XII secolo*, Jaca Book, Milano 1999, p. 161: «Il XII secolo è stato definito *aetas ovidiana*: non meno giustamente lo possiamo qualificare, per la sua mentalità filosofica, *aetas boetiana*» [M.-D. Chenu, *La théologie au XIIIe siècle*, Vrin, Paris 1957].

¹⁷³ Gilbertus Porretanus, *Expositio in Boecii librum de bonorum hebdomade*, ed. N. M. Häring, in *The commentaries on Boethius by Gilbert of Poitiers*, ed. N. M. Häring, PIMS, Toronto 1966 (Studies and Texts, XIII), p. 193, ll. 52-53.

¹⁷⁴ Gilbertus Porretanus, *Expositio in Boecii librum de bonorum hebdomade*, ed. Häring, p. 193, l. 52.

Secondo l'interpretazione teologica, l'*esse* coincide con la stessa essenza divina, che è ciò che predichiamo di Dio quando diciamo che "Dio è"¹⁷⁵. L'*esse* è qui Essere divino e trascendente, in base a quel significato qualificato, effettivamente rintracciabile in alcuni passi del *De hebdomadibus*, che avevamo indicato, utilizzando la tassonomia introdotta da De Rijk, come IPSUM ESSE¹⁷⁶. L'IPSUM ESSE è principio e causa dell'*esse* delle cose, ovvero del loro essere in senso assoluto, mentre l'essere determinato (*esse aliquid*), come l'essere questa pietra particolare o Socrate, deriva loro da un principio formale intrinseco, che potremmo rendere con il termine 'essenza'. Utilizzando il nostro esempio, si potrebbe dire che l'essere determinato deriva a Socrate dalla Socrateità, mentre lo stesso fatto di essere in senso assoluto, non in quanto questa determinata creatura, gli deriva dall'IPSUM ESSE. Le creature, come aveva già sostenuto Boezio, non sono né sono buone in forza di un principio interno (*substantialiter*), ma solo grazie al rapporto di partecipazione che intrattengono con l'IPSUM ESSE. Per esprimere questo rapporto, i 'teologi' usano un termine tratto dalla grammatica, quello di 'denominazione estrinseca':

Quando infatti diciamo "un corpo è" o "un uomo è" o cose simili, i teologi intendono che questo essere è predicato secondo una certa denominazione estrinseca [*quadam extrinseca denominatione*] fatta a partire dall'essenza del suo principio. Non dicono infatti che un corpo è per la corporeità, ma che è qualcosa, né che l'uomo è per l'umanità, ma che è qualcosa. Similmente, predicano non l'essere qualcosa, ma l'essere, del principio di una qualsiasi essenza sussistente¹⁷⁷.

Prisciano, nelle sue *Institutiones*, aveva definito la *denominatio* come l'attribuzione di un nome ad una cosa a partire da un'altra cosa in base ad una relazione sussistente tra queste due cose¹⁷⁸. Per analogia, i 'teologi' affermano che il significato del verbo 'essere' in espressioni come "l'uomo è" o "il corpo è" è derivato denominativamente dal significato principale di 'essere', che è quello espresso nella proposizione "Dio è". In senso proprio, l'essere si predica solo di Dio, mentre delle cose create, come degli uomini o dei corpi, si predica solo in senso denominativo. In base alla partecipazione rispetto all'Essere divino (IPSUM ESSE) un uomo o un corpo 'sono', mentre in base a quella che possiamo chiamare la loro essenza, ovvero in base all'umanità (*humanitas*) o alla corporeità

¹⁷⁵ Cf. Gilbertus Porretanus, *Expositio in Boecii librum de bonorum ebdomade*, ed. Häring, p. 193, ll. 54-55: «Nam in theologica, diuina essentia - quam de Deo predicamus cum dicimus "Deus est" - omnium creatorum dicitur esse».

¹⁷⁶ Cf. *supra*, pp. 48-49.

¹⁷⁷ Gilbertus Porretanus, *Expositio in Boecii librum de bonorum ebdomade*, ed. Häring, p. 193, ll. 55-60: «Cum enim dicimus "corpus est" uel "homo est" uel huiusmodi, theologici hoc esse dictum intelligunt quadam extrinseca denominatione ab essentia sui principii. Non enim dicunt corporalitate corpus esse sed esse aliquid: nec humanitate hominem esse sed esse aliquid. Et similiter unumquodque subsistens essentia sui principii predicant non esse aliquid sed esse».

¹⁷⁸ Cf. Priscianus, *Institutiones grammaticarum libri I-XII*, IV («*De denominativis*»), ed. M. Hertz, Teubner, Lipsia 1855 (Grammatici Latini, II), pp. 117-140.

(*corporeitas*), essi ‘sono qualcosa’. L’interpretazione teologica, in definitiva, non tematizza la questione della struttura ontica degli individui concretamente esistenti, bensì mostra in che modo l’*esse* creaturale sia derivato dall’IPSUM ESSE divino, ed in che modo, pur partecipando rispetto ad esso, le creature, a causa di un principio essenziale loro interno, siano enti determinati e non l’Essere assoluto.

I ‘filosofi’, invece, interpretano diversamente la distinzione *esse / esse aliquid*. Essi, innanzitutto, pongono come oggetto esclusivo della propria ricerca la creatura, non considerando affatto la questione dell’origine ultima dell’essere creaturale¹⁷⁹. All’interno della posizione filosofica, possono essere individuate due opinioni.

Alcuni non vedono alcuna differenza tra l’essere e l’essere qualcosa¹⁸⁰. Il testo non fornisce ulteriori chiarimenti a riguardo di questa prospettiva, che evidentemente non è vista con favore dal Porretano.

Altri, al contrario, accettano la distinzione e la applicano solo alle creature, che vengono perciò considerate come enti composti da *esse* e *id quod est*, facendo leva in particolare sulla regola VIII: «In ogni composto è diverso l’essere e ciò che è¹⁸¹». Dal punto di vista di questi filosofi, *esse* indica la caratteristica essenziale che rende la cosa ciò che è, ovvero la stessa essenza espressa nella definizione, mentre *id quod est* è la cosa in quanto dotata anche di caratteristiche accidentali, è la creatura nella totalità delle sue determinazioni, sia nella sua identità essenziale, sia in quanto dotata di proprietà e caratteristiche accidentali, in quanto, ad esempio, ad essa accade di essere in questo momento in un determinato punto dello spazio, o di assumere un certo colore¹⁸².

Diverso è l’essere, ovvero la sussistenza che è nel sussistente, e ciò che è, ovvero il sussistente in cui è la sussistenza, come la corporalità ed il corpo, l’umanità e l’uomo¹⁸³.

Per esprimere l’*esse* in quanto distinto dall’*id quod est* Gilberto introduce inoltre una innovativa formulazione, che avrà notevole successo. Poiché con ‘essere’ (*esse*) si indica ciò attraverso cui la cosa è, in alcuni passaggi del *Commento al De Trinitate* ‘*esse*’ viene sostituito dalla perifrasi ‘*quo*

¹⁷⁹ Cf. Gilbertus Porretanus, *Expositio in Boecii librum de bonorum ebdomade*, ed. Häring, p. 193, ll. 66-67: «Illorum uero philosophorum, quibus sue facultatis genera sunt sola illa que ex principio esse ceperunt».

¹⁸⁰ Cf. Gilbertus Porretanus, *Expositio in Boecii librum de bonorum ebdomade*, ed. Häring, p. 193, ll. 67-69: «alii [...] eodem quod dicunt esse dicunt etiam esse aliquid».

¹⁸¹ Boethius, *De hebdomadibus*, ed. Moreschini, p. 188, l. 43: «Omni composito aliud est esse, aliud ipsum est».

¹⁸² Cf. B. Maioli, *Gilberto Porretano. Dalla grammatica speculativa alla metafisica del concreto*, Bulzoni, Roma 1979, p. 194: «*esse* è il principio sostanziale per cui il sussistente è ed è quello che è; *esse aliquid* designa il sussistente in quanto determinato dalle proprietà accidentali che conseguono o sono connesse alla propria sussistenza».

¹⁸³ Gilbertus Porretanus, *Expositio in Boecii librum de bonorum ebdomade*, ed. Häring, p. 194, ll. 90-92: «“Diversum est esse”, i.e. subsistentia, que est in subsistente, “et id quod est”, i.e. subsistens in quo est subsistentia: ut corporalitas et corpus, humanitas et homo».

est’, esplicitamente utilizzata per indicare ciò che va distinto, boezianamente, dal ‘*quod est*’¹⁸⁴. Non di rado, come accade anche nelle *Collationes oxonienses*¹⁸⁵, pensatori di secoli successivi sceglieranno di riferirsi alla distinzione presente nel secondo assioma come distinzione tra *quo est* e *quod est*, richiamandosi implicitamente all’insegnamento del Porretano.

1.2.3 Tommaso d’Aquino

Rispetto al secolo XII, nel Duecento si assiste ad una relativa perdita di centralità dell’opera di Boezio, in favore di altri autori, soprattutto Aristotele ed Avicenna. In ambito di ‘filosofia prima’, la traduzione latina, prima dall’arabo e poi dal greco, della *Metasifica* di Aristotele diede il via ad un’enorme circolazione di quest’opera nel continente europeo, dove assunse ben presto una preminenza assoluta rispetto a tutti gli altri testi filosofici. Questa vera e propria rivoluzione culturale fece sì che le opere di Boezio fossero ritenute in qualche modo ‘superate’ rispetto alle più recenti novità, e ciò comportò una quasi totale esclusione del *De hebdomadibus* dai programmi di insegnamento adottati dalle prime Università, di recente fondazione in quell’Europa del secolo XIII¹⁸⁶.

Nonostante ciò, oltre alla mole di riferimenti impliciti ed espliciti presenti nelle opere dei pensatori della Scolastica a proposito della distinzione *esse / id quod est*, anche l’attività di commento agli *Opuscula Sacra* non cessò affatto. In particolare, per quanto riguarda il secolo XIII, sono giunti fino a noi tre commenti anonimi¹⁸⁷ e, soprattutto, l’esposizione letterale del *De hebdomadibus* ad opera di Tommaso d’Aquino¹⁸⁸, il quale, peraltro, commentò anche il *De Trinitate*.

¹⁸⁴ Cf. ad esempio Gilbertus Porretanus, *Expositio in Boecii librum de Trinitate*, ed. N. M. Häring, in *The commentaries on Boethius by Gilbert of Poitiers*, ed. N. M. Häring, PIMS, Toronto 1966 (Studies and Texts, XIII), p. 86, ll. 19-24: «Ac per hoc in naturalibus que sicut sunt percipi debent, scilicet concreta et inabstracta, oportebit philosophum uersari rationaliter ut – scilicet posito nomine quo et id, *quod est*, et id, *quo est*, significatur – ea ui mentis qua concreta reri debet diligenter attendat quid proprie sibi uel quod est uel quo est concrecionis consorcio exigat et quid ceterarum speculationum locis communicet». Sulla distinzione tra *quod est* e *quo est* in Gilberto Porretano, cf. R. Pinzani, *Sull’ontologia di Gilberto Porretano*, «Noctua», 2 (2014), pp. 209-259: 213-217. Da notare come l’espressione ‘*quo est*’ nel senso di ‘*esse*’ in quanto distinto da ‘*id quod est*’ non appaia mai nel *Commento al De hebdomadibus*, ma solo nel *Commento al De Trinitate*.

¹⁸⁵ Cf. *Coll. ox.*, q. 17, n. 2, p. 225, ll. 5-8.

¹⁸⁶ Porro, *Introduzione*, in Tommaso d’Aquino, *Commenti a Boezio*, p. 6: «I due trattati [*De Trinitate* e *De hebdomadibus*] sono in linea di massima esclusi dai programmi di insegnamento adottati dalle nascenti università: e questo spiega, in buona parte, la quasi totale assenza di commenti alle due opere nella produzione propriamente scolastica».

¹⁸⁷ Elencati da Schrimpf, *Die Axiomenschrift des Boethius*, II, pp. 147-148.

¹⁸⁸ Nella presente trattazione ci occuperemo solo di alcune parti del commento di Tommaso al *De hebdomadibus*. Per studi critici sull’opera nella sua interezza, cf. E. Trépanier, *Saint Thomas et le De hebdomadibus de Boèce*, «Laval théologique et philosophique», 6 (1950), pp. 131-144; P. O’Reilly, *Sancti Thomae de Aquino expositio super librum*

L'interpretazione di Tommaso non sembra avere alcuna relazione con i commenti precedenti, specialmente con quello di Gilberto Porretano. L'Aquinate, infatti, non fa menzione né della possibile doppia interpretazione teologica / filosofica del secondo assioma, né fa utilizzo della coppia, introdotta da Gilberto, *quod est / quo est*. Sebbene la grande incertezza sulla datazione del commento¹⁸⁹ renda dubbia qualsiasi ipotesi sui motivi e lo scopo dell'iniziativa tommasiana, ci sembra di poter affermare che la lettura dello stesso sia di particolare utilità più per chiarire alcuni aspetti della filosofia di Tommaso che per comprendere la lettera e lo spirito di Boezio. Come ha giustamente notato Pasquale Porro: «i due commenti [...] si rivelano innanzitutto come due punti di accesso particolarmente qualificati per accostarsi ad alcune strutture di fondo del pensiero tommasiano¹⁹⁰».

A proposito del secondo assioma, Tommaso nota preliminarmente come la diversità tra *esse* e *id quod est* vada riferita non alle cose stesse, ma piuttosto ai concetti (*intentiones*), dando complessivamente al discorso su questi due termini un carattere essenzialmente logico-semantic, e non *sic et simpliciter* ontologico. Da questo punto di vista, 'essere' (*esse*) è innanzitutto un termine astratto, mentre con 'ciò che è' (*id quod est*) viene indicato il «soggetto dell'essere¹⁹¹».

Dice dunque in primo luogo che “diverso è l'essere e ciò che è”, e questa diversità non deve essere riferita alle cose, di cui qui ancora non si parla, ma alle stesse ragioni o intenzioni [*non ad res, set ad ipsas rationes seu intentiones*]. Altro è infatti ciò che significhiamo quando diciamo 'essere' e altro ciò che significhiamo quando diciamo 'ciò che è', così come altro è ciò che significhiamo quando diciamo 'correre' e altro ciò che significhiamo quando diciamo 'colui che corre'. 'Correre' e 'essere' vengono

Boetii 'De Hebdomadibus': an edition and a study, Ph.D. thesis, University of Toronto 1960; McNerny, *Boethius and Aquinas*, pp. 199-231; S. L Brock, *Harmonizing Plato and Aristotle on esse: Thomas Aquinas and the De hebdomadibus*, «Nova et Vetera», 5/3 (2007), pp. 465-494.

¹⁸⁹ Tradizionalmente, il *Commento* al *De hebdomadibus* viene collocato nel biennio 1257-1258. Ancora di recente, Stephen Brock ha sostenuto questa ipotesi, adducendo come prova il fatto che nel *De veritate*, opera che egli ritiene scritta nello stesso periodo, ci sono ben 14 riferimenti al *Commento* al *De hebdomadibus*. Tommaso, secondo lui, aveva in mente in quel periodo soprattutto il *Commento* al *De hebdomadibus* in quanto o lo stava stendendo o lo aveva appena terminato, cf. Brock, *Harmonizing Plato and Aristotle on esse: Thomas Aquinas and the De hebdomadibus*, pp. 468-469. Porro, tuttavia, considera l'opera databile nel periodo della seconda reggenza parigina, dunque attorno agli anni 1271-1272, cf. P. Porro, *Tommaso d'Aquino. Un profilo storico-filosofico*, Carocci, Roma 2012, p. 409.

¹⁹⁰ Porro, *Introduzione*, in Tommaso d'Aquino, *Commenti a Boezio*, p. 7. Non è della stessa opinione Ralph McNerny, il quale ritiene invece che il commento di Tommaso sia pienamente coerente rispetto allo spirito e alla lettera del testo boeziano, cf. McNerny, *Boethius and Aquinas*, p. 219: «The thesis of this book is that Boethius thought what Thomas said he thought and that the Tomistic commentaries on Boethius are without question the best commentaries ever written on the tractates».

¹⁹¹ Thomas de Aquino, *Expositio libri Boetii De hebdomadibus*, Leonina, L, p. 270b: «Id quod est significatur sicut subiectum essendi, uelud id quod currit significatur sicut subiectum currendi».

infatti significati in astratto [*in abstracto*], così come ‘bianchezza’; ma ‘ciò che è’, cioè l’ente, e ‘colui che corre’ vengono invece significati in concreto [*in concreto*], come ‘bianco’¹⁹².

La distinzione verrebbe così ad esprimere la diversità tra astratto e concreto: ‘essere’ è un concetto astratto in quanto non può fungere da soggetto di se stesso – come il correre non è il soggetto della corsa –, ‘ciò che è’, al contrario, è un concetto concreto in quanto esprime ciò di cui il termine astratto ‘essere’ è predicato. Per utilizzare l’esempio tommasiano, ‘ciò che è’ non è il correre, ma ‘colui che corre’. È sullo schema di questa griglia interpretativa che viene spiegata anche la seconda parte dell’assioma, dove Boezio afferma che «ciò che è, ricevuta la forma dell’essere, è e consiste¹⁹³». Tommaso, tuttavia, preferisce a questo proposito utilizzare una terminologia che caratterizza fortemente il proprio discorso filosofico, ed invece del tutto assente nel *De hebdomadibus*, affermando che ‘ciò che è’ è in quanto riceve l’‘atto d’essere’, rendendo appunto l’espressione boeziana ‘*forma essendi*’ con ‘*actus essendi*’. Alcuni interpreti hanno inteso questa modifica come una prima presa di distanza da Boezio e dalla sua considerazione puramente logico-semanticamente della distinzione, per approssimarsi ad una «considerazione universale [...] dei modi principali dell’essere fino all’*esse purum* ch’è Dio, discendendo poi alle forme pure o intelligenze fino alle sostanze materiali»¹⁹⁴. Lasciando per un attimo da parte le possibili implicazioni metafisiche di questa variazione lessicale operata dall’Aquinata, sarà bene qui innanzitutto contestualizzare l’espressione ‘*actus essendi*’, riportandola al suo significato proprio all’interno del *Commento al De hebdomadibus*.

Abbiamo visto come *esse* e *id quod est* siano considerati come termine astratto il primo (ad esempio, ‘il correre’), termine concreto il secondo (ad esempio, ‘colui che corre’). Ora, come a proposito di colui che corre diciamo che corre in quanto soggiace e partecipa alla corsa, così ‘ciò che è’ può sussistere solo in quanto partecipa all’atto d’essere. Mentre, infatti, ‘correre’ si predica di ‘colui che

¹⁹² Thomas de Aquino, *Expositio libri Boetii De hebdomadibus*, Leonina, L, p. 270b: «Dicit ergo primo quod diversum est esse et id quod est, quae quidem diversitas non est hic referenda ad res de quibus adhuc non loquitur, sed ad ipsas rationes seu intentiones. Aliud autem significamus per hoc quod dicimus esse et aliud per id quod dicimus id quod est, sicut et aliud significamus cum dicimus currere et aliud per hoc quod dicitur currens. Nam currere et esse significatur in abstracto sicut et albedo; set quod est, id est ens et currens, significatur in concreto velud album».

¹⁹³ Boethius, *De hebdomadibus*, ed. Moreschini, p. 187, ll. 27-28: «[...] at vero quod est, accepta essendi forma, est atque consistit».

¹⁹⁴ Cf. C. Fabro, *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d’Aquino*, Società Editrice Internazionale, Torino 1960, pp. 205-206: «Eppure, un piccolo inciso finale ci avverte che l’*esse essentiae* di Aristotele è superato: infatti ciò che Boezio rende con raffinata perizia con “*essendi forma*”, diventa per San Tommaso l’“*ipse actus essendi*”. Questa è la prima novità del Commento tomista che domina lo sviluppo della teoria della partecipazione delle proposizioni seguenti: questa tensione di concreto e astratto denunciata da Boezio sul piano logico-semanticamente, si trasforma nel commento tomista in una considerazione universale della predicazione dell’essere e dei modi principali dell’essere fino all’*esse purum* ch’è Dio, discendendo poi alle forme pure o intelligenze fino alle sostanze materiali».

corre', ovvero è partecipato ma non partecipa, 'colui che corre' non si predica del 'correre', partecipando di esso senza esserne partecipato:

[...] come possiamo dire di ciò che corre, o del corrente, che corre in quanto soggiace alla corsa e partecipa di essa, così possiamo dire che l'ente, ovvero 'ciò che è', è in quanto partecipa dell'atto d'essere [*ens sive id quod est sit in quantum participat actum essendi*]. E questo è quanto intende quando dice "l'essere stesso ancora non è", perché non si può attribuirgli l'essere come se potesse essere soggetto dell'essere, mentre "ciò che è, ricevuta la forma dell'essere", cioè ricevendo lo stesso atto d'essere, "è e consiste", cioè sussiste in se stesso¹⁹⁵.

Come già notato da Boezio, l'*esse* nella sua assoluta semplicità non può partecipare di nulla, in nessun modo¹⁹⁶; tutto ciò che è (*id quod est*), al contrario, partecipa almeno dell'essere in quanto di esso si dice che 'è'. Tommaso dimostra in questo contesto come l'*esse* non possa partecipare secondo nessuno dei tre modi di partecipazione: né nel modo in cui il particolare partecipa dell'universale; né nel modo in cui il soggetto partecipa dell'accidente; né, infine, nel modo in cui l'effetto partecipa della causa¹⁹⁷. Solo l'ente può partecipare, e partecipa appunto dell'essere, «come il concreto partecipa dell'astratto¹⁹⁸»:

Rimane quindi il fatto che 'ciò che è' può partecipare di qualcosa, mentre l'essere stesso non può partecipare di altro¹⁹⁹.

Tommaso prosegue poi nel commento degli assiomi, fino a giungere a quelli che trattano di ciò che è semplice e di ciò che è composto in rapporto alla distinzione tra *esse* e *id quod est*.

VII. In ogni essere semplice 'essere' e 'ciò che è' coincidono.

VIII. In ogni essere composto è diverso l' 'essere' dal 'ciò che è'²⁰⁰.

¹⁹⁵ Thomas de Aquino, *Expositio libri Boetii De ebdomadibus*, Leonina, L, p. 270b: «[...] sicut possumus dicere de eo quod currit siue de currente quod currat in quantum subicitur cursui et participat ipsum, ita possumus dicere quod ens sive id quod est sit in quantum participat actum essendi. Et hoc est quod dicit "quod ipsum esse nondum est" quia non attribuitur sibi esse sicut subiecto essendi, set "id quod est, accepta essendi forma", scilicet suscipiendo ipsum actum essendi, "est atque consistit", id est in se ipso subsistit».

¹⁹⁶ Cf. Boethius, *De hebdomadibus*, ed. Moreschini, p. 187, ll. 29-30: «[...] ipsum esse nullo modo aliquo participat».

¹⁹⁷ Cf. Thomas de Aquino, *Expositio libri Boetii De ebdomadibus*, Leonina, L, pp. 271a-271b.

¹⁹⁸ Thomas de Aquino, *Expositio libri Boetii De ebdomadibus*, Leonina, L, p. 271b: «Set id quod est siue ens, quamuis sit communissimum, tamen concretiue dicitur, et ideo participat ipsum esse, non per modum quo magis commune participatur a minus communi, set participat ipsum esse per modum quo concretum participat abstractum».

¹⁹⁹ Thomas de Aquino, *Expositio libri Boetii De ebdomadibus*, Leonina, L, p. 271b: «Unde relinquitur quod id quod est aliquid possit participare, ipsum autem esse non possit aliquid participare».

²⁰⁰ Boethius, *De hebdomadibus*, ed. Moreschini, p. 188, ll. 41-43: «Omne simplex esse suum et id quod est unum habet. Omni composito aliud est esse, aliud ipsum est».

Questo gruppo di regole segnalerebbe, secondo l'Aquinate, un cambio di prospettiva metodologica nel testo del *De hebdomadibus*: se fino a questo punto Boezio aveva parlato di *esse* e di *id quod est* in quanto concetti, ovvero da un punto di vista logico-semantic, qui egli si rivolgerebbe al portato ontologico di questa distinzione. In altri termini, in questi due assiomi si inizierebbe ad affrontare un discorso riguardante le cose stesse:

Quindi, quando dice: “in ogni composto...”, pone le concezioni relative al composto e al semplice, che fanno riferimento alla nozione di uno. E si deve ribadire che ciò che si è detto fin qui intorno alla diversità tra l'essere e ‘ciò che è’ riguardava soltanto le intenzioni. Qui invece mostra come si possa applicare alle cose [*applicetur ad res*], in primo luogo in riferimento alle realtà composte, e poi a quelle semplici, là dove dice: “ogni semplice...”²⁰¹.

Tommaso distingue innanzitutto, a riguardo di ciò che è semplice, tra ciò che unicamente può essere considerato assolutamente semplice, ovvero Dio, e ciò che è semplice solo in un senso qualificato, come, ad esempio, le sostanze immateriali, in quanto forme pure non costituite da un composto tra materia e forma. Va notato, circa la semplicità delle cose che non sono Dio, come essa vada sempre intesa in modo parziale, e non in senso assoluto: le forme pure, ad esempio, sono semplici dal punto di vista del loro darsi senza la materia, ma purtuttavia sono forme, ovvero qualcosa che ha l'essere, e non l'essere stesso. In altri termini, anche in esse vi è quella particolare composizione costituita dalla partecipazione rispetto all'essere:

Poiché tuttavia ogni forma determina il proprio essere [*est determinatiua ipsius esse*], nessuna di esse è l'essere stesso, ma qualcosa che possiede l'essere [*est habens esse*]²⁰².

Dio solo, realtà «semplice, unica e sublime» (*simplex, unum et sublime*²⁰³), è «veramente semplice» (*uere simplex*²⁰⁴): Egli, infatti, non ha nessuna forma e non partecipa dell'essere, ma è lo stesso essere (IPSUM ESSE).

Ad ogni modo, nelle realtà semplici, sia in senso assoluto (Dio) che in senso qualificato (come, ad esempio, nel caso delle sostanze immateriali) l'*esse* e l'*id quod est* sono un'unica e identica cosa in

²⁰¹ Thomas de Aquino, *Expositio libri Boetii De hebdomadibus*, Leonina, L, p. 271b: «Unde relinquitur quod id quod est aliquid possit participare, ipsum autem esse non possit aliquid participare».

²⁰² Thomas de Aquino, *Expositio libri Boetii De hebdomadibus*, Leonina, L, p. 273a: «Quia tamen quelibet forma est determinatiua ipsius esse, nulla earum est ipsum esse, set est habens esse».

²⁰³ Thomas de Aquino, *Expositio libri Boetii De hebdomadibus*, Leonina, L, p. 273b.

²⁰⁴ Thomas de Aquino, *Expositio libri Boetii De hebdomadibus*, Leonina, L, p. 273b.

senso reale²⁰⁵. Nelle realtà composte, al contrario, essi «differiscono realmente» (*differunt realiter*²⁰⁶). La formula che Tommaso utilizza per esprimere la composizione tra *id quod est* ed *esse* è celebre, ed è stata variamente discussa nella storiografia: alcuni hanno visto in essa una chiara presa di posizione a favore di una distinzione reale tra essenza (cui corrisponderebbe l'*id quod est*) ed esistenza (cui corrisponderebbe l'*esse*) negli enti finiti²⁰⁷; altri, al contrario, hanno negato con forza la fondatezza di questa interpretazione, sostenendo come sia in gioco in questi due assiomi la distinzione tra l'essere e l'ente, e non quella, interna all'ente, tra essenza ed esistenza²⁰⁸.

Pur senza mai giungere a parlare di *esse* e *id quod est* come due *res* distinte, l'Aquinate afferma esplicitamente che l'essere delle cose composte non coincide mai con le cose stesse in quanto tali:

Dunque, ogni cosa composta non è il suo essere, e per questo dice che in ogni composto altro è l'essere ente e altro lo stesso composto che è per partecipazione rispetto all'essere stesso²⁰⁹.

Se rimaniamo al significato letterale del testo, Tommaso sembra qui voler dire semplicemente che nessun ente composto coincide con il proprio essere, essendo questa una caratteristica che appartiene solo ed esclusivamente a Dio. È infatti possibile immaginare qualsiasi cosa composta, ad esempio questo albero o questo uomo, come non esistente. Da questo punto di vista, una cosa è dare la definizione di 'albero', una cosa dire che quest'albero esiste: si tratta di due nozioni che non si coimplicano. Sono, piuttosto, nozioni distinte, che possono essere considerate separatamente nell'analisi metafisica della creatura.

Il testo del *Commento* al *De hebdomadibus* apparentemente non ci dice che questo a proposito della questione essenza / esistenza negli enti finiti, ed è forse anacronistico cercare di leggerci una proposta

²⁰⁵ Cf. Thomas de Aquino, *Expositio libri Boetii De hebdomadibus*, Leonina, L, p. 273a: «Deinde cum dicit: "Omne simplex etc.", ostendit qualiter se habeat in simplicibus in quibus necesse est quod ipsum esse et id quod est sit unum et idem realiter».

²⁰⁶ Thomas de Aquino, *Expositio libri Boetii De hebdomadibus*, Leonina, L, pp. 272b-273a: «Est ergo primo considerandum quod sicut esse et quod est differunt secundum intentiones, ita in compositis differunt realiter».

²⁰⁷ Cf. in particolare J. Wippel, *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas*, The Catholic University of America Press, Washington 1984, p. 152: «Therefore Thomas can conclude, as we have seen, that in every composite entity (composed of matter and form, presumably) existence (*esse*) and essence (*id quod est*) differ and, for Thomas though not for Boethius, differ really». Cf. anche C. Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, Società Editrice Internazionale, Torino, 1950² [1939], pp. 30-35; L. Sweeney, *Existence/essence in Thomas' Aquinas early writings*, «Proceedings of the American Catholic Philosophical Association», 37 (1963), pp. 97-131, in particolare pp. 120-123.

²⁰⁸ Cf. in particolare F. A. Cunningham, *Essence and existence in Thomism: a mental vs. the "real distinction"?*, University Press of America, Lanham - New York - London 1988, pp. 239-241.

²⁰⁹ Thomas de Aquino, *Expositio libri Boetii De hebdomadibus*, Leonina, L, p. 273a: «Res ergo composita non est suum esse; et ideo dicit quod in omne composito aliud est esse ens et aliud ipsum compositum quod est participando ipsum esse».

di soluzione ad un dibattito che si animerà, in realtà, solo alcuni anni dopo la morte di Tommaso (1274) e che vedrà tra i protagonisti Enrico di Gand ed Egidio Romano²¹⁰.

1.2.4 Il dibattito tra Egidio Romano ed Enrico di Gand

Tra il 1276 e il 1287 l'Università di Parigi è il teatro di un confronto, dai toni spesso accesi, tra alcuni dei maggiori intellettuali dell'epoca a proposito di come siano da considerare l'essenza e l'esistenza negli enti finiti. Egidio Romano ed Enrico di Gand sono gli animatori principali di questo dibattito, che coinvolgerà anche, ma solo successivamente, Goffredo di Fontaines²¹¹.

Potremmo così riassumere in poche parole la complessità delle posizioni filosofiche in campo: mentre, da una parte, Egidio sostiene che vi sia una distinzione reale tra essenza ed esistenza nelle creature, che egli intende come due principi costitutivi, dotati di autonomia da un punto di vista ontologico, indipendentemente dalle operazioni dell'intelletto, considerabili in senso proprio come cose diverse (*ut res et res*)²¹²; secondo Enrico, invece, essenza ed esistenza sono distinte solo intenzionalmente, ovvero secondo un modo di distinzione intermedio tra quello meramente di ragione e quello reale, come aspetti di un'unica e medesima *res*, considerata dall'intelletto sotto vari punti di vista²¹³. Per il Gandavense essenza ed esistenza non sono né pure costruzioni mentali né cose dotate

²¹⁰ Cf. C. König-Pralong, *Être, essence et contingence. Henri de Gand, Gilles de Rome, Godefroid de Fontaines*, Les Belles Lettres, Paris 2006, p. 9: «[...] le lecteur d'aujourd'hui éprouvera pourtant quelque difficulté à découvrir une formulation claire de cette célèbre distinction dans les textes anciens, même - et peut-être surtout - dans ceux de Thomas d'Aquin. Nul doute que la pensée thomassienne ne se fondât sur une différenciation principielle entre l'essence de la chose et son être. [...] Thomas ne l'a jamais théorisé de manière développée, sous la forme d'une exposition suivie; il ne l'a pas justifiée. Cette peine lui a probablement été épargnée par le fait que la problématique avicennienne de l'être et de l'essence, nouvelle dans le monde latin, n'était pas encore l'objet de polémiques. Du temps de Thomas, la question de la distinction entre être et essence n'était pas encore assez connue et comprise pour être portée à la conscience collective des intellectuels; elle n'était donc pas problématique. Elle est devenue matière à débat, à l'Université de Paris, deux ans après la mort de Thomas d'Aquin (le 7 mars 1274); dès 1276, une querelle s'est en effet engagée autour de l'être et de l'essence, entre trois maîtres de théologie, Henri de Gand, Gilles de Rome et Godefroid de Fontaines».

²¹¹ Per un dettagliato quadro cronologico del dibattito, cf. König-Pralong, *Être, essence et contingence*, p. 126. Per un'analisi di carattere storico-filosofico, oltre al già citato *Être, essence et contingence. Henri de Gand, Gilles de Rome, Godefroid de Fontaines*, cf. anche J. Paulus, *Les disputes d'Henri de Gand et de Gilles de Rome sur la distinction de l'essence et de l'existence*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge», 13 (1940-42), pp. 323-358.

²¹² Cf. in particolare Aegidius Romanus, *Quaestiones de esse et essentia*, q. 9, Venetiis 1503, f. 20vb-21vb. Sulla distinzione reale tra essenza ed esistenza in Egidio Romano, cf. E. Hocedez, *Gilles de Rome et Henri de Gand sur la distinction réelle (1276-1286)*, «Gregorianum», 8 (1927), pp. 358-384; A. Pattin, *Gilles de Rome o.e.s.a. et la distinction réelle de l'essence et de l'existence*, «Revue de l'Université d'Ottawa», 23 (1953), pp. 80-116; G. Trapé, *Esse participato e distinzione reale in Egidio Romano*, «Aquinas», 12 (1969), pp. 443-468.

²¹³ Cf. Henricus de Gandavo, *Quodlibet*, I, q. 9, OpOm, V, pp. 55-56; Henricus de Gandavo, *Quodlibet*, V, q. 6, Badius 1518, f. 161r-v L; Henricus de Gandavo, *Quodlibet*, X, q. 7, OpOm, XIV, pp. 164-166; Henricus de Gandavo, *Quodlibet*, XI, q. 3, Badius 1518, ff. 444v R-445r X.

di una propria sussistenza autonoma, ma piuttosto *intentiones*, ovvero note del contenuto essenziale che, pur fondate *in re*, esistono solo potenzialmente nella realtà extramentale, essendo attualizzate dall'intelletto che le pensa. Nature differenti, come 'albero' e 'fiume', 'bianco' e 'razionale' sono distinte realmente in quanto cose differenti: è così che Egidio considera essere ed essenza. Concetti totalmente compatibili che si riferiscono ad una stessa cosa differiscono invece secondo ragione, come ad esempio 'uomo' ed 'animale razionale', che stanno tra loro in rapporto come il *definiens* al *definiendum*. Concetti totalmente o parzialmente incompatibili, ma fondati in una medesima cosa semplice, differiscono infine secondo intenzione. Ad esempio, 'animale' e 'razionale' sono concetti che non hanno nulla in comune: sono totalmente incompatibili. La loro congiunzione, tuttavia, non dà luogo ad un aggregato, ma ad una cosa unitaria, l'uomo, che è ciò in cui entrambi sono fondati. Essi differiscono così secondo intenzione. Similmente, secondo Enrico, avviene per esistenza ed essenza. Va tuttavia precisato come questi due concetti siano solo parzialmente incompatibili: infatti, al contrario di 'animale' e 'razionale', che si autoescludono vicendevolmente, il concetto di esistenza include sempre quello di essenza, mentre l'essenza può essere pensata anche come non esistente²¹⁴.

Delineare i contorni esatti delle opinioni dei due interlocutori, anche in rapporto alle altre opinioni sostenute all'epoca in proposito, è impresa che richiederebbe una disamina molto articolata che non intendiamo intraprendere qui, limitandoci a segnalare alcuni importanti contributi critici²¹⁵.

Piuttosto, ai fini della nostra trattazione, ci preme sottolineare come questo contrasto sia dovuto anche ad una diversa valutazione del secondo assioma boeziano, come risulta dall'analisi dei testi e come già riconosciuto dalla critica²¹⁶. Né Enrico né Egidio commentarono mai direttamente il *De*

²¹⁴ Cf. in particolare Henricus de Gandavo, *Quodlibet*, V, q. 6, Badius 1518, f. 161r-v L. Tra i più significativi studi sulla distinzione intenzionale tra essenza ed esistenza in Enrico di Gand, cf. W. Hoeres, *Wesen und Dasein bei Henrich von Gent und Duns Scotus*, «Franziskanische Studien», 47 (1965), pp. 121-186; R. Macken, *Les diverses applications de la distinction intentionnelle chez Henri de Gand*, in W. Kluxen (ed.), *Sprache und Erkenntnis im Mittelalter. Akten des VI. Internationalen Kongresses für Mittelalterliche Philosophie der Société Internationale pour l'Etude de la Philosophie Médiévale. 29. August - 3. September 1977 in Bonn*, De Gruyter, Berlin 1981, II, pp. 769-776; P. Porro, *Possibilità ed esse essentiae in Enrico di Gand*, in W. Vanhamel (ed.), *Henry of Ghent. Proceedings of the International Colloquium on the occasion of the 700th anniversary of his death (1293)*, Leuven University Press, Leuven 1996, pp. 211-253, in particolare pp. 218-219.

²¹⁵ Per una rassegna dei principali studi critici, cf. König-Pralong, *Être, essence et contingence*, pp. 7-126. Per una visione d'insieme delle dottrine sulla distinzione tra essenza ed esistenza cf. J. Wippel, *The relationship between essence and existence in late thirteenth century thought: Gilles of Rome, Henry of Ghent, Godfrey of Fontaines and James of Viterbo*, in P. Morewedge (ed.), *Philosophies of existence: ancient and medieval*, Fordham University Press, New York 1982, pp. 131-164.

²¹⁶ Cf. Paulus, *Les disputes d'Henri de Gand et de Gilles de Rome*, pp. 323-358, in particolare pp. 328-329. In linea con l'interpretazione di Paulus anche Peter Nash, cf. P. W. Nash, *Giles of Rome on Boethius' "Diversum est esse et id quod est"*, «Medieval Studies», 12 (1950), p. 58.

hebdomadibus, ma l'influenza decisiva di quest'opera nella costruzione delle proprie dottrine a proposito di esistenza ed essenza appare evidente.

Già nel primo testo che testimonia questo dibattito, ovvero la questione quodlibetale discussa da Enrico di Gand nella sessione natalizia del 1276 (*Quodlibet*, I, q. 9)²¹⁷, il tema della corretta interpretazione della distinzione tra *esse* e *id quod est* risulta centrale e viene ampiamente discusso in varie parti della questione stessa. Esso appare, in primo luogo, in alcuni degli argomenti iniziali contro l'opinione sostenuta da Enrico in base alla quale l'essenza della creatura coincide realmente con il suo essere («*ipsa essentia creaturae est suum esse*»), nonostante l'essenza e l'esistenza della creatura siano distinguibili intenzionalmente. Sul fatto che l'opinione contraria a questa ed i relativi argomenti a sostegno siano riferibili ad Egidio vi è, negli studi più recenti, totale unanimità, anche se non è del tutto chiaro se Enrico abbia qui in mente una dottrina scritta — ipotesi possibile, visto che Egidio aveva già affrontato, prima del 1276, il tema della distinzione reale tra esistenza ed essenza sia nel primo libro del *Commento alle Sentenze* sia nei *Theoremata de corpore Christi* — oppure, secondo una suggestiva ricostruzione storica avanzata da Edgar Hocedez e Porro, Egidio avrebbe potuto addirittura aver partecipato direttamente alla discussione pubblica della questione quodlibetale in qualità di baccelliere²¹⁸.

Ad ogni modo, gli argomenti *contra* dal quarto all'ottavo, tutti riferibili ad Egidio, fanno direttamente appello al *De hebdomadibus*. In particolare, il quarto ed il quinto si richiamano al secondo assioma: se l'essenza e l'esistenza fossero la stessa cosa nella creatura, allora sarebbe falso che «*esse* e *id quod est* differiscono», così come sarebbe falsa anche la seconda parte della regola, che afferma che «'ciò che è' riceve la *forma essendi*»: infatti, per poter ricevere qualcosa, 'ciò che è' deve già sussistere previamente come un che di reale, e solo a partire da ciò può poi aggiungersi qualcosa attraverso una successiva partecipazione.

Tali obiezioni corrispondono in maniera molto puntuale al modo in cui Egidio dimostra intendere l'assioma boeziano. Egli, innanzitutto, fa propria quella che Gilberto Porretano avrebbe chiamato l'interpretazione filosofica: il secondo assioma, dal suo punto di vista, riguarda solo ed esclusivamente le creature. L'*esse* boeziano va identificato con l'essere creato²¹⁹, ovvero con l'esistenza creaturale, e non con lo stesso essere divino (IPSUM ESSE), mentre l'*id quod est* coincide

²¹⁷ Per un'analisi dettagliata della questione, cf. M. S. de Carvalho, *Sentido e alcance do pensamento de Henrique de Gand. Explicação da nona questão do 'Quodlibet I': a relação essência/existência*, «Mediaevalia. Textos e estudos», 3 (1993), pp. 161-205.

²¹⁸ Cf. König-Pralong, *Être, essence et contingence*, p. 23.

²¹⁹ Aegidius Romanus, *Quaestiones de esse et essentia*, q. 9, Venetiis 1503, f. 18vb: «Oportet secundum intentionem Boetii per esse exponere esse creatum, non increatum».

con l'essenza della creatura. Egidio argomenta questo tipo di lettura facendo leva su quel particolare passaggio del secondo assioma in cui si dice che «l'essere stesso infatti ancora non è» (*ipsum vero esse nondum est*): come potrebbe, se si fa corrispondere all'*esse* boeziano l'essere divino, l'essere divino non essere, visto che l'essere è proprio ciò che massimamente appartiene a Dio? Egidio si richiama qui ad una consolidata tradizione di pensiero cristiano che identifica Dio con l'essere stesso, ed in particolare alla dottrina agostiniana dell'*Ipsum esse subsistens*, mostrando come questa prospettiva non sia conciliabile con affermazioni del tipo «l'essere divino non è ancora».

Così recita infatti il testo di Boezio: “diverso è l'essere da ciò che è, l'essere stesso infatti ancora non è”. Perciò egli sostiene che all'essere stesso non appartiene propriamente di essere. Dunque ‘essere’ non significa qui Dio stesso né lo stesso essere divino, poiché a Dio stesso appartiene massimamente l'essere. A questo proposito, Agostino afferma nel *De Trinitate*, VII, c. 5, che a Dio l'essere appartiene massimamente²²⁰.

Egidio, sviluppando la formula tommasiana del *differunt realiter*²²¹ e rielaborandola in base ad un forte influsso dottrinale di impronta neoplatonica²²², interpreta la distinzione boeziana come una distinzione reale tra essenza (*id quod est*) ed esistenza (*esse*) negli enti finiti²²³. A questo proposito, il motivo centrale dell'argomentazione egidiana sta nella differenza tra ciò che riceve e ciò che viene ricevuto. Boezio afferma infatti, nell'ultima parte del secondo assioma, che «ciò che è, ricevuta la forma dell'essere, è e consiste» (*quod est, accepta essendi forma, est atque consistit*). Se ‘essere’ e ‘ciò che è’ fossero solo aspetti di una medesima cosa, ciò significherebbe che una stessa cosa riceverebbe la propria forma d'essere da se stessa, secondo un'impossibile dinamica, facilmente spiegabile, invece, ponendo ciò che riceve e ciò che viene ricevuto come cose distinte realmente.

Niente infatti riceve se stesso come una forma d'essere [*forma essendi*]: in tutti i casi in cui l'essere è una qualche realtà ricevuta in un'altra realtà è necessario che sia realmente differente rispetto a ciò che lo riceve²²⁴.

²²⁰ Aegidius Romanus, *Quaestiones de esse et essentia*, q. 9, Venetiis 1503, f. 18vb: «Sic enim facet textus Boetii: “diversum est esse et id quod est, ipsum vero esse nondum est”, ergo vult quod ipsi esse non proprie competat quod sit. Igitur esse ibi non stabit pro ipso Deo vel pro ipso esse divino, quia ipsi Deo maxime competit esse. Unde Augustinus, *De Trinitate*, VII, 5, vult quod maxime Deo competit esse».

²²¹ Cf. *supra*, p. 58.

²²² Sull'influsso della filosofia neoplatonica su Egidio, in particolare a proposito dell'interpretazione del secondo assioma boeziano, cf. Nash, *Giles of Rome on Boethius' "Diversum est esse et id quod est"*, pp. 57-91.

²²³ Cf. ad esempio Aegidius Romanus, *In primum librum Sententiarum*, d. 8, p. 4, q. 1, a. 4, ed. Cordubae, f. 186b: «Possumus tamen, si volumus, ex his quae dicta sunt ostendere Deum esse simplicissimum. Sunt enim tre generales compositiones quae reperiuntur in omni composito. Una est esse et essentiae. Unde in libro *De hebdomadibus* dicitur: “omni composito aliud est esse, aliud ipsum quod est”».

²²⁴ Aegidius Romanus, *Quaestiones de esse et essentia*, q. 9, Venetiis 1503, f. 18vb: «Nihil seipsum accipit quasi essendi forma: ubicumque enim esse est aliquid receptum in alio, oportet quod sit re differens a recipiente».

Da questo punto di vista, la dinamica della ricezione della *forma essendi* si presenta semplicemente come la ricezione di qualcosa da parte di qualcos'altro: 'ciò che è' è la cosa che riceve, mentre l' 'essere' è la cosa ricevuta. La condizione di possibilità di questo rapporto, come detto, è la distinzione reale tra ricevente e ricevuto, altrimenti la stessa cosa riceverebbe se stessa.

Infatti, come è evidente, 'essere' è altro rispetto a 'ciò che è' in questo modo: 'ciò che è', ricevuto l'essere come forma e perfezione, è e sussiste, e ciò è possibile solo in quanto l' 'essere' differisce realmente da 'ciò che è', altrimenti non potrebbe essere la sua forma e la sua perfezione²²⁵.

A partire da ciò, Egidio sosterrà che essenza ed esistenza sono in effetti due *res* distinte, che si compongono per costituire la creatura nella sua interezza allo stesso modo in cui la forma (cui corrisponde metafisicamente l' 'essere') e la materia (cui corrisponde metafisicamente 'ciò che è') si compongono per formare gli enti corporei²²⁶.

Enrico, al contrario, fa propria l'interpretazione teologica, esposta dal Porretano come alternativa a quella filosofica: l'*esse* boeziano è, nel suo significato primario, l'essere divino, che pone in essere e fa sussistere ogni ente creaturale²²⁷. Da questo punto di vista, non può che apparire ovvia la formula boeziana: è evidente come sia massimamente differente lo stesso essere divino (*esse*) rispetto alla creatura (*id quod est*).

Non c'è infatti da stupirsi di come 'essere' sia diverso da 'ciò che è', poiché sono diversi Dio e la creatura. Per cui 'essere' non sta qui per l'essere creato, come viene argomentato in base ad una errata comprensione, ma piuttosto per l'essere increato²²⁸.

A sostegno della propria interpretazione, Enrico prende in considerazione il terzo assioma, che, a suo avviso, servirebbe a Boezio per chiarire ulteriormente il precedente. La formulazione della prima parte dell'assioma è molto netta: «'ciò che è' può partecipare rispetto a qualcosa, mentre lo stesso 'essere' non può partecipare rispetto a nulla» (*Quod est participare aliquo potest, sed ipsum esse nullo modo aliquo participat*). Considerando lo stesso essere come l'essere divino, è evidente il senso

²²⁵ Aegidius Romanus, *Quaestiones de esse et essentia*, q. 9, Venetiis 1503, f. 18vb: «Nam, ut patet, id quod est esse secundum Boetium hoc modo est aliud: quia id quod est, accepto esse tanquam perfectione et forma est atque subsistit, et quod esse non posset nisi esse realiter differt ab eo quod est, aliter enim non esset quasi forma et perfectio eius».

²²⁶ Cf. Aegidius Romanus, *Quaestiones de esse et essentia*, q. 9, Venetiis 1503, f. 20vb-21ra: «[...] sicut generatio facit scire materiam aliud esse a forma, sic creatio facit nos scire essentiam esse aliud ab esse».

²²⁷ Mário Santiago de Carvalho ha sottolineato la decisiva influenza dell'interpretazione teologica porretana sull'intera costruzione dottrinale di Enrico di Gand, cf. M. S. de Carvalho, *Creatura mundi. Estudo sobre o contexto metafísico da argumentação de Henrique de Gand contra a possível eternidade do mundo* (Quodlibet, I, q. 7-8), Ph.D. thesis, Universidade de Coimbra 1994, pp. 240-245.

²²⁸ Henricus de Gandavo, *Quodlibet*, I, q. 9, OpOm, V, p. 58: «Quid ergo mirum si diversum sit esse et quod est, quia diversi sunt Deus et creatura. Unde esse non supponit ibi pro esse creato, ut procedit argumentum ex falso intellectu, sed pro esse increato».

dell'assioma: Dio è puro essere impartecipato, mentre la creatura, per essere, deve partecipare dell'essere divino.

Per cui all'esposizione della prima ebdomade segue immediatamente la seconda, che afferma: “ciò che è”, ovvero l'essenza della creatura, “può partecipare rispetto a qualcosa”, ovvero rispetto allo stesso essere attuale ricevuto da Dio, come detto, “ma lo stesso essere”, ovvero l'essere puro e increato, “non può in alcun modo partecipare di qualcosa”, poiché ha da sé il proprio essere, nel quale ha tutte le cose²²⁹.

Proprio in base ad una diversa concezione della natura della partecipazione dell'ente rispetto all'essere, Enrico costruisce il suo principale argomento contro la distinzione reale di Egidio. Innanzitutto, egli nota come considerare ‘ciò che è’, ovvero l'essenza, come un substrato reale che può successivamente partecipare dell'essere, allo stesso modo in cui può ricevere un accidente reale come la bianchezza, sia un'errata concezione della partecipazione, o anche, per utilizzare i termini molto duri usati da Enrico nella discussione, una *phantastica imaginatio*²³⁰. Infatti, sostenere una distinzione reale tra essenza ed esistenza implicherebbe che l'essenza, prima di ricevere l'essere, non possa che trovarsi in un incomprensibile stato: essa sussisterebbe come un sostrato, ma in senso proprio non sarebbe, non avendo ancora ricevuto la *ratio essendi* attraverso la partecipazione rispetto all'essere. Si troverebbe, dunque, come un'aria oscura «nelle tenebre della non-entità» (*in tenebris non-entitatis*)²³¹, in attesa di ricevere la luce dell'essere divino.

Enrico contrappone a questo modo di intendere la partecipazione un modello alternativo, attraverso cui tenta poi di dare conto della formulazione boeziana. A proposito della questione dello statuto delle essenze creaturali prima della partecipazione rispetto all'essere divino, il Gandavense respinge con forza la possibilità di considerarle come substrati sussistenti indipendentemente dalla partecipazione rispetto all'essere. Le essenze, pur tendendo naturalmente in quanto creature al non essere, possiedono una forma di essere loro propria dall'eternità in quanto corrispondono a delle idee divine. Esse sono a tutti gli effetti «similitudini dell'essere divino²³²», ovvero ne partecipano intrinsecamente.

²²⁹ Henricus de Gandavo, *Quodlibet*, I, q. 9, OpOm, V, p. 59: «*Quod est, ut essentia creaturae, participare aliquo potest, scilicet ipso esse actuali recepto a Deo, ut dictum est, nullo modo aliquo participat, quia esse suum, in quo habet omnia, a se habet*».

²³⁰ Henricus de Gandavo, *Quodlibet*, I, q. 9, OpOm, V, p. 49: «Unde errat praecedens modus intelligendi esse participari a creatura, qui non est intellectus sed phantastica imaginatio».

²³¹ Henricus de Gandavo, *Quodlibet*, I, q. 9, OpOm, V, pp. 48-49: «Et sicut aer de se est obscurus, et de sua natura non est omnino particeps lucis nisi a sole illuminetur, participans per hoc lumen a sole, sic creatura de se et sua essentia non habet aliam rationem esse, sed est in tenebris non entitatis, nisi a Deo illustretur et detur ei esse suum quo participet».

²³² Henricus de Gandavo, *Quodlibet*, I, q. 9, OpOm, V, p. 49: «[...] ipsa essentia rei, in quantum est quidem effectus Dei, est quaedam similitudo esse Dei».

C'è invece un altro modo di intendere la partecipazione della creatura rispetto all'essere, intendendo la stessa essenza della creatura come un qualcosa di astratto attraverso l'intelletto, indifferente all'essere e al non essere, la quale, di per sé, è un certo non essere, e che tuttavia ha in Dio un'idea formale, attraverso la quale in Dio è un qualche ente prima di diventare ente nella propria natura²³³.

Enrico sostituisce la metafora dell'aria oscura e della luce con quella del sole e dei suoi raggi: i raggi solari, infatti, oltre ad essere per mezzo del sole, sono anche nel sole, ovvero partecipano del sole senza essere realtà ad esso esterne. In questo modo, Enrico prende le distanze dalla concezione egidiana dell'essere come accidente estrinseco dell'essenza²³⁴, promuovendo un modello di partecipazione intrinseca *ab aeterno* dell'essenza all'essere, ovviando così al problema di cosa ne sia dell'essenza senza l'essere (ed anche, come vedremo²³⁵, aprendo così lo spazio alla critica scotiana a proposito dell'impossibilità di una creazione *ex nihilo* in base a questa dottrina²³⁶):

Infatti, non bisogna immaginare l'essenza della creatura come fosse aria indifferente all'oscurità e alla luminosità, ma come un certo raggio, in sé fatto per sussistere, prodotto dal sole non per necessità di natura ma per libera volontà. Da ciò deriva, se il sole può produrre per libera volontà un raggio sussistente per sé, che quel raggio, in sé e secondo la propria natura, è indifferente all'essere e al non essere, e, di per sé, è un certo non essere. Tuttavia, in ciò che lo concerne dal punto di vista del sole, può ricevere in sé l'essere, ricevendolo in quanto viene posto in essere dal sole. Prodotto e sussistente in sé, quel raggio sarà allora una certa luce secondo la propria essenza e una similitudine della luce solare, che partecipa in questo modo della stessa luce del sole²³⁷.

²³³ Henricus de Gandavo, *Quodlibet*, I, q. 9, OpOm, V, p. 49: «Alius vero est modus intelligendi creaturam participare esse, intelligendo ipsam essentiam creaturae ut aliquid abstractum per intellectum, indifferens ad esse et non esse, quod de se est quoddam non ens, habens tamen formalem ideam in Deo, per quam in Deo est ens quoddam antequam fiat ens in propria natura».

²³⁴ A proposito della dottrina dell'esse come accidente reale dell'essenza in Egidio Romano, cf. in particolare P. W. Nash, *The accidentality of esse according to Giles of Rome*, «Gregorianum», 38 (1957), pp. 103-115.

²³⁵ Cf. *infra*, pp. 361-362.

²³⁶ La critica ad Enrico a proposito della supposta impossibilità all'interno della sua dottrina di concepire una creazione *ex nihilo* è condivisa anche da altri pensatori francescani, cf. ad esempio Ricardus de Mediavilla, *Super quatuor libros Sententiarum*, I, d. 35, a. 1, q. 4, ed. Brixiae 1591, p. 303a: «Creati est produci non de aliquo, sed, si creatura ab aeterno habuisset esse essentiae, non fuisset ex tempore producta non de aliquo, quia fuisset producta de esse essentiae in esse [essentiae] <existentiae>, et secundum eos esse essentiae non est nihil». Una critica, d'altronde, condivisa anche fuori dell'Ordine Minorita, cf. ad esempio Godefridus de Fontibus, *Quodlibet*, VIII, q. 3, ed. J. Hoffmans, in *Les Quodlibets V, VI, VII de Godefrid de Fontaines*, ed. M. De Wulf - J. Hoffmans, Éditions de L'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain 1914, p. 45.

²³⁷ Henricus de Gandavo, *Quodlibet*, I, q. 9, OpOm, V, pp. 49-50: «Non enim debet imaginari creaturae essentia sicut aer indifferens ad obscuritatem et luminositatem, sed sicut radius quidam in se natus subsistere, a sole productus, non necessitate naturae sed libera voluntate. Unde, si sol libera voluntate posset radium per se subsistentem producere, radius ille, quantum est de se et natura sua, indifferens esset ad esse et non esse, et quantum esset de se, esset non ens quoddam. Quantum autem est ex parte solis, posset esse in se recipere et reciperet cum fieret in effectu a sole, et esset ille radius factus et stans in se, lumen quoddam secundum suam essentiam, et similitudo lucis solaris, participans per hoc ipsa luce solis».

Sulla base di questa concezione della partecipazione, Enrico può fornire la propria interpretazione della seconda parte del secondo assioma boeziano: «ciò che è, ricevuta la forma dell'essere, è e consiste» (*quod est, accepta essendi forma, est atque consistit*). Ricevere la *forma essendi* significa per la creatura partecipare dell'essere divino venendo costituita come similitudine di Dio nell'essere dell'essenza²³⁸. Ora, come l'immagine di un sigillo è nella sua essenza una similitudine del sigillo, e non qualcosa di sussistente di per sé che può successivamente essere informato dal sigillo, così l'essenza della creatura coincide intrinsecamente con l'essere «un effetto e una similitudine dell'essere divino»²³⁹.

A proposito di ciò che in secondo luogo si afferma nella medesima ebdomade, ovvero che “ciò che è, ricevuta la forma dell'essere, è e consiste”, va detto che “ciò che è” nella creatura, in quanto sua essenza, sussistente attraverso il proprio essere, “è” effettivamente “e sussiste, ricevuta la forma dell'essere”, non come se la stessa essenza preesistente, che viene detta “ciò che è”, ricevesse l'essere in sé, che viene detto “forma dell'essere”, per inerenza, poiché, se così fosse, allora lo stesso essere sarebbe un accidente, come detto, e sarebbe realmente distinto, bensì <la stessa essenza> è un effetto divino effettivamente informato attraverso la creazione per similitudine rispetto a Dio²⁴⁰.

Per Enrico, dunque, la distinzione boeziana tra *id quod est* ed *esse* indica primariamente non la differenza tra essenza ed esistenza negli enti finiti, ma piuttosto la differenza tra il contenuto essenziale della creatura ed il suo essere proprio, ovvero l'essere dell'essenza (*esse essentiae*). L'essere dell'essenza è un essere divino poiché deriva alla creatura dal fatto di essere una similitudine di Dio: un essere non effettivo, come quello che caratterizza le cose esistenti nella realtà extramentale, ma di tipo formale. Esso, almeno in questa prima fase della riflessione del Gandavense, non è distinguibile dalla stessa essenza creaturale se non tramite una mera distinzione di ragione.

²³⁸ Cf. M. S. de Carvalho, *Sentido e alcance do pensamento de Henrique de Gand*, pp. 161-205: 182: «[...] à semelhança do raio solar, acrescentando-lhe porém a dimensão de liberdade do acto que lhe confere a existência, a criatura participa de Deus, pelo e no ser da essência, sem que esta seja entendida nesse plano de abstracção como uma “realidade” que se acrescenta à criatura como algo que ela receba e se distinga realmente dela (tal como o ar se distingue realmente da luz do Sol). No ser da sua essência toda a criatura imita o Criador».

²³⁹ Cf. Henricus de Gandavo, *Quodlibet*, I, q. 9, OpOm, V, p. 50: «Et sicut est de isto radio lucis et luce solis [...] sic est de creatura et Deo, quod ipsa participat esse Dei in eo quod est in sua essentia quaedam divini esse similitudo, sicut imago sigilli, si esset in se subsistens extra ceram, in sua essentia esset quaedam similitudo sigilli, non per aliquid additum ei. Et sic in quacumque creatura esse non est aliquid re aliud ab ipsa essentia, additum ei ut sit. Immo ipsa sua essentia, qua est id quod est quaelibet creatura, habet esse in quantum ipsa est effectus et similitudo divini esse, ut dictum est».

²⁴⁰ Henricus de Gandavo, *Quodlibet*, I, q. 9, OpOm, V, pp. 58-59: «Quod arguitur secundo ex eadem hebdomade: *Quod est, accepta essendi forma, est atque consistit*, dicendum quod id *quod est* in creatura, ut essentia eius, esse suo subsistens est in effectu *atque subsistit, accepta forma essendi*, non tamquam praexistens ipsa essentia, quae dicitur quod est, accipiat in se esse, quod dicitur forma essendi per inhaerentiam, quia sic esset accidens ipsum esse, ut dictum est, et aliud re, sed tamquam effectus divinus in effectu divina similitudine informatus per creationem».

Se parliamo del primo essere della creatura [con ‘*primo esse creaturae*’ si intende ovviamente l’*esse essentiae*], esso si distingue secondo una distinzione di sola ragione rispetto all’essenza della creatura, né può separarsi da esso, poiché non riceve quest’ultimo da altro in modo effettivo, ma solo formalmente²⁴¹.

La differenza tra essenza ed esistenza, o, meglio, per usare il lessico di Enrico, tra essenza ed essere dell’esistenza (*esse existentiae*) sarebbe invece toccata da Boezio solo nell’ottavo assioma, dove si afferma che «in ogni essere composto è diverso l’‘essere’ dal ‘ciò che è’» (*Omni composito aliud est esse, aliud ipsum est*). Essenza ed essere dell’esistenza sono distinguibili non secondo ragione, ma intenzionalmente: l’essenza (*id quod est*), infatti, pur non potendo mai essere pensata in base alla dottrina esposta in questo *Quodlibet*, I, q. 9 come sprovvista del proprio essere dell’essenza, è indifferente all’esistere o meno nella realtà extramentale (*esse*), ovvero all’essere o meno dotata di un essere dell’esistenza.

Invece, in ogni essere composto, come nel caso di tutte le creature, è diverso l’‘essere’ dal ‘ciò che è’, non realmente ma intenzionalmente, in quanto ‘ciò che è’ è indifferente all’essere e al non essere²⁴².

Nel secondo momento della sua polemica con Egidio, testimoniata dalla settima questione del *Quodlibet* X, discusso nella sessione natalizia del 1286, Enrico provvede anche a rispondere all’obiezione già incontrata secondo cui, volendo interpretare l’*esse* boeziano come essere divino, ci si troverebbe inevitabilmente dinnanzi alla insormontabile difficoltà di dover spiegare come l’essere divino possa «non essere ancora» (*nondum est*)²⁴³. Richiamandosi ancora una volta all’interpretazione porretana, Enrico sottolinea come il testo boeziano non dica che l’*esse* “non è”, quanto piuttosto che “non è ancora”. Tenuto conto di ciò, questa affermazione può essere spiegata in un senso preciso: l’essere divino in sé è eternamente, ma è temporalmente in quanto essere che informa la creatura contingentemente esistente nella realtà effettuale. Infatti, l’essere creaturale di un uomo ancora non nato “non è ancora”, anche se il principio di questo essere, che viene dall’essere divino, è dall’eternità.

E bisogna perciò rispondere <all’obiezione di Egidio> in base a ciò che afferma a questo proposito il Commentatore: “Non dice (egli afferma) che ‘non è’, ma che ‘non è ancora’”. Lo intendo in questo

²⁴¹ Henricus de Gandavo, *Quodlibet*, I, q. 9, OpOm, V, p. 55: «Si loquamur de primo esse creaturae, illud sola ratione differt ab essentia creaturae, nec potest ei abesse, quia non habet illud ab alio effective, sed solum formaliter».

²⁴² Henricus de Gandavo, *Quodlibet*, I, q. 9, OpOm, V, p. 61-62: «Omni autem composito, ut omni creaturae, aliud est esse, aliud quod est, non re sed intentione, in quantum quod est, ad esse et non esse indifferens est».

²⁴³ Cf. *supra*, pp. 61-62.

modo: nonostante l'essere del principio sia sempre, tuttavia non è ancora, ovvero in ciò che è partecipato da esso. Infatti, in sé è dall'eternità, in ciò che è partecipato invece secondo il tempo²⁴⁴.

Notiamo qui un cambio di prospettiva nell'interpretazione del secondo assioma boeziano: *esse* può essere sì inteso in base all'insegnamento del Porretano semplicemente come essere divino, in opposizione a 'ciò che è' come creatura²⁴⁵, ma anche come essere dell'esistenza, secondo quella lettura che Enrico in *Quodlibet*, I, q. 9 aveva reputato valida solo a proposito dell'ottavo assioma. Una considerazione implicita nell'affermazione enrichiana secondo la quale in ciò che è partecipato l'*esse* è «secondo il tempo»: solo l'essere dell'esistenza ha infatti una connotazione temporale, mentre l'essere dell'essenza è *ab aeterno*²⁴⁶.

[...] è giusto dire di essi che “è diverso l'‘essere’ dal ‘ciò che è’”, intendendo per ‘ciò che è’ l'essenza, e per ‘essere’ la sua esistenza effettiva, che è acquisita tramite la creazione, come evidente da quanto detto sopra²⁴⁷.

Enrico non rinuncia con ciò ad utilizzare la distinzione boeziana anche per spiegare la differenza tra contenuto essenziale ed essere dell'essenza. Sempre in *Quodlibet*, X, q. 7 troviamo un riferimento implicito al secondo assioma proprio nel contesto della celebre esposizione a riguardo del modo in cui l'essere dell'essenza si aggiunge al contenuto essenziale, dove all'essere dell'essenza viene fatto corrispondere l'*esse* o *quo est* e al contenuto essenziale il *quod est*:

[...] l'essere dell'essenza non va considerato come un qualcosa che propriamente si aggiunge all'essenza, poiché l'essenza non è propriamente nient'altro che il proprio essere, ma piuttosto va considerato aggiungersi a qualcosa che appartiene alla natura stessa della cosa, che con la ragione di

²⁴⁴ Henricus de Gandavo, *Quodlibet*, X, q. 7, OpOm, XIV, p. 186: «Et est respondendum per hoc quod dicit ibi Commentator: “Non ait (inquit): ‘non est’, sed: ‘nondum est’”. Quod sic intelligo: licet esse principii sempre sit, tamen nondum est, scilicet in eo quod est participatum ab eo: in se enim est ab aeterno, in participato autem ex tempore».

²⁴⁵ Henricus de Gandavo, *Quodlibet*, X, q. 7, OpOm, XIV, p. 185: «Et primo ad primum quod dicit Boethius: “Diversum est esse et quod est”, dico exponendo hoc secundum quod in alio *Quodlibet* brevius testigi, quod secundum Commentatorem: “cum dicitur ‘Diversum est esse et quod est’, secundum theologos quidem intelligitur per ‘esse’ id quod est principium, ‘id’ vero ‘quod est’, illud quod est ex principio”. Et sic nihil ad propositum».

²⁴⁶ Cf. Henricus de Gandavo, *Quodlibet*, XI, q. 3, Badius 1518, f. 449r G: «Ille enim primus est secundum genus causae exemplaris et ab aeterno, in quo non distant nec differunt actus et potentia. Iste vero secundus est secundum genus causae efficientis et secundum actum ex tempore, licet secundum habitum et potentiam fuerint in ipsa essentia ab aeterno». Cf. in particolare Porro, *Possibilità ed esse essentiae in Enrico di Gand*, p. 230.

²⁴⁷ Henricus de Gandavo, *Quodlibet*, X, q. 7, OpOm, XIV, p. 186: «[...] bene dicitur de ipsis quod “Diversum est esse et quod est”, intelligendo per ‘quod est’ essentiam, et per ‘esse’ existentiam eius in effectu, quae per creationem ei acquiritur, ut patet ex supra dictis».

‘essere’ costituisce l’essenza composta dal ‘ciò che è’ e dall’‘essere’ [*essentiam compositam ex quod est et esse*], che è lo stesso ‘ciò attraverso cui è’ [*quo est*]²⁴⁸.

Da notare come in questo testo di *Quodlibet*, X, q. 7, contrariamente a quanto precedentemente sostenuto da Enrico in *Quodlibet*, I, q. 9, la distinzione tra contenuto essenziale ed essere dell’essenza venga considerata come una distinzione di tipo intenzionale, così come avviene, come visto, per la distinzione tra essenza ed esistenza.

[...] nonostante la cosa, ovvero l’essenza, riceva in senso reale l’essere dell’essenza e l’essere qualcosa per essenza dalla stessa fonte, tra di loro tuttavia differiscono in modo intenzionale, così come sono distinti intenzionalmente ‘animale’ e ‘razionale’²⁴⁹.

Infine, in seguito all’ulteriore risposta di Egidio, affidata alle questioni 12 e 13 della *Quaestiones de esse et essentia* (datate entrambe 1287), alle tesi sulla distinzione tra esistenza ed essenza riesposte in *Quodlibet* X, q. 7, Enrico si troverà a riproporre in un’ultima discussione pubblica quella che troviamo nel testo della terza questione dell’undicesimo *Quodlibet* (sessione natalizia del 1287) la propria interpretazione della distinzione boeziana in relazione ad essenza / esistenza. L’ultima parola enrichiana, che chiude il dibattito con Egidio su *esse* e *id quod est*, è di particolare interesse. Oltre a ribadire nuovamente la propria totale adesione all’interpretazione teologica del Porretano²⁵⁰, troviamo un’inedita applicazione della griglia metafisica boeziana all’originale dottrina enrichiana della distinzione tra essere dell’essenza (*esse essentiae*) ed essere dell’esistenza (*esse existentiae*). Enrico accetta qui di assumere *ex hypothesi* la cosiddetta interpretazione filosofica, e dunque di considerare l’*esse* boeziano come essere creato, per proporre, anche in questo caso ipotetico, una decisa confutazione della distinzione reale egidiana²⁵¹.

²⁴⁸ Henricus de Gandavo, *Quodlibet*, X, q. 7, OpOm, XIV, p. 152: «[...] esse essentiae non proprie dicitur addi essentiae, quia non est essentia proprie nisi illo esse, sed potius dicitur addi aliquo quod est de propria ratione generis sui, quod cum ratione esse constituit essentiam compositam ex quod est et esse, quod est ipsum quod est».

²⁴⁹ Henricus de Gandavo, *Quodlibet*, X, q. 7, OpOm, XIV, p. 169: «[...] licet res sive essentia creaturae ab eodem secundum rem habet esse essentiae et esse aliquid per essentiam, inter se tamen differunt intentione, quemadmodum animal et rationale inter se differunt intentione».

²⁵⁰ Cf. Henricus de Gandavo, *Quodlibet*, XI, q. 3, Badius 1518, ff. 446v K-447r K: «Arguebatur enim contra me (ut dicunt, et verum est) per Boetium dicentem: Diversum est esse et id quod est, differunt ergo secundum rem. [...] Hec reuera dixi et adhuc dico et est una expositionum Commentatoris et vera est, ut secundum Commentatorem, et sicut et illi confitentur, per esse debeamus intelligere principium sive Deum eo modo quo ipse est esse omnium, scilicet non formaliter sed causaliter, quia scilicet omnia dicuntur esse per Ipsum, quod sufficit nobis ad propositum nostrum contra illud argumentum».

²⁵¹ Cf. Henricus de Gandavo, *Quodlibet*, XI, q. 3, Badius 1518, f. 447r K: «Vel si velimus secundum aliam expositionem dictum illud esse de solo creaturae, et dicere quod diversum est esse et id quod est, dicendum quod non intelligitur ista diversitas de diversitate secundum rem, sed tantum vel de diversitate secundum rationem, vel de diversitatem secundum intentionem».

Assumendo questa impostazione, egli suddivide il significato di ‘essere creato’ nei due modi di essere sopracitati, ovvero essere dell’essenza ed essere dell’esistenza²⁵².

A proposito delle essenze, Enrico sostiene la validità dell’assioma boeziano: in esse, infatti, sono distinguibili l’essere dell’essenza, che corrisponde all’*esse*, ed il fatto stesso di essere un’essenza, che corrisponde all’*id quod est*. L’essere dell’essenza, in sé, è del tutto indeterminato e precategoriale, nel senso che non appartiene ad alcun genere né ad alcuna specie; il fatto di essere un’essenza, invece, rappresenta una sorta di ‘essenza dell’essenza’, e corrisponde al puro contenuto formale di essa. Per meglio chiarire il significato di questa essenza senza essere, apparentemente paradossale va ricordata a questo proposito la critica enrichiana al modello di partecipazione di Egidio e all’impossibile statuto di un’essenza prima di partecipare dell’essere, se considerata al modo di un’aria oscura prima di essere illuminata dal sole²⁵³ per l’ennesima volta Enrico ricorre alla glossa ‘teologica’ del Porretano. Secondo la celebre interpretazione della seconda parte del secondo assioma, i teologi «non dicono che un corpo è per la corporeità, ma che è qualcosa, né che l’uomo è per l’umanità, ma che è qualcosa²⁵⁴». Allo stesso modo, l’essenza è qualcosa per il fatto stesso di essere un’essenza, mentre è in senso assoluto per il fatto di essere dotata dell’essere dell’essenza.

Parlando invece dell’essere del primo tipo [ovvero, l’essere dell’essenza], la sentenza di Boezio “è diverso l’essere’ dal ‘ciò che è’” può essere esposta in un modo diverso da quello citato [ovvero, il modo dell’interpretazione ‘teologica’ porretana], poiché qualsiasi cosa creaturale è qualcosa di indeterminato in base alla ragione dell’essere stesso, né appartiene ad un genere, ma è soltanto per la ragione della propria essenza, nella quale tale essere è una certa partecipazione divina secondo la ragione della causa esemplare. Perciò, secondo il Commentatore, l’uomo grazie all’umanità non ha l’essere, ma solo l’essere qualcosa²⁵⁵.

Un’affermazione che può essere forse pienamente compresa solo esplicitando uno degli assunti fondamentali della metafisica di Enrico, ovvero la priorità assegnata dal maestro fiammingo all’essere rispetto alle determinazioni formali successive: dalla sua prospettiva, non è tanto il contenuto essenziale a ricevere successivamente l’essere, quanto piuttosto sono le nature proprie delle cose ad

²⁵² Cf. Henricus de Gandavo, *Quodlibet*, XI, q. 3, Badius 1518, f. 447r L: «Est igitur intelligendum quod, secundum iam dicta superius et secundum illos, esse uno modo dicit esse essentiae praedicamenti, alio modo dicit eius existentiam».

²⁵³ Cf. *supra*, p. 64.

²⁵⁴ Gilbertus Porretanus, *Expositio in Boecii librum de bonorum ebdomade*, ed. Häring, p. 193, ll. 55-56: «Non enim dicunt corporalitate corpus esse sed esse aliquid».

²⁵⁵ Henricus de Gandavo, *Quodlibet*, XI, q. 3, Badius 1518, f. 447r L: «Loquendo de esse primo modo, uno modo alio a praedicto exponitur dictum Boetii, quod “Diversum est esse et id quod est”, quia quaelibet res creaturae per rationem ipsius esse quid indeterminatum est, nec determinatur ad genus, sed solummodo per rationem suae essentiae, in qua tale esse est quaedam divina participatio secundum rationem causae formalis exemplaris. Unde secundum Commentatorem homo humanitate non habet esse, sed tantummodo esse aliquid».

aggiungersi all'essere, inteso nel suo significato più ampio come essere dell'essenza, che in quanto tale è del tutto indeterminato²⁵⁶. Per Enrico, d'altronde, l'essere è, per usare la formula del *Liber de Causis*, «la prima delle cose create» (*prima rerum creatarum est esse*)²⁵⁷, assolutamente anteriore rispetto a qualsiasi altra realtà. Esso non è ricevuto estrinsecamente dal contenuto essenziale, poiché è metafisicamente anteriore ad esso; piuttosto, è l'essere ad essere determinato ed informato, prima attraverso l'essenza e poi attraverso l'esistenza, nella realtà extramentale²⁵⁸. José Gómez Caffarena²⁵⁹ e Porro²⁶⁰ hanno ben mostrato la decisiva influenza del *Liber de Causis* sul pensiero di Enrico: la già citata quarta proposizione di quest'opera si innesta perfettamente con l'impalcatura metafisica del *De hebdomadibus*²⁶¹, chiarendo la relazione di anteriorità / posteriorità tra *esse* e *id quod est* nella composizione interna all'essenza.

Rimane invece oscura l'opinione del Gandavense a proposito della distinzione che intercorre, nella struttura interna dell'essenza, tra contenuto essenziale (*id quod est*) ed essere dell'essenza (*esse*). Dopo aver sostenuto la tesi della distinzione di ragione in *Quodlibet*, I, q. 9 e la tesi della distinzione intenzionale in *Quodlibet*, X, q. 7, in *Quodlibet*, XI, q. 3 Enrico sembra tornare sui propri passi, riproponendo la tesi giovanile della distinzione di sola ragione:

Come infatti <la creatura> non può venir meno alla propria essenza per non essere più essenza, così nemmeno può venir meno a tale essere <dell'essenza>, altrimenti, infatti, non sarebbe un qualcosa di intelligibile, ma solo di immaginabile, come la chimera o l'ircocervo. Non bisogna nemmeno intendere questo essere come una cosa assoluta differente dall'essenza stessa; al contrario, l'essere dell'essenza si distingue da essa solo secondo ragione²⁶².

²⁵⁶ P. Porro, *Prima rerum creatarum est esse: Henri de Gand, Gilles de Rome et la quatrième proposition du De causis*, in V. Cordonier - T. Suarez-Nani (eds.), *L'aristotélisme exposé. Aspects du débat philosophique entre Henri de Gand et Gilles de Rome*, Academic Press Fribourg, Fribourg 2014, pp. 55-82: 70: «[...] l'être est une participation divine à laquelle s'ajoute - comme intention ultérieure - la nature propre de chaque chose. Naturellement, l'être auquel Henri fait ici référence est l'être essentiel, l'être quidditatif pris dans son sens le plus large».

²⁵⁷ *Liber de Causis*, IV, 37, ed. A. Pattin, *Uitgave van Tijdschrift voor Filosofie*, Leuven 1966, p. 54: «Prima rerum creatarum est esse et non est ante ipsum creatum aliud».

²⁵⁸ Cf. Porro, *Prima rerum creatarum est esse*, p. 76: «L'*esse essentiae* est ainsi pour Henri l'intention absolument première (le premier créé) qui reçoit une double information: l'une essentielle, de la part de l'essence elle-même, et l'autre accidentelle, de la part de l'*esse existentiae*».

²⁵⁹ Cf. J. Gómez Caffarena, *Ser participado y ser subsistente en la metafísica de Enrique de Gand*, Edizioni Pontificia Università Gregoriana, Roma 1958, pp. 112-126.

²⁶⁰ Cf. Porro, *Prima rerum creatarum est esse*, pp. 55-82.

²⁶¹ Cf. Gómez Caffarena, *Ser participado y ser subsistente*, p. 116: «Hablando de ser de esencia, se dice que es diverso el ser y aquello que es, porque el ser de esencia es de suyo indeterminado, y para ser creado en la existencia necesita ser informado por las intenciones determinadas de las esencias. La terminología boeciana se cruza en la interpretación, con la del Libro *De Causis*».

²⁶² Henricus de Gandavo, *Quodlibet*, XI, q. 3, Badius 1518, f. 447r L: «Sicut enim non potest cadere a sua essentia ut non sit essentia secundum praedicta, sic nec a tali esse, aliter enim non esset quid intelligibile, sed immagibile tantum, ut chimaera vel hircocervus. Nec hoc esse oportet intelligere ut rem aliam absolutam ab ipsa essentia, immo est econverso esse essentiae, quod sola ratione ab ipsa differt».

Intendendo invece l'essere creato come essere dell'esistenza (*esse existentiae*), si dovrà dire che esso si distingue in modo intenzionale²⁶³ dall'essenza creaturale (*id quod est*), aggiungendosi ad essa alla maniera in cui l'accidente si aggiunge al soggetto cui inerisce. L'essere dell'esistenza, infatti, indica un rapporto di tipo accidentale²⁶⁴ a Dio in quanto causa efficiente, così come l'essere dell'essenza indica un rapporto essenziale a Dio in quanto causa esemplare²⁶⁵:

Parlando invece dell'essere del secondo tipo [ovvero, l'essere dell'esistenza], la sentenza di Boezio “è diverso l'essere dal ciò che è” può essere esposta in un terzo modo, poiché qualsiasi cosa, ovvero qualsiasi essenza creaturale che include in sé l'essere del secondo tipo grazie al quale esiste nella realtà extramentale, è una certa partecipazione divina secondo la ragione della causa efficiente. E così l'uomo ha grazie all'umanità l'essere qualcosa, cui conviene l'essere, ma non alla maniera in cui <qualcosa di> essenziale superiore e più comune conviene al suo inferiore e meno comune – come l'essere del primo tipo conviene all'uomo –, ma come qualcosa di accidentale <conviene> al suo soggetto²⁶⁶.

In conclusione, Enrico giunge a distinguere in *Quodlibet*, XI, q. 3 tre possibili interpretazioni della distinzione boeziana. La prima e più fondata coincide con la lettura 'teologica' porretana: in base ad essa, con *id quod est* Boezio indicherebbe la creatura, con *esse*, invece, Dio. Una seconda interpretazione vede nell'*id quod est* il contenuto formale dell'essenza e nell'*esse* l'essere dell'essenza (*esse essentiae*). Una terza, infine, fa corrispondere l'*id quod est* all'essenza e l'*esse* all'essere dell'esistenza (*esse existentiae*).

- *Il quod est come aliquitas: Enrico di Gand ancora sulla distinzione boeziana*

²⁶³ Cf. Henricus de Gandavo, *Quodlibet*, XI, q. 3, Badius 1518, f. 447r L: «Similiter nec esse existentiae oportet intelligere ut rem aliam absolutam ab essentia, sicut illi dicunt, sed sufficit intelligere ut intentione aliud».

²⁶⁴ Cf. Henricus de Gandavo, *Quodlibet*, XI, q. 3, Badius 1518, f. 447r L: «[...] nihil nisi respectus quaedam addit super essentiam cuius est respectus, qui separatus esse non potest».

²⁶⁵ Cf. Henricus de Gandavo, *Quodlibet*, XI, q. 3, Badius 1518, f. 449r G: «Ille enim primus est secundum genus causae exemplaris et ab aeterno, in quo non distant nec differunt actus et potentia. Iste vero secundus est secundum genus causae efficientis et secundum actum ex tempore, licet secundum habitum et potentiam fuerint in ipsa essentia ab aeterno». Cf. Porro, *Possibilità ed esse essentiae in Enrico di Gand*, p. 230: «L'essere nomina così nelle creature sempre una relazione: semplice per le essenze in sé (*esse essentiae*), duplice per quelle attualizzate (*esse existentiae*). E tuttavia, come conviene notare, i due tipi di relazione non sono perfettamente simmetrici. In primo luogo, è facile osservare che se si può concepire l'essenza indipendentemente dalla sua esistenza nel mondo fisico, non si può certo concepire l'essenza indipendentemente dal suo essere-essenza (in tal caso l'essenza non sarebbe tale, ma un puro fignento). Di conseguenza, se la prima relazione è in qualche modo di tipo accidentale, la seconda è invece di tipo essenziale».

²⁶⁶ Henricus de Gandavo, *Quodlibet*, XI, q. 3, Badius 1518, f. 447r L: «Loquendo autem de esse secundo modo, tertio modo potest exponi dictum Boetii dicendum quod “Diversum est esse et id quod est”, quia quaelibet res sive essentia creaturae, includens in se esse secundo modo dictum per quod existit extra intellectum, est quaedam divina participatio secundum rationem causae efficientis. Et sic homo humanitate habet esse aliquid cui convenit esse, sed hoc modo non sicut superius et magis commune essenziale convenit suo inferiori et minus communi sicut convenit esse primo modo homini, sed sicut accidentale quid suo subiecto».

Resta da esaminare un ultimo momento di interpretazione e di utilizzo, per noi particolarmente rilevante, della coppia *esse / id quod est* da parte di Enrico. Il concludersi del dibattito con Egidio Romano non spegne l'interesse speculativo del Gandavense per la distinzione boeziana: nella questione 11 dello stesso *Quodlibet* XI, posteriore ed estranea alla polemica con il *Doctor fundatissimus*, il secondo assioma viene nuovamente riconsiderato, questa volta in termini originali soprattutto dal punto di vista del lessico filosofico utilizzato. Nel trattare un problema, quello del tempo angelico²⁶⁷, a prima vista estraneo rispetto al tema metafisico in oggetto, Enrico torna ad esprimersi sia sulla differenza tra essere divino ed essenza creaturale, sia sulla differenza tra contenuto essenziale ed essere dell'essenza²⁶⁸.

Il ricorso alla distinzione boeziana avviene nel contesto dell'analisi dei vari sensi del termine 'ente'. Secondo Enrico, come già per Aristotele, ente si dice in molti modi. In particolare, si dice in modi diversi se riferito a Dio o alla creatura: mentre, infatti, Dio è ente (anzi, è «l'ente primo») nel senso di essere puro nella sua assoluta semplicità, la creatura è ente nel senso che ad essa conviene l'essere, che si compone in essa con qualcosa di esterno alla ragione di ente, ovvero l'*id quod est*. Ciò che dunque, boezianamente, caratterizza Dio e la creatura come enti di tipo assolutamente diverso è il fatto che, mentre Dio è solo *esse*, ed è perciò assolutamente semplice, la creatura è formata dalla composizione tra *esse* e *id quod est*. A livello dell'essenza creaturale, questa composizione risulta dalla congiunzione tra l'essere dell'essenza (che in questo testo viene chiamato *esse latissimum*), cui corrisponde l'*esse*, e ciò cui l'essere dell'essenza conviene, ovvero l'*id quod est* in quanto puro contenuto formale, che non ha in sé l'essere.

E così questo nome 'ente', che è assegnato in senso assoluto in base all'atto d'essere, si divide nell'ente che non è altro che l'essere puro [*ens quod non est nisi esse purum*], poiché non gli appartiene nulla che non sia l'essere e perciò è assolutamente semplice, ovvero Dio [...] e nell'ente cui conviene l'essere [*ens cui convenit esse*], che nel suo significato include qualcosa di esterno alla ragione di essere, e perciò rientra in una composizione e manca della semplicità dell'ente primo. L'essenza della creatura è un ente di questo tipo [...], che nomina non soltanto l'essere, ma anche qualcosa cui conviene l'essere, in modo tale che la realtà dell'essenza [*res praedicamenti*]²⁶⁹, considerata anche nel senso più generale, nomina

²⁶⁷ Cf. Henricus de Gandavo, *Quodlibet*, XI, q. 11, Badius 1518, ff. 465r-467v: «Utrum unum sit aevum omnium aeviternorum».

²⁶⁸ Per una dettagliata analisi di questa parte di *Quodlibet*, XI, q. 11, cf. Gómez Caffarena, *Ser participado y ser subsistente*, pp. 151-153.

²⁶⁹ Tipicamente arricchiano è il lessico filosofico *res praedicamenti / ratio praedicamenti*, cf. ad esempio Henricus de Gandavo, *Summa*, art. XXXIII, q. 2, OpOm, XXVII, p. 36; Henricus de Gandavo, *Summa*, art. XXXIII, q. 5, OpOm, XXVII, p. 79; Henricus de Gandavo, *Quodlibet*, V, q. 2, Badius 1518, f. 154v E. Per la traduzione di *res praedicamenti* come 'realtà dell'essenza', intendendo con questo termine l'essenza nel suo aspetto ontologicamente rilevante, e non solo dal punto di vista logico, cf. in particolare Porro, *Possibilità ed esse essentiae in Enrico di Gand*, p. 233: «In effetti, Enrico ricorre ad una simile distinzione tra *res praedicamenti* e *ratio praedicamenti*. La *ratio praedicamenti* è l'essere, e cioè

un qualcosa di composto dall'essere nel senso più esteso [*esse latissimum*]²⁷⁰ e qualcosa cui questo essere conviene, come già abbiamo detto. Ed in questo modo può essere esposta la sentenza di Boezio “è diverso l'‘essere’ dal ‘ciò che è’, poiché ‘ciò che è non è lo stesso ‘essere’” – come dice in quello stesso luogo – “ma, ricevuta la forma dell'essere, è”²⁷¹.

Per rendere con un termine univoco quella ‘parte’ della composizione di cui consta l'essenza creaturale che non coincide con l'essere dell'essenza²⁷² Enrico utilizza l'espressione, da lui stesso coniata, ‘*aliquitas*’²⁷³, traducibile in italiano con ‘qualcosità’. Presiede all'introduzione di questo neologismo l'esigenza metafisica di privare l'*id quod est* di qualsiasi implicazione ontologica, cui corrisponde l'assenza di qualsiasi derivazione dal verbo essere nel nuovo sostantivo. Questo perché con *aliquitas* viene indicato, come già detto, un puro contenuto formale che può sì comporsi con l'essere dell'essenza, ma che, di per se stesso, non è.

Così come per l'essere dell'essenza e l'essere dell'esistenza, anche l'*aliquitas* è una certa partecipazione divina. Enrico giunge addirittura ad affermare che essere ed *aliquitas* creaturali sono costituiti attraverso un'imitazione rispetto all'essere e all'*aliquitas* divini:

E così <Dio> è detto qui molto propriamente misura, poiché contiene la pura natura dell'essere e secondo la verità della semplicità; e l'essenza creata è detta misurata, poiché contiene l'essere e l'*aliquitas*, in quanto partecipata attraverso una certa imitazione dell'essere e dell'*aliquitas* di Dio, e attraverso una certa composizione²⁷⁴.

Come evidente, parlare di una «*aliquitas Dei*» è del tutto improprio, visto che Dio è puro essere ed è assolutamente semplice, non presentando in sé alcuna composizione, tantomeno quella indicata dalla distinzione boeziana. Meglio ancora, Dio non può nemmeno essere chiamato ‘ente’ in senso proprio,

ciò per cui ogni essenza cade in generale nell'ambito predicamentale, la *res praedicamenti* è invece la *realitas* di ogni essenza, e cioè ciò che fa sì che l'essenza rientri in un determinato predicamento».

²⁷⁰ L'*esse latissimum*, ovvero l'essere nel senso più esteso, coincide in definitiva con l'*esse essentiae*. Cf. J. Gómez Caffarena, *Ser participado y ser subsistente*, p. 115: «[...] el ser de esencia en cuanto tal, el “esse latissimum”».

²⁷¹ Henricus de Gandavo, *Quodlibet*, XI, q. 11, Badius 1518, ff. 465v N- 466r O: «Et sic hoc nomen ‘ens’, quod imponitur ab actu essendi simpliciter, dividitur in ens quod non est nisi esse purum, quia nihil praeter esse et per hoc est in fine simplicitatis, cuiusmodi est Deus [...] et in ens cui convenit esse, quod in suo significato includit aliquid praeter rationem esse, et per hoc cadit in compositione et deficit a simplicitate primi entis. Cuiusmodi est creaturae essentia [...] quod non tantum nominat esse, sed etiam aliquid cui convenit esse, ita quod res cuiuslibet praedicamenti, etiam in generalissimo considerata, compositum quid nominat ex esse latissimo et aliquo cui illud convenit, ut alias declaravimus. Et secundum hunc modum potest exponi illud dictum Boetii “Diversum est esse et id quod est, quia quidem id quod est non est ipsum esse” - ut dicit ibidem - “sed accepta essendi forma est”».

²⁷² Cf. Henricus de Gandavo, *Quodlibet*, XI, q. 11, Badius 1518, f. 466r O: «[...] ipsa essentia creaturae est aliquid praeter esse».

²⁷³ Il termine ‘*aliquitas*’ appare per la prima volta in Henricus de Gandavo, *Quodlibet*, XI, q. 4, Badius 1518, f. 450r M.

²⁷⁴ Henricus de Gandavo, *Quodlibet*, XI, q. 11, Badius 1518, f. 466r O: «Et sic mensura dicitur hic propriissime, quia naturam continet puram esse, et secundum veritatem simplicitatis; et essentia creata dicitur mensurata, quia continet esse et aliquitatem, ut participatam per quandam imitationem ad esse et aliquitatem Dei, et per quandam compositionem».

poiché è solo essere²⁷⁵. Questo modo di esprimersi serve piuttosto al Gandavense per chiarire come tutto, anche il puro contenuto formale dell'essenza creaturale, vada in ultima istanza ricondotto a Dio: l'*aliquitas* creaturale non è altro che il prodotto della discesa dell'essere divino, il quale, andando a costituire l'essere creaturale, si finitizza e si determina. Essendo partecipato, l'essere creaturale non ha la purezza di quello divino e si accompagna sempre con questo principio di limitazione, che lo rende, per usare la suggestiva descrizione enrichiana, «oscuro, grossolano, frammisto di impurità²⁷⁶»

[...] nella divisione dell'essere, l'*aliquitas* non appartiene in senso proprio all'altro membro [ovvero, a Dio], ma piuttosto l'essere, che discende per identità reale, è oscurato e reso grossolano affinché sia una certa partecipazione ed un certo essere partecipato²⁷⁷.

Si ripresenta in questo passaggio il tema, già incontrato²⁷⁸, della priorità metafisica dell'*esse* sull'*id quod est*, solo riformulato utilizzando il nuovo lessico dell'*aliquitas*: non è tanto l'*aliquitas* come puro contenuto formale a ricevere l'essere dell'essenza come fosse un accidente, è piuttosto l'essere dell'essenza come essere nel senso più ampio (*esse latissimum*) a contrarsi e delimitarsi andando a formare le varie essenze nella loro reciproca distinzione.

²⁷⁵ Cf. Henricus de Gandavo, *Quodlibet*, XI, q. 11, Badius 1518, f. 466r O: «[...] Deus non proprie dicitur ens, sed esse».

²⁷⁶ Henricus de Gandavo, *Quodlibet*, XI, q. 11, Badius 1518, f. 466r O: «In ipsa mensura <esse> est sub quadam simplicitate et claritate et puritate spirituali; in ipso mensurato sub quadam grossitie, obscuritate et impuritate admixtione».

²⁷⁷ Henricus de Gandavo, *Quodlibet*, XI, q. 11, Badius 1518, f. 466r O: «[...] aliquitas non cadit proprie in altero membro cum dividitur esse, sed in quod esse descendens per identitatem realem ingrossatur et obscuratur ut sit quaedam participatio et participatum esse».

²⁷⁸ Cf. *supra*, pp. 70-71.

1.3 Il dibattito medioevale sullo statuto delle essenze

1.3.1 Introduzione

Nonostante il titolo della *collatio* 17 indichi esplicitamente il problema del vestigio come oggetto principale del dibattito, nel corso della discussione presente nel corpo della questione va imponendosi, come vedremo²⁷⁹, il tema metafisico dello statuto delle essenze come principale nodo teoretico su cui si concentra l'attenzione degli interlocutori. Tema che peraltro rappresenta, crediamo, il maggiore motivo di interesse che riveste la *collatio* da un punto di vista storico-filosofico. In questa sezione cercheremo di seguire brevemente le tappe principali dell'elaborazione dottrinale circa lo statuto delle essenze in età medioevale per fornire un'introduzione di carattere generale che permetta di cogliere adeguatamente i termini della discussione.

1.3.2 Avicenna

L'evidenza dei riferimenti espliciti alla sua dottrina in materia ed un vasto consenso tra gli studiosi ci permette di individuare chiaramente in Avicenna il principale punto di riferimento per la speculazione di Enrico di Gand e Giovanni Duns Scoto sul tema²⁸⁰. Sia come autorità esplicitamente citata e commentata nei testi, sia più in generale per l'assonanza nell'impostazione, l'influenza di Avicenna risulta essere fondamentale, e non solo per i due autori di cui ci occupiamo, ma più in generale per tutta la riflessione del XIII e XIV secolo²⁸¹. È impossibile sovrastimare l'importanza di Avicenna

²⁷⁹ Cf. *infra*, pp. 131-146.

²⁸⁰ Circa l'influenza di Avicenna sull'elaborazione dottrinale di Enrico a proposito dello statuto delle essenze, cf. J. Janssens, *Henry of Ghent and Avicenna*, in G. Wilson (ed.), *A companion to Henry of Ghent*, Brill, Leiden - Boston, 2010, pp. 63-83; J. Janssens, *Elements of Avicennian Metaphysics in the Summa*, in Guldentops - Steele, *Henry of Ghent and the transformation of scholastic thought*, pp. 41-59; R. Teske, *Some aspects of Henry's debt to Avicenna's metaphysics*, «Modern Schoolman», 85 (2007), pp. 51-70. Sul rapporto con Scoto, cf. É. Gilson, *Avicenna et le point de depart de Duns Scot*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge», 2 (1927), pp. 90-148; P. Porro, *Duns Scot et le point de rupture avec Avicenne*, in O. Boulnois - E. Karger - J.-L. Solère - G. Sondag (eds.), *Duns Scot à Paris. 1302-2002. Actes du colloque de Paris, 2-4 septembre 2002*, Brepols, Turnhout 2004, pp. 195-218; G. Pini, *Scotus and Avicenna on what it is to be a thing*, in N. Hasse - A. Bertolacci (eds.), *The arabic, hebrew and latin reception of Avicenna's Metaphysics*, de Gruyter, Berlin - Boston 2011, pp. 365-387; O. Gilon, *Indifférence de l'essence et metaphysique chez Jean Duns Scot*, OUSIA, Bruxelles 2012.

²⁸¹ Cf. A. M. Goichon, *La philosophie d'Avicenne et son influence en Europe médiévale (Forlong Lectures 1940)*, Maisonneuve, Paris 1951²; J. Janssens - D. De Smet (eds.), *Avicenna and his Heritage. Acts of the International Colloquium Leuven - Louvain-la-Neuve (September 8 - September 11, 1999)*, Leuven University Press, Leuven 2002; J. Janssens, *Ibn Sina and His Influence on the Arabic and Latin World*, Ashgate, Aldershot 2006; J. Wippel, *Metaphysical*

nell'elaborazione dottrinale a riguardo dello statuto delle essenze, poiché non si tratta di valutare semplicemente il suo contributo ad un problema storicamente definito, quanto piuttosto si tratta di valutare la nascita stessa del problema nei termini in cui sarà trattato dalla Scolastica latina. Chiaramente, il pensiero di Avicenna non nasce dal nulla, ma muove da una riflessione sui testi di Aristotele, guidata peraltro dai commentatori aristotelici, in particolare Alessandro di Afrodisia²⁸². Tuttavia, il suo contributo fu radicalmente innovativo e decisivo per gli sviluppi futuri della speculazione sul tema. Non deve dunque stupirci la vastità e l'ampiezza della letteratura dedicata alla distinzione tra cosa ed esistente, tra essenza ed esistenza, e alla profondità della riflessione critica sul significato dottrinale e storico della considerazione assoluta delle essenze²⁸³.

Avicenna affronta la questione delle essenze da una prospettiva non solamente di ordine logico, ma anche e soprattutto di ordine genuinamente metafisico. Il problema dell'essenza non coincide esclusivamente con il problema logico della definizione, ma va inquadrato sul piano dell'analisi delle nozioni primarie ('intenzioni prime'), con la distinzione tra 'cosa' ed 'esistente', cui corrispondono essenza ed esistenza.

Va detto preliminarmente che non ci occuperemo qui di analizzare la dottrina di Avicenna nella sua interezza, bensì prenderemo in considerazione solo due testi rilevanti, tralasciando sia le opere diverse dalla *Metafisica*²⁸⁴, sia i trattamenti del tema all'interno della stessa opera ma con applicazioni a questioni non di pertinenza dell'oggetto della nostra indagine, come la natura di Dio²⁸⁵ o la causalità finale in rapporto a quella efficiente²⁸⁶. Ai fini della nostra esposizione ci sembra di poter limitare l'analisi ai due testi classici della *Metafisica*, trattato I, capitolo 5 e trattato V, capitolo 1: la ragione di ciò sta innanzitutto nella constatazione che il *corpus* avicenniano non era stato tradotto e dunque non era conosciuto nella sua interezza nel mondo latino. Inoltre, va notato come Enrico, peraltro

Themes in Thomas Aquinas II, The catholic university of America press, Washington D.C. 2007, pp. 31-64, in particolare pp. 44-50; J. Aersten, *Avicenna's doctrine of the primary notions and its impact on medieval philosophy*, in A. Akasoy - W. Raven (eds.), *Islamic thought in the Middle Ages: studies in text, transmission and translation in honour of Hans Daiber*, Brill, Leiden - Boston 2008, pp. 21-42.

²⁸² Sull'influenza di Alessandro di Afrodisia sull'elaborazione dottrinale di Avicenna circa la teoria delle essenze, cf. in particolare A. De Libera, *L'art des généralités. Théories de l'abstraction*, Aubier, Paris 1999, pp. 499-607.

²⁸³ La bibliografia su questi temi è sterminata. Lo strumento migliore per orientarsi nella letteratura secondaria su Avicenna è J. Janssens, *An Annotated Bibliography on Ibn Sina (1970-1989). Including Arabic and Persian publications and Turkish and Russian References*, Leuven University Press, Leuven 1991, integrata dai due supplementi J. Janssens, *An Annotated Bibliography on Ibn Sina. First Supplement (1990-1994)*, FIDEM, Louvain-La-Neuve 1999 e J. Janssens, *An Annotated Bibliography on Ibn Sina. Second Supplement (1995-2009)*, ACMRS Publications, Temple 2016.

²⁸⁴ Altre ampie trattazioni sono presenti, ad esempio, nel *Libro delle indicazioni e delle allusioni* e nel *Libro della Salvezza*.

²⁸⁵ Sulla questione se Dio, per Avicenna, abbia un'essenza, cf. in particolare E. Macierowski, *Does God have a quiddity according to Avicenna?*, «The Thomist», 52 (1988), pp. 79-87.

²⁸⁶ Sul tema dello statuto delle essenze in rapporto alla distinzione tra causalità efficiente e finale, trattato in *Metafisica*, VI, 5, cf. in particolare R. Wisnovsky, *Notes on Avicenna concept of thingness (say'iyya)*, «Arabic sciences and philosophy», 10 (2000), pp. 181-221.

sempre molto esaustivo nell'indicazione delle sue fonti, citi quasi esclusivamente passi della *Metafisica*²⁸⁷, e lo stesso vale per Scoto, nella cui opera, comunque, troviamo molte meno occorrenze di citazioni di Avicenna²⁸⁸.

Il primo luogo in cui Avicenna affronta il tema è *Metafisica*, trattato I, capitolo 5. Questo testo ha una particolare importanza, in quanto costituisce la trattazione più lunga ed articolata della distinzione tra esistente e cosa: nel capitolo i termini non vengono presupposti, piuttosto è proprio questo il luogo della loro analisi specifica. Nei capitoli successivi si tratterà di applicazioni su questioni particolari di questa distinzione, qui esposta in tutta la sua portata, a cui, peraltro, i passaggi successivi si riferiscono esplicitamente²⁸⁹. Secondo una celebre affermazione, che verrà ripetutamente citata e ripresa, l' 'esistente' (*maw d* in arabo, *ens* nella traduzione dell' Avicenna Latinus), la 'cosa' (*ay* in arabo, *res* nella traduzione dell' Avicenna Latinus) e il 'necessario' (*ar r* in arabo, *nesesse* nella traduzione dell' Avicenna Latinus) sono intenzioni prime, immediatamente autoevidenti:

Affermiamo che le intenzioni dell' esistente, della cosa e del necessario si imprimono nell' anima in modo primario²⁹⁰.

Sono autoevidenti perché non possono essere definite se non facendo ricorso al termine che si vuole definire, essendo impossibile trovare termini più noti che possano chiarirne il significato²⁹¹. In altre parole, ogni possibile definizione sarà da considerarsi circolare, in quanto il *definiens* deve necessariamente presupporre il *definiendum*²⁹². Nonostante questa precisazione, Avicenna ammette l' utilità di fornire delle definizioni, o, più propriamente, delle descrizioni dei concetti primari, al fine di 'risvegliare l' attenzione'²⁹³ su di essi. Un' analisi che andrà effettuata innanzitutto trattando

²⁸⁷ Cf. Janssens, *Henry of Ghent and Avicenna*, p. 63.

²⁸⁸ Cf. Pini, *Scotus and Avicenna on what it is to be a thing*, pp. 365-366.

²⁸⁹ Cf. A. Bertolacci, *The distinction of essence and existence in Avicenna's Metaphysics: its text and its context*, in F. Opwis - D. Reisman (eds.), *Islamic philosophy, science, culture and religion. Studies in honor of Dimitri Gutas*, Brill, Leiden - Boston 2012, pp. 257-288: 261.

²⁹⁰ Avicenna, *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, I, 5, AvL, I, p. 31: «Dicemus igitur quod res et ens et necesse talia sunt quod statim imprimuntur in anima prima impressione».

²⁹¹ Cf. T.A. Druart, *Shay' or res as concomitant of 'being' in Avicenna*, «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medioevale», 12 (2001), pp. 125-142: 131-132.

²⁹² Cf. Avicenna, *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, I, 5, AvL, I, pp. 33-34: «Et ideo nullo modo potest manifestari aliquid horum probatione quae non sit circularis, vel per aliquid quod sit notius illis. [...] Nam cum dicis quod res est id de quo vere potest aliquid enuntiari; nam id et illud et res eiusdem sensus sunt. Iam igitur posuisti rem in definitione rei».

²⁹³ Cf. Avicenna, *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, I, 5, AvL, I, p. 33: «Quomodo ergo vere potest sciri res per aliquid quod non potest sciri nisi per eam? Sed fortasse hoc et consimile erit innuitio aliqua».

separatamente i due concetti primari di cui qui ci occupiamo, in quanto, come viene esplicitamente affermato, il concetto di esistente e di cosa non coincidono, si tratta di due ‘intenzioni’ distinte²⁹⁴.

Per ciò che riguarda l’esistente (in arabo, *maw d*)²⁹⁵, all’analisi di questo concetto vengono dedicate in questo luogo solo poche righe, coincidendo di fatto il significato comunemente attribuito al termine con quello tecnicamente pregnante che si intende qui introdurre. Con ‘esistente’ si indica semplicemente il fatto di esistere; Avicenna fornisce qui, nel testo originale, alcuni termini «sinonimi secondo uno stesso significato», come ‘ciò che è stabilito’ (*mu bat*), ‘ciò che è realizzato’ (*mu a al*), che nella versione latina vengono resi in modo impreciso con l’unica parola ‘aliquid’²⁹⁶.

Robert Wisnovsky ha mostrato la continuità nell’utilizzo di *maw d* rispetto alle discussioni teologiche in ambito musulmano²⁹⁷. Inoltre, Jean Jolivet²⁹⁸ ha fatto notare la corrispondenza tra il concetto avicenniano di esistente ed il concetto aristotelico di ente (). Una considerazione certamente corretta, confermata dal fatto che effettivamente il termine arabo da cui *maw d* deriva (*wu d*, ovvero ‘esistenza’, ‘esistere’), nelle traduzioni arabe della *Metafisica* di Aristotele esprime il greco $\epsilon\sigma\tau\iota$. Vanno però fatte alcune precisazioni: *wu d*, che letteralmente significa ‘il fatto di essere trovato’, ‘il fatto di essere qui’, essendo la forma passiva del verbo *wa ada* (‘trovare’), non è termine univoco, bensì può assumere almeno due significati: può indicare sia ‘essere’, ‘esistere’ in generale, sia il fatto di esistere in una determinata maniera²⁹⁹. In effetti, risulta impossibile distinguere, in arabo, un significato di ‘esistenza’ distinto da quello di ‘essere’. Inoltre, nell’utilizzo filosofico del termine *wu d*, viene ribadita la dottrina aristotelica della multivocità dell’essere³⁰⁰. D’altronde, è Avicenna stesso a sottolineare, poche righe più in basso, il fatto che con il termine ‘esistente’ si indicano molte intenzioni³⁰¹: sarà il confronto con il termine opposto ‘adam, ovvero

²⁹⁴ Cf. Avicenna, *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, I, 5, AvL, I, p. 34: «Dico ergo quod intentio entis et intentio rei imaginantur in animabus duae intentiones».

²⁹⁵ Cf. O. Lizzini, *Wu d-Maw d/Existence-Existant. A key ontological notion of Arabic philosophy*, «Quaestio», 3 (2003), pp. 111-138; A. Bäck, *Avicenna on existence*, «Journal of the History of Philosophy», 25 (1987), pp. 351-367.

²⁹⁶ Avicenna, *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, I, 5, AvL, I, p. 34: «ens vero et aliquid sunt nomina multivoca unius intentionis nec dubitabis quin intentio istorum non sit iam impressa in anima legentis hunc librum».

²⁹⁷ Cf. Wisnovsky, *Notes on Avicenna concept of thingness* (say’iyya), p. 193: «I can focus on the question of how exactly the *kal m* discussions of things and existents influenced Avicenna [...] it is easy enough to imagine his making the move from *maw d* to *wu d*».

²⁹⁸ Cf. J. Jolivet, *Philosophie médiévale arabe et latine*, Vrin, Paris 1995, p. 227: «Première remarque: des deux catégorie d’être et de chose, la première pourrait sans doute être référée à Aristote (à lui seul, c’est une autre question): on sait l’importance qu’ont dans sa philosophie les concepts d’être, ou d’étant (), et de substance (); les deux mots ont même racine), il n’est pas utile d’y insister».

²⁹⁹ Cf. Lizzini, *Wu d-Maw d/Existence-Existant*, pp. 114-115

³⁰⁰ Arist., *Met.*, VII, 2, 1033a 33.

³⁰¹ Avicenna, *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, I, 5, AvL, I, p. 35: «[...] verbum ens significat etiam multas intentiones».

‘mancanza’, ‘assenza’, ‘non esistenza’, e, soprattutto, con il termine distinto, ma relato, di essenza, a chiarire ulteriormente.

Per ciò che riguarda la cosa (*ay*’), Avicenna dedica all’analisi di questa nozione uno spazio molto più ampio, in particolar modo in questo capitolo, trattandosi di introdurre un termine tecnico il cui significato, a differenza di ‘esistente’, non coincide con quello comunemente noto. La stessa descrizione del termine appare problematica: nel testo di *Metafisica*, I, 5 sembrano essere presenti due differenti definizioni di cosa, che generano un’ambiguità non agevolmente solubile. Da una parte, nell’ambito della problematica della possibilità di una definizione delle intenzioni prime, Avicenna introduce la descrizione di ‘cosa’ come «ciò a proposito di cui è valido il predicato (*abar*’))³⁰². Dall’altra, nel contesto della distinzione con ‘esistente’, fa subentrare una seconda descrizione, tecnicamente molto raffinata:

Ma la cosa [*res*] e tutto ciò che è ad essa equivalente, significa anche qualcos’altro in ogni lingua; ogni cosa ha infatti una certezza intrinseca [*certitudo*] attraverso cui è ciò che è, come il triangolo ha una certezza intrinseca per cui è un triangolo, e ugualmente la bianchezza ha una certezza intrinseca per cui è bianchezza³⁰³.

Secondo questa prospettiva, con ‘cosa’ si indica la certezza intrinseca (il termine arabo utilizzato, *aq qa*, nella versione latina di Gundissalinus viene tradotto con ‘*certitudo*’), il contenuto oggettivo, la realtà propria che fa della cosa ciò che è, distinguendola da tutte le altre. Pini ha sottolineato la tensione irrisolta tra il primo tipo di approccio, di ordine logico, ed il secondo, di ordine metafisico ed in qualche modo ontologico: proprio da questa situazione problematica nacquero, a suo avviso, i tentativi medioevali di sdoppiare la considerazione della cosa, per giungere ad un coerente quadro d’insieme³⁰⁴. Lasciando da parte la questione della storia degli effetti, di cui parleremo più avanti, l’osservazione di Pini sembra confermata dai diversi sviluppi che queste impostazioni prendono già nel testo avicenniano. Alla prima descrizione, infatti, segue la dimostrazione della indefinibilità delle intenzioni prime, ed in particolare del concetto di ‘cosa’: le parti di cui è composta la sua definizione, ovvero ‘è valido’ e ‘predicato’, non sono affatto nozioni più note rispetto a ‘cosa’, piuttosto presuppongono ciò che vorrebbero definire:

³⁰² Avicenna, *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, I, 5, AvL, I, p. 33: «Similiter est etiam hoc quod dicitur quod res est id de quo potest aliquid vere enuntiari».

³⁰³ Avicenna, *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, I, 5, AvL, I, pp. 34-35: «Sed res et quicquid aequipollet ei, significat etiam aliquid aliud in omnibus linguis; unaquaeque enim res habet certitudinem qua est id quod est, sicut triangulus habet certitudinem qua est triangulus, et albedo habet certitudinem qua est albedo».

³⁰⁴ Cf. Pini, *Scotus and Avicenna on what it is to be a thing*, pp. 368-369.

E così è anche per chi dica che la cosa è ciò a proposito di cui è valido il predicato: infatti, 'è valido' è meno noto di 'cosa', e 'il predicato' è meno noto di 'cosa'; come potrà, dunque, essere questa una spiegazione del termine 'cosa'? Non possono infatti essere conosciuti 'è valido' e 'il predicato', se non dopo che, nel mostrare che cosa sia ciascuno dei due, si sia stabilito che essi sono una cosa, o un qualcosa, o un che, o un quello; e questi sono tutti sinonimi di 'cosa'. In che modo si potrà dunque conoscere la cosa attraverso qualcosa che non può essere conosciuto se non tramite la cosa stessa?³⁰⁵.

Alla seconda descrizione, invece, segue un'analisi che non riguarda affatto la logica della predicazione, quanto piuttosto tocca la fondamentale questione dell'essenza e del suo statuto ontologico: la certezza propria attraverso cui ogni cosa è ciò che è e non altro viene esplicitamente identificata con la 'quiddità' (il termine arabo utilizzato è '*m hiyya*', tradotto in latino con '*quidditas*')

Torniamo dunque <sull'argomento> e diciamo che è evidente che per ogni cosa vi è una certezza intrinseca che è la sua quiddità³⁰⁶.

La conferma che ci si sta muovendo su un piano di ordine non logico, ma ontologico, ci viene dalla caratterizzazione della quiddità come 'essere proprio' della cosa (il termine arabo utilizzato è *wu d*, tradotto in latino con '*esse proprium*'). Che cosa significa questa espressione e, soprattutto, di che tipo di essere si tratta? In questo passaggio, Avicenna precisa che l' 'essere proprio' non coincide con 'ciò che significa l'esistenza stabilita' (*ma'n al-wu d al-i b t*), o 'esistenza affermativa':

E questo è ciò che potremmo chiamare essere proprio <della cosa>, senza voler indicare con esso ciò che significa l'esistenza affermativa, poiché il termine 'ente' significa anche molte intenzioni, fra le quali vi è 'certezza intrinseca che fa di una cosa ciò che è', ed è come l'essere proprio della cosa³⁰⁷.

Se l'essere proprio designa il che cos'è della cosa, l'esistenza affermativa indica il fatto che la cosa è. Con 'esistenza affermativa' si intende, è bene precisarlo, sia l'esistenza nella realtà concreta, fuori dall'anima, ovvero l'esistenza propria degli oggetti sensibili; sia l'esistenza nell'intelletto, ovvero la forma di esistenza che caratterizza le rappresentazioni mentali. Entrambi i modi di esistenza hanno

³⁰⁵ Avicenna, *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, I, 5, AvL, I, pp. 33-34: «Similiter est etiam hoc quod dicitur quod res est id de quo potest aliquid vere enuntiari: certe potest aliquid minus notum est quam res, et vere enuntiari minus notum est quam res. Igitur quomodo potest hoc esse declaratio? Non enim potest cognosci quid sit potest aliquid vel vere enuntiari, nisi in agendo de unoquoque eorum dicatur quod est res vel aliquid vel quid vel illud; et haec omnia multivoca sunt nomini rei. Quomodo ergo vere potest sciri res per aliquid quod non potest sciri nisi per eam?».

³⁰⁶ Avicenna, *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, I, 5, AvL, I, p. 35: «Redeamus igitur et dicamus quod, de his quae manifesta sunt, est hoc quod unaquaeque res habet certitudinem propriam quae est eius quidditas».

³⁰⁷ Avicenna, *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, I, 5, AvL, I, p. 35: «Et hoc est quod fortasse appellamus esse proprium, nec intendimus per illud nisi intentionem esse affirmativi, quia verbum ens significat etiam multas intentiones, ex quibus est certitudo qua est unaquaeque res, et est sicut esse proprium rei».

da questo punto di vista, per Avicenna, identica “dignità” e consistenza ontologica³⁰⁸. L’essere proprio della cosa (*esse proprium rei*) non coincide né con l’uno né con l’altro modo di esistenza: non è né l’essere che si accompagna alle rappresentazioni mentali, né quello che appartiene a ciò che esiste nella realtà extramentale.

Lasciamo momentaneamente aperto questo interrogativo sullo statuto dell’essere proprio della cosa, che è d’altronde quello fondamentale per la nostra trattazione, per dedicarci ad indagare l’origine del termine ‘cosa’ fino ad Avicenna, analisi che potrà chiarire meglio la specificità di questo concetto rispetto ad ‘esistente’. Innanzitutto, se, come abbiamo mostrato, è possibile trovare un antecedente diretto nella filosofia greca ed in particolare aristotelica per ‘esistente’, lo stesso non può dirsi per ‘cosa’. I termini greci che sembrerebbero più vicini lessicalmente a ‘cosa’ vengono in realtà utilizzati con un senso del tutto differente, ed è dunque impossibile stabilire un rapporto di corrispondenza. Jolivet ha esplorato la possibilità di connettere ‘cosa’ con il termine aristotelico μ , scartando questa ipotesi poiché μ in Aristotele non ha un significato tecnico specifico, piuttosto viene utilizzato in senso molto generico ed in contesti assai distanti dalla problematica metafisica ed ontologica³⁰⁹. Altro possibile riferimento greco per ‘cosa’ è il termine τ , la cui presenza con un significato tecnico molto preciso è attestata già in Platone nel contesto della discussione che troviamo nel *Parmenide* sullo statuto dei non-esistenti e soprattutto in ambiente stoico. Nella riflessione stoica, ‘cosa’ viene posto come concetto onnicomprensivo, con un’estensione maggiore rispetto ad ‘esistente’, concetto che si riferisce solo ed esclusivamente alle entità corporee. Wisnovsky, che è stato il primo ad ipotizzare questa corrispondenza, ha però notato come sia necessario scartare anche questa possibilità, per il semplice motivo che è impossibile dimostrare la conoscenza da parte dei filosofi e dei teologi arabi, compreso Avicenna, della posizione stoica³¹⁰.

L’origine del concetto di ‘cosa’ va piuttosto ricercato nel contesto delle discussioni teologiche in ambiente musulmano, che scaturivano dalle questioni di interpretazione legate ai molti passi del Corano in cui *ay* appare in riferimento a Dio. Al problema della possibilità o meno di designare Dio come una cosa, si andava ad aggiungere anche il tema della creazione divina: se Dio crea dicendo

³⁰⁸ Cf. Lizzini, Wu d-Maw d/*Existence-Existant*, p. 118: «[...] in fact, for Avicenna existence *in intellectu* is not less “real” than concrete existence and, in this sense, “existent” is a synonym of “that which has been established” or “affirmed”».

³⁰⁹ Cf. Jolivet, *Philosophie médiévale arabe et latine*, p. 227: «Il en va tout autrement pour la chose; au sens où le prend Ibn S n ce mot se dirait en grec μ ; or un simple coupe d’oeil sur l’*Index Aristotelicus* montre que ce terme fait sans doute partie du vocabulaire d’Aristote, mais sans avoir de sens technique particulier [...]; rien ne laisse penser qu’il designe une des ‘representation premieres’, comme dit Ibn S n ».

³¹⁰ Cf. Wisnovsky, *Notes on Avicenna concept of thingness (say’iyya)*, pp. 191-192: «A greek antecedent for *ay*’ does exists: *ti* (“something”). [...] It would be tempting to assert a Stoic link here, but tracing Stoic influence on Arabic *kal m* and *falsafa* has always been a tricky business».

«siate!» alle cose, questa affermazione va intesa come l'affermazione della presenza di un qualcosa di anteriore alla dazione dell'essere da parte di Dio?

La prima questione rimanda al problema della possibilità di predicare qualcosa di Dio. Secondo la più antica tradizione dei grammatici arabi, che costituisce di fatto la definizione comunemente accettata, con 'cosa', considerato come 'il più universalmente applicabile dei termini', si indica «il soggetto (*mubtada'*) di un qualsivoglia predicato (*abar'*)» da notare la perfetta corrispondenza rispetto alla prima definizione di 'cosa' fornita da Avicenna. In base a questa definizione, se è possibile predicare qualcosa di Dio, allora Dio è una cosa³¹¹.

Per ciò che riguarda la seconda questione, essa evoca innanzitutto il rapporto tra 'cosa' ed 'esistente', un tema su cui andranno ben presto formandosi opinioni assai differenti tra le varie scuole teologiche ed anche all'interno delle stesse. Senza entrare nel dettaglio, e tralasciando alcune posizioni documentate ma poco pertinenti ai fini della nostra trattazione³¹², nel tempo le opinioni si andarono polarizzando in due differenti e contrapposte interpretazioni: alcuni (A 'ciariti, M tur diti e parte degli Sciiti) consideravano 'cosa' ed 'esistente' come concetti convertibili: tutto ciò che è una cosa è un esistente e viceversa, i due termini hanno la stessa estensione, ovvero si applicano ad un identico dominio, ed hanno anche lo stesso significato; altri (Mu 'taziliti), invece, sostenevano la differenza tra 'cosa' ed 'esistente': con 'cosa' indicavano tutto ciò che può essere almeno pensato, mentre con 'esistente' esclusivamente ciò che è effettivamente dotato di un'esistenza mentale o extramentale. Perciò, gli inesistenti come la fenice o il Giorno della Resurrezione venivano da essi considerate 'cose' in quanto conoscibili indipendentemente dal fatto di esistere. In questo senso, 'esistente' e 'cosa' assumevano differenti significati, essendo 'cosa' più universalmente applicabile, ovvero dotata di maggiore estensione rispetto ad 'esistente'³¹³.

Sarà Al-Farabi (870-950 d.C.), non un teologo, quanto piuttosto un filosofo (*fa'las f*), a trasportare il problema della distinzione 'cosa'/'esistente' in un contesto diverso da quello strettamente legato all'interpretazione coranica e ad innestare questo dibattito con elementi aristotelici, fornendo una soluzione originale. Egli rappresenta molto probabilmente il punto di riferimento più diretto per la speculazione di Avicenna, il quale, come ammette egli stesso nell'*Autobiografia*, fu introdotto alla

³¹¹ Cf. Wisnovsky, *Notes on Avicenna concept of thingness (say'iyya)*, pp. 183-184.

³¹² Alcuni teologi, detti 'antropomorfisti', facevano coincidere il concetto di 'cosa' con il concetto di 'corpo'; altri, consideravano 'cose' solo le creature, negando dunque che Dio fosse una cosa. Per una sintesi delle posizioni principali, cf. lo schema riassuntivo in Wisnovsky, *Notes on Avicenna concept of thingness (say'iyya)*, pp. 185-186.

³¹³ Per un ulteriore approfondimento sul dibattito teologico cf. Druart, *Shay' or res as concomitant of 'being' in Avicenna*, pp. 127-128; Wisnovsky, *Notes on Avicenna concept of thingness (say'iyya)*, pp. 182-187; Jolivet, *Philosophie médiévale arabe et latine*, pp. 227-236.

filosofia proprio dalla lettura di un'opera di commento ad Aristotele di Al-Farabi, e più in generale ne fu ampiamente influenzato sotto vari aspetti³¹⁴. La speciale rilevanza di Al-Farabi sta innanzitutto nell'aver introdotto in questa discussione il concetto aristotelico di 'essenza' che viene da lui tradotto con '*m hiyya*', utilizzato per la prima volta nella definizione di 'cosa', termine che viene detto significare tutto ciò che possiede un'essenza (*m hiyya*), in qualsiasi maniera, fuori dall'anima o concepita in qualsiasi modo, divisibile o indivisibile. Allo stesso tempo, egli limita la predicabilità di 'esistente' esclusivamente a ciò che esiste nella realtà concreta, fuori dall'anima. Da questo punto di vista, per Al-Farabi 'cosa' è un concetto più esteso rispetto ad 'esistente', perché comprende tutto ciò che possiede un'essenza, pur non essendo effettivamente esistente, oltre a ciò che è impossibile. Va però notato che, invece, da un altro punto di vista, più tecnico e più legato alla riflessione aristotelica, 'esistente' ha un significato più ampio di 'cosa', poiché può fungere da copula, ossia da connessione tra soggetto e predicato in una proposizione.

Tornando ad Avicenna e alla sua esposizione in *Metafisica*, I, 5, dopo aver analizzato le differenze di significato tra 'cosa' ed 'esistente', viene evidenziato come questa distinzione non vada interpretata in senso forte, piuttosto 'cosa' ed 'esistente' sono concetti inseparabili o 'concomitanti' (*mutal zim ni*):

E perciò hai ora capito in che modo differiscono e ciò deve essere inteso per 'cosa' ed 'esistente', nonostante siano concomitanti³¹⁵.

In altre parole, i due concetti hanno identica estensione: in particolare, viene precisato come la 'cosa' non possa in alcun caso essere inesistente. L'intenzione di 'esistente' si accompagna sempre a quella di 'cosa', ovvero la 'cosa' deve sempre necessariamente essere esistente, o nei singoli individui o nell'intelletto:

Se non ci fosse una reciproca connessione, non potremmo mai sapere che cosa sia la cosa, la cui intenzione stiamo qui cercando: essa non può infatti essere separata in alcun modo da quella di 'esistente'. Infatti, l'intenzione di 'esistente' la segue sempre, poiché la cosa o esiste nei singoli individui, o nella facoltà estimativa o nell'intelletto. Se così non fosse, non sarebbe una cosa³¹⁶.

³¹⁴ *The life of Ibn Sina. A critical edition and annotated translation*, ed. W. E. Gohlman, State University of New York Press, Albany 1974, p. 30: «So I bought it and it turned out to be Ab Nasr al-Farabi's book *On the purposes of Metaphysics*. I returned home and hastened to read it, and at once the purposes of that book were disclosed to me because I had learned it by heart».

³¹⁵ Avicenna, *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, I, 5, AvL, I, p. 39: «Iam igitur intellexisti nunc qualiter differant et id quod intelligitur de esse et quod intelligitur de aliquo, quamvis haec duo sint comitantia».

³¹⁶ Avicenna, *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, I, 5, AvL, I, p. 36: «Si autem non fuerit hoc propositum et haec coniunctio utriusque, non scietur quid sit res cuius quaerimus intentionem, nec separabitur a comitantia intelligendi

Avicenna dimostra che l'inesistente non è una 'cosa' riprendendo la prima definizione di 'cosa' come 'ciò di cui si dà la predicazione': dell'inesistente assoluto (ovvero dell'inesistente sia nell'intelletto che fuori dall'anima) non si ha predicazione, dunque, e contrariamente alla tesi mutazilita e alla posizione di Al-Farabi, l'inesistente non è una 'cosa'³¹⁷. Il punto nodale della posizione di Avicenna sul tema sta nella identica consistenza ontologica che egli assegna all'esistenza mentale ed extramentale, contrariamente, ad esempio, ad Al-Farabi, il quale, come abbiamo visto, considera l'esistenza extramentale come l'unico modo possibile di esistenza. È possibile conoscere ed avere scienza dell'inesistente solo se con questo termine si vuole indicare non l'inesistente in senso assoluto, ma ciò che, pur se inesistente *in rebus extra*, possiede una forma di esistenza mentale:

È perciò evidente che ciò che di esso viene predicato deve necessariamente avere un'esistenza nell'anima; le enunciazioni, infatti, in senso reale non riguardano che ciò che esiste nell'anima, e accidentalmente ciò che esiste nella realtà extramentale³¹⁸.

Avicenna, per chiarire meglio il punto, fa l'esempio del Giorno della Resurrezione: essendo un evento che accadrà nel futuro, esso non esiste fuori dall'anima, ma non potrà dirsi che si tratta di una cosa inesistente in senso assoluto, si tratta piuttosto di una cosa esistente a livello mentale³¹⁹. Questa forma di esistenza mentale necessaria alla predicazione, dunque, non implica immediatamente l'esistenza nella realtà concreta, ma è sufficiente a designare la 'cosa' come 'esistente', concetti, come è stato mostrato, inseparabili e concomitanti.

Il rapporto tra 'cosa' ed 'esistente' è uno dei temi più dibattuti e controversi nella letteratura secondaria, che attesta posizioni anche assai distanti, sia per ciò che concerne la dottrina di Avicenna in generale, sia per ciò che concerne nello specifico l'analisi di questo capitolo³²⁰. Le difficoltà interpretative che il testo solleva non possono permetterci giudizi assertivi, ma ci sembra comunque possibile tentare di trarre alcune conclusioni. Innanzitutto, rimanendo fedeli alla lettera di Avicenna,

ens cum illa ullo modo, quoniam intellectus de ente semper comitabitur illam, quia illa habet esse vel in singularibus vel in aestimatione vel intellectu. Si autem non esset ita, non esset res».

³¹⁷ Cf. Avicenna, *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, I, 5, AvL, I, pp. 36-37: «Unde de non esse absolute non enuntiat aliquid affirmative. Sed si enuntiat aliquid negative etiam, certe iam posuerunt ei esse aliquo modo in intellectu. Nostra autem dictio, scilicet est, continet in se designationem. Designari vero non esse quod nullo modo habet formam in intellectu, impossibile est».

³¹⁸ Avicenna, *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, I, 5, AvL, I, p. 39: «Manifestum est igitur quod id quod enuntiat de eo necesse est ut aliquo modo habeat esse in anima; enuntiationes enim, re vera, non sunt nisi per id quod habet esse in anima et, secundum accidens, sunt per id quod est in exterioribus».

³¹⁹ Cf. Avicenna, *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, I, 5, AvL, I, p. 39: «Si dixeris quod resurrectio erit, intellexisti resurrectionem et intellexisti erit, et predicasti erit quod est in anima de resurrectione. Se haec intentio non potest esse vera, nisi de alia intentione, intellecta etiam, quae intelligatur ut, in hora futura, dicatur de ea intentio tertia intellecta: quae est intentio, scilicet est; et secundum hanc considerationem similiter est in praeterito».

³²⁰ Ci permettiamo di segnalare come studio specifico su *Metafisica*, I, 5, sia per la completezza dell'analisi testuale (con un utile schema indentato che descrive l'andamento argomentativo di questo testo), sia per l'acutezza interpretativa, A. Bertolacci, *The distinction of essence and existence in Avicenna's Metaphysics*, pp. 257-288.

il rapporto tra ‘cosa’ ed ‘esistente’ appare come ben bilanciato: non sembra possibile ricavare un’esplicita affermazione della priorità logica di un concetto rispetto all’altro. Aldilà dei differenti significati che possiedono, hanno un’identica estensione e nessuno dei due è deducibile dall’altro. Infatti, se è vero che la possibilità di separare la questione del ‘che cos’è’ della ‘cosa’ rispetto all’ ‘esistenza affermativa’ della stessa sembrerebbe deporre a favore della priorità logica di ‘cosa’ su ‘esistente’ (e dunque dell’essenza sull’esistenza), molte altre considerazioni sembrerebbero invece avvalorare l’ipotesi di una priorità di ‘esistente’. In particolare, come Bertolacci ha notato, ‘esistente’, per Avicenna, non ha bisogno di alcuna spiegazione aggiuntiva poiché è immediatamente noto a tutti come concetto, mentre ‘cosa’ necessita di un lungo chiarimento; inoltre, la quiddità viene definita come ‘esistenza propria’ della ‘cosa’: ciò implica che per definire l’essenza si deve far ricorso al concetto di esistenza, ma non viceversa. Inoltre, la priorità del concetto di ‘esistente’ può essere ricavato anche dalla successiva analisi dell’altro concetto primario, quello di ‘necessario’ (‘*w ib*’ in arabo, *nesesse* nella traduzione latina). Anch’esso viene definito in base ad ‘esistente’, e segue l’esplicita indicazione di una priorità quantomeno ontologica di ciò che è esistente su ciò che è inesistente:

[...] ciò che è più degno che sia concepito <per primo> è il necessario, poiché esso indica la forza dell’esistenza, e l’esistenza è più nota dell’inesistenza. L’esistenza, infatti, si conosce per sé, mentre l’inesistenza si conosce in un certo modo attraverso l’esistenza³²¹.

Va comunque segnalato come le differenti posizioni tra gli studiosi siano determinate soprattutto dall’utilizzo di testi avicenniani diversi da I, 5: spesso, chi sottolinea la centralità di V, 1, testo che analizzeremo, propende per considerare ‘cosa’ come concetto più originario rispetto ad ‘esistente’, mentre chi confronta il testo con la dottrina avicenniana sull’esistenza di Dio come esposta in *Metafisica*, VIII, 4, fa notare che almeno per ciò che riguarda Dio il concetto di ‘esistente’ è più esteso rispetto a ‘cosa’, non essendo Dio propriamente un’essenza, ma nondimeno essendo esistente.

Un dibattito che è anche opportuno contestualizzare e storicizzare: abbiamo visto le differenti posizioni sia in ambito teologico musulmano, sia in relazione alla tradizione filosofica greca. Se riteniamo che Avicenna sia in dialogo essenzialmente con la discussione del *kalam* e con Al-Farabi, la sua posizione va considerata come una rivendicazione della primarietà di ‘esistente’ ed una attenuazione critica del privilegio che mutaziliti e lo stesso Al-Farabi assegnavano al concetto di ‘cosa’, elevandolo a vero concetto originario; se, invece, lo paragoniamo ad Aristotele, egli appare

³²¹ Avicenna, *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, I, 5, AvL, I, p. 41: «[...] id quod dignius est intelligi est necesse, quoniam necesse significat vehementiam essendi; esse vero notius est quam non esse, esse enim cognoscitur per se, non esse vero cognoscitur per esse aliquo modo».

privilegiare un'impostazione 'essenzialistica', introducendo una articolata distinzione tra 'cosa' ed 'esistente' che non è possibile ritrovare in questi termini nell'opera dello Stagirita.

Nei capitoli successivi della *Metafisica* Avicenna applica la dottrina esposta in I, 5 ad ambiti specifici: la causalità, la natura di Dio, la teoria della sostanza. L'utilizzo più significativo e celebre della distinzione/connessione tra 'cosa' ed 'esistente' rimane, però, senza dubbio quello relativo alla caratterizzazione dell'universalità ('*de universalibus et de particularibus*'), oggetto del trattato V, capitolo 1. In questo testo, viene introdotta la teoria della cosiddetta 'considerazione assoluta delle essenze', punto di riferimento principale per la speculazione filosofica medioevale, con la famosa sentenza secondo cui 'la cavallinità è solo la cavallinità', citata e commentata innumerevoli volte. Procedendo con ordine nell'analisi, dopo aver definito i concetti di 'universale' (*kull*) e 'particolare' come ciò che, nel primo caso, permette, nel secondo, impedisce, di essere predicato di molti³²², Avicenna giunge a distinguere il concetto di 'universale in quanto universale' dal concetto di 'universale in quanto è una cosa (*ay*)' cui si accompagna l'universalità'. Mentre 'universale' nella prima accezione coincide con la definizione precedentemente esposta ('ciò che permette di essere predicato di molti'), la seconda accezione del termine indica un'intenzione diversa rispetto a quella di universalità, e corrisponde all'essenza pura della cosa, nel caso di 'cavallo' alla 'cavallinità':

Perciò, l'universale in quanto universale, è una certa cosa; ed in quanto è qualcosa cui accade [*accidit*] l'universalità, è un'altra cosa ancora. Perciò, l'universale in quanto universale costituito è indicato da una delle definizioni appena citate, visto che, se esso è 'uomo' o 'cavallo', è perché c'è un'altra intenzione, diversa dall'intenzione dell'universalità, che è l'umanità o la cavallinità³²³.

La cavallinità, dunque, è una cosa la cui definizione non contiene il concetto di 'universale', ma a cui, aggiunge Avicenna, l'universalità 'occorre accidentalmente' (*ta'ridu*). Di qui, la celebre sentenza:

Perciò la cavallinità non è nient'altro che la cavallinità; essa, infatti, in sé non è né uno né molti, non è esistente né nelle cose sensibili né nell'anima, e non è nessuna di queste cose né in potenza né in atto³²⁴.

³²² Cf. Avicenna, *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, V, 1, AvL, I, p. 228: «Universale est id quod in intellectu non est impossibile praedicari de multis [...]. Individuum vero est hoc quod non potest intelligi posse praedicari de multis».

³²³ Avicenna, *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, V, 1, AvL, I, p. 228: «Ergo universale ex hoc quod est universale est quiddam, et ex hoc quod est quiddam cui accidit universalitas est quiddam aliud; ergo de universalibus, ex hoc quod est universale constitutum, significatur unus praedictorum terminorum, quia, cum ipsum fuerit homo vel equus, erit hic intentio alia praeter intentionem universalitatis, quae est humanitas vel equinitas».

³²⁴ Avicenna, *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, V, 1, AvL, I, p. 228: «Unde ipsa equinitas non est aliquid nisi equinitas tantum; ipsa enim in se nec est nec unum, nec est existens in his sensibilibus nec in anima, nec est aliquid horum potentia vel effectu».

L'essenza in quanto tale non coincide con gli attributi e le proprietà che si aggiungono ad essa successivamente, in senso metafisico, e perciò in sé non è un qualcosa di 'universale' né di 'particolare', e nemmeno è molteplice né una, non è in atto né in potenza. Proprio in ciò consiste la cosiddetta 'considerazione assoluta'³²⁵, ovvero nel fatto che l'essenza del cavallo, presa secondo la sua definizione e secondo la sua intenzione pura, si riferisce solo ed esclusivamente al cavallo, escludendo tutto ciò che ad esso si accompagna («*absque consideratione omnium aliorum quae comitantur illud*»³²⁶). Ciò non implica, tuttavia, che l'essenza possa poi esistere se non come 'universale' o 'particolare', 'uno' o 'molteplice', i quali sono modi di esistenza che ad essa conseguono necessariamente, e non è possibile trovare la cavallinità come esistente in modi differenti:

L'animale in quanto animale nella sua animalità non è né particolare né generale; è tuttavia un animale senza essere qualcos'altro rispetto alle sue disposizioni, piuttosto, ad esso consegue di essere o particolare o generale³²⁷.

Un altro termine, che conoscerà un grande successo tra i medioevali, utilizzato da Avicenna per indicare l'essenza in quanto essenza, è quello di 'natura' ('*tab 'a'* in arabo, '*natura*' nella traduzione latina). Esso viene introdotto in due luoghi chiave *Metafisica* V, 1 e V, 2 nel contesto della discussione sull'altra fondamentale distinzione, quella tra essenza ed esistenza. Abbiamo visto che l'essenza in sé va presa separatamente dai suoi attributi: andrà dunque distinta, oltre che da 'particolare' e 'universale', 'uno' e 'molteplice', anche dall'attributo di 'esistente'? Rispondere a questa domanda significherà stabilire se l'essenza possa essere detta una 'cosa' non 'esistente', il che implicherebbe una maggiore estensione ed una priorità logica di 'cosa' su 'esistente'. Sembrerebbe far propendere proprio per questa soluzione uno dei passi dove appare il termine 'natura', in cui Avicenna afferma esplicitamente che il fatto di esistere non rientra nel concetto di 'natura':

Diremo perciò che alla natura di 'uomo' in quanto uomo accade [*accidit*] di esistere, anche se il fatto di essere questa natura di 'uomo' non gli deriva dal fatto di esistere, né il fatto di esistere è qualcosa dell'essere uomo e neppure entra nella natura di 'uomo'³²⁸.

³²⁵ Cf. Avicenna, *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, V, 1, AvL, I, p. 233: «Sed animal commune et animal individuum, et animal secundum respectum quo in potentia est commune vel proprium, et animal secundum respectum quo est in his sensibilibus vel intellectum in anima, est animal et aliud, non animal consideratum in se tantum».

³²⁶ Avicenna, *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, V, 1, AvL, I, p. 233.

³²⁷ Avicenna, *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, V, 1, AvL, I, p. 235: «Animal ex hoc quod est animal nec est proprium nec commune ex sua animalitate, sed est animal, non aliud aliquid a se de dispositionibus, sed consequitur ipsum esse proprium vel commune».

³²⁸ Avicenna, *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, V, 2, AvL, I, p. 239: «Dicemus ergo quod naturae hominis, ex hoc quod est homo, accidit ut habeat esse, quamvis ex hoc quod habet esse non habet esse homo, nec aliquid eius nec intrans in illum».

Dall'altra parte, Avicenna sembra non lasciare cadere nel vuoto l'accento che abbiamo segnalato in *Metafisica*, I, 5 all'essere proprio della cosa. Una risposta, seppure per certi versi enigmatica, alla domanda posta inizialmente su che cosa sia in definitiva l'essere proprio della cosa viene infatti fornita. Esso andrebbe identificato, in base ad un passo assai noto e discusso, con un'esistenza divina, propria della 'natura' in quanto tale, ed anteriore alle uniche forme di esistenza contemplate, quella nell'intelletto e quella nella realtà fisica, «come il semplice è anteriore rispetto al composto», secondo un'espressione che avrà molta fortuna, specialmente nella filosofia di Enrico di Gand³²⁹:

Perciò l'animale considerato con i suoi accidenti è un ente fisico; considerato invece per sé è una natura, della quale viene detto che la sua esistenza è anteriore, come il semplice è anteriore rispetto al composto, all'esistenza che ha in quanto ente fisico, e ciò [ovvero, l'animale considerato in sé come natura] è quello di cui viene detto che la sua esistenza propria è un'esistenza divina, poiché la ragione della sua esistenza in quanto animale deriva dall'intenzione divina³³⁰.

Questa esistenza divina potrebbe sembrare configurare una dottrina platonizzante, in cui le essenze godono di un'esistenza separata, distinta tanto da quella mentale tanto da quella che caratterizza le rappresentazioni mentali. In realtà, Avicenna è fortemente critico nei confronti della dottrina platonica delle idee e, come la critica ha dimostrato, si trova spesso impegnato in una vivace polemica contro i pensatori 'platonici' della sua epoca, in particolare con Ibn 'Ad³³¹. Inoltre, assegnare una forma di esistenza separata alle essenze pare incompatibile e contraddittorio rispetto all'affermazione avicenniana dell'impossibilità per l'essenza di esistere in forme che non siano 'uno'/'molteplice', 'esistente nell'intelletto'/'esistente fuori dall'anima', 'universale'/'particolare'³³². Interpreti più avveduti hanno proposto in anni recenti di leggere in altra maniera l'enigmatico sintagma 'esistenza divina': secondo Deborah Black, con questa espressione Avicenna potrebbe voler segnalare semplicemente che le essenze non sono verità senza portatore, piuttosto sono pensate eternamente in atto dall'intelletto divino. Le essenze coinciderebbero così con gli stessi pensati divini, ed avrebbero lo statuto ontologico proprio dei contenuti mentali. Contenuti mentali, però, non umani, ma divini, e

³²⁹ Cf. *infra*, p. 98.

³³⁰ Avicenna, *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, V, 1, AvL, I, p. 237: «Animal ergo acceptum cum accidentibus suis est res naturalis; acceptum vero per se est natura, de qua dicitur quod esse eius prius est quam esse naturale, sicut simplex prius est quam composito, et hoc est cuius esse proprie dicitur divinum esse, quoniam causa sui esse ex hoc quod est animal est Dei intentione».

³³¹ Cf. M. Marmura, *Avicenna's critique of Platonists in Book VII, Chapter 2 of the Metaphysics of his Healing*, in J. E. Montgomery (ed.), *Arabic Theology Arabic Philosophy. From the many to the one. Essays in celebration of Richard F. Frank*, «Orientalia Lovaniensia Analecta», 152 (2006), pp. 355-369; M. Rashed, *Ibn 'Ad et Avicenne: sur les types d'existants*, in V. Celluprica - C. D'Ancona - R. Chiaradonna (eds.), *Aristotele e i suoi esegeti neoplatonici: logica e ontologia nelle interpretazioni greche e arabe. Atti del Convegno internazionale di Roma, 19-20 ottobre 2001*, Bibliopolis, Napoli 2004, pp. 107-171.

³³² Cf. *supra*, pp. 87-88.

perciò dotati di un'«esistenza eterna»³³³. Secondo Fedor Benevich, al contrario, la distinzione tra l'«esistenza divina» e le altre due forme di esistenza, ovvero quella che caratterizza i pensati e quella propria delle cose nella realtà extramentale, ha un valore puramente epistemologico, senza alcun portato ontologico. Da questo punto di vista, non solo le essenze non avrebbero un'esistenza separata – come anche la Black sostiene – ma addirittura non avrebbero alcuna consistenza ontologica, nemmeno quella che caratterizza le rappresentazioni mentali. Le essenze prese in sé avrebbero esclusivamente una funzione regolativa, essendo sempre necessariamente esistenti o come universali o come individui concreti³³⁴.

Va tuttavia tenuto presente come l'interpretazione realista ed ultraessenzialista di Avicenna, oggi considerata del tutto inadeguata, ebbe una grande fortuna nel Medioevo, grazie alla mediazione di Averroè, che nel *Commento alla Metafisica* contesta ad Avicenna il fatto di aver considerato l'esistenza come un accidente estrinseco rispetto all'essenza:

Avicenna ha molto errato credendo che l'uno e l'ente significassero disposizioni aggiunte all'essenza della cosa³³⁵.

Come abbiamo notato, sono molte le occorrenze in cui Avicenna sembra considerare l'esistenza come qualcosa che accade all'essenza, ed in questo senso la critica di Averroè non è infondata, specialmente se consideriamo il fatto che egli interpreta questa espressione 'accidente' secondo il significato tecnico originalmente attribuito ad esso da Aristotele, ovvero come ciò che inerisce ad un soggetto³³⁶. Andrebbe però indagato più a fondo il senso di questo 'accadere' dell'esistenza all'interno del lessico avicenniano. Soprattutto, anche se quest'ultimo testo analizzato (V, 1) può effettivamente essere considerato come consonante rispetto ad una impostazione essenzialistica, va comunque tenuto in conto il diverso tenore che il testo principale della *Metafisica* sul tema (I, 5) assume, con una

³³³ D. Black, *Avicenna on the ontological and epistemic status of fictional beings*, «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medioevale», 8 (1997), pp. 425-453, in particolare pp. 440-441: «Given Avicenna's adamant rejection of Platonic ideas, the only sense in which pure quiddities could be said to "exist" in their own right in Avicenna would be in virtue of their eternal existence in the divine mind».

³³⁴ F. Benevich, *Die 'göttliche existenz': Zum ontologischen Status der Essenz qua Essenz bei Avicenna*, «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medioevale», 26 (2015), pp. 103-127, in particolare p. 121: «Epistemisch ist die Menschheit qua Menschheit von der Universalität und Partikularität abstrahierbar und genauso ihre 'göttliche Existenz'. Metaphysisch hingegen ist Menschheit immer entweder eine Universalie oder ein konkreter Mensch, so dass die göttliche Existenz immer entweder mentale oder natürliche Existenz sein muss».

³³⁵ Averroes, *Aristotelis Metaphysicorum libri XIII cum Averrois Cordubensis in eosdem Commentariis et Epitome*, IV, comm. 3, Venetiis 1562-1574 (Nachdruck Minerva, Frankfurt a. M. 1962), VIII, f. 67r B: «Avicenna autem multum peccavit in hoc quod existimavit quod unum et ens significant dispositiones additas essentiae rei».

³³⁶ Per un confronto tra Avicenna ed Averroè sul tema della distinzione tra essenza ed esistenza, cf. M. Fakhry, *Notes on existence and essence in Averroes and Avicenna*, in Wilpert, *Die Metaphysik in Mittelalter*, pp. 414-417; F. A. Cunningham, *Averroes vs Avicenna on Being*, «New Scholasticism», 48 (1974), pp. 185-218; A. García Marquéz, *La polemica sobre el ser en el Avicenna y Averroes latinos*, «Anuario filòsofico. Pamplona», 20 (1987), pp. 73-103; C. Belo, *Essence and existence in Avicenna and Averroes*, «Al-Qantara», 30/2 (2009), pp. 403-426.

sottolineatura molto più netta della priorità di ‘esistente’ e della inscindibilità di questo concetto con quello di ‘cosa’, e dunque di ‘essenza’.

1.3.3 Enrico di Gand

L’ingresso di Avicenna nel dibattito filosofico latino del secolo XIII ebbe un impatto assai rilevante, testimoniato dal formarsi di un vero e proprio ‘avicennismo latino’, già a partire dalla fine del XII secolo³³⁷. Per quanto riguarda il nostro tema, la distinzione tra essenza ed esistenza, dottrina spesso filtrata attraverso lo specchio deformato della interpretazione ‘essenzialista’ data da Averroè, fu oggetto di costante dibattito, a partire proprio da uno sforzo interpretativo sul testo della *Metafisica*. Inoltre, assistiamo ad una rivoluzione nell’utilizzo del vocabolo *res*, il cui significato passò dalla neutralità di un termine generico che indica onnicomprensivamente tutto ciò che è, alla specificità di un utilizzo tecnicamente rilevante in senso filosofico, direttamente ispirato alla connessione istituita da Avicenna con il concetto di ‘essenza’³³⁸.

In particolare, già in Bonaventura, Tommaso ed altri autori della metà del secolo XIII³³⁹ assistiamo ad una sorta di sdoppiamento del concetto di ‘cosa’ in due distinte accezioni, cui corrispondono differenti definizioni, che trovano nei singoli autori formulazioni non sempre identiche. Da una parte, nel suo significato più ampio, troviamo la ‘*res a reor reris*’, dal latino classico ‘*reor*’, ovvero ‘immaginarsi’, ‘opinare’; dall’altra, in un senso più ristretto e determinato, abbiamo la ‘*res rata*’ o ‘*res a ratitudine*’, da ‘*ratus*’, che significa ‘stabilito’, ‘valido’, ‘fissato’. Bonaventura, ad esempio, nel *Commento alle Sentenze*, in una delle primissime occorrenze della distinzione, introduce una interessante tripartizione tra l’accezione comune (*communiter*), propria (*proprie*) e più propria (*magis proprie*) di *res*. Con il termine *res a reor reris*, che rappresenta l’accezione comune di *res*, si indica in modo amplissimo tutto ciò che è conoscibile, sia ciò che ha una realtà esteriore, sia puramente mentale; con *res rata*, come accezione propria, si indica la cosa in quanto attestabile nel mondo sensibile, sia che si tratti di una sostanza o di un accidente, ovvero sia che si tratti di un ente *in se* o

³³⁷ Cf. in particolare R. De Vaux, *Notes et textes sur l’Avicennisme Latin aux confins des XII^e–XIII^e siècles*, Vrin, Paris 1934.

³³⁸ Cf. J. Hamesse, *Res chez les auteurs philosophiques des 12^e et 13^e siècles ou le passage de la neutralité à la spécificité*, in M. Fattori - M. L. Bianchi (eds.), *Res. III Colloquio internazionale del Lessico Intellettuale Europeo (Roma, 7-9 gennaio 1980)*, Edizioni dell’Ateneo, Roma 1982, pp. 91-104.

³³⁹ Va segnalata almeno l’importante occorrenza della distinzione in Ruggero Bacono, di cui però non ci occuperemo qui. Cf. Rogerus Baco, *Questiones altere supra libros prime philosophie Aristotelis (Metaphysica I-IV)*, ed. R. Steele, in *Opera hactenus inedita Rogeri Baconi*, XI, Clarendon Press, Oxford, 1932, p. 46.

in alio; nella terza accezione, ‘*magis proprie*’, di *res* si indicano esclusivamente quegli enti che sono *per se*, come le sostanze e le creature:

‘Cosa’ può essere inteso in senso usuale, in senso proprio ed in senso maggiormente proprio. In senso usuale, la cosa si dice *res a reor reris*, ed in questo modo comprende tutto ciò che è conoscibile, sia che si tratti di una cosa del mondo esteriore, sia che si tratti di una cosa puramente mentale. In senso proprio, la cosa si definisce in base al termine *ratus, rata, ratum*, in cui va inteso come ‘rato’ ciò che non è solamente mentale, ma è anche nella natura, sia che si tratti di un ente in sé, sia che si tratti di un ente in altro; ed in questo modo la ‘cosa’ coincide con l’‘ente’. In un terzo modo la cosa viene intesa in un senso maggiormente proprio, in base al termine *ratus, rata, ratum*, in cui va inteso come rato ciò che è un ente per sé e fissato; ed in questo modo si dicono ‘cose’ solo le creature e le sostanze che sono enti per sé³⁴⁰.

Anche in Tommaso, e parallelamente rispetto a Bonaventura nel contesto della discussione sullo stesso tema, ovvero quello della realtà del peccato, è possibile ritrovare la stessa distinzione, seppure in una formulazione leggermente differente. Per Tommaso, il significato primario di *res* è quello di *res rata*, significato che deriva alla cosa dal fatto di avere un’essenza; in secondo luogo, per una ‘trasposizione’ di questo significato, poiché dal fatto di avere un’essenza deriva la possibilità di conoscere la cosa stessa, *res* può assumere il significato traslato di *res a reor reris* come ‘tutto ciò che può essere conosciuto’. Secondo questo significato vengono indicate le cose che non hanno un *esse ratum*, come le negazioni e le privazioni, denominabili anche ‘cose di ragione’ (*res rationis*) o ‘enti di ragione’ (*entia rationis*):

Allo stesso modo, inoltre, anche il termine ‘cosa’ può essere inteso in due modi. In senso assoluto, infatti, si dice ‘cosa’ ciò che ha un essere rato e stabile nella natura; e si considera ‘cosa’ in questo modo, intendendo il termine ‘cosa’ come ciò che possiede una qualche quiddità ed essenza, come ‘ente’, in quanto inteso come ciò che ha l’essere, come dice Avicenna, *Metafisica*, trattato I, capitolo 4, il quale distingue il significato di ‘ente’ da quello di ‘cosa’. Ma poiché la cosa è conoscibile per mezzo della sua essenza, viene trasposto il termine ‘cosa’, portandolo ad indicare tutto ciò che può essere presente nella cognizione o nell’intelletto, ed in base a quest’ultimo significato la cosa viene chiamata *a reor reris*; ed in questo modo vengono indicate le cose di ragione che non hanno un essere rato in natura, e secondo

³⁴⁰ Bonaventura de Bagnoregio, *Commentarius in II librum Sententiarum*, d. 37, dub. I, Quaracchi, II, p. 836a: «Res accipitur communiter et proprie et magis proprie. Res, secundum quod communiter dicitur, dicitur res a reor reris; et sic comprehendit omne illud, quod cadit in cognitione, sive sit res exterius, sive in sola opinione. Proprie vero dicitur res a ratus, rata, ratum, secundum quod ratum dicitur esse illud quod non tantummodo est in cognitione, immo est in rerum natura, sive sit ens in se sive in alio; et hoc modo res convertitur cum ente. Tertio modo dicitur res magis proprie, secundum quod dicitur a ratus, rata, ratum, prout ratum dicitur illud quod est ens per se et fixum; et sic res dicitur solum de creaturis et de substantiis per se entibus».

questo significato anche le negazioni e le privazioni possono essere dette ‘cose’, o anche enti di ragione³⁴¹.

La testimonianza di Tommaso è rilevante anche perché egli esplicita la fonte diretta di questa distinzione, ovvero il primo trattato della *Metafisica* di Avicenna. Sembra dunque possibile ipotizzare una corrispondenza con la doppia definizione di *res* che abbiamo analizzato nel precedente capitolo, presente proprio nel capitolo V del primo trattato della *Metafisica*: alla prima, più generica ed amplissima definizione di *res* come ‘ciò a proposito di cui è valido il predicato’ («*id de quo potest aliquid vere enuntiar*») ³⁴² corrisponde la denominazione latina di *res a reor reris*; alla seconda, più tecnica e filosoficamente pregnante, di *res* come ‘ciò che possiede una quiddità’ («*unaquaeque res habet certitudinem propriam quae est eius quidditas*») ³⁴³ corrisponde la *res rata*, come testimoniato appunto da Tommaso:

In senso assoluto, infatti, si dice ‘cosa’ ciò che ha un essere rato e stabile nella natura; e si considera la cosa in questo modo, intendendo il termine ‘cosa’ come ciò che possiede una qualche quiddità ed essenza.³⁴⁴

Enrico di Gand non solo fa propria questa distinzione, mantenendo una strettissima familiarità e vicinanza con l’impostazione avicenniana, ma anche conferisce ad essa un’importanza fondamentale nella costruzione della propria metafisica, a differenza degli autori che abbiamo preso in considerazione, i quali, come abbiamo visto, trattano la distinzione sporadicamente ed in contesti marginali. Sarà tuttavia opportuno procedere con ordine ed analizzare *ab imis fundamentis* la dottrina di Enrico, anche per valutare in tutta la sua ampiezza il debito nei confronti del testo della *Metafisica*³⁴⁵. La profonda influenza di Avicenna, già ampiamente sottolineata dalla critica in modo

³⁴¹ Thomas de Aquino, *Scriptum super libros Sententiarum*, II, d. 37, q. 1, a. 1, ed. Mandonnet, II, p. 944: «Similiter autem et nomen ‘rei’ dupliciter sumitur. Simpliciter enim dicitur res quod habet esse ratum et firmum in natura; et dicitur res hoc modo, accepto nomine ‘rei’ secundum quod habet quidditatem vel essentiam quamdam; ens vero, secundum quod habet esse, ut dicit Avicenna, *Metaph.*, tract. I, cap. VI, distinguens entis et rei significationem. Sed quia res per essentiam suam cognoscibilis est, transumptum est nomen ‘rei’ ad omne id quod in cognitione vel intellectu cadere potest, secundum quod res a ‘reor reris’ dicitur; et per hunc modum dicuntur res rationis quae in natura ratum esse non habent, secundum quem modum etiam negationes et privationes res dici possunt, sicut et entia rationis dicuntur».

³⁴² Avicenna, *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, I, 5, AvL, I, p. 33: «Similiter est etiam hoc quod dicitur quod res est id de quo potest aliquid vere enuntiar».

³⁴³ Cf. anche Avicenna, *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, I, 5, AvL, I, pp. 34-35: «Sed res et quicquid aequipollet ei, significat etiam aliquid aliud in omnibus linguis; unaquaeque enim res habet certitudinem qua est id quod est, sicut triangulus habet certitudinem qua est triangulus, et albedo habet certitudinem qua est albedo».

³⁴⁴ Thomas de Aquino, *Scriptum super libros Sententiarum*, II, d. 37, q. 1, a. 1, ed. Mandonnet, II, p. 944: «Simpliciter enim dicitur res quod habet esse ratum et firmum in natura; et dicitur res hoc modo, accepto nomine ‘rei’ secundum quod habet quidditatem vel essentiam quamdam».

³⁴⁵ Come notato da Janssens, Enrico cita ampiamente parti brevi o anche molto lunghe della *Metafisica*, mentre non appaiono mai nella sua opera né la *Fisica* né il *De anima* dello stesso Avicenna. Cf. Janssens, *Henry of Ghent and Avicenna*, pp. 63-83.

pressoché unanime³⁴⁶, si evidenzia innanzitutto nella scelta di Enrico di distinguere *res* ed *ens* come due trascendentali non coincidenti, che vanno piuttosto a formare una griglia concettuale con le loro sottodivisioni interne e le reciproche relazioni di inclusione, anteriorità e posteriorità logica o reale. In particolare, secondo Enrico ‘cosa’, almeno nella sua accezione di *res a reor reris*, va considerato come un concetto dotato di maggiore estensione rispetto ad ‘ente’, poiché è predicabile anche di ciò che non esiste effettivamente:

L’intenzione di ‘cosa’ è l’intenzione assolutamente prima, a cui è concomitante l’intenzione di ‘essere’.

E secondo l’ordine di comprensione l’intenzione di ‘essere’ segue l’intenzione di ‘cosa’³⁴⁷.

Più precisamente, stando alla formulazione che troviamo in *Quodlibet VII*³⁴⁸, *res* è il concetto più comprensivo in assoluto, il più ampio, non costituendo né facendo parte di alcuna categoria, a cui si oppone solo il puro nulla:

Va saputo che ‘cosa’, ovvero ‘qualcosa’, indica ciò che è a tutti comune, ciò che contiene tutte le cose in qualsiasi ambito analogo, considerato così come ciò a cui nulla si oppone se non il puro nulla. [...]

La ‘cosa’, ovvero ‘qualcosa’, inteso nel senso più ampio, non ha le caratteristiche di una categoria³⁴⁹.

Al suo interno il concetto di *res*, secondo la già nota distinzione, si divide in *res a reor reris* (primo modo) e *res rata* (secondo modo), che da questo testo sembrerebbe dover intendersi come una suddivisione in insiemi separati, in cui al primo insieme appartiene tutto ciò che ha una realtà solo nell’intelletto, mentre al secondo tutto ciò che può esistere anche fuori dall’intelletto:

La cosa si distingue per distinzione analogica in ciò che è destinato ad essere solo in un concetto dell’intelletto, o nell’intelletto stesso, ed in ciò che è destinato ad essere nella realtà extramentale³⁵⁰.

Altrove, invece, questa divisione sembra essere intesa nei termini di un’inclusione dell’insieme delle *res ratae* in quello delle *res a reor reris*, che verrebbe così a costituire l’insieme onnicomprensivo³⁵¹.

³⁴⁶ Cf. in particolare Teske, *Some aspects of Henry’s debt*, pp. 51-70.

³⁴⁷ Henricus de Gandavo, *Quodlibet*, III, q. 9, Badius 1518, f. 61r O: «Intentio de re est intentio prima simpliciter, ad quam concomitatur intentio de esse [...]. Et sequitur secundum rationem intelligendi intentio de esse intentionem de re».

³⁴⁸ Per un’analisi approfondita di *Quodlibet VII*, cf. J. Aersten, *Transcendental thought in Henry of Ghent*, in Vanhamel, *Henry of Ghent. Proceedings of the international colloquium*, pp. 1-18: 2-6; J. Paulus, *Henri de Gand. Essai sur la tendances de sa métaphysique*, Vrin, Paris 1938, pp. 21-28.

³⁴⁹ Henricus de Gandavo, *Quodlibet*, VII, q. 1-2, OpOm, XI, pp. 26-27: «Sciendum quod omnium communissimum, omnia continens in quodam ambitu analogo, est res sive aliquid, sic consideratum ut nihil sit ei oppositum nisi purum nihil. [...] Res autem, sive aliquid sic comunissime acceptum, non habet rationem praedicamenti».

³⁵⁰ Henricus de Gandavo, *Quodlibet*, VII, q. 1-2, OpOm, XI, p. 27: «Res [...] distinguitur distinctione analogica in id quod est aut natum est esse tantum in conceptu intellectus sive in ipso intellectu, et in id quod cum hoc aut est aut natum est esse in re extra intellectum».

³⁵¹ Cf. Henricus de Gandavo, *Quodlibet*, V, q. 2, Badius 1518, f. 154r D: «sciendum quod primus conceptus communissimus et communis ad conceptum vanum quo concipitur saltem modo privatorio id cui nihil natum est respondere in re, ut est conceptus fictitius chimerae vel hircocervi, et ad conceptum verum quo concipitur modo positivo

In ogni caso, con *res a reor reris* Enrico indica qui qualsiasi realtà di cui è possibile avere solo un concetto, senza una qualche forma di esistenza o di realtà differente da quella puramente mentale. L'esempio citato da Enrico per illustrare il concetto di *res a reor reris* è quello dell'ircocervo, un animale mitologico, metà cervo e metà capra (un esempio che Enrico trae da Aristotele³⁵²), ovvero un puro *figmentum*:

La cosa nel primo modo è una cosa solo secondo l'opinione, e viene chiamata *a reor, reris*, che significa lo stesso che *opinor, opinaris* [ovvero, opinare, credere, ritenere], e questa cosa che è solo secondo l'opinione, quanto al modo in cui è concepita dall'intelletto, ovvero secondo la nozione di qualcosa di intero, come la montagna d'oro, o l'ircocervo, che è metà cervo e metà capra³⁵³.

Se, infatti, è certamente vero che le parti di cui è composto l'ircocervo, ovvero il concetto di capra e il concetto di cervo, si riferiscono ad essenze effettive, e sono dunque '*aliquid secundum veritatem*', lo stesso non può dirsi del risultato della loro composizione: 'ircocervo', infatti, non designa alcuna essenza. Prendendo l'insieme delle *res a reor reris* come insieme onnicomprensivo, e non solo parziale (e dunque abbandonando la versione di *Quodlibet* VII e preferendole quella di *Quodlibet* V), esso, così concepito, sarà da considerarsi come indifferente sia all'essere che al non essere, e ciò va inteso non solo nel senso di un'indifferenza rispetto all'esistenza effettiva, ma anche rispetto all'essere un'essenza o meno. Anche in questo caso, 'ircocervo', che non è in nessun caso una *res rata*, non designerà alcuna essenza.

Con *res rata*, invece, si intende ciò che può avere una realtà anche fuori dall'intelletto. Essa designa in modo analogico sia ciò che è l'essere stesso (Dio), sia ciò che può ricevere l'essere (la creatura):

Inoltre, qualcosa, ovvero la cosa che è o che è destinata per natura ad essere qualcosa fuori dall'intelletto, che viene detta *res a ratitudine*, non ha le caratteristiche di un genere o di una categoria, ma viene divisa per divisione analogica in ciò che è l'essere stesso, ed in ciò che è qualcosa cui conviene o a cui appartiene per natura il fatto che l'essere ad essa convenga³⁵⁴.

id quod est aliquid per essentiam et natum existere extra intellectum in rerum existentia, ut est conceptus divinae essentiae et creaturae – primus inquam conceptus communissimus et communis ad illum conceptum et ad istum est conceptus quo concipitur *res a reor reris* dicta».

³⁵² Cf. Arist., *An. post.*, II, 7, 92b 7.

³⁵³ Henricus de Gandavo, *Quodlibet*, VII, q. 1-2, OpOm, XI, p. 27: «Res primo modo est 'res' secundum opinionem tantum, et dicitur 'a reor, reris', quod idem est quod 'opinor, opinaris' quae tantum res est secundum opinionem, quoad modum quo ab intellectu concipitur, scilicet in ratione totius, ut est mons aureus, vel hircocervus habens medietatem cervi, medietatem hirci».

³⁵⁴ Henricus de Gandavo, *Quodlibet*, VII, q. 1-2, OpOm, XI, p. 27: «Aliquid autem, sive res nata esse vel quae est aliquid extra intellectum, quae dicitur 'res a ratitudine', adhuc non habet rationem generis aut praedicamenti sicut neque prius, sed dividitur divisione analogica in id quod est aliquid quod est ipsum esse, et in id quod est aliquid cui convenit aut natum est convenire esse».

Se prendiamo in considerazione il secondo caso, ovvero la *res rata* che non è l'essere stesso, possiamo notare che con questa designazione Enrico indica precisamente ed abbastanza esplicitamente, anche attraverso l'utilizzo del termine con forte connotazione tecnica di '*natura*', quella che per Avicenna è la 'considerazione assoluta delle essenze'. Si tratta, infatti, della 'cosa' in quanto possiede un'essenza che la rende oggettivamente possibile, e dunque in quanto fornita di una consistenza e stabilità ontologica, ma senza che sia determinabile come appartenente ad un genere, poiché non ulteriormente descrivibile se non formalmente, secondo quella che nell'Avicenna Latinus viene detta essere la sua '*certitudo*' intrinseca (quella per cui un triangolo è un triangolo):

[...] e ciò è per sé la natura e la quiddità di qualsiasi creatura, considerata secondo la ragione per la quale è solamente ciò che è, si considera per indifferenza rispetto a tutto il resto, come a quelle cose che ad essa accadono in qualche modo³⁵⁵.

Potremmo ora chiederci: da cosa gli deriva questa consistenza? O ancora, in altri termini, che cosa rende il concetto di uomo una *res rata*? Che cosa fa sì che l'ircocervo non lo sia? Non si può trarre una risposta a questa domanda esclusivamente dall'analisi della *res* stessa, come farà ad esempio Scoto, secondo cui sono ratificate solo quelle essenze che in sé non presentano carattere di autocontraddittorietà³⁵⁶. Piuttosto, si deve collegare la certificazione della *res* alla corrispondenza della stessa nei confronti di un'idea divina esemplare, che la 'ratifica', ovvero la dota della sua *ratitudo*, tramite un rapporto di causalità esemplare *ab aeterno*³⁵⁷. I figmenti come l'ircocervo non sono *res ratae* proprio perché non corrisponde ad esse nessuna idea divina³⁵⁸.

Se rivolgiamo l'attenzione alla alternativa versione di *Quodlibet* V, ad esempio, la ratificazione si presenta come un vero e proprio processo che, quasi nella forma di una ulteriore determinazione, scevera le *res ratae* dai figmenti, pur nella comune appartenenza rispetto al macroinsieme delle *res a reor reris*:

³⁵⁵ Henricus de Gandavo, *Quodlibet*, VII, q. 1-2, OpOm, XI, p. 28: «[...] et hoc est per se quidditas et natura cuiuslibet creaturae, consideratae in se sub ratione qua est id quod est tantum, per indifferentiam se habens ad omnia alia, ut ad illa quae ei accidunt quodam modo».

³⁵⁶ Sulla dottrina di Scoto a proposito della ratitudine, cf. *infra*, pp. 111-112. Cf. anche L. Honnefelder, *Die Lehre von der doppelten Ratitudo entis und ihre Bedeutung für die Metaphysik des Johannes Duns Scotus*, in C. Berubé (ed.), *Deus et homo ad mentem I. Duns Scoti*, Societas Internationalis Scotistica, Roma 1972, pp. 661-671.

³⁵⁷ Henricus de Gandavo, *Quodlibet*, IX, q. 1, OpOm, XIII, p. 22: «Sed relatio Dei ad creaturas secundum primum modum relationis respicit essentias creaturae sub ratione imitationis: sic enim essentiae creaturarum habent similitudinem ad Deum. Et est inter Deum et creaturam realitio secundum genus causae formalis quae est inter exemplar et exemplatum, et est secundum rationes ideales, a quibus formaliter, licet non effective, sunt creaturarum essentiae id quod sunt ad se aliquid per essentiam».

³⁵⁸ Cf. Henricus de Gandavo, *Quodlibet*, VII, q. 1-2, OpOm, XI, p. 27: «Unde nec ista habent proprias ideas in Deo».

Infatti qualsiasi cosa, sia esistente che non esistente, se ha l'essere in Dio secondo una ragione esemplare, non solo si dice che è una cosa chiamata *a reor reris*, ma anche che è una qualche essenza e una qualche natura. E perciò viene chiamata *res a ratiudine*³⁵⁹.

Alla ratificazione si lega anche la tavola dell'*ens*, rimasta finora sullo sfondo. Questo poiché i figmenti in senso proprio non *sono*, in quanto non possiedono alcuna consistenza ontologica: non hanno un'essenza e dunque la loro esistenza è impossibile. Enrico introduce qui una novità che avrà un impatto fortissimo nel dibattito filosofico della sua epoca: alla tradizionale distinzione tra l'essere di ragione (*esse rationis*), ovvero quello proprio delle rappresentazioni mentali e l'essere 'naturale', proprio degli oggetti effettivamente esistenti (che egli denomina *esse existentiae*), si aggiunge una terza modalità di esistenza, quella propria delle essenze (*esse essentiae*). Il vocabolo, in realtà, era già stato utilizzato in passato³⁶⁰, ma Enrico gli conferisce un significato molto specifico ed un ruolo davvero rilevante, ponendolo addirittura, almeno in alcuni testi, come termine proprio della creazione divina³⁶¹. Il motivo di questa originale *inventio* è con tutta probabilità la questione dell'*esse proprium rei*³⁶², di cui troviamo in Avicenna poco più che un breve accenno, a cui si aggiunge poi, senza chiarire veramente il punto, la enigmatica designazione di un *esse divinum* per le essenze in sé, la cui causa è la stessa '*Dei intentio*'³⁶³.

La testimonianza più esplicita di questo rapporto diretto con la problematica avicenniana è riscontrabile in *Quodlibet* III, q. 9. In questa questione, che costituisce nella sua totalità una sorta di commento alla dottrina dell'indifferenza delle essenze, Enrico chiarisce la tripartizione delle modalità dell'essere, dedicando particolare attenzione a quello che viene qui chiamato anche '*esse definitivum*', sinonimo di *esse essentiae*³⁶⁴, in quanto con la definizione si esprime l'essenza³⁶⁵:

[...] a proposito della quiddità e della natura di qualsiasi cosa si possono avere tre concetti veri ed uno falso. Senza dubbio ha un concetto vero triplice, così come ha tre modi di essere. Uno è l'essere di natura nelle cose fuori, l'altro l'essere di ragione, il terzo l'essere dell'essenza. Infatti, l'animale, considerato

³⁵⁹ Henricus de Gandavo, *Quodlibet*, V, q. 2, Badius 1518, f. 154r D: «Res enim quaecumque, sive existens sive non existens, si habet esse in Deo secundum exemplarem rationem, non solum dicitur quod est res dicta a reor reris, sed etiam quod sit natura et essentia aliqua. Et ideo dicitur res a ratiudine».

³⁶⁰ Cf. Rogerus Bacon, *Questiones altere supra libros prime philosophie Aristotelis* (Metaphysica I-IV), ed. R. Steele, p. 47.

³⁶¹ In particolare nei testi della maturità, cf. ad esempio Henricus de Gandavo, *Quodlibet*, X, q. 7 e *Quodlibet*, XI, q. 3.

³⁶² Cf. Avicenna, *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, I, 5, AvL, I, p. 35: «Et hoc est quod fortasse appellamus esse proprium, nec intendimus per illud nisi intentionem esse affirmativi, quia verbum ens significat etiam multas intentiones, ex quibus est certitudo qua est unaquaeque res, et est sicut esse proprium rei».

³⁶³ Cf. Avicenna, *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, V, 1, AvL, I, p. 237: «hoc est cuius esse proprie dicitur divinum esse, quoniam causa sui esse ex hoc quod est animal est Dei intentione».

³⁶⁴ In altri testi, come ad esempio *Quodlibet*, V, q. 2, Enrico utilizza anche il termine '*esse quidditativum*'.

³⁶⁵ Cf. ad esempio Henricus de Gandavo, *Quodlibet*, I, q. 9, OpOm, V, p. 54: «[...] definitio est oratio indicans quid est esse».

con i suoi accidenti nelle cose singolari, è una cosa naturale; considerato invece con i suoi accidenti nell'anima è una cosa di ragione; considerato per sé è una cosa dell'essenza di cui si dice che il suo essere è anteriore rispetto all'essere di natura o dell'essere di ragione, come il semplice è anteriore rispetto al composto. E di per sé è solo nell'intelletto, in quanto è concepito senza nessuna condizione di un'altra cosa. E come dice Avicenna, capitolo VIII, questo essere viene chiamato in senso proprio essere definitivo ed è per intenzione divina³⁶⁶.

Sia il riferimento all'*intentio Dei*, sia la caratterizzazione dell'*esse essentiae* come anteriore alle altre due modalità di essere «*sicut simplex est prius composito*»³⁶⁷ sono citazioni di Avicenna. In particolare, ci sembra importante indagare il senso di questa anteriorità. Se leggiamo questa affermazione in un senso realista, sembra possibile giungere ad una interpretazione platonizzante della dottrina di Enrico: l'*esse essentiae* potrebbe essere interpretato come una sorta di soggetto preesistente alla istanziazione dell'essenza negli individui concreti, così come dei concetti che la rappresentano. Un soggetto reale, la cui esistenza nelle altre due forme possibili di essere è in potenza: in altri termini, alla considerazione assoluta si sostituisce una esistenza assoluta, simile a quella sostenuta da Platone per le idee, o anche, in autori successivi ad Enrico, da Frege per le verità senza portatore contenute nel cosiddetto 'terzo regno', o da Meinong per i suoi 'oggetti puri'³⁶⁸. Questa ontologizzazione dell'*esse essentiae* sostenuta da alcuni interpreti³⁶⁹ non sembra però confermata né da questo né da altri testi dello stesso Enrico. Infatti, si precisa di seguito come l'essenza non vada considerata come dotata di un'esistenza separata, piuttosto essa può esistere solo ed esclusivamente o nell'intelletto come rappresentazione mentale o nella realtà extramentale come singolare concreto: quando si parla di 'essenza in sé' ci si riferisce non ad un qualcosa di esistente, ma solo ad un concetto della cosa che astrae da tutte le altre determinazioni accidentali.

³⁶⁶ Henricus de Gandavo, *Quodlibet*, III, q. 9, Badius 1518, f. 61r O: «[...] circa quidditatem et naturam rei cuiuscumque triplicem contingit habere intellectum verum et unum falsum. Triplicem quidem habet intellectum verum sicut et tres modos habet in esse. Unum enim habet esse naturae extra in rebus, alterum vero habet esse rationis, tertium vero habet esse essentiae. Animal enim acceptum cum accidentibus suis in singularibus est res naturalis, acceptum vero cum accidentibus suis in anima est res rationis, acceptum vero secundum se est res essentiae de qua dicitur quod esse eius est prius quam esse eius naturae vel rationis, sicut simplex est prius composito; et est secundum se in intellectu tantum, inquantum scilicet concipitur sine omni conditione rei alterius. Et ut dicit Avicenna cap. VIII, hoc esse proprie dicitur definitivum esse et est dei intentione».

³⁶⁷ Cf. Avicenna, *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, V, 1, AvL, I, p. 237: «Animal ergo acceptum cum accidentibus suis est res naturalis; acceptum vero per se est natura, de qua dicitur quod esse eius prius est quam esse naturale, sicut simplex est prius composito».

³⁶⁸ Cf. P. Porro, *Universaux et esse essentiae: Avicenne, Henri de Gand et le 'Troisième Reich'*, «Cahiers de Philosophie de l'Université de Caen», 38-39 (2003), pp. 9-51.

³⁶⁹ Un'autorevole difesa dell'interpretazione realista in Wippel, *Metaphysical themes in Thomas Aquinas*, p. 180: «But one can also place class two, essential being, and class three, actually existing being, under the general heading of ens reale or real being [...]. Given all this, it is clear that Henry has assigned to possibles a greater degree of reality or of ontological density than did Aquinas».

Tuttavia non dico che ciò che è per sé ha un essere assoluto senza ciò attraverso cui ha l'essere nell'intelletto o nelle cose singolari, come se fosse qualcosa di separato; ma dico che ciò stesso che è ha un concetto in sé assoluto senza tutte le condizioni che seguono, come ad esempio il concetto attraverso cui è concepito l'essere nell'anima, o l'essere nelle cose, o l'essere universale, o l'essere particolare, o l'essere uno, o l'essere molti. Da ciò infatti, ovvero che ciò che è per sé ha un concetto assoluto, non ne può conseguire che debba essere separato per sé, come dice Avicenna, libro V³⁷⁰.

La polemica contro l'ontologizzazione dell'*esse essentiae* è addirittura esplicita:

Ed in questo modo alcuni immaginano che noi distinguiamo l'essere dell'essenza della cosa in opposizione rispetto al suo essere di natura e all'essere di ragione, sbagliando³⁷¹.

In realtà, nel sistema filosofico di Enrico l'*esse essentiae* ha innanzitutto la funzione di distinguere ciò che è *res a reor reris* da ciò che è *res rata*. Solo le *res ratae* ne sono dotate, in quanto intrattengono un rapporto di partecipazione rispetto all'essenza divina, e sono da essa costituite, esprimendo uno dei possibili modi in cui l'essenza divina può essere imitata. Una dottrina che, se letta in relazione all'*intentio Dei* avicenniana, sembra essere una versione medioevale dell'interpretazione della Black secondo la quale le essenze per Avicenna coinciderebbero con gli stessi pensati divini.

L'essenza divina secondo delle ragioni ideali è la forma esemplare attraverso la quale le essenze delle creature sono ciò che sono, come degli esemplari³⁷².

Da questo punto di vista, è forse possibile comprenderne meglio il significato. L'*esse essentiae* indica la possibilità oggettiva della cosa, ovvero la possibilità di essere realizzata in atto da Dio³⁷³. Ciò che non ha un'idea esemplare in Dio, infatti, non può in alcun modo essere creato:

³⁷⁰ Henricus de Gandavo, *Quodlibet*, III, q. 9, Badius 1518, f. 60v O: «Non autem dico quod quantum est de se habet esse absolutum absque eo quod habet esse in intellectu vel singularibus, tanquam sit aliquid separatum; sed dico quod hoc ipsum quod est habet conceptum in se absolutum absque omnibus conditionibus quae sequuntur, ut conceptus quo concipitur esse in anima, vel esse in rebus, vel esse universale, vel esse particolare, vel esse unum, vel esse multa. Hoc autem, videlicet quod sic quantum est de se habet conceptum absolutum, non potest facere ipsum debere esse separatum per se, ut dicit Avicenna in libro quinto».

³⁷¹ Henricus de Gandavo, *Quodlibet*, III, q. 9, Badius 1518, f. 61r O: «Et hoc modo aliqui imaginantur esse essentiae rei quod distinguimus contra esse eius naturae et esse rationis, et male».

³⁷² Henricus de Gandavo, *Quodlibet*, IX, q. 2, OpOm, XIII, p. 37: «Quemadmodum divina essentia secundum rationes ideales est forma exemplaris qua essentiae creaturarum sunt id quod sunt, ut quaedam exemplata».

³⁷³ Cf. Porro, *Possibilità ed esse essentiae in Enrico di Gand*, p. 241: «Se per reale si intende l'effettività o attualità, l'essere dell'essenza non è reale; ma se si riconnette il termine al significato scolastico di "*realitas*" (contenuto oggettivo: *Sachheit* più che *Wirklichkeit*), l'essere dell'essenza è l'unico essere reale. In questo senso, la realtà (*realitas*) del creato sta nella sua possibilità, non nella sua esistenza. Di conseguenza, l'*esse essentiae* non è propriamente né reale (nel senso di extramentale) né mentale, ma è pura potenzialità rispetto ai due differenti atti (non si deve infatti dimenticare che anche l'essere cognitivo umano - laddove ad esempio l'essenza è considerata come universale - è pur sempre una forma di attualità)».

Dio non può fare nulla di cui non abbia la ragione esemplare, affinché sia in qualsiasi creatura³⁷⁴.

Con *esse essentiae*, dunque, non si indica un essere in senso forte, quanto piuttosto un'indifferenza nei confronti dell'esistenza attuale, che è comunque qualcosa di differente rispetto alla naturale tendenza della creatura nei confronti del non essere assoluto, e che le appartiene solo grazie alla partecipazione nei confronti dell'essenza divina:

Anche l'essenza stessa, in quanto è una qualche essenza e una qualche natura esemplata dalla ragione dell'esemplare divino, è indifferente, per ciò che la riguarda in quanto è considerata assolutamente, sia rispetto all'essere attuale dell'esistenza, sia rispetto al non essere³⁷⁵.

Ciò non va inteso come una successione temporale di istanti, quanto piuttosto come una serie di momenti logici (*signa naturae*). Secondo Enrico, infatti, l'essere indica sempre una relazione: la prima, semplice ed *ab aeterno*, nei confronti dell'Intelletto divino in quanto causa esemplare (*esse essentiae*), la seconda, duplice e temporale, nei confronti della Volontà divina in quanto causa efficiente (*esse existentiae*)³⁷⁶. Anche per ciò che concerne la distinzione tra *esse essentiae* ed *esse existentiae*, che a dire il vero non sembra rintracciabile in Avicenna, Enrico registra il suo debito filosofico nei confronti del pensatore persiano, arrivando ad attribuire esplicitamente a quest'ultimo la paternità dell'idea, citando peraltro un passo specifico della *Metafisica* in cui tuttavia non è presente alcuna allusione a questa dottrina:

E va qui distinto a proposito dell'essere, secondo ciò che distingue Avicenna verso la fine del libro V della sua *Metafisica*, tra quel qualcosa che è l'essere della cosa che essa ha essenzialmente di per se stessa, che è chiamato essere dell'essenza, rispetto all'essere che riceve da altro, che è chiamato essere attuale dell'esistenza³⁷⁷.

Potremmo, però, chiederci: l'esistenza così concepita viene dunque a ridursi ad un accidente dell'essenza? Enrico, almeno inizialmente, sembra rifiutare questa possibilità, facendo propria la

³⁷⁴ Henricus de Gandavo, *Summa*, art. XXI, q. 4, Badius 1520, I, f. 127r O: «Deus nihil potest facere in effectu cuius rationem exemplarem non habet ut sit in qualibet creatura».

³⁷⁵ Henricus de Gandavo, *Summa*, art. XXVIII, q. 4, Badius 1520, I, f. 167v V: «Ipsa etiam essentia ut est essentia et natura aliqua exemplata a ratione divini exemplaris, indifferens est quantum est de se ut absolute consideratur, ad esse actualis existentiae et non esse».

³⁷⁶ Cf. Henricus de Gandavo, *Quodlibet*, XI, q. 3, Badius 1518, f. 449r G: «Ille enim primus est secundum genus causae exemplaris et ab aeterno, in quo non distant nec differunt actus et potentia. Iste vero secundus est secundum genus causae efficientis et secundum actum ex tempore, licet secundum habitum et potentiam fuerint in ipsa essentia ab aeterno». Cf. in particolare Porro, *Possibilità ed esse essentiae in Enrico di Gand*, p. 230.

³⁷⁷ Henricus de Gandavo, *Quodlibet*, I, q. 9, OpOm, V, p. 53: «Et est hic distinguendum de esse, secundum quod distinguit Avicenna in fine V *Metaphysicae* suae, quod quoddam est esse rei quod habet essentialiter de se, quod appellatur esse essentiae, quoddam vero quod recipit ab alio, quod appellatur esse actualis existentiae».

posizione critica di Averroè nei confronti di Avicenna³⁷⁸. In seguito, cambiando idea sul tema, giunge, invece, a difendere ancora Avicenna, accettando la designazione dell'esistenza come accidente, ma solo in senso qualificato, o, meglio, in senso appunto avicenniano, ovvero non secondo il significato tecnico attribuito da Aristotele ad 'accidente', bensì come un qualcosa che semplicemente non è contenuto nella ragione dell'essenza:

Va compreso che 'accidente' è inteso qui in senso molto lato, secondo ciò che, per utilizzare il lessico di Avicenna, con 'accidente' della cosa viene ad indicare tutto che ad esso conviene ed è estrinseco rispetto all'intenzione della sua essenza³⁷⁹.

Gómez Caffarena ha chiamato 'composizione orizzontale' questa congiunzione tra essenza ed *esse existentiae* negli enti effettivamente esistenti, per distinguerla da quella, ben più originale ed interessante ai fini della nostra trattazione, tra contenuto essenziale ed *esse essentiae*, chiamata 'composizione verticale'³⁸⁰. Il tratto più caratteristico dell'intera riflessione del Gandavense sulle essenze creaturali sta infatti, a nostro modo di vedere, non tanto nella distinzione intenzionale tra essenza ed esistenza, quanto piuttosto nell'aver portato all'interno della stessa essenza la composizione tra 'essenza dell'essenza', ovvero il contenuto formale dell'essenza (in termini boeziani, l'*id quod est*) e l'essere dell'essenza (*esse essentiae*), ovvero un modo di essere che appartiene alle essenze in quanto tali (in termini boeziani, l'*esse*). Secondo Enrico anche l'essenza è frutto di una congiunzione tra elementi non perfettamente coincidenti: il contenuto proprio che rende un'essenza ciò che è va infatti distinto nella sua specificità dal fatto di essere un'essenza (*esse essentiae*), che, invece, dipende non dalla definizione, ma dal rapporto di partecipazione nei confronti dell'essenza divina.

Tuttavia, questa composizione, come già notato, non va intesa come una ricezione dell'essere da parte di un contenuto essenziale preesistente, quanto piuttosto sono le nature proprie delle cose ad aggiungersi all'essere, inteso nel suo significato più ampio come essere dell'essenza, che in quanto tale è del tutto indeterminato. Delimitandosi tramite i contenuti essenziali, l'essere dell'essenza si finitizza nelle varie essenze, che possono successivamente essere realizzate nell'*esse existentiae* come

³⁷⁸ Cf. ad esempio Henricus de Gandavo, *Quodlibet*, I, q. 9, OpOm, V, p. 51, in cui l'autorità di Averroè viene annoverata tra gli argomenti a favore dell'opinione dell'autore, con la citazione della celebre critica ad Avicenna: «Ubi dicit Commentator: Cum dicimus: 'homo unus', aut 'iste homo', aut 'homo ens', istae dictiones convertuntur. Et peccavit Avicenna multum, cum aestimavit quod ens et unum significant dispositiones additas essentiae».

³⁷⁹ Henricus de Gandavo, *Quodlibet*, II, q. 8, OpOm, VI, p. 48: «[...] intelligendum quod accidens accipitur hic largissime, secundum quod iuxta modum loquendi Avicennae accidens rei appellatur omne quod convenit ei et est extra intentionem suae essentiae».

³⁸⁰ Cf. Gómez Caffarena, *Ser participado y ser subsistente*, pp. 93-126.

individui concretamente esistenti³⁸¹. Da questo punto di vista, risulta ribaltato il rapporto tra *intentio de re* ed *intentio de esse*, come analizzato inizialmente a proposito di *Quodlibet*, VII³⁸²: l'intenzione primaria è in realtà non quella di 'cosa', ma quella di 'essere', anche se solo nell'accezione di essere dell'essenza.

- Conclusioni:

Il tema dello statuto delle essenze in Enrico di Gand era già stato toccato nella prima sezione, nel contesto dell'esposizione dell'interpretazione enrichiana del secondo assioma boeziano: come mostrato, la distinzione tra *esse* e *id quod est* ha un ruolo fondamentale nello strutturare la composizione interna all'essenza tra contenuto essenziale e essere dell'essenza³⁸³. L'influenza boeziana si combina a questo proposito con quella avicenniana: Enrico non solo accetta la teoria del medico persiano della cosiddetta 'indifferenza dell'essenza', ma giunge ad applicare il 'metodo dell'indifferenza' fuori dal contesto della distinzione tra essenza ed attributi ('uno'/'molteplice', 'universale'/'particolare', etc.), per calarlo all'interno della stessa essenza.

Ne risulta un'inedita analisi metafisica dell'essenza, estremamente raffinata nell'usare tutte le potenzialità delle tecniche di astrazione, ma che rischia, forse, di condurre ad un regresso all'infinito: se esiste un'essenza dell'essenza, ovvero l'*aliquitas*, perché non potrebbe esistere anche un'ulteriore contenuto essenziale dell'*aliquitas* astrabile dalla stessa? Questa obiezione, che sarà mossa già da alcuni contemporanei come, ad esempio, Scoto è stata avanzata anche da alcuni interpreti, come Francis Cunningham, che hanno considerato semplicemente inintelligibile l'intera dottrina di Enrico sul tema³⁸⁴.

Un'opinione che, tuttavia, non appare condivisibile: pur essendo certamente presente il rischio di un'involuzione su se stessa di questa complessa dottrina, appaiono chiare le esigenze teoretiche che motivano il gesto enrichiano e gli strumenti filosofici attraverso i quali cerca di rispondere ad esse. Per quanto riguarda le esigenze teoretiche, Enrico pare muovere dalla considerazione implicita che tutto ciò che, non essendo l'essere puro, ha l'essere, deve consistere in qualcosa aldilà dell'essere stesso di cui è dotato. Se si considerano le essenze come dotate di un essere proprio, allora si dovrà allo stesso tempo ammettere che esse non coincidono totalmente con questo essere, altrimenti

³⁸¹ Cf. Porro, *Prima rerum creatarum est esse*, p. 70. Cf. *supra*, pp. 70-71.

³⁸² Cf. *supra*, pp. 94-96.

³⁸³ Cf. *supra*, pp. 59-75.

³⁸⁴ Per la critica di Cunningham ad Enrico, cf. F. A. Cunningham, *Some presuppositions in Henry of Ghent*, «Pensamiento», 25 (1969), pp. 103-144.

sarebbero Dio. Per evitare tali inaccettabili implicazioni, Enrico utilizza il ‘metodo dell’indifferenza’ avicenniano, rivolgendolo verso la stessa essenza: a partire dall’essenza è astraibile un contenuto essenziale indifferente rispetto all’essere dell’essenza e al non essere, che può essere considerato assolutamente, in quanto pura certezza intrinseca della cosa (*certitudo*). In questo modo, combinando le due impostazioni filosofiche, produce una sintesi che non combacia né con il pensiero di Avicenna, né con quello di Boezio: da una parte, infatti, non c’è traccia di una dottrina dell’indifferenza delle essenze in Boezio; dall’altra, Avicenna non sembra aver mai concepito l’essenza come un qualcosa di composto da contenuto essenziale (*id quod est, aliquitas*) ed essere dell’essenza (*esse, esse essentiae*)³⁸⁵.

1.3.4 Giovanni Duns Scoto

Così come per Enrico, anche per Scoto la dottrina avicenniana rappresenta un punto di partenza privilegiato nella costruzione della propria filosofia. In generale, la critica si divide, anche aspramente, nel valutare in maniere differenti il rapporto tra Scoto ed Avicenna, tra chi ne sottolinea, come Étienne Gilson, la continuità³⁸⁶ e chi, come Porro, tende ad evidenziare gli aspetti di rottura³⁸⁷. In ogni caso, è unanimemente accettata l’esistenza di un effettivo rapporto, stretto e significativo³⁸⁸. La dottrina dell’indifferenza delle essenze, in particolare, ha certamente esercitato un’influenza decisiva sulla filosofia scotiana, al punto da spingere alcuni ad affermare che sembrerebbe addirittura «formare l’architettura implicita dei temi scotiani più noti³⁸⁹».

³⁸⁵ Già Gómez Caffarena aveva considerato la teoria avicenniana della ‘composizione verticale’ dell’essenza come una combinazione tra dottrina boeziana e avicenniana, cf. Gómez Caffarena, *Ser participado y ser subsistente*, p. 108: «Podemos pues afirmar que la distinción vertical del ser y la esencia estaba ya implícita en las primeras exposiciones noéticas de Enrique, como la composición horizontal (de esencia y ser de existencia) lo estaba en sus análisis avicennianos de la esencia pura. También en la vertical hay entonces un cierto germen avicenniano, “ens, prima impressio in anima”; pero más remoto y oscuro: por eso ha necesitado más reflexión y el influjo de los textos de Boecio para desarrollarse». Cf. anche Gómez Caffarena, *Ser participado y ser subsistente*, p. 253: «Creo que es indudable que las composiciones de Boecio y Avicenna eran de sentido diverso. De recibir ambas, lo más obvio era hacer lo que Enrique hizo, yuxtaponerlas».

³⁸⁶ Cf. Gilson, *Avicenna et le point de departe de Duns Scot*, pp. 90-148.

³⁸⁷ Cf. Porro, *Duns Scot et le point de rupture avec Avicenna*, pp. 195-218, in particolare pp. 205-215.

³⁸⁸ Cf. J.-M. Couston, *Avicenna et son influence sur la pensée de Jean Duns Scot*, Janssens - De Smet, *Avicenna and his Heritage*, pp. 225-252; G. Sondag, *La Réception d’Avicenna (Ibn Sînâ) chez Duns Scot*, «Veritas», 49/3 (2004), pp. 529-543; T.-A. Druart, *Ibn Sînâ and Duns Scotus*, in M. B. Ingham - O. Bychkov (eds.), *John Duns Scotus, Philosopher. Proceedings of “The Quadruple Congress” on John Duns Scotus, Part 1*, Aschendorff - Franciscan Institute Publications, Münster - St. Bonaventure, NY 2010, pp. 13-27.

³⁸⁹ Gilson, *Indifférence de l’essence et métaphysique chez Jean Duns Scot*, p. 17: «La théorie de l’indifférence de l’essence semble former l’architecture implicite des thèmes scotistes les plus célèbres».

Nel vocabolario scotiano, il termine ‘essenza’, nella sua connotazione ontologicamente rilevante, viene generalmente indicato con l’espressione ‘*natura communis*’: come visto, già nell’Avicenna Latinus ‘*natura*’ era utilizzato specificamente nel significato di ‘essenza’, mentre stringenti motivi di ordine dottrinale, che analizzeremo, sottostanno all’utilizzo del termine ‘*communis*’.

Lasciando da parte alcune incongruenze rispetto alle opere giovanili – in particolare, come notato da Gérard Sondag, rispetto al *Commento* al *De Interpretatione*, in cui si sostiene la predicabilità della natura comune rispetto ad una molteplicità di individui, mentre nelle opere della maturità si afferma una netta distinzione tra universale, che può essere detto di molti, e natura comune, non predicabile di una pluralità di soggetti³⁹⁰, possiamo limitarci a prendere in considerazione la dottrina sul tema come esposta nell’*Ordinatio*, in quanto ragionevolmente congruente rispetto ad altre formulazioni presenti nella *Lectura*, nel *Commento* alla *Metafisica* ed in *Reportatio parisiensis* II-A³⁹¹.

La trattazione più esaustiva della dottrina delle essenze è certamente, infatti, quella fornita in *Ordinatio*, II, d. 3, p. 1, q. 1, nel contesto della discussione sul problema del principio di individuazione³⁹². L’interrogazione filosofica a proposito dell’essenza è infatti considerata da Scoto in rapporto al tema della ricerca della causa dell’individualità nelle sostanze materiali, al fine di chiarire la questione della distinzione tra individui della medesima specie angelica.

Per rifiutare la tesi secondo la quale i singolari concreti sono individuali di per se stessi (*ex se*), senza che sia necessario ricercare una causa dell’individuazione (*causa individuationis*), Scoto inizia col distinguere due tipi di unità.

Da una parte, abbiamo l’unità numerale, propria degli individui realmente esistenti, a cui si oppone in modo assoluto la molteplicità; dall’altra, esiste un’unità minore rispetto alla numerale, ma «reale, propria e sufficiente³⁹³», che risulta essere compatibile con una molteplicità numerica.

Il primo tipo di unità caratterizza l’individualità assolutamente incomunicabile propria degli oggetti singolari: Socrate in quanto Socrate non può in alcun modo essere Platone o Callia, proprio perché dotato di questo genere ‘forte’ di unità, quella attraverso cui, per utilizzare i termini scotiani, qualsiasi

³⁹⁰ Cf. G. Sondag, *Universel et natura communis dans l’Ordinatio et dans les Questions sur le perihermeneias (une brève comparaison)*, in Honnefelder - Wood - Dreyer, *John Duns Scotus. Metaphysics and Ethics*, pp. 385-392.

³⁹¹ Cf. Ioannes Duns Scotus, *Lectura*, II, d. 3, p. 1, qq. 1-6; Ioannes Duns Scotus, *Quaestiones subtilissimae super libros Metaphysicorum Aristotelis*, VII, q. 13; Ioannes Duns Scotus, *Reportatio parisiensis*, II-A, d. 12, qq. 5-11.

³⁹² Va notato come il problema del principio d’individuazione faccia da sfondo anche alle altre trattazioni del tema nell’opera di Scoto, sia in *Lectura*, II, d. 3, p. 1, qq. 1-6 (che è il testo parallelo di *Ordinatio*), sia in *Quaestiones subtilissimae super libros Metaphysicorum Aristotelis*, VII, q. 13, sia in *Reportatio parisiensis*, II-A, d. 12, qq. 5-11.

³⁹³ Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio*, II, d. 3, p. 1, q. 1, n. 8, Vat., VII, p. 395: «Preterea, cuiuscumque unitas realis, propria et sufficiens, est minor unitate numerali, illud non est de se unum unitate numerali (sive non est de se hoc); sed naturae existentis in isto lapide, est unitas propria, realis sive sufficiens, minor unitate numerali; igitur etc».

individuale concreto è «‘questo’ di per se stesso» (*de per se hoc*). Il secondo tipo di unità, invece, caratterizza oggetti a cui, per sussistere, è sufficiente una unità minore, ovvero l’unità specifica, la quale non è invece incompatibile rispetto alla molteplicità numerica dei soggetti individuali. In questo senso, l’umanità, pur essendo in se stessa qualcosa di diverso rispetto alla cavallinità, e dunque essendo dotata di un’unità essenziale che la differenzia dalla molteplicità delle altre specie, può essere sia Socrate sia Platone sia Callia, singolari concreti dotati, al contrario, del primo tipo di unità, ovvero quella numerica (o ‘individuale’).

Scoto considera questo secondo tipo di unità come qualcosa che compete effettivamente alla natura comune, non un semplice figmento fabbricato dall’intelletto senza alcun riferimento oggettivo. Essa ne costituisce addirittura la «caratteristica propria» (*propria passio*). Un’essenza non può essere considerata ‘una’ allo stesso modo in cui diciamo essere ‘una’ quella pietra singolare. Tuttavia, se non potessimo in alcun modo dire di un’essenza che essa è ‘una’, ovvero, se non fosse dotata di alcun tipo di unità, non si vede come potremmo distinguerla da un’essenza differente. Introdurre un tipo ‘intermedio’ di unità permette a Scoto di salvare l’identità propria delle nature comuni, senza cadere in un realismo ingenuo che farebbe di esse oggetti aventi le medesime caratteristiche dei singolari concreti, il che andrebbe a delineare una sorta di platonismo estremo difficilmente sostenibile.

Il lessico avicenniano viene introdotto a proposito del rapporto che intercorre tra i due differenti tipi di unità: Scoto, infatti, considera l’unità specifica, che appartiene *secundum se* alla natura comune, come indifferente rispetto all’unità numerale, e spiega:

Come questo di debba comprendere, lo si può in qualche modo riscontrare da quel che dice Avicenna in *Metafisica* V, dove sostiene che «la cavallinità è soltanto cavallinità e di per sé non è né una né molte, né universale né particolare». Si intenda: non è ‘di per sé una’ in virtù dell’unità numerica, né ‘molte’ grazie a una molteplicità opposta a quell’unità, né ‘universale’ in atto (nel modo in cui qualcosa è universale in quanto è oggetto dell’intelletto), né è di per sé particolare³⁹⁴.

Secondo Scoto la teoria avicenniana va intesa in senso qualificato: la natura comune non è né una né molte secondo l’unità numerale, mentre è una secondo l’unità specifica. Quella che viene qui proposta è una vera e propria modifica della sentenza del filosofo persiano: non è vero che all’essenza non

³⁹⁴ Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio*, II, d. 3, p. 1, q. 1, n. 31, Vat., VII, pp. 402-403: «Qualiter autem hoc debeat intelligi, potest aliquo modo videri per dictum Avicennae V *Metaphysicae*, ubi vult quod ‘equinitas sit tantum equinitas, - nec est de se una nec plures, nec universalis nec particularis’. Intelligo: non est ‘ex se una’ unitate numerali, nec ‘plures’ pluralitate opposita illi unitati; nec ‘universalis’ actu est (eo modo scilicet quo aliquid est universale ut est obiectum intellectus), nec est ‘particularis’ de se».

competere alcun tipo di unità, piuttosto esiste un'unità, quella specifica, che è appunto l'unità propria dell'essenza.

Rispetto alla determinazione universalità / particolarità, al contrario, Scotus è pienamente in linea con Avicenna: l'essenza o natura comune del cavallo non coincide con l'universale 'cavallo', ovvero con il concetto di cavallo predicabile di molti che posso formare nella mia mente. Allo stesso modo, l'essenza del cavallo non coincide con il cavallo individuale concretamente esistente, ovvero con il cavallo particolare. Scotus fa notare come, nel momento in cui concepiamo la natura, se non vogliamo confondere la sua intenzione propria con quella dell'universalità consistente nel fatto di essere predicabile di molte cose è necessario astrarre implicitamente la natura rispetto al modo dell'universalità fornitole dall'atto attraverso cui la comprendiamo, ovvero come denudandola rispetto all'involucro concettuale con cui inevitabilmente la rivestiamo in quanto oggetto del nostro intelletto. Per questo motivo, Scotus utilizza l'aggettivo 'comune' riferito a 'natura', e non 'universale': infatti, la «comunanza conviene di per sé alla natura³⁹⁵», mentre l'universalità le conviene solo in quanto è ad essa aggiunta la caratteristica di poter essere predicata di molte cose così come, d'altronde, la singolarità conviene alla natura solo per mezzo di qualcosa che la contrae e la fa esistere come individuale concreto. In altri termini, l'universalità consiste in una 'intenzione seconda' o 'concetto logico', ovvero in un concetto che si riferisce ad un concetto non a caso, è il logico a considerare le intenzioni seconde. La natura comune, invece, è un concetto metafisico, o 'intenzione prima', ovvero un concetto che si riferisce direttamente ad una cosa di queste intenzioni prime, invece, si occupa il metafisico³⁹⁶.

Non è tuttavia questo, come dicevamo, il cuore dell'interpretazione scotiana della dottrina dell'indifferenza dell'essenza. Piuttosto, è particolarmente gravida di conseguenze l'assegnazione di un'unità specifica alla natura comune. Se, infatti, è vero che ad ogni unità corrisponde un'entità ad essa propria³⁹⁷, sarà necessario supporre un'entità specifica corrispondente all'unità specifica che caratterizza l'essenza³⁹⁸. Olivier Boulnois ha parlato a questo proposito di un «*réalisme de la*

³⁹⁵ Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio*, II, d. 3, p. 1, q. 1, n. 42, Vat., VII, p. 410: «[...] *communitas convenit ex se naturae, singularitas autem convenit naturae per aliquid in re contrahens ipsam; sed universalitas non convenit rei ex se*».

³⁹⁶ Cf. Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio*, II, d. 3, p. 1, q. 1, n. 33, Vat., VII, p. 403: «[...] *universalitas non est pars eius conceptus primi, quia non conceptus metaphysici, sed logici (logicus enim considerat secundas intentiones, applicatas primis secundum ipsum)*».

³⁹⁷ Cf. Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio*, II, d. 3, p. 1, q. 4, n. 86, Vat., VII, p. 432: «[...] *quamlibet enim entitatem consequitur propria unitas*».

³⁹⁸ Cf. J. Owens, *Common nature: a point of comparison between Thomistic and Scotistic metaphysics*, «*Medieval Studies*», 19 (1957), pp. 1-14: 10: «Certainly, according to the general principle that unity follows upon being, to have a real unity outside the mind the nature should have an entity of its own, differing from individual being just as much as minor unity differs from major unity. Minor entity will necessarily presuppose a corresponding entity, for unity follows upon entity: "sicut unitas in communi per se consequitur entitatem in communi, ita quaecumque unitas per se consequitur

*communauté*³⁹⁹» scotiano, da non confondere con un ingenuo realismo degli universali, vista la non coincidenza in Scoto tra universale e natura comune⁴⁰⁰.

Resta allora da chiedersi che tipo di entità (*entitas*) convenga *per se* alla natura comune. Certamente, non si tratterà di un essere assimilabile all'essere dell'essenza arricchiano. Come vedremo tra poco, sia per quanto riguarda il lessico dell'*aliquitas* che quello della *ratiudine* il dottor Sottile rifiuta di considerare l'essenza come qualcosa di composto da un puro contenuto formale che si combina con un particolare tipo di essere⁴⁰¹. Allo stesso modo, egli respinge anche la dottrina dell'essere dell'essenza, in quanto lo ritiene a tutti gli effetti un essere di tipo reale (*esse reale*), designandolo con locuzioni quali «vero essere reale» (*verum esse reale*)⁴⁰² o «vero essere reale fuori dall'anima» (*verum esse reale extra animam*)⁴⁰³.

La critica di Scoto nei confronti di Enrico circa la eccessiva consistenza ontologica assegnata dal Gandavense alle essenze va letta tenendo presente la questione dell'unità specifica propria della natura comune. Se è certamente vero che, come abbiamo notato, la modifica della sentenza avicenniana con l'introduzione di un tipo di unità che appartiene alla natura comune va nella direzione di una ontologizzazione delle essenze, va tuttavia precisato come la distinzione tra unità numerale e unità specifica sia funzionale alla corrispondente distinzione tra essere reale dei singoli concreti ed essere più 'debole' che conviene alle essenze. Così, se all'unità numerale corrisponde l'essere reale, indipendente dalla considerazione dell'intelletto, che caratterizza i singoli concreti, all'unità specifica dovrà corrispondere un essere 'meno reale': non, dunque, il 'solido' essere dell'essenza arricchiano, né un'esistenza separata alla maniera di idee platoniche sussistenti.

aliquam entitatem». The community of nature, in fact, is present according to the proper entity and unity of the nature just in itself».

³⁹⁹ O. Boulnois, *Réelles intentions, nature commune et universaux selon Duns Scot*, «Revue de métaphysique et de morale», 97/1 (1992), pp. 3-33: 28.

⁴⁰⁰ Cf. Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio*, II, d. 3, p. 1, q. 1, n. 38, Vat., VII, pp. 407-408: «Est ergo in re 'commune', quod non est de se hoc, et per consequens ei de se non repugnat non-hoc. Sed tale commune non est universale in actu, quia deficit illa indifferentia secundum quam complete universale est universale, secundum quam scilicet ipsum idem aliqua identitate est praedicabile de quolibet individuo, ita quod quodlibet sit ipsum».

⁴⁰¹ Cf. *infra*, pp. 109-112.

⁴⁰² Cf. Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio*, I, d. 36, q. un., n. 13, Vat., VI, p. 276: «[...] si lapis ab aeterno praehabuit verum esse reale».

⁴⁰³ Cf. Ioannes Duns Scotus, *Lectura*, I, d. 36, q. un., n. 13, Vat., XVII, p. 464: «[...] res, in quantum aeternaliter fundat relationem ad Deum et ad cognitionem Dei, sit res habens esse essenziale et verum esse reale extra animam».

Solo l'individuo concreto è dotato di un vero essere reale e gode di un'esistenza separata⁴⁰⁴; la natura comune, al contrario, esiste solo in quanto è contenuta unitivamente (*unitive*) nell'individuo⁴⁰⁵. Nell'ontologia di Scoto, ad ogni formalità (*formalitas*) che costituisce il singolare concreto corrisponde un'entità puramente formale (*esse formale*), incompleta, parziale ed imperfetta, capace di assumere una reale consistenza ontologica solo una volta combinata secondo un ordine essenziale con tutte le altre formalità che strutturano l'individuo. La natura comune è infatti solo una delle formalità o realtà (*realitates*) che compongono l'individuo, insieme alla materia, al genere, alla differenza individuale e così via. Odile Gilon ha parlato in proposito di una suddivisione (*découpage*) metafisica e oggettiva della realtà tramite distinte formalità⁴⁰⁶.

Il singolare concreto non è infatti un qualcosa di assolutamente semplice; piuttosto, è dotato di una unità che non esclude al suo interno una certa composizione. La continenza *unitive* di cui parla Scoto è compatibile con l'aggregazione di più elementi distinti:

Dunque questo vocabolo 'unitivamente' [*unitive*] include una certa distinzione dei contenuti, sufficiente all'unione; tuttavia, tale unione non esclude ogni composizione ed aggregazione tra i contenuti⁴⁰⁷.

Ciò che distingue questo tipo di composizione dalla composizione reale che caratterizza, ad esempio, le gambe che formano un tavolo, è che i componenti non sono separabili come parti soggettive⁴⁰⁸ del composto. Dalla necessità di rendere conto di questa composizione tra proprietà inseparabili *in re*, separabili solo concettualmente che vanno a costituire l'individuo effettivamente esistente nasce la dottrina scotiana della distinzione o non-identità formale⁴⁰⁹. Sono distinti formalmente quegli elementi che, pur appartenendo ad una medesima cosa, hanno definizioni che non si includono vicendevolmente:

⁴⁰⁴ Cf. Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio*, I, d. 2, p. 2, qq. 1-4, n. 390, Vat., II, p. 350: «Et intelligo sic 'realiter', quod nullo modo per actum intellectus considerantis, immo quod talis entitas esset ibi si nullus intellectus esset considerans; et sic esse ibi, si nullus intellectus consideraret, dico 'esse ante omnem actum intellectus'».

⁴⁰⁵ Cf. Gilon, *Indifférence de l'essence et métaphysique chez Jean Duns Scot*, p. 171: «La nature n'existe que dans la mesure où elle est contenue unitivement dans l'individu: elle n'est pas séparée, et s'il fallait l'expliquer, on dirait que si par impossible les différences individuelles étaient supprimées, l'humanité qui se trouve dans cet individu-là une humanité réelle telle que plus rien ne pourrait différencier cet individu-ci de celui-là».

⁴⁰⁶ Cf. Gilon, *Indifférence de l'essence et métaphysique chez Jean Duns Scot*, pp. 184-185: «On ne peut dire en effet que les *formalitates* soient un découpage noétique de la réalité; il s'agit bien d'un découpage métaphysique - mais un découpage objectif, ou objectif».

⁴⁰⁷ Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio*, IV, d. 46, q. 3, n. 74, Vat., XIV, p. 217: «Hoc ergo vocabulum 'unitive' includit aliqualem distinctionem contentorum, quae sufficit ad unionem, et tamen talem unionem quae repugnat omni compositioni et aggregationi distinctorum; hoc non potest esse nisi ponatur non-identitas formalis cum identitate reali».

⁴⁰⁸ Con 'parte soggettiva' si intende una parte che può esistere autonomamente e separatamente dal soggetto di cui è parte.

⁴⁰⁹ Cf. A. Wolter, *The formal distinction*, in M. McCord Adams (ed.), *The philosophical theology of John Duns Scotus*, Cornell University Press, New York 1990, p. 28: «The need for some intermediary distinction, so the scholastic argued, stems from the fact that individuals are characterized by certain objective properties which, though inseparable in reality, are separable in concept, since neither notion includes the other».

x e y sono formalmente non-identici, o distinti, se e solo se x e y sono una cosa reale o appartengono ad una cosa reale e, se x e y possono essere definiti, la definizione di x non include y e la definizione di y non include x ; o, se x e y non sono definibili, allora se essi lo fossero la definizione di x non includerebbe y e la definizione di y non includerebbe x ⁴¹⁰.

Scoto designa questi elementi (x e y) con il neologismo ‘formalità’ (*formalitates*) o con il diminutivo ‘cosette’ (*realitates*), in quanto il loro grado di realtà è inferiore rispetto a quello delle cose in senso proprio (*res*). Si tratta di termini, come notato dagli interpreti, assolutamente originali, innovativi e fortemente caratteristici della speculazione scotiana⁴¹¹: pur essendo di fatto equivalenti nel significato, Scoto sembra mettere l’accento sulla realtà extramentale di questi elementi utilizzando il termine *realitates*, mentre sembra voler indicare il fatto di essere concepiti dall’intelletto chiamandoli *formalitates*⁴¹².

- Scoto su *aliquitas* e *ratitudine*:

In conclusione, possiamo tornare sulla dottrina scotiana a proposito del vestigio, in rapporto alla questione dello statuto delle essenze creaturali. L’ultimo articolo della già analizzata distinzione terza, il terzo in *Ordinatio* e il quarto in *Lectura*, è dedicato alla discussione e confutazione da parte di Scoto di una particolare dottrina, non presente, a nostra conoscenza, in nessuna delle testimonianze sul vestigio di autori precedenti, che fa corrispondere il rapporto vestigiale della creatura nei confronti di Dio con la *ratitudine* (*ratitudo*), fondata nell’*aliquitas*. Gli argomenti a sostegno e contro l’opinione coincidono quasi perfettamente rispetto al testo delle *Collationes*, e dunque, per non ripetere la stessa analisi, rimandiamo alla sezione dedicata all’analisi della questione 17 per la ricostruzione del dibattito e le corrispondenze con i testi scotiani⁴¹³. Qui, invece, ci occuperemo esclusivamente di considerare l’opinione propria di Scoto.

⁴¹⁰ Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio*, I, d. 8, p. 1, q. 4, n. 193, Vat., IV, pp. 261-262: «Hoc declaro, quia ‘includere formaliter’ est includere aliquid in ratione sua essentiali, ita quod si definitio includentis assignaretur inclusum esset definitio vel pars definitionis; sicut autem definitio bonitatis in communi non habet in se sapientiam, ita nec infinita infinitam: est igitur aliqua non-identitas formalis sapientiae et bonitatis, in quantum earum essent distinctae definitiones, si essent definibiles» (trad. it. a cura di G. Alliney, in Id., *Giovanni Duns Scoto. Introduzione al pensiero filosofico*, Edizioni di Pagina, Bari 2012, p. 76).

⁴¹¹ Sull’originalità del neologismo ‘*formalitas*’, cf. in particolare G. Mensching, *Bemerkungen zu den scotistischen Neologismen am beispiel der Formalitas*, in J. Aersten - A. Speer (eds.), *Was ist Philosophie im Mittelalter? Akten des X. Internationalen Kongresses für mittelalterliche Philosophie der Société Internationale pour l’Étude de la Philosophie Médiévale 25. bis 30. August 1997 in Erfurt*, de Gruyter, Berlin - New York 1998, pp. 357-368.

⁴¹² Cf. Mensching, *Bemerkungen zu den scotistischen Neologismen am beispiel der Formalitas*, p. 362: «Hiernach wäre die *realitas* eine Bestimmung des Dinges *extra mentem*, während die *formalitas* deren Immanenz im Intellekt mitbesagte».

⁴¹³ Cf. *infra*, pp. 118-154, in particolare pp. 119-122.

Abbiamo visto come, a proposito del modo di rappresentazione del vestigio, Scoto non accetti di ridurre le parti del vestigio a semplici relazioni: le relazioni a Dio non possono che sopraggiungere successivamente rispetto ad un fondamento del vestigio che è costituito non solo come semplice relazione, ma come un qualcosa di assoluto composto da parti reali, ovvero unità, forma e ordine⁴¹⁴. In generale, infatti, per il filosofo scozzese la relazione deve sempre presupporre i relati come cose sussistenti: essa può esistere solo ed esclusivamente a partire dai termini della relazione come elementi metafisicamente anteriori⁴¹⁵. Al contrario, l'opinione opposta, che fa del vestigio una semplice relazione, sembra ammettere un tipo di relazione capace di costituire autonomamente il termine cui si riferisce: da questo punto di vista, non sono le relazioni della creatura nei confronti di Dio ad esistere a partire dalla creatura, ma piuttosto è la creatura ad esistere in quanto costituita dalla triplice relazione a Dio. A partire da questo dissidio filosofico generale, si origina l'opposizione tra una concezione del rapporto vestigiale come rapporto che fonda la ratitudine della creatura e la radicalmente contraria opinione scotiana, che fonda questo rapporto sulla già sussistente per sé 'ultima attualità' (*ultima actualitas*) della cosa.

Nel principio dell'esposizione della *Lectura*, Scoto connette esplicitamente la concezione generale del vestigio come semplice *respectus* tratteggiata nei primi articoli come opinione contraria al problema legato alla *aliquitas* / ratitudine della cosa, oggetto specifico di quest'ultimo articolo:

Inoltre, gli stessi che sostengono l'altra opinione, secondo cui il vestigio è un rapporto della creatura a Dio, espongono in cosa sia fondato questo rapporto⁴¹⁶.

Non solo, dunque, le tesi sostenute nei due articoli sono logicamente in perfetta continuità, ma potrebbe anche essere lo stesso l'autore o gli autori di entrambe. Un'affermazione che complica di molto la ricerca delle fonti implicite di Scoto, visto che, se possiamo identificare in Enrico di Gand o Roberto di Cowton-Riccardo di Mediavilla dei sostenitori della prima opinione, per la seconda non abbiamo potuto rintracciare riferimenti al rapporto vestigiale come ratitudine in nessuno dei teologi scolastici prima di Scoto.

⁴¹⁴ Cf. *supra*, p. 43.

⁴¹⁵ Cf. M. Fedeli, *Relazione e Trinità nelle Collationes oxonienses attribuite a Giovanni Duns Scoto*, Ph.D. thesis, Università di Macerata 2015, p. 99: «[...] per Scoto la relazione non pone in essere qualcosa, ma collega sempre termini già esistenti». Sulla teoria della relazione di Giovanni Duns Scoto, cf. Decorte, «Modus» or «res»: *Scotus's criticism of Henry of Ghent's conception of the reality of a real relation*, pp. 407-429; M. G. Henninger, *Relations. Medieval theories 1250-1325*, Clarendon Press, Oxford 1989, pp. 68-97; M. G. Henninger, *John Duns Scotus and Peter Auriol on the ontological status of relations*, «Quaestio», 13 (2013), pp. 221-242; J. P. Beckmann, *Entdecken oder setzen? Die Besonderheit der Relationstheorie des Duns Scotus und ihre Bedeutung für die Metaphysik*, in Honnefelder - Wood - Dreyer, *John Duns Scotus. Metaphysics and Ethics*, pp. 367-384.

⁴¹⁶ Ioannes Duns Scotus, *Lectura*, I, d. 3, p. 2, q. un., n. 225, Vat., XVI, p. 317: «Ulterius, ipsi de alia opinione, ponentes quod vestigium est respectus creaturae ad Deum, declarant in quo fundetur iste respectus».

Venendo all'opinione di Scoto, la soluzione all'argomento in *Lectura* ci fornisce una sintesi efficace del suo pensiero:

Dico perciò che il rapporto vestigiale non costituisce la cosa nella sua ultima attualità, bensì presuppone la cosa secondo l'ultima attualità come fondamento. Dunque, non è possibile che sia una relazione e che sia fondata in qualcosa, e che tuttavia non sopraggiunga al fondamento: ciò infatti comporta una evidente contraddizione⁴¹⁷.

Se il vestigio è un rapporto, ed è fondato in qualcosa, allora necessariamente deve sopraggiungere come qualcosa di estrinseco rispetto al fondamento della relazione. Questo fondamento non è essenzialmente in relazione a qualcosa, piuttosto può essere concepito a sé come sostrato capace di sostenere successive relazioni. Il fondamento in cui consiste il vestigio, concepibile per sé, o è essenzialmente qualcosa di vero, certo e fermo (ovvero qualcosa di stabile, ciò che nel lessico tecnico viene indicato come *res rata* o *ratitudine*), e dunque non ha bisogno ricevere la *ratitudine* da una relazione estrinseca, oppure, se non è di per sé qualcosa di certo, vero e fermo, si pongono due alternative.

Nel primo caso, si potrebbe ipotizzare una capacità propria dello stesso fondamento di diventare da cosa non *rata a rata*: questa eventualità è da escludere immediatamente, poiché «tutto ciò che è di per se stesso in un certo modo, è necessariamente così».

Nel secondo caso, si potrebbe far dipendere la mutazione da cosa *rata a non rata* da un fattore esterno che causa la *ratitudine*, ma, se così fosse, questo fattore causante dovrebbe essere qualcosa di assoluto (ovvero, una *res*), e non una relazione, poiché ciò che è assoluto è naturalmente più idoneo di una relazione per terminare l'azione della *ratificazione*⁴¹⁸. Per Scoto la *ratitudine* non può in alcun modo essere un rapporto («*nullus respectus est ratitudo*⁴¹⁹»). Essa non è un qualcosa di acquisito, bensì appartiene *ex se* a tutto ciò che può essere pensato senza contraddizione:

⁴¹⁷ Ioannes Duns Scotus, *Lectura*, I, d. 3, p. 2, q. un., n. 241, Vat., XVI, p. 322: «Ideo dico quod respectus vestigialis non constituit rem in ultima actualitate sua, sed praesupponit rem secundum ultimam actualitatem sicut fundamentum. Unde non est possibile quod sit relatio et quod fundetur in aliquo, et tamen quod non superveniat fundamento: hoc enim manifestum includit contradictionem».

⁴¹⁸ Cf. Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio*, I, d. 3, p. 2, q. un., n. 323, Vat., III, pp. 194-195: «Quantum ad istum articulum dico quod nullus respectus est ratitudo, sive quo aliquid est firmum ens vel verum ens vel certum ens, in quacumque entitate, quia omnis respectus habet aliquid in quo fundatur, quod secundum se non est ad aliud; et in illo primo, in quo essentialiter ad se, si non est essentialiter ens certum, ens firmum, non est capax alicuius respectus per quem fiat ens ratum, quia non ratum si fiat ratum aut fiet ratum ex se, quod includit contradictionem - quia quidquid est ex se aliquale, est necessario tale, - aut ab aliquo causante fiet ratum, et si hoc, prius naturaliter potest absolutum aliquod terminare illam actionem quam relatio, quia formalis ratio cuiuscumque primi termini producti non est necessario respectus».

⁴¹⁹ Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio*, I, d. 3, p. 2, q. un., n. 323, Vat., III, p. 194: «Quantum ad istum articulum dico quod nullus respectus est ratitudo»; cf. anche Ioannes Duns Scotus, *Lectura*, d. 3, p. 2, q. un., n. 241, Vat., XVI, p. 323: «Et ideo dico quod non est dictum illius doctoris, quem sequitur, quod respectus sit ratitudo rei».

L'uomo è un ente rato di per se stesso, poiché formalmente di per se stesso l'essere non gli ripugna⁴²⁰.

A conferma e chiarimento, Scoto espone la configurazione metafisica della creatura in quanto termine della creazione divina. Da questo punto di vista, essa è formata come rata ed assoluta prima che sia istituita qualsiasi tipo di relazione verso Dio. La relazione non costituisce la creatura, bensì la presuppone: essa esiste solo in quanto la creatura è già data come creata da Dio. Preciso correttamente il lessico filosofico di Scoto, che intende il termine 'istante di natura' come momento metafisico che non implica una successione temporale, possiamo dunque andare a considerare il decisivo schema proposto in *Ordinatio*, in cui appare evidente la priorità della ratitudine creaturale rispetto alla relazione verso Dio, terzo ed ultimo istante di natura:

Perciò così intendo che nel primo istante di natura l'ente è ciò che è lo stesso 'essere', ovvero Dio; nel secondo istante, la pietra è un ente rato, assoluto, che non è inteso ora né come partecipante né come non-partecipante; nel terzo istante, la stessa partecipazione è un certo rapporto, conseguente alla stessa pietra⁴²¹.

I differenti momenti della ratitudine (secondo momento) e della relazione (terzo momento) sono così distinti nettamente, alla stessa maniera in cui il vestigio viene fatto consistere in parti reali, non in una pura relazione a Dio, la quale, anche qui, non può che essere qualcosa di estrinseco e successivo rispetto alla realtà propria del vestigio. Il lessico della *aliquitas* viene perciò messo in discussione ed in definitiva rifiutato, a meno di non voler attribuire un significato completamente differente a questo termine, una via che Scoto non sembra prendere in considerazione, evitando ulteriori riferimenti in positivo a questo termine nelle sue opere.

1.3.5 Riccardo di Conington

Sulla linea di Enrico di Gand sembra muoversi Riccardo di Conington. Di questo autore, purtroppo, non rimangono, tra le poche questioni ordinarie e quodlibetali giunte fino a noi, testimonianze dirette della sua dottrina sul tema. Abbiamo, però, preziose testimonianze di autori coevi o operanti poco dopo la sua morte che ci permettono di ipotizzare una parziale ricostruzione della sua opinione in

⁴²⁰ Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio*, I, d. 36, q. un., n. 50, Vat., VI, p. 291: «[...] homo est ex se ens ratum, quia formaliter ex se non repugnat sibi esse».

⁴²¹ Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio*, I, d. 3, p. 2, q. un., n. 326, Vat., III, pp. 197: «Tunc intelligo sic, quod in primo instanti naturae est ens quod est ipsum 'esse', scilicet Deus; in secundo, est lapis ens ratum, absolutum, quod nec intelligitur tunc participans nec non-participans; in tertio, est ipsa participatio, respectus quidam, consequens ad ipsum lapidem».

merito alla questione delle essenze creaturali. In particolare, egli viene citato nel *Commento alle Sentenze* di Giovanni di Baconthorpe e dall'anonimo autore della prima questione delle *Quaestiones ordinariae de conceptibus transcendentibus*, conservata nel ms. Vat. lat. 869, in cui viene difesa la dottrina scotiana dell'univocità del concetto di ente rispetto a Dio e alla creatura dalle critiche di autori contemporanei e successivi a Scoto.

Entrambe le testimonianze convergono nell'attribuire a Conington l'opinione secondo la quale nel concetto di creatura è essenzialmente incluso un rapporto a Dio, rapporto che costituisce la stessa essenza creaturale in quanto tale. Il lessico arricchiano della *res a reor reris / res a ratitudine* viene ripreso dall'autore francescano: l'essenza ha la propria ratitudine (*ratitudo*) grazie al rapporto che intrattiene con Dio in quanto causa esemplare⁴²²; ciò che, al contrario, non corrisponde a nessuna idea divina come, ad esempio, la chimera va considerato come un semplice figmento (*res a reor reris*), non dotato di alcuna essenza. Dunque, tutto ciò che ha un'essenza include un rapporto a Dio.

Baconthorpe, nella sua esposizione della dottrina di Conington, sottolinea il legame tra essenza ed esistenza. Tutto ciò che esiste effettivamente, in quanto può esistere, deve necessariamente essere una cosa rata, ovvero possedere un'essenza; ciò che è un puro figmento, al contrario, in quanto non ratificato e dunque non oggettivamente possibile, non può essere dotato dell'essere dell'esistenza (*esse existere*), secondo un lessico anche qui tipicamente arricchiano.

Alcuni dicono (Conington) che i rapporti di dipendenza sono essenzialmente compresi nel concetto di creatura: appartiene infatti all'essenza della cosa esistente di essere una cosa rata, ovvero di essere una cosa fuori dall'anima; ma la cosa rata, in quanto esiste effettivamente, ha l'essere dell'esistenza; perciò appartiene all'essenza della cosa esistente di essere una cosa rata. Ma ciò che per essenza è una cosa rata, all'interno della propria essenza include un rapporto a Dio. Perciò qualsiasi creatura in quanto esistente include nella propria essenza un rapporto a Dio. – Prova dell'assunto: una cosa rata o è un ente *a se*, o un ente *ab alio*: ma l'essenza della cosa nel primo modo non è una cosa rata, perciò nel secondo modo; ma l'essenza *ab alio* nomina con il suo concetto essenziale un rapporto ad altro; perciò il rapporto è compreso nel primo concetto di creatura⁴²³.

⁴²² Cf. Anonymous, *Quaestiones ordinariae de conceptibus transcendentibus*, q. 1, ed. Brown - Dumont, pp. 56-57, ll. 594-597: «Cum autem in quantum est ens ratum dicat respectum ad ens primum a quo habet quod sit ens ratum, ut refertur ad ipsum sub habitudine causae formalis exemplaris, concipiendo ens ratum ut ens ratum non concipitur sub ratione absoluta sed sub ratione respectiva».

⁴²³ Ioannes Bachonus (Baconthorpe), *Super quator Sententiarum libros*, II, d. 36, q. un., a. 1, Venetiis 1526, f. 195rb: «Dicunt quidam [*in mg.* Conington] quod respectus dependentiae sunt de per se intellectu creaturae, de essentia enim rei existentis est quod ipsa sit res rata, id est quod sit res extra animam; sed res rata ut est in effectum, habet esse existere; igitur de essentia rei existentis ut est in effectum, est quod sit res rata. Sed quod per essentiam est res rata, intra suam essentiam includit respectum ad Deum. Igitur quaelibet creatura ut existens includit in essentia sua respectum ad Deum. - Probatio assumpti, quia quod est res rata, vel est ens a se vel ab alio: sed essentia rei primo modo non est res rata, igitur secundo

La testimonianza dell'anonimo autore della questione sull'univocità del manoscritto Vat. lat. 869 è, se possibile, ancora più interessante poiché connette esplicitamente Conington ad Enrico, e fa riferimento, per la discussione del problema della ratitudine nell'interpretazione fornita da Conington, proprio alla questione *de vestigio* di Scoto, che abbiamo già analizzato in dettaglio⁴²⁴. La tesi di Conington su essenza e ratitudine, come qui esposta, è funzionale alla dimostrazione della possibilità di una conoscenza naturale di Dio non attraverso il concetto di ente comune univoco rispetto a Dio e alla creatura, come sostenuto da Scoto, bensì attraverso il concetto proprio di Dio come espresso dalla creatura in quanto ente rato:

Conington, tuttavia, volendo salvare il Gandavense in una maniera differente, risponde in una maniera differente a questo argomento, mostrando come, nonostante il concetto di ente non sia comune univoco rispetto a Dio e alla creatura, nondimeno il concetto di creatura può causare una conoscenza del concetto proprio a proposito di Dio. Egli così lo dimostra: "l'ente rato, ovvero l'ente così chiamato da 'ratitudine', che è distinto in opposizione all'ente solo ed esclusivamente pensabile, ovvero così chiamato da *reor-reris*, che significa lo stesso che *opinor-opinaris* – tale ente rato, affermo, causa nel nostro intelletto una conoscenza di sé in quanto ente rato. Però, dicendo in quanto ente rato un rapporto all'ente primo, da cui gli deriva di essere un ente rato, in quanto si riferisce ad esso dal punto di vista del rapporto alla causa formale esemplare, concependo l'ente rato in quanto rato non si concepisce in una ragione assoluta, bensì in una ragione relativa". Perciò, inoltre argomentano: "Se concependo l'ente rato in quanto rato non si concepisce qualcosa in una ragione assoluta, ma relativa all'ente primo, poiché la relazione in un estremo causa nell'intelletto il concetto dell'altro estremo, ovvero il concetto della relazione corrispondente nell'altro estremo, concependo l'ente rato in quanto rato si causerà nel nostro intelletto il concetto dell'ente primo. Perciò sarà possibile che si abbia il concetto proprio a proposito dell'ente primo attraverso il concetto della creatura, nonostante non comunichino in nessun concetto comune univoco⁴²⁵".

modo; sed essentia ab alio dicit ex suo essentiali conceptu respectum ad alium, igitur respectus est de se primo intellectu creaturae».

⁴²⁴ Cf. *supra*, pp. 35-43.

⁴²⁵ Anonymous, *Quaestiones ordinariae de conceptibus transcendentibus*, q. 1, ed. Brown - Dumont, pp. 56-57, ll. 588-604: «Conington tamen aliter volens salvare Gandavensem aliter repondet ad istam rationem, declarando quomodo non obstante quod conceptus entis non sit communis univoce Deo et creaturae, nihilominus tamen conceptus creaturae potest causare notitiam proprii conceptus de Deo. Quod declarat sic: 'ens ratum sive ens dictum a ratitudine quod distinguitur contra ens tantum opinabile sive dictum a reor-reris, quod idem est quod opinor-opinaris – tale, dico, ens ratum causat in intellectu nostro notitiam de se in quantum est ens ratum. Cum autem in quantum est ens ratum dicat respectum ad ens primum a quo habet quod sit ens ratum, ut refertur ad ipsum sub habitudine causae formalis exemplaris, concipiendo ens ratum ut ens ratum non concipitur sub ratione absoluta sed sub ratione respectiva'. Tunc deducunt ultra: 'Si concipiendo ens ratum ut ratum non concipitur aliquid sub ratione absoluta sed respectiva ad primum ens, cum relatio in uno extremo habeat causare in intellectu conceptum alterius extremi sive conceptum relationis correspondentis sibi in altero extremo, concipiendo ens ratum ut ratum causabitur in intellectu nostro conceptus entis primi. Et ita poterit haberi conceptus proprius de ente primo per conceptum creaturae, non obstante quod in nullo conceptu communi univoce communicant'».

La discussione nella questione continua con le critiche dell'anonimo autore alla dottrina di Conington a proposito della ratitudine e dell'analogia del concetto di ente. A proposito della ratitudine, l'autore attribuisce a Conington la tesi secondo cui la *res rata* è solo ed esclusivamente un rapporto potremmo aggiungere, un rapporto vestigiale, rimandando per la confutazione di questa dottrina alla questione *de vestigio* di Scoto, ovvero alla distinzione terza del primo libro di *Lectura e Ordinatio*.

Suppone anche che la cosa rata creata non è concepita da noi se non in quanto relata, poiché è solo un rapporto. Tuttavia, che ciò sia falso è mostrato nella terza distinzione sul vestigio, dove sarà spiegato in modo più circostanziato questa affermazione sull'ente rato⁴²⁶.

Certamente, l'affidabilità di una ricostruzione storico-filosofica di una dottrina a partire da due citazioni indirette non può che essere parziale ed incerta. Ad ogni modo, ci sembra di poter affermare una sostanziale continuità rispetto ad Enrico: Conington considera la ratitudine come la stabilità ontologica propria delle essenze, consistente nel rapporto a Dio come causa esemplare. L'obiezione di Stephen Dumont e Stephen Brown, secondo i quali Enrico considererebbe l'ente rato come ciò che possiede l'essere dell'essenza, mentre Conington come ciò che possiede l'essere dell'esistenza, non ci sembra sufficientemente suffragata da evidenze testuali⁴²⁷.

Innanzitutto, se così fosse, non si capirebbe perché nella questione anonima del ms. Vat. lat. 869 l'ente rato sia posto in relazione con Dio come causa esemplare, e non come causa efficiente, in quanto causa che dà l'essere dell'esistenza⁴²⁸.

Inoltre, non si capirebbe il motivo per cui, nella testimonianza di Baconthorpe, risulta necessario giustificare tramite sillogismo il fatto che qualsiasi cosa effettivamente esistente include un rapporto a Dio. Ammettendo senza riserve, come avviene nel ragionamento di Baconthorpe, che essere una cosa rata significa intrattenere un rapporto a Dio («*quod per essentiam est res rata, intra suam essentiam includit respectum ad Deum*»), se essere rata significasse immediatamente per la cosa essere dotata dell'essere dell'esistenza, allora si potrebbe dedurre senza indugio da queste premesse

⁴²⁶ Anonymous, *Quaestiones ordinariae de conceptibus transcendentibus*, q. 1, ed. Brown - Dumont, p. 59, ll. 680-682: «Supponit etiam quod res rata creata non intelligitur a nobis nisi in quantum relata, quia est tantum respectus, quod tamen ostenditur esse falsum in tertia distinctione de vestigio, ubi amplius explicabitur istud dictum de ente rato».

⁴²⁷ Cf. Dumont - Brown, *Univocity of the concept of being in the fourteenth century: III An early scotist*, p. 12, n. 44: «That is, Conington seems to take *ens ratum* to mean what has *esse existentiae* while Henry takes it to mean what has *esse essentiae*».

⁴²⁸ Cf. Anonymous, *Quaestiones ordinariae de conceptibus transcendentibus*, q. 1, ed. Brown - Dumont, pp. 56-57, ll. 594-597: «Cum autem in quantum est ens ratum dicat respectum ad ens primum a quo habet quod sit ens ratum, ut refertur ad ipsum sub habitudine causae formalis exemplaris, concipiendo ens ratum ut ens ratum non concipitur sub ratione absoluta sed sub ratione respectiva».

che tutto ciò che ha l'essere dell'esistenza – ovvero, tutto ciò che esiste nella realtà extramentale intrattiene un rapporto con Dio. Secondo questa ipotesi, infatti, essere una cosa rata significherebbe altrettanto originariamente sia intrattenere un rapporto con Dio, sia essere dotata dell'essere dell'esistenza, ovvero esistere effettivamente (*existere in effectum*).

La formulazione che troviamo è invece molto più articolata e complessa, al punto da richiedere una speciale dimostrazione, in quanto il fatto di essere rata non appartiene in verità all'esistenza della cosa, ma alla sua essenza. Il collegamento tra essenza ed esistenza, e dunque tra cosa rata ed esistenza, va argomentato tramite un sillogismo a ciò dedicato, che possiamo così esporre: la cosa in quanto essenza ratificata può esistere effettivamente. Ora, per esistere, deve essere dotata dell'essere dell'esistenza («*sed res rata ut est in effectum, habet esse existere*»); perciò, anche l'essenza della cosa esistente, ovvero dotata di essere dell'esistenza, è una cosa rata («*de essentia rei existentis ut est in effectum, est quod sit res rata*»). La coincidenza tra essenza in sé e cosa rata non ha bisogno di alcuna dimostrazione; al contrario, il fatto che l'essenza della cosa esistente sia ugualmente una cosa rata è un'affermazione che ha bisogno di una dimostrazione sillogistica⁴²⁹.

La conclusione di questa dimostrazione sillogistica funge da maggiore («*de essentia rei existentis ut est in effectum, est quod sit res rata*») per un'ulteriore sillogismo. Appurato che l'essenza della cosa esistente è una *res rata*, poiché essere *rata* significa per la cosa intrattenere un rapporto nei confronti di Dio, l'essenza della cosa esistente, in quanto rata, intratterrà un rapporto nei confronti di Dio. Perciò ogni creatura, in quanto esistente, include nella propria essenza un rapporto nei confronti di Dio («*igitur quaelibet creatura ut existens includit in essentia sua respectum ad Deum*»). Il vero guadagno speculativo di questi articolati e forse anche un po' involuti ragionamenti è proprio quell'*ut existens* ('in quanto esistente'): partendo dal presupposto che il rapporto a Dio appartiene di per sé all'essenza creaturale, la dimostrazione ha riguardato proprio il collegamento tra esistenza e rapporto a Dio, dedotto in base alla considerazione che ciò che ha un'essenza proprio per questo motivo può esistere⁴³⁰.

⁴²⁹ Cf. Ioannes Bachonus (Baconthorpe), *Super quator Sententiarum libros*, II, d. 36, q. un., a. 1, Venetiis 1526, f. 195rb: «[...] de essentia enim rei existentis est quod ipsa sit res rata, id est quod sit res extra animam; sed res rata ut est in effectum, habet esse existere; igitur de essentia rei existentis ut est in effectum, est quod sit res rata».

⁴³⁰ Cf. Ioannes Bachonus (Baconthorpe), *Super quator Sententiarum libros*, II, d. 36, q. un., a. 1, Venetiis 1526, f. 195rb: «[...] igitur de essentia rei existentis ut est in effectum, est quod sit res rata. Sed quod per essentiam est res rata, intra suam essentiam includit respectum ad Deum. Igitur quaelibet creatura ut existens includit in essentia sua respectum ad Deum».

L'affermazione secondo la quale la cosa rata è «una cosa fuori dall'anima» (*res extra animam*)⁴³¹, pur nella sua indubbia ambiguità, va intesa come tentativo di opporre, forse in modo maldestro, la *res rata* alla *res a reor reris*, che invece è propriamente una cosa presente solo nell'anima, mai fuori.

Ciò che è completamente assente nelle due testimonianze è invece qualsiasi riferimento all'*aliquitas*, sia in sé che in un'eventuale coordinazione con la *ratitudine*. Se sia Conington a parlarne, o se Scoto abbia ripreso il termine dalle due occorrenze che abbiamo osservato nell'opera di Enrico di Gand, o se egli faccia riferimento ad altri autori, in base ai dati a nostra disposizione può essere solo oggetto di supposizioni ed ipotesi.

⁴³¹ Ioannes Bachonus (Baconthorpe), *Super quator Sententiarum libros*, II, d. 36, q. un., a. 1, Venetiis 1526, f. 195rb: « [...] de essentia enim rei existentis est quod ipsa sit res rata, id est quod sit res extra animam ».

Esposizione ed analisi dottrinale della q. 17

- Titolo:

Il titolo assegnato alla questione, secondo la testimonianza di tutti i codici superstiti, è il seguente: «*Utrum vestigium sit*», ovvero «Se ci sia il vestigio». Leggermente diverso è invece il titolo riportato dall'edizione di Wadding, che aggiunge qualcosa, crediamo autonomamente, scrivendo: «*Utrum vestigium sit ratitudo*»⁴³². Senza dubbio, la modifica operata da Wadding rispecchia in qualche modo l'andamento della questione, nella quale è dedicata la maggiore attenzione, anche a livello di numero di argomenti, al problema della eventuale coincidenza del rapporto vestigiale tra la creatura e Dio con la ratitudine (*ratitudo*) dell'essenza creaturale. Escluso il titolo, si occupano infatti della ratitudine ben 52 argomenti su 61 (nn. 2-9, 18-61), mentre ai problemi relativi alla definizione di vestigio e a quale sia il rapporto tra le parti del vestigio e le Persone trinitarie sono dedicati solo 8 argomenti (nn. 10-17). Questa impostazione, d'altronde, rispecchia perfettamente quella scotiana: sia in *Lectura* che in *Ordinatio* il problema della ratitudine viene trattato proprio nell'ambito della discussione *de vestigio*, nella distinzione terza del primo libro, e ad esso viene dedicato uno spazio molto ampio. Il testo delle *Collationes* e quello delle opere scotiane affrontano, da una parte, temi comuni a quelli presenti in tutti gli altri *Commenti* alle *Sentenze* del secolo XIII, ovvero quello della definizione di vestigio e quello del rapporto delle parti del vestigio con le Persone trinitarie; dall'altra, troviamo un'originale discussione, rintracciabile solo in questi testi, di una soluzione, di matrice enrichiana, che emerge storicamente negli anni in cui Scoto opera e che identifica la ratitudine con il rapporto vestigiale.

Tuttavia, considerata l'unanimità delle testimonianze raccolte dai codici, oltre che l'effettiva presenza di questa comunque importante sezione concernente la definizione di vestigio ed il rapporto tra vestigio e Trinità, la decisione è stata quella di non accettare la modifica di Wadding.

- Esposizione dell'opinione ed argomenti *contra* (nn. 2-9):

⁴³² Ioannes Duns Scotus, *Opera omnia*, Wadding, III, p. 417b.

La questione inizia con l'esposizione di una dottrina che afferma la perfetta identità tra rapporto vestigiale e ratitudine, dottrina che coincide esattamente con quella esposta da Scoto come opinione contraria alla propria nella discussione *de vestigio* che troviamo in *Lectura* e *Ordinatio*:

Dico che tutto ciò che ha l'essere, eccetto il primo <essere>, è composto dal 'ciò che è' e dal 'ciò attraverso cui è', ovvero dall'essere 'che è', ovvero dall'*aliquitas*, e dal 'ciò attraverso cui è', ovvero dall'essere rato della cosa. C'è il vestigio nella cosa; e come l'essere è nel 'ciò che è', così il vestigio è la ratitudine, non l'*aliquitas* nella quale è fondato⁴³³.

Secondo questa opinione, tutto ciò che è, è composto da 'ciò che è' (*quod est*) e 'ciò attraverso cui è' (*quo est*). Il lessico utilizzato rimanda chiaramente alla già citata distinzione boeziana tra '*id quod est*' ed '*esse*', o, meglio ancora, alla versione della stessa fornita da Gilberto Porretano, che ha per primo introdotto questi stessi termini che troviamo nella questione: '*id quod est*' e '*quo est*'⁴³⁴. Al *quod est* l'opinione fa corrispondere l'*aliquitas* (*aliquitas*), mentre al *quo est* corrisponde la ratitudine (*ratitudo*). Entrambi i termini sono evidentemente connotati da una chiara influenza della filosofia di Enrico di Gand: a proposito di *aliquitas*, essendone a tutti gli effetti l'inventore; a proposito di *ratitudo*, pur non avendo egli coniato questa espressione, è certamente stato il primo a conferire ad essa un significato metafisico chiave. Ciò che non è pienamente riconducibile ad Enrico, né, a prima vista, ad altri autori, è l'identificazione tra ratitudine e rapporto vestigiale. È attorno a questa tesi che ruota tutto il dibattito presente nella questione. Ci basterà, per ora, indicare un senso minimale di questa identificazione, che sembra consistere nell'affermazione che la stabilità ontologica propria dell'ente creato, considerato dal punto di vista dell'essenza, risiede nell'essere un vestigio della Trinità divina.

Contro questa tesi, nella questione vengono presentate 7 obiezioni, delle quali 5 sono tratte quasi *verbatim* da testi scotiani, in particolare dalla *Lectura*, fatta eccezione per quella esposta nell'argomento n. 4, il cui corrispettivo è presente solo nell'*Ordinatio*. La tabella che proponiamo di seguito vuole dar conto di questa corrispondenza, che rende inequivocabile la matrice scotiana che informa questo blocco di argomenti *contra opinionem*.

<i>Collationes oxonienses</i> , q. 17	<i>Lectura</i> , I, d. 3, p. 2, q. un., Vat., XVI
---------------------------------------	---

⁴³³ *Coll. ox.*, q. 17, n. 2, p. 225, ll. 5-8: «Dico quod omne quod habet esse preter primum componitur ex eo 'quod est' et 'quo est', scilicet ex esse 'quod est', vel ex aliquitate, et 'quo est', vel esse rei ratum. Est vestigium in re; et sicut esse est in eo 'quod est', ita vestigium est ratitudo, non aliquitas in qua fundatur».

⁴³⁴ Cf. *supra*, pp. 52-53.

<p>n. 3, pp. 225-226, ll. 10-15: Contra hoc, arguitur quod vestigium non sit ratitudo, et quod ratitudo non fundetur in aliquitate. Probatio, quia illa aliquitas aut est aliquid opinabile tantum, et cum tale sit fingibile et nihil: ergo ratitudo fundatur in nihilo et falso; aut aliquitas est res quiditativa et, cum omnis talis sit res rata, sequitur quod ratitudo fundetur in ratitudine, et ita idem in se, et sic erit processus in infinitum.</p>	<p>n. 234, pp. 319-320: Primo, quod non sustinet sic docens doctorem illius opinionis fundatorem, quia quaero quid intelligis per ‘aliquitatem’: aut realitatem opinabilem, aut realitatem quiditativam (quia tertium non potest dari, quod sit realitas existentiae, quia tunc in eo non fundaretur ratitudo, sed esset tunc ens ratum, quod est contra ipsum). Si autem intelligas realitatem opinabilem, cum ista realitas nihil sit, sed tantum realitas ficticii, sequitur quod respectus vestigialis fundatus in ‘aliquitate’ fundetur in nihilo, et ita nihil erit; et sic etiam ratitudo rei, quae ponitur iste respectus, nihil erit. Si autem intelligas per ‘aliquitatem’ realitatem quiditativam, quaero igitur quid intelligis per ratitudinem: aut realitatem eandem, scilicet quiditativam, et sic idem fundatur in se secundum idem esse; aut intelligis per ratitudinem realitatem ‘esse’ existentiae, et tunc non sustines doctorem quem sequeris, qui ponit quod ante esse existentiae res distinguitur a ficticiis et habet esse ratum.</p>
	<p>Ordinatio, I, d. 3, p. 2, q. un., Vat., III</p>
<p>n. 4, p. 226, ll. 16-20: Item, aut aliquitas est positivum absolutum – et cum omne tale sit exemplatum et non sit fictitium, et omne exemplatum est ratum: ergo ratitudo fundatur in rato, et ita fundatur vestigium in vestigio; aut respectum et tunc fundatur in nullo, quod est inconveniens; aut erit dare aliud in quo fundatur.</p>	<p>n. 190, p. 313: Et praeter hoc, de illa aliquitate propria entitati possibili quaero: aut illa est respectus tantum, et fundatur in aliquitate communi (quia illa sola precedi eam), et tunc fundabitur in nihilo, ut dictum est, et tunc erit nihil; aut aut illa aliquitas propria est absolutum, et per eam distinguitur res habens eam, a figmentis, per te, igitur ista est prima ratitudo</p>

	rei et absoluta, et ita respectus non erit prima ratio rei.
	Lectura, I, d. 3, p. 2, q. un., Vat., XVI
n. 5, p. 226, ll. 21-25: Item, aut illa aliquid determinat sibi esse, ita quod esse includatur in sua intentione, et tunc semper esset, et esset deus; aut determinat in intentione sua non esse, et tunc non potest fieri esse; aut est indifferens ad esse et non esse. Sed omne tale est absolutum, et per consequens exemplatum et non fictitium. Ergo ut prius.	n. 235, p. 320: Praeterea, humanitas in quantum humanitas, aut est conceptus cui repugnat aliquid subesse in effectu, aut est conceptus ex se determinans esse in effectu, aut est conceptus cui non repugnat esse in effectu, non tamen sibi hoc determinat. Si autem sit conceptus primo modo, cui repugnat esse in effectu, igitur per nullum respectum non mutantem naturam eius, erit in effectu; igitur per respectum vestigiale non habebit esse ratum in effectu. Si autem sit conceptus secundo modo, qui ex se determinat sibi esse in effectu, igitur est Deus, quod falsum est. Si autem sit conceptus tertio modo, cui non repugnat esse in effectu, non tamen sibi hoc determinat, tunc est conceptus entis rati, secundum doctorem quem sequitur, quia in hoc distinguitur secundum ipsum ens ratum a ficticio.
n. 6, p. 227, ll. 26-28: Item, quod respectus vestigiales non sint ratio rei, quia omnis res est activa sua ratione, nulla res est activa relatione, V Physicorum, et secundum eum ratio non est principium generationis.	n. 239, p. 322: Praeterea, iste qui dicit hanc opinionem, contrariatur sibi ipsi: quidlibet in quantum est ratum, est principium activum in ultima actualitate existens; sed ipse prius dicit quod ratio non est principium activum; igitur ratio non potest esse ultima actualitas rei.
n. 9, p. 227, ll. 29-33: Item, IV <i>Metaphysice</i> , Philosophus reducit omnes dicentes ‘apparentia omnia esse vera’ ad hoc inconveniens: quod ‘omnia sunt ad aliquid’; sed	nn. 236-238, p. 321: [...] nam Philosophus IV <i>Metaphysicae</i> arguit contra eos qui dixerunt ‘omne quod apparet esse verum’, ducendo eos ad hoc inconveniens quod tunc ‘omnia

<p>hoc non est inconueniens denominative, cum omnia sint vel causa vel causatum; ergo inconueniens est quod ‘omnia sunt relativa essentialiter’; ergo respectus non est quo sunt rate res, sicut ponit positio.</p>	<p>dicerentur ad aliquid’. Hoc igitur est inconueniens, et non potest intelligi quod sit inconueniens omnia esse ad aliquid ‘denominative’, quia omne quod est, aut est causa aut est causatum; igitur est inconueniens quod omnia dicuntur ‘essentialiter’ ad aliquid; igitur entia causata non sunt essentialiter respectus quidam.</p>
---	---

- Obiezione 1:

La prima obiezione riguarda l’ambigua natura della *aliquitas*: di quale grado di realtà sarebbe essa dotata? Se, infatti, l’*aliquitas* non fosse null’altro che un qualcosa di ‘opinabile’ (*opinabile tantum*), allora la ratitudine sarebbe fondata in qualcosa di fittizio, ovvero sarebbe fondata nel nulla e dunque non sarebbe affatto. Se, invece, l’*aliquitas* fosse un qualcosa di ratificato, allora la ratitudine sarebbe fondata nella ratitudine, dando luogo ad un processo all’infinito.

Contro di ciò, si argomenta che il vestigio non è la ratitudine, e che la ratitudine non è fondata nell’*aliquitas*. Lo provo, poiché quella *aliquitas* non è qualcosa di puramente opinabile, poiché, essendo ciò fittizio e nullo, la ratitudine sarebbe fondata nel nulla; e l’*aliquitas* è una cosa quidditativa, e, essendo tutto ciò che è tale una cosa rata, ne consegue che la ratitudine sarebbe fondata nella ratitudine, e così lo stesso in sé, ed anche sarebbe un processo all’infinito⁴³⁵.

Questa obiezione è probabilmente la più significativa, e coglie l’aspetto più problematico insito in qualsiasi tentativo di composizione metafisica interna alla stessa essenza. Enrico, sarà bene ricordarlo qui, utilizza infatti i termini *ratitudo* ed *aliquitas* proprio nel contesto dell’analisi degli elementi che costituiscono l’essenza. Secondo il maestro fiammingo, in qualsiasi essenza creata il puro contenuto essenziale può essere distinto dal fatto stesso di essere un’essenza. In altri termini, l’essenza esistente di, ad esempio, un triangolo è costituita, da una parte, dal fatto di essere quella figura piana la somma dei cui angoli interni è 180°, e, dall’altra, dal fatto stesso di essere un’essenza. Il contenuto essenziale, chiamato anche, secondo il lessico avicenniano, *certitudo*, sarà indicato da Enrico a partire da

⁴³⁵ *Coll. ox.*, q. 17, n. 3, pp. 225-226, ll. 10-15: «Contra hoc, arguitur quod vestigium non sit ratitudo, et quod ratitudo non fundetur in aliquitate. Probo, quia illa *aliquitas* non est aliquid opinabile tantum, quia, cum tale sit fingibile et nihil, ratitudo fundatur in nihilo; et [ratitudo et] *aliquitas* est res quidditativa, et, cum omnis talis sit res rata, sequitur quod ratitudo fundetur in ratitudine, et ita idem in se, et etiam erit processus in infinitum».

Quodlibet XI, q. 11 con il termine *aliquitas*; il ‘fatto stesso di essere un’essenza’ è invece la ratitudine (*ratitudo*), consistente nel rapporto attraverso cui l’intelletto divino in quanto causa esemplare istituisce l’essenza nell’essere ad essa proprio, l’*esse essentiae*⁴³⁶.

La distinzione esposta nell’opinione, che verrà poi esplicitata più nel dettaglio nel corso della questione, si muove nel solco dell’impostazione enrichiana. Scoto pone in rilievo il tema dello statuto ontologico di questo contenuto essenziale preso separatamente dall’essere dell’essenza: senza *esse essentiae*, l’*aliquitas* è o non è qualcosa? Una critica simile a quella che lo stesso Enrico aveva a sua volta diretto contro Egidio Romano e la sua dottrina della distinzione reale tra essere ed essenza: cosa ne sarebbe di questa essenza presa in sé, senza essere? Non si troverebbe forse «nelle tenebre della non-entità⁴³⁷»? Scoto non fa altro che accentuare la supposta autosufficienza degli elementi in gioco di quella che egli giunge a considerare una vera e propria composizione reale, in cui il secondo elemento (la ratitudine) è fondato nel primo (l’*aliquitas*). Tuttavia, è solo attraverso il secondo elemento (chiamato, per l’appunto, ‘*quo est*’) che il primo riceve l’essere; dunque, prima di entrare in rapporto con la ratitudine, l’*aliquitas* di per sé non è, ed allora, non essendo, non può fondare alcunché. Se, invece, l’*aliquitas* fosse già dotata di un essere proprio, anteriore al sopraggiungere della ratitudine, allora essa sarebbe ratificata precedentemente ed indipendentemente rispetto al rapporto con il *quo est*. In questo modo, la ratitudine sarebbe fondata in qualcosa di già rato di per sé, e così all’infinito⁴³⁸. L’argomento esposto è perfettamente in linea, ed anzi ricalca l’obiezione scotiana.

- Obiezione 2:

La seconda obiezione ha un andamento simile alla prima, ma con una calibratura leggermente differente. Oggetto dell’intervento critico è sempre lo statuto della *aliquitas*; questa volta, però,

⁴³⁶ Cf. *supra*, pp. 73-75.

⁴³⁷ Henricus de Gandavo, *Quodlibet*, I, q. 9, OpOm, V, pp. 48-49: «Et sicut aer de se est obscurus, et de sua natura non est omnino particeps lucis nisi a sole illuminetur, participans per hoc lumen a sole, sic creatura de se et sua essentia non habet aliam rationem esse, sed est in tenebris non entitatis, nisi a Deo illustretur et detur ei esse suum quo participet».

⁴³⁸ Cf. Ioannes Duns Scotus, *Lectura*, I, d. 3, p. 2, q. un., n. 234, Vat., XVI, pp. 319-320: «Primo, quod non sustinet sic docens doctorem illius opinionis fundatorem, quia quaero quid intelligis per ‘aliquitatem’: aut realitatem opinabilem, aut realitatem quiditativam (quia tertium non potest dari, quod sit realitas existentiae, quia tunc in eo non fundaretur ratitudo, sed esset tunc ens ratum, quod est contra ipsum). Si autem intelligas realitatem opinabilem, cum ista realitas nihil sit, sed tantum realitas ficticii, sequitur quod respectus vestigialis fundatus in ‘aliquitate’ fundetur in nihilo, et ita nihil erit; et sic etiam ratitudo rei, quae ponitur iste respectus, nihil erit. Si autem intelligas per ‘aliquitatem’ realitatem quiditativam, quaero igitur quid intelligis per ratitudinem: aut realitatem eandem, scilicet quiditativam, et sic idem fundatur in se secundum idem esse; aut intelligis per ratitudinem realitatem ‘esse’ existentiae, et tunc non sustines doctorem quem sequeris, qui ponit quod ante esse existentiae res distinguitur a ficticiis et habet esse ratum»; *Ordinatio*, I, d. 3, p. 2, q. un., nn. 311-312, Vat., III, pp. 189-190.

l'interrogativo riguarda la natura di relazione o di fondamento della stessa. Se, infatti, l'*aliquitas* fosse una mera relazione, allora, non potendo fungere da fondamento, ne deriverebbe che la ratitudine non avrebbe un fondamento, ovvero sarebbe fondata nel nulla. D'altro canto, se essa fosse 'qualcosa di positivo' (*aliquid positivum*), capace di essere fondamento, allora dovrebbe essere qualcosa di già posto dall'intelletto divino secondo i termini utilizzati nella questione, un '*exemplatum*' ; ma allora, in questo caso, poiché tutto ciò che è posto dall'intelletto divino è proprio per questo un qualcosa di ratificato, non ci sarebbe alcun bisogno di una ratificazione sopraggiungente tramite il '*quo est*', che non sarebbe altro che qualcosa di superfluo e ridondante. Così, se l'*aliquitas* fosse già di per sé ratificata, la ratitudine sarebbe fondata nella ratitudine, e così all'infinito.

- Obiezione 3:

La terza obiezione riguarda ancora l'*aliquitas* ed il suo statuto ontologico. Se l'essere fosse incluso nel concetto stesso di *aliquitas*, allora essa non potrebbe non essere, ovvero sarebbe sempre, e dunque sarebbe Dio; altrimenti, se l'essere non fosse in alcun modo nel concetto di *aliquitas*, essa non potrebbe in alcun modo essere, e dunque sarebbe nulla; infine, se la ragione di *aliquitas* fosse indifferente sia rispetto all'essere, sia rispetto al non-essere, questa indifferenza sarebbe comunque un qualcosa di fondato come non-coincidente né con l'essere, né con il non-essere. Quest'ultima parte dell'obiezione non sembra del tutto centrata, e non segue l'andamento dell'argomento parallelo di Scoto, il quale fa notare, molto più acutamente, come l'indifferenza all'essere e al non-essere sia proprio ciò che per Enrico caratterizza la *res rata*, non l'*aliquitas*⁴³⁹. Così, il fatto che nel concetto di *aliquitas* sia inclusa l'indifferenza all'essere e al non-essere porterebbe ad identificarla con la ratitudine stessa. Da ciò deriverebbe il totale svuotamento di senso di una composizione che riguarderebbe due elementi caratterizzati da concetti identici, e dunque già di per sé coincidenti.

- Obiezione 4:

A partire dalla quarta obiezione, l'obbiettivo della critica si sposta: se le prime tre avevano tematizzato in maniera esclusiva il problema dell'*aliquitas*, quelle che ci apprestiamo a considerare

⁴³⁹ Cf. ad esempio Henricus de Gandavo, *Summa*, art. XXVIII, q. 4, Badius 1518, I, f. 167v V: «Ipsa etiam essentia ut est essentia et natura aliqua exemplata a ratione divini exemplaris, indifferens est quantum est de se ut absolute consideratur, ad esse actualis existentiae et non esse».

trattano piuttosto del secondo elemento che costituisce l'essenza, ovvero la ratitudine. La tesi fondamentale sostenuta nell'opinione è che la ratitudine consista in un rapporto, in particolare nel rapporto vestigiale tra Dio e la creatura. Le obiezioni, come prevedibile, si adopereranno per dimostrare per quali motivi la ratitudine non possa essere una relazione.

In primo luogo, la ratitudine non può essere una relazione perché una mera relazione da sola non può far essere e rendere attiva una cosa. In altri termini, le cose sono ed agiscono in base ad un principio interno, non grazie ad una relazione che sopraggiunge dall'esterno:

Inoltre, i rapporti vestigiali non sono la ratitudine della cosa, poiché ogni cosa è attiva per la sua ratitudine, nessuna cosa è attiva per una relazione, <secondo Aristotele>, V libro della *Fisica*, e secondo lui la relazione non è principio della generazione⁴⁴⁰.

Questa obiezione, nella sua brevità, appare poco più che un'asserzione poco circostanziata. Il parallelo testo scotiano della *Lectura* ci può forse aiutare a capire meglio cosa si vuole intendere in questo passaggio. In base all'esposizione di Scoto, l'avversario sosterebbe che la ratitudine è una relazione e la considererebbe come il principio attivo che costituisce l'ultima attualità della cosa. Tuttavia, allo stesso tempo si rifiuterebbe di considerare la relazione come un principio attivo. A chi effettivamente Scoto si rivolga qui, se ad Enrico, Conington o altri non siamo stati in grado di appurarlo, ma possiamo almeno notare come sia del tutto evidente, dal punto di vista del maestro scozzese e della sua teoria della relazione, che nessuna relazione possa essere principio attivo della cosa⁴⁴¹. Se, infatti, la relazione deve presupporre i propri termini, come più volte affermato dal Dottor Sottile⁴⁴², è evidente come essa non possa essere il principio di nessuno dei termini, che sono già dati prima della relazione.

- Obiezione 5:

La quinta obiezione non sembra rintracciabile in nessun testo scotiano. In essa si confronta la relazione vestigiale che caratterizza il rapporto tra creatura e Dio con la relazione attraverso cui si costituiscono le Persone divine. L'obiezione assume senza argomentare che tra Dio e creatura siano

⁴⁴⁰ *Coll. ox.*, q. 17, n. 6, p. 227, ll. 26-28: «Item, quod respectus vestigiales non sint ratitudo rei, quia omnis res est activa sua ratitudine, nulla res est activa relatione - V *Physicorum* - et secundum eum relatio non est principium generationis».

⁴⁴¹ Cf. Duns Scotus, *Lectura*, I, d. 3, p. 2, q. un., n. 239, Vat., XVI, p. 322: «Preterea, iste qui dicit hanc opinionem, contrariatur sibi ipsi: quidlibet in quantum est ratum, est principium activum in ultima actualitate existens; sed ipse prius dicit quod relatio non est principium activum; igitur relatio non potest esse ultima actualitas rei».

⁴⁴² Cf. *supra*, p. 110.

instaurati un rapporto reale (presumibilmente quello che va dalla creatura a Dio) ed un rapporto di ragione (presumibilmente quella che va da Dio alla creatura, altrimenti, se questo rapporto fosse reale, come evidente risulterebbe compromessa la trascendenza divina); le Persone divine, al contrario, sono costituite da reciproci rapporti reali: ad esempio, il rapporto che va dal Figlio allo Spirito Santo è reale, così come, viceversa, è reale il rapporto che va dallo Spirito Santo al Figlio. Allora, poiché sarebbero distinte tramite due rapporti reali contro un rapporto reale e uno di ragione, ci sarebbe più differenza tra le Persone divine tra loro che tra Dio e la creatura, cosa che appare come impossibile⁴⁴³.

- Obiezione 6:

La sesta obiezione appare particolarmente interessante, non tanto per la struttura argomentativa che presenta in sé, a dire il vero non particolarmente solida, quanto piuttosto poiché testimonia l'utilizzo del lessico di nuovo conio scotiano delle *formalitates*. Come abbiamo visto⁴⁴⁴, le formalità sono per Scoto gli elementi metafisici costitutivi della cosa, nella quale sono contenute in modo unitivo (*unitive*). Ora, nel testo dell'obiezione si afferma che *aliquitas* e *ratitudine* sono differenti formalità (*formalitates*), in quanto tali distinte formalmente. In particolare, essendo formalità che costituiscono una cosa assoluta ovvero, l'essenza sono formalità assolute. Cosa dobbiamo intendere, qui, per 'assoluto'? Assoluto è anzitutto l'opposto di 'relativo', indica qualcosa che è in sé indipendentemente e precedentemente rispetto a qualsiasi relazione con altro. Se questo significato è corretto, allora è possibile affermare che una formalità assoluta come la *ratitudine* non può essere costituita solo ed esclusivamente da una relazione, altrimenti non sarebbe una formalità di questo tipo. Perciò, la *ratitudine* non può essere una relazione.

Inoltre, ciò che differisce è una formalità da un'altra formalità; ma un assoluto e un rapporto differiscono formalmente; perciò sono distinte formalità. Ma la *ratitudine* è una formalità assoluta, poiché la formalità di una cosa assoluta è assoluta; ma la relazione non è formalmente una *ratitudine* assoluta; perciò la *ratitudine* non è solo una relazione⁴⁴⁵.

⁴⁴³ Cf. *Coll. ox.*, q. 17, n. 7, p. 227, ll. 29-33: «Item, quod *ratitudo* non sit tantum respectus ad deum, probatio: tum quia tunc plus different persone divine inter se quam deus et creatura, quia deus et creatura tantum differunt per respectum rationis ex una parte, et relatione reali ex alia parte; sed persone divine differunt per respectus reales ex utraque parte <...>».

⁴⁴⁴ Cf. *supra*, p. 109.

⁴⁴⁵ *Coll. ox.*, q. 17, n. 8, p. 227, ll. 34-38: «Item, que differunt formaliter sunt alia et alia formalitas; sed absolutum et respectum differunt formaliter; ergo sunt alia et alia formalitas. Sed *ratitudo* est formalitas absoluta, quia formalitas rei absolute est absoluta; sed *relatio* non est formaliter *ratitudo* absoluta; ergo *ratitudo* non est tantum *relatio*».

- Obiezione 7:

La settima ed ultima obiezione concerne ancora una volta la ratiudine come relazione. Si richiama qui una strategia argomentativa tramite la quale Aristotele, nel V libro della *Metafisica*, confuta l'affermazione secondo la quale 'tutte le apparenze sono vere', riconducendola alla paradossale affermazione: 'tutte le cose sono in relazione'. Non è qui evidentemente in gioco la polemica contro il relativismo protagoreo che informa il testo aristotelico: piuttosto, ciò che interessa è che il Filosofo consideri come insostenibile la posizione di chi asserisce che 'tutte le cose sono in relazione'. Certamente, la sentenza aristotelica antirelativista non va intesa in senso denominativo: è infatti evidente come tutte le cose abbiano effettivamente relazioni a qualcos'altro. Ad esempio, ogni cosa ha un rapporto di causalità rispetto ad altro, essendo ogni cosa o causa o causata. Piuttosto, l'affermazione 'tutte le cose sono in relazione' risulta insostenibile se intesa nel senso che tutte le cose sono essenzialmente relazioni. Le cose, al contrario, devono anzitutto essere assolute; solo successivamente alla loro costituzione come assolute possono essere poste in relazione tra loro: una configurazione che evidentemente ci rimanda alla già citata teoria scotiana della relazione⁴⁴⁶.

- Il problema della definizione di *vestigium* e quello del rapporto tra le parti del vestigio e la Persone trinitarie (nn. 10-17):

All'esposizione delle obiezioni contro la posizione iniziale, in cui è tematizzata la struttura metafisica delle essenze creaturali, segue una discussione a proposito del vestigio in sé. In primo luogo, si inizia con il trattare la questione della definizione stessa di vestigio. Il primo senso di 'vestigio' preso qui in considerazione è quello materiale (*corporale*), tratto dalle definizioni fornite dai compilatori di dizionari. In particolare, secondo Papias Vocabulista, autore del XI secolo, vestigio significa 'piede', da cui deriva etimologicamente il termine *vestigimentum*, da cui la contrazione *vestmentum* (traducibile in italiano come 'vestito'). Secondo questo significato, *vestigium* è così chiamato in quanto è ciò che fuoriesce dalle pieghe di un vestito lungo, come ad esempio una tonaca⁴⁴⁷.

Questo primo senso materiale del lemma è immediatamente escluso. Piuttosto, il senso di vestigio che qui interessa ai fini della disamina speculativa è quello di 'orma', «la traccia lasciata dal

⁴⁴⁶ Cf. *supra*, pp. 110, 125.

⁴⁴⁷ Cf. *Papias Vocabulista*, ed. Philippus de Pincis, Venetiis 1496, p. 368a: «Vestimentum est quod usque ad vestigium protenditur quasi vestigimentum ut est tunica talaris. Vestigia sunt pedum signa primis plantis expressa quod his viae percurrentium investigentur, id est agnoscantur».

passaggio di qualcuno che transita, conformemente a quella parte che tocca transitando⁴⁴⁸. È partendo da questo significato di vestigio come ‘traccia’ che per analogia si può giungere al concetto teologico-metafisico di vestigio, ed è secondo questo concetto che si afferma in teologia che «il mondo è un vestigio di Dio» (*mundus est vestigium Dei*). Abbiamo già visto nell’introduzione la dottrina agostiniana del *vestigium* ed alcune delle reinterpretazioni fornite dai pensatori scolastici del XIII secolo: nella questione non troviamo un riferimento esplicito alla definizione e descrizione agostiniana del vestigio, ma piuttosto esso appare come un presupposto implicito. Il vestigio viene in questo contesto presentato, in linea con la tradizione agostiniana e lombardiana, come una forma di similitudine imperfetta, che implica causalità - il vestigio è infatti qualcosa di causato da ciò che esso rappresenta -, capace di riprodurre secondo una certa somiglianza ciò che intende rappresentare. Tuttavia, la rappresentazione con la quale il vestigio raffigura non è tanto perfetta quanto quella dell’immagine (*imago*). Più precisamente, l’immagine rappresenta la cosa secondo l’individuo, mentre il vestigio secondo «la specie o l’individuo vago» (*secundum speciem vel individuum vagum*). Ad esempio, mentre l’immagine del cervo rappresenta il cervo in quanto è questo particolare cervo determinato, il vestigio del cervo è la rappresentazione di un cervo generico, di cui non si saprebbe dire se è questo o quello.

Questa dottrina appare molto vicina alle analoghe esposizioni in proposito di Tommaso d’Aquino, Egidio Romano ed altri. È forse possibile ipotizzare che questa posizione sia ispirata dall’insegnamento oxoniense di Roberto di Cowton, visto che a questa particolare definizione di vestigio in questo Tommaso, Egidio e Cowton sostengono opinioni quasi coincidenti va ad aggiungersi una particolare concezione dei tipi di causalità divina che informano il vestigio sostenuta per la prima volta da Enrico di Gand e presente anche nel testo di Cowton, ma non, invece, nei testi di Tommaso ed Egidio. Secondo l’opinione esposta nella questione la stessa sostenuta da Enrico e Cowton, il vestigio creaturale rappresenta Dio non solo secondo le cose appropriate alle tre Persone divine per ciò che riguarda Dio Padre, la Potenza; per ciò che riguarda il Figlio, la Sapienza; per ciò che riguarda lo Spirito Santo, la Bontà ma anche in quanto causa efficiente, formale e finale della creatura.

In secondo luogo, va notata la differenza tra immagine, ombra, vestigio e similitudine, per capire la quale bisogna sapere che queste implicano un rapporto, ma la similitudine non implica causalità, ed invece il vestigio implica causalità secondo Agostino, 83 *Questioni*, questione 64. L’ombra è conforme al corpo interposto, ovvero ha una conformità confusa, poiché vedendo un’ombra conosciamo il corpo

⁴⁴⁸ *Coll. ox.*, q. 17, n. 10, p. 228, ll. 47-49: «[...] impressio derelicta ex transitu gradientis conformis sibi, ex ea parte qua tangit in gradiendo».

posto tra il sole e l'ombra, ma non sappiamo di chi sia questa figura, poiché un corpo rotondo proietta un'ombra di una figura differente. L'immagine rappresenta la cosa, tuttavia non secondo il genere e la specie, ma secondo l'individuo e secondo la linea, quanto ovvero è lungo e largo etc. Il vestigio è conforme in un modo intermedio: è infatti più perfetto dell'ombra e più imperfetto dell'immagine, poiché rappresenta la cosa non solo secondo il genere né secondo l'individuo, ma secondo la specie o secondo l'individuo vago, come chi vede il vestigio di un cervo dice: 'qui è passato un cervo', ma non sappiamo se questo o quello. Ma l'angelo (o l'anima) implica ordine quanto alle potenze o agli atti, o una distinzione reale nella stessa essenza: perciò è immagine di Dio. Il vestigio rappresenta Dio in quanto causa efficiente, formale e finale, le quali sono appropriate alle Persone, tuttavia non rappresenta Dio in quanto è uno, e nemmeno secondo le proprietà personali, ma secondo le cose appropriate alle Persone ovvero la sapienza, la potenza e la bontà, ovvero secondo una triplice causalità⁴⁴⁹.

Contro questa opinione vengono poste due obiezioni, chiaramente riconducibili all'insegnamento scotiano⁴⁵⁰. Nella prima, si fa notare come, se non vi fosse che un unico animale, solo rappresentante della sua specie, l'orma da quest'ultimo lasciata sul terreno sarebbe allo stesso tempo vestigio ed immagine. Attraverso di essa, infatti, potremmo risalire sia a quale specie di animale l'orma appartiene, sia a quale individuo determinato l'ha lasciata. Ad esempio, se sulla terra non ci fosse che un solo cervo, a partire dall'orma di cervo ritrovata potremmo risalire sia al fatto che è un cervo ad averla lasciata sia a quale individuo particolare è attribuibile. La ragione della rappresentazione propria del vestigio si sovrapporrebbe allora così a quella dell'immagine: la distinzione non avrebbe dunque in questo caso alcun senso.

Contro questi argomenti si obietta a proposito della differenza tra vestigio e immagine. Capita infatti che non vi sia se non un solo animale che transita in tutta la specie; allora, essendo la specie contenuta

⁴⁴⁹ *Coll. ox.*, q. 17, n. 12, p. 229, ll. 56-76: «Secundo, dicendum est de differentia inter imaginem, umbram, vestigium et similitudinem, ad cuius evidentiam sciendum est quod ista important respectum, sed similitudo non importat causalitatem, sed vestigium importat causalitatem secundum Augustinum, 83 *Questionum*, questione 64. Umbra habet conformitatem ad corpus interpositum, scilicet confusam conformitatem, quia videndo umbram scimus corpus positum inter solem et umbram, sed nescimus cuius figure sit, quia corpus rotundum facit aliam figuram in umbra. Imago representat rem, non tamen secundum genus et speciem, sed secundum individuum et secundum lineam, quantum scilicet longus sit, latus etc. Vestigium conformatur medio modo: perfectius est enim umbra et imperfectius imagine, quia representat rem non tantum secundum genus nec secundum individuum, sed secundum speciem vel secundum individuum vagum, ut videns vestigium cervi dicit: 'hic transivit cervus', sed nescimus an iste vel ille. Sed angelus (vel anima), quantum ad potentias vel actus importat ordinem, vel distinctionem realem, in eadem essentia: ideo est imago dei. Vestigium representat deum ut est causa efficiens, formalis et finalis que appropriantur personis, tamen non tantum representat deum ut unus, nec tantum secundum proprietates personales, sed secundum appropriata personis, scilicet sapientiam, potentiam, bonitatem, sive secundum triplicem causalitatem».

⁴⁵⁰ Cf. *supra*, pp. 37-40.

nell'individuo, se il vestigio è una similitudine secondo la specie, sarà dunque una similitudine secondo l'individuo⁴⁵¹.

Nella seconda, si sostiene che la differenza tra immagine e vestigio dipende in realtà da due diversi modi di rappresentazione, secondo il tutto o secondo la parte: ciò che è vestigio della cosa presa nella sua interezza, è immagine della parte della stessa cosa. Ad esempio, l'orma del piede dell'animale lasciata sulla polvere è vestigio dell'intero animale, mentre è immagine del piede.

Perciò il vestigio differisce dall'immagine perché rappresenta una parte di colui che transita, mentre l'immagine <lo rappresenta> tutto, e non perché il vestigio rappresenta l'universale e l'immagine il particolare. Perciò, ciò che è lasciato dal transito di una parte ad una parte simile è il vestigio del tutto, poiché rappresenta tutto l'animale dal punto di vista di una parte, ed è l'immagine di una parte⁴⁵².

Contro queste obiezioni si risponde che, in base alla dottrina del vestigio come similitudine secondo la specie e dell'immagine come similitudine secondo l'individuo, non costituisce affatto una difficoltà la possibile sovrapposizione tra vestigio ed immagine nel caso di individui che siano gli unici rappresentanti della specie. Infatti, secondo Aristotele una scienza può dirsi veramente scienza anche se ha per oggetto un solo individuo unico rappresentante della specie: ad esempio, ci può essere scienza del sole o di Dio, nonostante non ci siano più soli o più dei. Come noto, la scienza riguarda sempre l'universalità, ma non viene meno se concerne questo tipo di individui: piuttosto, considera comunque questi individui in universale – come si conviene al modo di considerazione scientifico – e non nella loro individualità. Lo stesso vale per il vestigio e l'immagine di individui che siano gli unici rappresentanti della specie: l'immagine li coglierà secondo una similitudine di tipo individuale, mentre il vestigio secondo una similitudine più universale.

Al primo di questi argomenti dico: la scienza riguarda solo gli universali secondo Aristotele, ed assegna un soggetto essenziale alla scienza, non accidentale. E non va detto ciò: potendo la scienza riguardare qualcosa in cui coincidono la specie e l'individuo, come la scienza di Dio o del sole, se c'è scienza di ciò, allora l'universale è il soggetto della scienza in modo essenziale. Per cui, in base al VII libro della *Metafisica*, se una qualche scienza riguarda una sola cosa, come per Dio o per il sole, è di essa anche se vi fossero mille dei: è evidente in base al VI libro del *Commento all'Etica* di Eustrazio. Perciò la scienza a proposito di Dio è di esso come di un universale, anche se fossero molteplici, nonostante sia

⁴⁵¹ *Coll. ox.*, q. 17, n. 13, p. 230, ll. 77-80: «Contra ista arguitur de differentia vestigii et imaginis. Contingit enim animal transiens non sit nisi unum in tota specie; tunc, cum species continetur in individuo, si vestigium est similitudo secundum speciem, ergo erit similitudo secundum individuum».

⁴⁵² *Coll. ox.*, q. 17, n. 14, p. 230, ll. 83-87: «Ideo vestigium differt ab imagine, quia representat partem gradientis, imago totum, non autem quia vestigium representat universale et imago particolare. Ideo, quod derelinquitur ex transitu partis simili parti est vestigium totius, quia representat totum animal ratione partis, et est imago partis».

singolare. E così qui: se specie ed individuo coincidono, rappresenta l'individuo in universale, anche se vi fossero mille individui in quella specie⁴⁵³.

Il sostenitore della posizione antiscotiana può così ricapitolare e riassumere la propria dottrina, utilizzando la metafora del sigillo e della cera: avremo l'ombra del sigillo nella cera se l'impressione del sigillo non avrà lasciato che una debole traccia, quasi irriconoscibile; al contrario, avremo l'immagine del sigillo se l'impressione lasciata sulla cera sarà così nitida da permetterci di distinguere quel particolare sigillo nella sua individualità da un qualsiasi altro; infine, avremo il vestigio del sigillo se, pur essendo riconoscibile nella cera la matrice sigillare, non sarà perfettamente possibile distinguere quel particolare sigillo dagli altri.

Alla loro posizione. Dicono il falso: se infatti il sigillo si imprime nella cera debolmente, in modo tale da far sì che nulla rimanga della colatura, ma solo della qualità, allora quella è un'ombra. Se si imprime la colatura e tutto ciò attraverso cui il sigillo può essere distinto in modo certo da un altro sigillo, allora quella è un'immagine. Se <si imprime> la colatura, ma non in modo tale da poter essere distinto da un altro sigillo, è un vestigio. Ma ciò che è lasciato dal piede non è un'immagine del piede: non distinguerebbe il piede da un altro della stessa specie⁴⁵⁴.

A proposito del vestigio in sé, è dunque la posizione antiscotiana quella che risulta vincente e con la quale si conclude la discussione. Già questo dovrebbe mettere in guardia dal considerare quanto seguirà come una genuina esposizione del pensiero di Scoto: sarà in ogni caso necessario andare direttamente al testo.

- Corpo della questione (nn. 18-45):

Dopo la trattazione del problema della definizione del vestigio il dibattito riprende per così dire dall'inizio, tornando a tematizzare in modo più dettagliato la questione della struttura metafisica dell'essenza creaturale. Questa volta, però, l'opinione iniziale non viene criticata, piuttosto viene

⁴⁵³ *Coll. ox.*, q. 17, n. 15, pp. 230-231, ll. 88-97: «Ad primum istorum dico: scientia est tantum de universalibus secundum Aristotelem, et assignat subiectum essenziale scientie, non accidentale. Nec est hoc dicendum: cum scientia potest esse de aliquo in quo convertuntur species et individuum, ut scientia de deo vel sole, si sit scientia de illo, universale est subiectum scientie essentialiter. Unde, VII *Metaphysice*, si aliqua scientia est de uno, ut de deo vel sole, est de eo ac si essent mille dii: patet secundum Commentatorem, VI *Ethicorum*. Ideo scientia de deo est de eo sicut de universali ac si essent plures licet sit singulare. Sic hic: si convertitur species cum individuo, representat individuum in universali ac si mille individua in illa specie essent».

⁴⁵⁴ *Coll. ox.*, q. 17, n. 17, pp. 231-232, ll. 104-110: «Ad positionem istorum. Dicunt falsum: si enim sigillum imprimeretur debiliter cere, ita quod nihil derelinqueretur de colatura, sed de qualitate, est umbra. Si colatura, et totum quo distinguitur ab alio sigillo distincte imprimeretur, derelinqueretur esse imaginis sigilli. Si colatura, non tamen quo distinguitur ab alio sigillo, esset vestigium eius. Sed hoc derelictum ex pede non est imago pedis: non distingueret pedem ab alio eiusdem speciei».

svilupata e difesa. Assistiamo dunque qui ad una controdeduzione rispetto alle critiche di matrice scotiana, preludio alle puntuali risposte ad ognuna delle sette obiezioni nella sezione finale *ad argumenta*. L'opinione iniziale viene così chiarita:

Riguardo al resto dico che la cosa rata è composta dall'*aliquitas* e dalla ratitudine, e la cosa di ragione dall'*aliquitas* e dall'essere non in ratitudine. Per cui, per *aliquitas* intendo il 'ciò che è', la ratitudine è il 'ciò attraverso cui è' – ad esempio: in atto, la pietra ha un'essenza e un essere dell'esistenza in quanto non definito secondo l'essere (nella definizione c'è il 'ciò che è', la sua esistenza è il 'ciò attraverso cui è' tra gli enti). Anche l'essenza della pietra è distinta in 'ciò attraverso cui è' e 'ciò che è': infatti la propria essenza è tra le altre essenze. C'è perciò il 'ciò che è', ovvero l'essenza, e il 'ciò attraverso cui è', ovvero l'essere dell'essenza, e così ha l'unione all'*aliquitas* puramente potenziale che non ha nessuna formalità, ma è del tutto informe. Di quella *aliquitas*, che è informe rispetto a tutte le altre formalità che possono sopraggiungere, parlo come i filosofi parlano della materia, in quanto è in potenza rispetto a tutte le forme. Per cui la materia è pura potenza: in quanto, se tutte le forme vengono tolte, la materia è solo nell'anima; tuttavia, in quanto la forma le sopraggiunge, non è solo nell'anima, quando <la forma> sopraggiunge alla materia. Così l'*aliquitas* di per sé non è intelligibile, e non è nemmeno un ente; tuttavia la prima ratitudine sopraggiungente ad essa sopraggiunge all'ente attraverso la quale ratitudine è un ente, e non ad un non ente, come per la materia – ad esempio: la quantità non è in una sostanza non quanta, tuttavia la sostanza, prima di ogni quantità, di per sé non è quanta; tuttavia la quantità sopraggiunge ad una cosa quanta, e non ad una cosa non quanta. Perciò, con 'essere' intendo o l'essere reale o l'essere di ragione; l'*aliquitas* è il 'ciò che è'. Così l'uomo è uomo per l'umanità, poiché a chi cercasse attraverso cosa è per l'umanità, si dovrebbe rispondere che l'essere è l'umanità. E, secondo Boezio, tutto a parte il primo <essere> ha il 'ciò attraverso cui è' e il 'che cos'è', che non sono identici, e perciò Gilberto Porretano afferma che l'uomo è attraverso il suo essere qualcosa grazie all'umanità⁴⁵⁵.

⁴⁵⁵ *Coll. ox.*, q. 17, n. 18, p. 232, ll. 111-133: «De alio dico quod res rata componitur ex aliquitate et ratitudine, et res rationis ex aliquitate et esse non in ratitudine. Unde, per aliquitatem intelligo 'quod est', ratitudo est 'quo est' - exemplum: in actu, lapis habet essentiam et esse existentie ut indiffinitus secundum esse (in diffinitione est 'quod est', existentia eius <est> 'quo est' inter entia). Essentia lapidis etiam distinguitur in 'quo est' et 'quod est': est enim essentia eius inter essentias. Est ergo 'quod est', scilicet essentia, et 'quo est', scilicet esse essentie, et sic habet unionem ad aliquitatem pure potentialem que non habet aliquam formalitatem sed est omnino informis. De illa aliquitate, que informis est respectu omnium formalitatum supervenientium, loquor sicut philosophi de materia, ut in potentia ad omnes formas. Unde, materia est potentia pura: ut, si omnis forma tollitur, materia est tantum in anima; ut tamen forma advenit ei, non est tantum in anima, quando advenit materie. Sic aliquitas, de se, non est intelligibilis, et etiam est non ens; tamen ratitudo prima adveniens ei advenit enti qua ratitudine est ens, et non non enti, sicut de materia - exemplum: quantitas non est in substantia non quanta, tamen substantia, ante omnem quantitatem, est non quanta de se; tamen quantitas advenit rei quante, et non rei non quante. Unde, per 'esse' intelligo esse vel rei vel rationis; aliquitas est 'quod est'. Sic homo humanitate est homo, quia queram quo humanitate est, et dicam quod esse est humanitas. Et, secundum Boethium, omne preter primum habet 'quo est' et 'quod est', que non sunt idem, unde Commentator: homo est per esse eius aliquid humanitate, etc».

La cosa ratificata (*res rata*), ovvero ciò che ha una consistenza ed una stabilità ontologica, è composta, come già detto inizialmente, da *aliquitas* e ratitudine, mentre la cosa di ragione, ovvero ciò che ha una realtà puramente mentale, è costituita dall'*aliquitas* e da un essere non rato. Ogni ente esistente ha in sé, secondo la già incontrata formula attraverso cui Gómez Caffarena spiega la metafisica dell'ente in Enrico di Gand, una 'doppia composizione'⁴⁵⁶: una orizzontale ed una verticale. La composizione orizzontale è quella tra essenza ed esistenza: in ogni ente esistente, infatti, può essere distinta la sua essenza, espressa dalla definizione, dalla sua concreta esistenza. La composizione verticale riguarda invece solamente l'essenza, all'interno della quale il contenuto essenziale puro può essere distinto dall'essere proprio dell'essenza (*l'esse essentiae*). Nella composizione verticale dell'essenza, il *quod est* sarà evidentemente l'*aliquitas*, in quanto contenuto essenziale puro, mentre il *quo est* sarà la ratitudine, ovvero l'essere dell'essenza. L'*aliquitas* viene qui paragonata alla materia: come la materia presa indipendentemente dal composto con la forma non è che una rappresentazione mentale (*est tantum in anima*), non esistente effettivamente nella realtà, essendo una pura potenzialità rispetto alle forme sopraggiungenti, così l'*aliquitas* non è qualcosa di sussistente indipendentemente dal composto con la ratitudine. Tuttavia, come la forma sopraggiunge alla materia, e non al puro nulla, così anche la ratitudine sopraggiunge all'*aliquitas*, e non al nulla. L'*aliquitas*, in sé, non è un ente e nemmeno è intelligibile, tuttavia deve essere in un senso qualificato un qualcosa, visto che è fondamento del rapporto di ratificazione.

Questa analisi metafisica dell'essenza è accompagnata da un altro tema tipicamente arricchiano, quello dell'inclusione essenziale nell'ente creato del rapporto a Dio. Enrico, come vedremo⁴⁵⁷, ritiene che nel concetto di ente creaturale sia incluso essenzialmente il concetto proprio di ente divino, e così anche per gli altri trascendentali (bene, vero, bello, etc.). Dunque, il rapporto che lega la creatura a Dio non è estrinseco, ma costitutivo. Allo stesso modo, l'interlocutore sostiene appunto che il concetto di Dio è incluso perfettamente nel concetto di pietra, e che l'ente creato non è lo stesso essere, ma piuttosto è in ragione del rapporto rispetto allo stesso essere primo (Dio)⁴⁵⁸. In questo senso, appare particolarmente importante l'argomento 24, in cui si afferma esplicitamente che il rapporto vestigiale è proprio ciò che marca la differenza tra lo stesso essere primo (Dio) e l'essere creaturale: mentre nel concetto di essere divino non è essenzialmente incluso il rapporto ad altro, l'essere creaturale è caratterizzato dall'essere costitutivamente in rapporto, in quanto la creatura, di

⁴⁵⁶ Cf. Gómez Caffarena, *Ser participado y ser subsistente*, pp. 93-126. Cf *supra*, p. 101.

⁴⁵⁷ Cf. *infra*, pp. 157-169, in particolare pp. 160-161.

⁴⁵⁸ Cf. *Coll. ox.*, q. 17, n. 21, p. 233, ll. 147-150: «Item, secundum Augustinum, VI *De Trinitate*, capitulo 4: 'quando intelligis hoc bonum, simul intelligis illud cuius participatione est bonum'; sed, intelligendo lapidem, simul intelligis hoc bonum; ergo simul intelligis bonum ipsum non ut aliquid eius, ergo ut illud refertur ad illud».

per sé, non è nulla, è solo in quanto intrattiene un rapporto con Dio. Nei termini avicenniani in cui lo stesso interlocutore traduce questa argomentazione, la creatura è ‘ab alietà’, è ‘da altro’ (*ab alio*); Dio, al contrario, è ‘aseità’, ovvero è ‘a sé’ (*a se*). Ma, ci si chiede, che cosa significa ‘da altro’ se non rapporto? Dunque il concetto di creatura è costituito essenzialmente dal rapporto (a Dio).

Ciò attraverso cui si distingue primariamente l’ente che non è – ed intendo l’essere in senso positivo – dall’ente che è lo stesso essere è a partire dal suo concetto primario, in quanto quello non è lo stesso essere. Ma ciò attraverso cui la pietra si distingue da Dio è il rapporto vestigiale, ovvero il rapporto ad una certa causa, che è <dire> la stessa cosa. Perciò quel rapporto è nel suo concetto. La minore è evidente in base ad Avicenna, I libro della *Metafisica*: l’ente comunissimo si divide primariamente in ente non *ab alio*, come Dio, ed ente *ab alio*, ovvero l’ente cui accade l’essere; perciò la pietra differisce primariamente da Dio, poiché è *ab alio*; *ab alio* nomina un rapporto; perciò etc⁴⁵⁹.

Un concetto ribadito anche nello speculare argomento 29: nel concetto essenziale di Dio sono inclusi ‘per sé’ e ‘stesso’, mentre nel concetto essenziale della creatura sono inclusi gli opposti, ovvero ‘non per sé’ (o ‘da altro’) e ‘partecipazione’. Come sopra, ‘da altro’ (*ab alio*) indica un rapporto, dunque nel concetto di creatura il rapporto è l’elemento costitutivo.

Inoltre, nel concetto primario di Dio è incluso ‘per sé’, e ‘stesso’; perciò nel concetto primario sono inclusi gli opposti ‘non per sé’ e ‘partecipazione’ così che, come Dio si distingue da altro <attraverso> ‘per sé’ e ‘stesso’, così ciò che non è Dio si distingue primariamente attraverso gli opposti: ‘essere per partecipazione’ e ‘essere *ab alio*’, ovvero ‘non per sé’, che è opposto a ciò che è ‘per sé’. ‘Partecipazione’ è opposto a ciò che è ‘stesso’; ma ‘non per sé’ include ‘essere *ab alio*’, perciò un rapporto⁴⁶⁰.

Ad ogni modo, l’argomentazione forse più significativa, e di derivazione più palesemente agostiniana ed enrichiana, è quella condotta a partire dall’analisi dei concetti trascendentali comuni a Dio e alla creatura, come ad esempio, nel caso specifico, il concetto di giusto. Quando ci si imbatte in un’azione giusta, senza aver mai prima di allora indagato la nozione di giustizia, in base a cosa si può giudicare

⁴⁵⁹ *Coll. ox.*, q. 17, n. 24, p. 234, ll. 157-165: «Illud quo primo distinguitur ens quod non est - et hoc dico positive esse - ab ente quod est [esse] ipsum esse est de primo eius intellectu, ut illud non est ipsum esse. Sed illud quo lapis primo distinguitur a deo est respectus vestigialis, sive respectus alicuius cause, quod est idem. Ergo ille respectus est de eius intellectu. Minor patet per Avicennam, I *Metaphysice*: ens comunissimum primo dividitur in ens non ab alio, ut deum, et ens ab alio, scilicet in ens cui contingit esse; ergo lapis primo differt a deo, quia est ab alio; ab alio dicit respectum; ergo etc».

⁴⁶⁰ *Coll. ox.*, q. 17, n. 29, pp. 235-236, ll. 188-194: «Item, in primo intellectu dei includitur ‘per se’, et ‘ipsum’; ergo in primo intellectu creature includuntur opposita - ‘non per se’ et ‘participatio’ - ita quod, sicut deus distinguitur ab alio <per> ‘per se’ et ‘ipsum’, sic non deus primo distinguitur per opposita: ‘per participationem esse’ et ‘esse ab alio’, sive ‘non per se’, quod opponitur ei quod est ‘per se’. ‘Participatio’ opponitur ei quod est ‘ipsum’; sed ‘non per se’ includit ‘esse ab alio’, ergo respectum».

che quell'azione è giusta, non avendo ancora alcun criterio per farlo? L'unico criterio valido possibile è la conoscenza del concetto di giusto in sé (*ipsum iustum essentialiter*), ovvero del giusto divino, in comparazione al quale si può poi successivamente determinare la giustizia di questa o quella azione particolare. Se è vero come è vero che il concetto di giusto non è innato, allora è necessario che il concetto del giusto divino sia ricavato da questo giusto particolare creaturale in cui ci si è imbattuti. È dunque necessario che il concetto dello stesso giusto divino in sé sia incluso nel concetto di questo giusto particolare, altrimenti non sarebbe in alcun modo possibile per noi giudicare della giustizia delle azioni.

Inoltre, chi non si è mai posto il problema di cercare una definizione del giusto nel senso di che cos'è giusto, quando sente dire che un'azione è giusta non ha che se stesso per giudicare se quella azione sia giusta o meno, ovvero lo stesso giusto essenzialmente. Come ha questo concetto? Non è innato, perciò è impresso sentendo dire 'questo giusto'. Perciò nell'impressione di questo giusto coglierà lo stesso <giusto>, ed è nella sua comprensione⁴⁶¹.

Abbiamo detto che il concetto proprio di creatura è essenzialmente caratterizzato dall'essere in rapporto. Il rapporto si carica così di una densità ontologica forte, non paragonabile a quella attribuibile ad i tipi di rapporto che possiamo avere comunemente presente in base all'esperienza, come ad esempio, il rapporto tramite il quale affermo che questa colonna è a destra rispetto a quell'altare. Per descrivere in termini metafisicamente appropriati il tipo di rapporto che qui interessa, chi espone l'opinione, come già Enrico di Gand⁴⁶², si rivolge agli strumenti filosofici offerti da Simplicio nel *Commento alle Categorie*. In base a Simplicio, vengono qui distinti i rapporti di tipo 'comune' (come l'essere a destra o l'essere in alto) dai rapporti 'costitutivi', quelli, ovvero, che sono essenzialmente inclusi nei concetti delle cose che descrivono. L'esempio più perspicuo è quello di accidente: nella stessa definizione di accidente è incluso il rapporto a qualcos'altro, ovvero alla sostanza. L'accidente, infatti, è ciò che essenzialmente inerisce alla sostanza. Il caso della creatura in rapporto a Dio non solo è simile, ma è anche più radicale. Il rapporto di origine della creatura verso Dio creatore (*esse ab*) è infatti «più essenziale e più intimo» del rapporto di inerenza dell'accidente rispetto alla sostanza (*esse in*), come dimostra il fatto che in alcuni casi eccezionali, come nell'ostia consacrata, l'inerenza può essere separata dall'accidente – nel sacramento della

⁴⁶¹ *Coll. ox.*, q. 17, n. 35, pp. 237-238, ll. 225-229: «Item, qui numquam investigavit diffinitionem iusti ut quid est iustum, audiens actionem esse iustam habet penes se quo iudicet an illa actio sit iusta an non, scilicet ipsum iustum essentialiter. Qualiter habet istum conceptum? Non innatum, ergo impressum audiendo 'hoc iustum'. Ergo in impressione huius iusti intellexeret ipsum, et est in eius intellectu».

⁴⁶² Cf. in particolare Henricus de Gandavo, *Quodlibet*, IX, q. 3, OpOm, XIII, *passim*. La prima traduzione latina del *Commento alle Categorie* di Simplicio venne portata a termine nel 1266, pochi anni prima della stesura del *Quodlibet* IX, che risale al 1286.

comunione, infatti, la particola è transubstanzziata nel corpo di Cristo –, mentre la relazione di origine non può mai essere separata dal concetto essenziale di creatura.

Inoltre, afferma Simplicio: poiché alcuni rapporti non appartengono al concetto delle cose in cui sono fondati, mentre altri sì e così sono rispetto ad esse essenziali secondo lui, e nella stessa categoria, e tale è il rapporto dell'accidente al soggetto, allora quel rapporto è nel genere della qualità, come lo è la bianchezza secondo lui, poiché la bianchezza è in un primo modo attraverso qualcosa, ovvero è nel suo concetto primario, ovvero attraverso l'«essere in», che è nel suo concetto. Ma l'analogia dell'accidente al soggetto non è più essenziale né più intima, ma piuttosto l'inverso rispetto alla sua <analogia> nei confronti di Dio, poiché l'«essere in» può essere separato dall'accidente, come risulta evidente nel sacramento, ma non l'«essere da»; perciò, se quella è a partire dal proprio concetto, allora etc⁴⁶³.

Abbiamo già notato alcuni punti in cui l'esposizione dell'interlocutore tradisce un'ispirazione enrichiana: in realtà, sono molteplici gli ulteriori passaggi in cui l'argomentazione appare segnata dalla marcata influenza del teologo fiammingo. Nel corso dell'esposizione si sostiene, tra l'altro, la celebre dottrina enrichiana secondo la quale Dio è il primo oggetto conosciuto dalla mente umana (*primum cognitum*)⁴⁶⁴, in termini praticamente identici rispetto a quelli della *Summa*, gli stessi che ritroviamo anche in Riccardo di Conington.

<i>Collationes oxonienses</i> , q. 17	Henr. de Gand., <i>Summa</i> , art. XXIV, q. 7, Bad. 1520, I	Rich. de Con., <i>Quaest. ord.</i> , q. 1, ed. Doucet
n. 34, p. 237, ll. 220-224: Item, sicut se habet cognitio perfecta 'esse' ad cognitionem perfectam aliorum, sic imperfecta ad imperfectam. Sed non habetur perfecta cognitio aliorum nisi habita perfecta cognitione ipsius 'esse', sicut patet ex visione dei	f. 144r H: [...] in ipso Deo sit principium et finis nostrae cognitionis: principium quoad eius cognitionem generalissimam, finis quo ad eius nudam visionem particularem; ut sic sit principium et finis omnium rerum in esse cognitivo,	p. 437: Dicamus igitur quod Deus ipse est principium et finis nostre cognitionis: principium per sui cognitionem generalem, finis per visionem eius facialem, ut sic ipse sit principium omnium in esse

⁴⁶³ *Coll. ox.*, q. 17, n. 32, pp. 236-237, ll. 205-214: «Item, dicit Simplicius: quia quidem respectus non sunt de intellectu eorum in quibus fundantur et aliqui de intellectu eorum in quibus fundantur - et ita essentielles eis secundum eum, et in eodem predicamento, et talis est respectus accidentis ad subiectum -, ideo ille respectus est in genere qualitatis, sicut est albedo secundum eum, quia albedo est in primo modo per aliquid, scilicet quod est in primo eius intellectu, scilicet per 'esse in', quod est in eius intellectu. Sed analogia accidentis ad subiectum non est essentialior et intimior, sed econverso quam eius ad deum, quia 'esse in' potest separari ab accidente, sicut patet in sacramento, sed non 'esse ab'; ergo, si illa est de eius intellectu, ergo etc».

⁴⁶⁴ Sulla dottrina enrichiana a proposito di Dio come *primum cognitum*, cf. *infra*, pp. 251-252.

<p>in patria. Ergo nec imperfecta, nisi habita cognitione imperfecta ipsius 'esse'; ergo etc.</p>	<p>sicut est principium et finis earum in esse naturae. Et sicut nihil aliud potest perfecte cognosci nisi ipso prius perfecte cognito, sic nec aliquid potest cognosci quantumcumque imperfecte, nisi ipso prius saltem in generalissimo gradu cognito.</p>	<p>cognito sicut in esse nature, ita quod sicut nihil potest perfecte cognosci nisi ipso perfecte cognito, sic nec imperfecte nisi ipso imperfecte cognito.</p>
---	--	---

Inoltre, nell'argomento 36 si sostiene che ciò che è più indeterminato è anche ciò che è conosciuto prima secondo un ordine di natura. Si tratta di un'altra dottrina tipicamente enrichiana, ripresa anche da Riccardo di Conington.

<i>Collationes oxonienses, q. 17</i>	Henr. de Gand., <i>Summa</i>, art. XXIV, q. 7, Bad. 1520, I	Rich. de Con., <i>Quaest. ord.</i>, q. 1, ed. Doucet
<p>n. 36, p. 238, ll. 230-232: Item, indeterminatiora sunt priora ordine essentiali, sed ipsum esse est indeterminatum, cum sit indeterminatum negative, et ens analogum privative tantum.</p>	<p>f. 124v G-H: Et sic universaliter quanto intelligibile magis est indeterminatum, tanto naturaliter prius ipsum intellectus noster intelligit. Nunc autem indeterminatio duplex est. Quaedam privative dicta, quaedam negative dicta. Cum enim dicitur hoc bonum, aut illud bonum, intelligitur ut summe determinatum, et per materiam et per suppositum. Indeterminatio privativa est illa que intelligitur bonum bonum ut universale, unum in multis et de multis, et huius et illius bonum, licet non ut hoc vel illud bonum, quod natum est</p>	<p>p. 437: [...] quanto intentio indeterminatior, tanto in generatione prior et fieri apud intellectum. Intentio autem Deo propria est indeterminatissima, cum sit indeterminata indeterminabiliter, ergo etc.</p>

	<p>determinario per hoc et illud bonum, quia est participatum bonum. Indeterminatio vero negativa est illa qua intelligitur bonum simpliciter ut subsistens bonum, non ut hoc vel illud, neque ut huius boni maior quam illius. Ergo cum semper intellectus noster naturaliter prius concipit indeterminatum quam determinatum, sive distinctum a determinato, sive indistinctum ab eodem, intellectus noster intelligendo bonum quodcumque in ipso naturaliter, prius cointelligit bonum negatione indeterminatum, et hoc est bonum quod Deus est.</p>	
--	---	--

Nello stesso argomento 36, la dottrina della composizione metafisica dell'essenza in *aliquitas* e ratitudine viene infine messa in relazione a quella che è, a nostro avviso, la vera e più profonda fonte filosofica ispiratrice di tutto il discorso speculativo che troviamo nella *collatio* 17: la dottrina avicenniana dell'indifferenza delle essenze, che abbiamo già in precedenza considerato⁴⁶⁵. Il 'metodo dell'indifferenza' avicenniano viene qui portato alle estreme conseguenze ed applicato alla stessa essenza creaturale. Il contenuto essenziale, ovvero l'*aliquitas* e va considerata come *aliquitas* la cavallinità in sé , è infatti qui considerato come astrabile dall'essenza. Esso è un qualcosa non dotato di alcun tipo di essere, né di ragione né rato, ma tuttavia identificabile e descrivibile come ciò che determina la pura consignificabilità della cosa attraverso il nome, ovvero come ciò che è espresso attraverso il nome stesso. L'*aliquitas* viene finalmente descritta più precisamente come un puro significabile: *significabile per nomen*. Significabile, va notato, ma non intelligibile in senso proprio: l'*aliquitas*, infatti, non avendo la determinazione dell'essere, non può essere un intelligibile, visto

⁴⁶⁵ Cf. *supra*, pp. 76-90.

che, come afferma Aristotele, «possiamo comprendere solo ciò che è⁴⁶⁶». Possiede invece un significato anche ciò che non è, come la chimera, l'ircocervo e persino il nulla, che, pur non essendo, è esprimibile tramite parole, e, se in una conversazione ci troviamo di fronte a questa espressione: 'nulla', comprendiamo certamente il significato del vocabolo. L'*aliquitas* ha dunque un significato, è dotata di significabilità, ma non di intelligibilità.

Allora affermo che l'uomo è uomo per l'umanità, in modo tale che l'umanità è la sua *aliquitas*, e l'umanità, e ciò che è solo umanità, è nuda e distinta dall'essere; così l'*aliquitas* non determina per sé nessun essere, né un essere nell'intelletto, ovvero di ragione, né un essere rato. Per cui Avicenna, V libro della *Metafisica*: «la cavallinità è solo cavallinità, né una né molteplice, né in atto né in potenza, né nell'intelletto né fuori». Perciò l'umanità in quanto tale non è in alcun modo un ente, né di ragione né rato, ma determina per sé solo una consignificabilità, ovvero che è significabile attraverso il nome. Ciò non vuol dire determinare per sé che sia intelligibile: infatti, anche le cose che non sono significabili, secondo il I libro degli *Analitici Posteriori*; tuttavia non si può comprendere se non le cose che sono, come <egli> afferma nella stessa opera. Perciò l'ente si imprime secondo un'impressione primaria nell'intelletto secondo Avicenna. Perciò 'nulla' significa <qualcosa>, come pure 'ircocervo', nonostante non sia intelligibile, poiché è una cosa impossibile⁴⁶⁷.

A questa articolata, ed in qualche modo definitiva esposizione ampliata dell'opinione iniziale, vengono opposti tra argomenti, che possono essere tutti riconnessi alle critiche svolte nelle prime tre obiezioni *contra opinionem* a proposito della ambigua natura della *aliquitas*, oltre a quelle che possiamo rintracciare nel testo dell'*Ordinatio* di Scoto dove ci si chiede se l'*aliquitas* sia qualcosa dotato di solo un *quid nominis* o anche di un *quid rei*⁴⁶⁸. Questi tre argomenti vertono in particolare attorno alla questione dell'intelligibilità dell'*aliquitas*: come può darsi qualcosa di significabile ma non intelligibile? E come si può *tout court* parlare di un qualcosa, se esso non è intelligibile? Inoltre,

⁴⁶⁶ Arist., *An. post.*, II, 7, 92b 4-6, AL, IV, 1-4⁴, pp. 78-79: «Necesse enim est quod quid est homo aut aliud quodlibet, scire quia est; quod enim non est nullus scit quoniam est, sed aliquid significat ratio quidem aut nomen, cum dico tragelaphus, quid autem est tragelaphus, impossibile est scire».

⁴⁶⁷ *Coll. ox.*, q. 17, n. 36, pp. 238-239, ll. 235-246: «Tunc dico quod homo humanitate est homo, ita quod humanitas est eius aliquitas, et humanitas, et hoc quod est humanitas tantum, est nuda et distincta ab esse; sic aliquitas nullum esse sibi determinat, nec esse in intellectu sive rationis, nec esse ratum. Unde Avicenna, V *Metafisice*: «equinitas est tantum equinitas, nec una nec multe, nec actu nec potentia, nec in intellectu nec extra». Ideo humanitas, ut sic, nullo modo est ens, nec rationis nec ratum, sed tantum determinat sibi consignificabilitatem, quod scilicet sit significabile per nomen. Hoc non est determinare sibi quod sit intelligibile: est enim significare que non sunt, I *Posteriorum*; non autem est intelligere nisi que sunt, ut dicit ibidem. Unde ens prima impressione imprimatur in intellectu secundum Avicennam. Unde nihil significat et hircocervus similiter, cum non possit intelligi, quia est impossibile».

⁴⁶⁸ Cf. Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio*, I, d. 3, p. 2, q. un., n. 317, Vat., III, pp. 192-193: «Quarto sic: humanitas in quantum humanitas, aut tantum habet 'quid' nominis, aut habet 'quid' rei quod repugnat figmentis. Si primo modo, ergo de humanitate in quantum humanitas est, non plus est scientia quam de chimera, et per consequens metaphysica, quae est de quiditatibus, non magis erit scientia quam si esset de figmentis, non intelligibilibus propter contradictionem inclusam in eis. Si vero humanitas in quantum humanitas habet 'quid' rei quod repugnat figmentis, ergo humanitas unde humanitas, est ens ratum».

per poter essere in grado di distinguere una *aliquitas* dall'altra, sembrerebbe necessario ammettere che l'*aliquitas* debba avere una definizione propria, diversa da quella di una qualsiasi altra *aliquitas*. Ma come può, qualcosa che ha una definizione, non essere intelligibile?

‘Significabile attraverso il nome’ è un essere qualcosa cui possiamo dare un nome. Ma secondo Aristotele, VII libro della *Metafisica*, non possiamo dare un nome se non alle cose che comprendiamo. Se perciò l'*aliquitas*, secondo te, determina per sé l'essere significabile, allora anche l'essere intelligibile.

Inoltre, l'umanità in quanto umanità determina per sé ovvero per l'uomo la definibilità, e dunque il genere e la differenza; dunque etc.

Inoltre, l'intelletto distingue l'umanità da altri intelligibili; perciò la comprende nel primo modo. Ed in che modo potremmo parlare di essa, se non la comprendessimo? Non solo: dunque ciò che comprendiamo sarà intelligibile⁴⁶⁹.

L'interlocutore risponde in proposito ribadendo che l'*aliquitas* non è intelligibile, pur essendo significabile: l'implicazione ‘è significabile, dunque intelligibile’ viene considerata come non valida⁴⁷⁰. A proposito della questione della definibilità dell'*aliquitas*, invece, si nega decisamente che essa abbia una definizione, non essendo né in un genere né in una specie:

La minore è falsa. L'umanità in quanto tale non determina per sé la definizione, poiché, in quanto tale, non è né nel genere né nella specie, ma è solo significabile attraverso il nome. Per cui, se fosse definibile, sarebbe anche in un genere; e similmente ‘nulla’, ‘ircocervo’, etc.; per cui, in quanto tale, è solo ‘umanità’⁴⁷¹.

Un'opinione che non corrisponde affatto a quella che Scoto nel testo dell'*Ordinatio* attribuisce alla posizione contraria alla propria.

⁴⁶⁹ *Coll. ox.*, q. 17, nn. 37-39, p. 239, ll. 247-255: «‘Significabile per nomen’ est esse aliquid cui possumus nomen imponere. Sed secundum Philosophum, VII *Metaphysice*, non possumus nomen imponere nisi illi quod intelligimus. Si ergo aliquitas, per te, determinat sibi esse significabile, ergo et esse intelligibile. Item, humanitas unde humanitas tantum determinat sibi vel homini diffinibilitatem, ergo genus et differentiam; ergo etc. Item, intellectus distinguit humanitatem ab aliis intelligibilibus; ergo eam intelligit primo modo. Et quomodo loqueremur de ea, nisi intelligeremus? Non solum: ergo quod intelligimus erit intelligibile».

⁴⁷⁰ Cf. *Coll. ox.*, q. 17, n. 40, pp. 239-240, ll. 256-265: «Ad primum istorum. Impositio nomini<s> est ad placitum, ideo possumus nomen imponere ei quod non intelligimus ut quoddam intelligibile, sicut ei quod intelligimus esse quoddam significabile - exemplum: nullus intelligit nihil, tamen ‘nihil’ est significabile. Et cum dicis: ‘omne significabile est intelligibile’, fallacia secundum quid et simpliciter. Unde verum est quod omne significabile est intelligibile significabile, sed non sequitur ‘tunc est intelligibile significabile, est ergo intelligibile’. Unde, quiditas omnino nuda, preter esse, nihil est, nec ens rationis nec ratum; ideo tantum significabile per nomen. Et ideo non est intelligibile, quia non ens; tamen est intelligibile significabile, non tamen intelligibile».

⁴⁷¹ *Coll. ox.*, q. 17, n. 41, p. 240, ll. 266-270: «Minor est falsa. Humanitas unde humanitas tantum non determinat sibi diffinitionem, quia, ut sic, non est in genere nec in specie, sed tantum significabile per nomen. Unde, si esset diffinibilis, etiam esset in genere; similiter ‘nihil’ et ‘hircocervus’ etc.; unde, ut sic, est tantum ‘humanitas’».

Si risponde che l'umanità in quanto tale ha una certa definizione, ma essa non indica l'ente rato (poiché i figmenti possono avere genere e differenza), ma, per avere una ragione completa dell'ente rato, è necessario aggiungere il rapporto all'ente impartecipato⁴⁷².

In base a ciò, si può ipotizzare che Scoto nell'*Ordinatio* controbatta ad una posizione effettivamente non corrispondente a quella sostenuta nel testo delle *Collationes*.

Ad ogni modo, non ci sono controrepliche a queste tre risposte *pro* opinione iniziale, ed il corpo della questione si conclude così con una evidente prevalenza di argomenti a favore della stessa, mentre a sostegno della posizione di matrice scotiana gli argomenti che si contano sono pochi (per la precisione 5: i nn. 25, 27, 37-39) e poco articolati.

- Risposte agli argomenti iniziali (nn. 46-61):

Se ciò non fosse sufficiente per dimostrare che la questione non si muove sui binari della filosofia di Scoto, nella sezione finale *ad argumenta* si procede con la confutazione puntuale di tutte le sette obiezioni iniziali, comprese quelle tratte esplicitamente dai testi di Scoto.

- Risposta a Obiezione 1:

La prima obiezione verteva sulla natura ambigua della *aliquitas*: è essa stessa una *res rata* o solamente qualcosa di 'meramente opinabile' (*opinabile tantum*)? A questo proposito, la risposta non può che ripetere la dottrina appena introdotta: l'*aliquitas* è *significabile per nomen*, pura significabilità che di per sé non è capace di determinare la propria successiva costituzione come ente di ragione o ente rato⁴⁷³.

- Risposta a Obiezione 2 e Risposta a Obiezione 3:

Le risposte alla seconda e alla terza obiezione ricalcano la strategia della prima risposta, rimarcando la natura dell'*aliquitas* come *significabile per nomen*, ed aggiungendo che in sé l'*aliquitas* non è né

⁴⁷² Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio*, I, d. 3, p. 2, q. un., n. 317, Vat., III, p. 193: «Respondetur quod humanitas unde humanitas, habet aliquam definitionem, sed illa non indicat ens ratum (quia figmenta possunt habere genus et differentiam), sed ad habendum completam rationem entis rati oportet addere respectum ad ens imparticipatum».

⁴⁷³ Cf. *Coll. ox.*, q. 17, n. 46, p. 241, ll. 287-290: «Ad argumenta principalia in oppositum. Ad primum, 'quid datur intelligi per aliquitatem?' Dico quod aliquitas non determinat sibi intentionem opinabilis, nec ratitudinis nec rationis, sed tantum determinat sibi esse significabile per nomen».

assoluta né relativa. È un qualcosa di positivo, ma solo in quanto determinata come pura significabilità⁴⁷⁴. Si ripete, come sopra ma in termini nuovi, che l'*aliquitas* non determina né il proprio essere né il proprio non essere, ma è in sé indifferente all'essere ed al non essere, ovvero determina di per sé un 'essere possibile' passibile poi di ricevere l'essere e il rapporto nei confronti di Dio. È questa ricezione dell'essere da Dio da parte dell'*aliquitas*, in fondo, il vero significato della creazione: una dazione dell'essere che sopraggiunge rispetto a un qualcosa (l'*aliquitas*) che è effettivamente un nulla, non avendo la determinazione dell'essere, ma che, dall'altra parte, non è in senso proprio un nulla, se con nulla intendiamo il fatto di determinare il proprio non essere. Piuttosto, l'*aliquitas* determina di per sé l'essere possibile, ed è appunto a partire da questa possibilità che può avvenire la creazione.

Il significabile attraverso il nome, che è *a*, non è un ente, ma 'essere nulla' può essere inteso in due modi. O che questo significabile, che è *a*, determina per sé il 'non essere' e il nulla: in questo modo la chimera non è un ente, poiché determina sempre per sé il 'non essere', e non è ricevuto l' 'essere tale'. In un altro modo — ovvero che il significabile ultimo non è un ente ed è nulla perché non determina per sé l' 'essere' — non determina tuttavia per sé il 'non essere', ma l' 'essere possibile' e l' indifferente all' 'essere' e al 'non essere'. Tale può ricevere 'essere' e 'rapporto', altrimenti la creazione sarebbe impossibile, il che è contro un articolo di fede. Per cui, ciò che prima della creazione fu oggettivamente possibile, fu veramente un nulla; tuttavia non determina per sé il 'non essere', in modo tale che nel suo concetto sia incluso il 'non essere', ma non determina per sé l' 'essere tale', e tale può divenire ed essere⁴⁷⁵.

La cosa in sé, prima della creazione, in quanto pura *aliquitas* senza essere, fu dunque veramente un nulla (*fuit vere nihil*) in senso effettivo, ma non nel senso che di per sé, nel proprio concetto, determinava in quel momento metafisico originario il proprio non essere. La cosa, prima della creazione, era piuttosto pura possibilità, indifferente all'essere ed al non essere: è questo, in definitiva,

⁴⁷⁴ Cf. *Coll. ox.*, q. 17, n. 47, p. 241, ll. 291-296: «Ad secundum, dico quod aliquitas, ut sic, nec est absolutum nec respectivus, sed tantum aliquitas et significabile per nomen. Aut aliquitas est aliquid positivum, aut non; dico quod aliquid positivum, sed per illud positivum non intelligo nec ens absolutum nec ens relativum, sed tantum significabile per nomen. Ex hoc autem nec est ens absolutum nec respectivum, quia nullum ens est nec intelligibile nec ratum».

⁴⁷⁵ *Coll. ox.*, q. 17, n. 50, pp. 241-242, ll. 302-312: «Significabile per nomen, quod est *a*, est nullum ens, sed 'esse nihil' potest intelligi dupliciter. Vel quod significabile hoc, quod est *a*, determinat sibi 'non esse' et nihil: sic chimera est non ens, quia determinat sibi semper 'non esse', et receptum non est 'esse tale'. Alio modo - scilicet quod significabile ultimum est non ens et nihil, quia non determinat sibi 'esse' - non tamen determinat sibi 'non esse', sed 'possibile esse' et indifferens ad 'esse' et 'non esse'. Tale potest recipere 'esse' et 'respectum', aliter creatio erit impossibilis, quod est contra articulum fidei. Unde, quod ante creationem fuit possibile obiective, fuit vere nihil; tamen non determinat sibi 'non esse', ita quod in intentione sua includatur 'nihil', sed non determinat sibi 'esse tale', et tale potest fieri et esse».

il significato ultimo dell'*aliquitas*, che è in sé, come la materia prima, potenzialità senza forma, possibilità senza essere.

- Risposta a Obiezione 4:

La quarta obiezione contrapponeva l'autorità di Aristotele all'affermazione secondo la quale le cose create sono attive grazie alla propria ratitudine, concludendo che è impossibile che qualcosa sia attivo tramite una mera relazione. Piuttosto, l'attività deve necessariamente derivare dalla cosa in quanto fondamento.

La risposta a questa obiezione, più che controbattere a tale controdeduzione, mira a precisare la posizione di chi espone l'opinione, asserendo che da detta opinione discende non che la cosa sia attiva grazie alla ratitudine, ma al contrario grazie all'*aliquitas*. La ratitudine, infatti, coincide con l'essere dell'essenza; l'essere, tuttavia, non è qualcosa di determinato, anzi, è proprio ciò che è indifferente all'essere questo o quello; la ratitudine, quindi, poiché in sé sprovvista di qualsiasi contenuto formale, non può essere la ragione per cui la cosa agisce. A muovere la cosa è l'*aliquitas*; in altri termini, è in base al proprio contenuto essenziale che il fuoco scalda e il ghiaccio raffredda: che essi (il fuoco ed il ghiaccio) siano, è un dato che non ci dice nulla su cosa siano, e dunque su come agiscano:

Il calore infatti scalda per il riscaldare, non per il suo essere, altrimenti agirebbe in quanto freddo, poiché l'essere è indifferente ad entrambe le ragioni, per il *De hebdomadibus*; perciò la cosa non agisce per la ratitudine, ovvero per quell'essere attraverso cui è una cosa rata formale⁴⁷⁶.

La ragione dell'azione è l'*aliquitas*, ma non presa in sé, in quanto distinta dall'essere, piuttosto in quanto ha ricevuto la determinazione dell'essere (*aliquitas sub esse*), in modo tale che il contenuto essenziale sia considerato non nella sua pura oggettività, ma in quanto qualcosa che è, ed essendo può operare.

Dico, non è una forma assoluta se non attraverso 'essere' e 'rapporto', tuttavia il rapporto non è il suo compimento, ma solo il rapporto, ovvero l'essere, è ciò attraverso cui la cosa è assoluta. Per cui la cosa

⁴⁷⁶ *Coll. ox.*, q. 17, n. 54, pp. 242-243, ll. 331-335: «Calor enim calefacit calefactione, non suo esse, tunc ageret in quantum frigus, quia esse est indifferens et eiusdem rationis, *De hebdomadibus*; ideo res non agit ratitudine, id est illo esse quo est res rata formalis».

agisce per l'*aliquitas*, non per l'*aliquitas* in quanto denudata dall'ente, che è nulla, ma agisce per l'*aliquitas* in quanto è sotto <la determinazione> dell'essere⁴⁷⁷.

- Risposta a Obiezione 5:

La risposta alla quinta obiezione è particolarmente interessante non tanto per il dialogo che instaura con l'argomento cui si contrappone, che passa in realtà del tutto in secondo piano, quanto piuttosto perché, insieme alla risposta all'obiezione 7, è il passaggio in cui più esplicitamente si affronta la questione se la creatura sia solo ed esclusivamente relazione a Dio o se sia qualcosa oltre ed indipendentemente da questa relazione. Affermare che la creatura sia nient'altro che una relazione (a Dio), significa dire che essa non ha alcuna consistenza ontologica in sé, ma si costituisce nel suo essere solo in seguito alla relazione che Dio unilateralmente instaura verso di essa, pur non essendo essa ancora nulla. Affermare, invece, che la creatura sia anche qualcosa di altro rispetto alla relazione, non significa dire che essa è dotata di una stabilità ontologica indipendentemente da Dio, ma piuttosto, come fa Scoto, che essa è in un primo momento creata nell'essere da Dio in modo immediato, e che solo successivamente a questa creazione massimamente originaria da tutti i punti di vista che pone nell'essere il secondo termine della relazione (la creatura), instaurati entrambi i termini, può esserci relazione. Al contrario, Enrico di Gand afferma che la creatura viene metafisicamente dopo la relazione costitutiva instaurando la quale Dio la pone nell'essere: ne consegue che le relazioni di tipo costitutivo non hanno bisogno di due termini, ma è sufficiente uno solo, il primo (nel nostro caso, Dio). Fatta questa precisazione, possiamo notare come la posizione che qui si sostiene è sì vicina ad Enrico di Gand per il fatto di far consistere l'essere con la relazione vestigiale di ratitudine, ma ciò non impedisce all'interlocutore di affermare con nettezza che la creatura è anche qualcosa oltre la relazione: è infatti composta anche dall'*aliquitas*, che in sé non dipende dalla relazione con Dio. Il rapporto è infatti fondato nell'*aliquitas*, ma non la esaurisce, essendo essa qualcosa di positivo in sé, anche se questa positività non ha le caratteristiche di un essere. Così, la pietra è differente da Dio primariamente in quanto è una pietra, ovvero per la propria *aliquitas*, nonostante certamente nel concetto di pietra sia incluso il rapporto a Dio, e dunque questa certa autonomia in senso qualificato non si configuri in nessun modo come autosufficienza o indipendenza rispetto a Dio.

⁴⁷⁷ *Coll. ox.*, q. 17, n. 56, p. 243, ll. 337-340: «Dico, non est forma absoluta nisi per 'esse' et 'respectum', tamen respectus non est eius absolutio, sed tantum respectus, sive esse, est quo res est absoluta. Unde res agit aliquitate, non aliquitate ut nudata ab ente, quod est nihil, sed agit aliquitate ut est sub esse».

Soluzione: non è conseguente, per cui tu sbagli ad immaginare che la creatura non è se non un rapporto: ciò <è> falso. Ma affermo che tutto ciò che è creato è composto dal rapporto e dall' *aliquitas* assoluta, per cui la creatura non è se non l' *aliquitas* assoluta sotto <la determinazione> del rapporto; tuttavia, in quanto assoluta, include il rapporto. Perciò la creatura differisce da Dio in base all' *aliquitas* assoluta, come la pietra per la pietrità, non tuttavia per la pietrità se non in quanto include il rapporto ad altro nella propria *aliquitas*⁴⁷⁸.

- Risposta a Obiezione 6:

Nella sesta obiezione veniva introdotto il lessico metafisico tipicamente scotiano delle *formalitates* per dimostrare che, essendo la ratitudine una formalità assoluta in quanto elemento costitutivo di una cosa assoluta, non può contemporaneamente essere una relazione, altrimenti sarebbe allo stesso tempo una formalità assoluta e relativa; dunque, la ratitudine non è una relazione.

Significativamente, la risposta a questa obiezione accetta di parlare di *formalitates*, legittimando in qualche modo l'effettiva consistenza di questa importante novità speculativa, ma si limita a controbattere che la ratitudine non va considerata come una formalità assoluta, bensì come una formalità relativa (*formalitas respectiva*)⁴⁷⁹. Inoltre, riprendendo e precisando la già incontrata analogia con la materia, si chiarisce come l' *aliquitas* in sé non sia un qualcosa di assoluto, ma lo diventi solo in seguito al sopraggiungere del rapporto di ratitudine. Tuttavia, questo rapporto non interviene sul nulla assoluto, che non può in alcun modo essere costituito come *res rata*, ma su di un fondamento non coincidente col rapporto: questo fondamento, ovvero l' *aliquitas*, pur non potendo essere caratterizzato come qualcosa dotato di essere, funge, come la materia per la forma sopraggiungente, da condizione di possibilità per la composizione con il rapporto di ratitudine che pone in essere la cosa.

Soluzione. Come la materia non è un ente extramentale, toglie ogni forma la forma, tuttavia, che è diversa dalla materia poiché non è la materia, è ciò attraverso cui formalmente la materia è la materia e ciò attraverso cui ha l'essere in una cosa al di fuori <dell'intelletto>, poiché di per sé non è materia al di fuori <dell'intelletto>, similmente la sostanza di per sé non ha parti sostanziali. La quantità tuttavia è una certa forma diversa dalla sostanza, come il rapporto <è diverso> dall'assoluto, <ma> è ciò attraverso cui formalmente la sostanza ha parti del genere della sostanza; così il rapporto è ciò attraverso

⁴⁷⁸ *Coll. ox.*, q. 17, n. 57, p. 243, ll. 342-347: «Solutio: non sequitur, unde tu male imaginaris, videlicet quod creatura non sit nisi respectus: hoc falsum. Sed dico quod omne creatum componitur ex respectu et aliquitate absoluta, unde creatura non est nisi aliquitas absoluta sub respectu, tamen ut absoluta includit respectum. Ideo creatura differt a deo aliquitate absoluta, ut lapis lapiditate, non tamen lapiditate nisi includente respectum ad aliud in sua aliquitate».

⁴⁷⁹ Cf. *Coll. ox.*, q. 17, n. 58, p. 243, ll. 348-349: «Ad aliud: 'que differunt formaliter non sunt formalitas una etc.', dico quod ratitudo est formalitas respectiva, non absoluta».

cui l'*aliquitas* è rata ed assoluta. Per cui, se l'essere differisce realmente dall'essenza, l'essenza, in quanto denudata dall'essere, non ha nessun essere di per sé fuori <dall'intelletto>; tuttavia l'essere è ricevuto nell'essenza, e secondo loro è il primo atto attraverso cui l'essenza è un'essenza fuori <dall'intelletto>; così la formalità relativa è ciò attraverso cui l'*aliquitas*, che di per sé non è assoluta, è assoluta⁴⁸⁰.

- Risposta a Obiezione 7:

La risposta alla settima obiezione non fa che riprendere in termini sostanzialmente simili la già analizzata risposta all'obiezione 5, ribadendo che la creatura è costituita non solo dalla relazione, ma anche da qualcos'altro che non è riducibile a pura relazione (*in omni creatura est aliquid preter ad aliquid*)⁴⁸¹.

- Interpretazione della questione

La *collatio* 17, una tra le più lunghe ed articolate dell'intero *corpus* questionativo delle *Collationes oxonienses*, è certamente tra quelle che più hanno suscitato l'interesse della critica, specialmente in tempi recenti. Il testo è infatti già stato fatto oggetto di uno studio specifico in corso di stampa da parte di Richard Cross, oltre che essere stato brevemente discusso in un capitolo della monografia di Dominique Demange sulla gnoseologia di Scoto dal titolo *La théorie du savoir*. Due interpretazioni che possono essere considerate come in qualche modo paradigmatiche di due possibili chiavi di lettura, che esploreremo entrambe prima di tentare una nostra e diversa ricostruzione del senso e dell'attribuibilità della questione stessa.

Demange, in linea con una consolidata tradizione interpretativa, assume la paternità scotiana delle *Collationes oxonienses*, e dunque anche della *collatio* 17. In base a questo presupposto, in realtà

⁴⁸⁰ *Coll. ox.*, q. 17, n. 60, pp. 243-244, ll. 353-364: «Solutio. Sicut materia non est ens extra intellectum, circumscripta omni forma - forma tamen, que disparata a materia quia non est materia, est quo formaliter materia est materia et quo habet esse in re extra, quia de se non est materia extra -, similiter substantia de se non habet partem et partem substantialem. Quantitas tamen est quedam forma disparata a substantia, sicut respectus ab absoluto, <sed> est quo formaliter substantia habet partes de genere substantie; sic respectus est quo aliquitas est rata et absoluta. Unde, si esse differt realiter ab essentia, essentia, ut nudata ab esse, nullum esse habet extra de se; tamen esse recipitur in essentia, et secundum illos est primus actus quo essentia est essentia extra; sic formalitas respectiva est illud quo aliquitas, que de se non est absoluta, sit absoluta».

⁴⁸¹ Cf. *Coll. ox.*, q. 17, n. 61, p. 244, ll. 365-369: «Ad illud Philosophi, dico quod hec est falsa: “creatura est tantum ‘ad aliquid’ et non est aliquid preter ‘ad aliquid’”. In omni enim creatura est aliquid preter ‘ad aliquid’, tamen est tale per respectum ut per esse. Unde, cum in omni creatura est ‘quod est’ et ‘quo est’, in omni creatura est aliquid preter ‘ad aliquid’».

acriticamente accettato e non discusso, dal suo punto di vista il testo della questione è «assolutamente rimarchevole», in quanto testimonia una sorprendente appropriazione da parte di Scoto del lessico filosofico enrichiano dell'*aliquitas*, che tuttavia risulta modificato nel suo senso metafisico grazie ad un sottile slittamento di significato del termine, che viene trasportato «dall'ordine dell'essenza, in cui l'aveva situato Enrico, all'ordine di ciò che è significabile in generale»⁴⁸². Secondo Demange, la posizione che sostiene la composizione dell'essenza esistente in *aliquitas* e *ratitudo* è genuinamente scotiana, e non va attribuita nemmeno ad un suo seguace, ma allo stesso Scoto. Perciò, la dottrina dell'*aliquitas* andrebbe letta come dottrina perfettamente coerente rispetto all'insegnamento gnoseologico del maestro scozzese, che introduce in vari passaggi della sua opera, sia oxoniense che parigina, una chiara distinzione tra essere intelligibile ed essere significabile: l'esempio del vuoto come significabile non intelligibile è in particolare presente nel testo del *Commento alla Metafisica*⁴⁸³, ed è in questo spazio di significabilità senza intelligibilità, accettato e difeso da Scoto, che si muoverebbe l'*aliquitas*.

Che l'interpretazione di Demange non sia corretta credo lo si possa dimostrare da due prospettive: la prima, concerne la struttura ed il senso della questione nel suo complesso; la seconda, riguarda l'argomentazione teorica svolta per difendere la coerenza della dottrina dell'*aliquitas* nei confronti di altri testi scotiani. Dal primo punto di vista, non si può non notare come l'opinione difesa nella questione sia perfettamente corrispondente a quella che Scoto critica duramente nella *Lectura* e nell'*Ordinatio*. In particolare, ci sembra francamente impossibile che Scoto abbia confutato uno ad uno i propri argomenti forniti contro l'opinione in queste opere: in questo caso, la *collatio* 17 dovrebbe essere considerata un testo successivo all'*Ordinatio* in cui l'autore mette in campo una radicale palinodia sconfessando tutto ciò che aveva detto sull'argomento, non velatamente attraverso un cambio di impostazione filosofica, ma prendendo in blocco ciò che aveva scritto precedentemente e mostrandone apertamente la contraddittorietà. Sarebbe un procedimento forse inedito nell'intera storia della filosofia quello di una ritrattazione totale e senza scusanti, una sorta di pubblica ammissione di aver sbagliato tutto, il che appare come una eventualità molto improbabile.

Da un punto di vista teorico, invece, mi sembra sia importante sottolineare la natura metafisica, e non gnoseologica, della discussione presente nella questione. Contrariamente a quanto Demange nota a

⁴⁸² D. Demange, *La théorie du savoir*, Vrin, Paris 2007, p. 179: «Il existe toutefois un texte remarquable où Duns Scot concède un certain statut à l'*aliquitas* telle qu'elle avait été définie par Henri. Il nous est expliqué que, contrairement à ce que soutient Henri, l'*aliquitas* ne renvoie pas à la catégorie de l'être intelligible (puisque la chimère n'est pas intelligible), mais à la catégorie du signifiable (esse significabile per nomen). C'est en ce sens que l'on peut dire que nous pouvons signifier le néant, même si nous ne pouvons pas l'intelliger. Texte absolument remarquable en effet, puisqu'il se fonde sur la conception avicennienne de la natura ("*aliquitas est tantum aliquitas*") pour la transposer, de l'ordre de l'essence où l'avait située Hneri, à l'ordre du signifiable en général».

⁴⁸³ Cf. Demange, *La théorie du savoir*, p. 178, n. 1.

proposito della coerenza tra la dottrina gnoseologica di Scoto e la dottrina dell'*aliquitas*, nella questione sono proprio gli argomenti riportabili ad una posizione di matrice scotiana a contestare la possibilità che l'*aliquitas* sia descrivibile come un significabile non intelligibile. Anche se per Scoto nelle sue opere principali si dà effettivamente la possibilità della tematizzazione come puro significato non intelligibile di oggetti come il vuoto o gli animali mitologici, non può essere questo il caso dell'*aliquitas*, che, nella prospettiva scotiana, sarebbe qualcosa capace di determinare l'appartenenza a genere e specie della cosa. Se fosse effettivamente plausibile qualcosa come l'*aliquitas* (e Scoto rifiuta senza ambiguità di credere che l'*aliquitas* sia un concetto metafisico plausibile), allora essa dovrebbe essere un oggetto intelligibile, altrimenti non potrebbe aver alcun ruolo in alcuna composizione metafisica, né con la *ratitudine*, né con altro.

Cross, riprendendo l'ipotesi di Alliney (2005) che aveva messo in dubbio l'attribuzione a Scoto delle questioni 18-23, consapevole dei problemi apparentemente insormontabili che pone la presunta autoconfutazione presente nella sezione *ad argumenta*, e consapevole anche in generale della non conciliabilità tra la dottrina di Scoto come esposta nelle opere principali e l'opinione sostenuta nella questione, ha invece sostenuto la necessità di aggiungere anche la *collatio* 17 al blocco di questioni non autentiche. Facendo propria la datazione proposta da Dumont (1996), le *Collationes* sarebbero per Cross la registrazione di dispute tenutesi presso il convento francescano di Oxford tra il 1305 e il 1307, alcune delle quali, compresa la 17, sarebbero state condotte da Riccardo di Conington⁴⁸⁴. L'interlocutore che difende ed argomenta l'opinione iniziale sarebbe così identificabile con Conington, mentre l'*opponens* sosterebbe una posizione riconducibile a quella di Scoto, pur essendo dubbia l'effettiva partecipazione dello stesso Scoto alla discussione. A questo proposito, Cross adduce infatti una valutazione personale, legata alla scarsa qualità filosofica dell'argomentazione dell'interlocutore 'scotiano', che potrebbe forse far pensare più facilmente ad uno studente confratello e seguace di Scoto, che cerca di far proprie e ripetere le dottrine scotiane, pur senza possederne l'acutezza e l'ingegno. Una valutazione negativa, che, peraltro, Cross estende alla questione nella sua

⁴⁸⁴ Cf. Cross, *Richard of Conington, Scotus's Collationes oxonienses, and the ontological status of impossibilia*, forthcoming: «The view the Scotus describes and rejects in the *Lectura* and *Ordinatio* – the view that is defended in the *collatio* – is one apparently accepted by Scotus's fellow Franciscan, Richard of Conington, an early defender of Henry of Ghent. In fact, the *Collationes oxonienses* seem to be associated with Conington in various ways. Stephen D. Dumont has shown that *Collatio oxoniensis* 14 systematically responds to a view on the doctrine of the Trinity proposed, in defence of Henry of Ghent, by Conington, in his Quodlibetal Questions. Guido Alliney has demonstrated that *Collationes oxonienses* 18 to 23 – which notoriously reject Scotus's views on the will – should be attributed to Conington. The *collationes* are records of disputations held in the Franciscan house at Oxford at a time when Scotus was apparently present – probably sometime between 1305 and 1307 – so there seems to be good reason to believe that Conington was a key disputant and that, in at least some of the *collationes*, Scotus was the opponent. Indeed, as we shall see, the opponent in *Collatio oxoniensis* 17 repeats Scotus's earlier arguments (in the *Ordinatio*) against Conington. So it seems reasonable to suppose that *Collatio oxoniensis* 17 is one such disputation. And if so, we should extend the sequence of *collationes* attributed to Conington to include not merely *Collationes* 18 to 23, but also *Collatio* 17 too».

interezza, considerata in particolare la maniera sbrigativa e poco circostanziata in cui si forniscono soluzioni a problemi cruciali e complessi come quello dello statuto dell'impossibilità⁴⁸⁵.

Dal punto di vista del contenuto filosofico dell'argomentazione, la questione rappresenterebbe la «più estesa esposizione» giunta fino a noi della dottrina di Conington⁴⁸⁶, la quale è certamente influenzata da quella enrichiana⁴⁸⁷, ma se ne distinguerebbe per una diversa considerazione dell'essenza creaturale in rapporto alla relazione verso Dio.

Secondo Cross, infatti, Enrico di Gand sosterebbe una coincidenza assoluta tra creatura e relazione a Dio: le essenze creaturali non sarebbero null'altro che relazioni, in quanto l'essere dell'essenza che le costituisce non è se non la relazione rispetto all'intelletto divino in quanto causa esemplare, e contenuto essenziale ed essere dell'essenza sono distinte in base ad una mera distinzione di ragione⁴⁸⁸. Perciò, coincidendo contenuto essenziale ed essere dell'essenza come coincidono 'uomo' ed 'animale razionale', ed essendo l'essere dell'essenza una pura relazione a Dio, l'essenza stessa non sarebbe altro che relazione. Cross indica questa dottrina metafisica come teoria della «*ungrounded, free-floating relation*»⁴⁸⁹.

Conington propenderebbe invece per conferire una certa consistenza ontologica alla creatura indipendentemente dalla relazione: proprio in questo consisterebbe il senso metafisico ultimo della dottrina dell'*aliquitas* esposta nella questione. L'*aliquitas* sarebbe così il fondamento della relazione verso Dio, relazione attraverso la quale la stessa *aliquitas* riceve l'essere dell'essenza, divenendo grazie a ciò una *res rata*⁴⁹⁰.

⁴⁸⁵ Cf. Cross, *Richard of Conington, Scotus's Collationes oxonienses, and the ontological status of impossibilia*, forthcoming: «From a purely subjective viewpoint (for what it is worth), I would add that the text exhibits little of the meticulous attention to philosophical technique that is so conspicuous in Scotus. Key theories are undermotivated; positions are not very fully worked out; there are confusions that it would be hard to credit Scotus with; and (at least on anything other than a very charitable reading) the proposed solution to a central problem (reference to the impossible) amounts to little more than to giving the issue a label».

⁴⁸⁶ Cross, *Richard of Conington, Scotus's Collationes oxonienses, and the ontological status of impossibilia*, forthcoming: «At any rate, I treat the text as providing a defence of Conington's view – and, indeed, by far the fullest account we have of it».

⁴⁸⁷ Cf. Cross, *Richard of Conington, Scotus's Collationes oxonienses, and the ontological status of impossibilia*, forthcoming: «In many ways, the text moves more in the ambit of Henry of Ghent than of any other thinker».

⁴⁸⁸ Cf. Cross, *Richard of Conington, Scotus's Collationes oxonienses, and the ontological status of impossibilia*, forthcoming: «Now, Henry holds that there is a merely rational distinction between an essence and its *esse essentiae*».

⁴⁸⁹ Cross, *Richard of Conington, Scotus's Collationes oxonienses, and the ontological status of impossibilia*, forthcoming: «If an essence is just "its participated esse, formally", then it seems that a creaturely essence is an ungrounded, free-floating, relation».

⁴⁹⁰ Cf. Cross, *Richard of Conington, Scotus's Collationes oxonienses, and the ontological status of impossibilia*, forthcoming: «Conington uses the notion of *aliquitas*, but in a slightly different way. As he sees it, we do not merely need something to ground *esse existentiae*; we need something to ground *esse essentiae* too. And *aliquitas* is what performs this latter role. Thus, in answer to the question about the *vestigium Trinitatis*, Conington (as reported by Scotus) reasons that the *vestigium* consists in the relation to God as formal cause – i.e. in *ratitudo* – and that *aliquitas* is the ground of that relation».

A nostro avviso, Cross coglie nel segno quando afferma che la questione non è attribuibile a Scoto. Tuttavia, ci sembrano necessarie alcune precisazioni. Innanzitutto, a proposito della lettura offerta circa la distanza tra la dottrina di Enrico e quella difesa nella questione, l'interpretazione proposta non ci sembra del tutto centrata. Affermare *sic et simpliciter* che la distinzione di ragione tra contenuto essenziale ed essere dell'essenza è la teoria che esclusivamente ed univocamente Enrico sostiene ci sembra una precomprensione che non tiene conto di tutte le sfumature del pensiero del teologo fiammingo. Cross basa la propria interpretazione sul testo giovanile della nona questione del *Quodlibet* I, dove viene effettivamente sostenuta una distinzione di ragione tra contenuto essenziale ed essere dell'essenza:

Se parliamo del primo essere della creatura, esso differisce solo per ragione rispetto all'essenza della creatura, né può da essa essere separato, poiché non lo ha da altro in modo effettivo, ma solo formalmente⁴⁹¹.

Tuttavia, come visto già in precedenza, il testo di *Quodlibet* I è solo il primo di una serie di interventi arricchianti sul tema, tutti sorti da un serrato confronto con le posizioni di Egidio Romano⁴⁹². In fasi successive di questo dialogo critico, Enrico ricalibrerà alcune sue argomentazioni, tra cui anche la propria posizione a riguardo della distinzione tra contenuto essenziale ed essere dell'essenza. La testimonianza più autorevole in questo senso ci viene fornita dalla questione settima del *Quodlibet* X:

[...] nonostante la cosa, ovvero l'essenza della creatura, abbia l'essere dell'essenza e l'essere qualcosa attraverso l'essenza dallo stesso secondo la cosa, tra di loro tuttavia differiscono per intenzione, allo stesso modo in cui 'animale' e 'razionale' differiscono per intenzione tra di loro⁴⁹³.

Infine, nel terzo ed ultimo intervento sul tema, rintracciabile in *Quodlibet* XI, Enrico tornerà alla posizione originaria sostenuta in *Quodlibet* I:

[...] E nemmeno è necessario concepire questo essere come una cosa assoluta altra rispetto alla stessa essenza: piuttosto, è il contrario per l'essere dell'essenza, che differisce da essa solo per ragione⁴⁹⁴.

⁴⁹¹ Henricus de Gandavo, *Quodlibet*, I, q. 9, OpOm, V, p. 55: «Si loquamur de primo esse creaturae, illud sola ratione differt ab essentia creaturae, nec potest ei abesse, quia non habet illud ab alio effective sed solum formaliter».

⁴⁹² Cf. *supra*, pp. 59-75.

⁴⁹³ Henricus de Gandavo, *Quodlibet*, X, q. 7, OpOm, XIV, p. 169: «[...] licet res sive essentia creaturae ab eodem secundum rem habet esse essentiae et esse aliquid per essentiam, inter se tamen differunt intentione, quemadmodum animal et rationale inter se differunt intentione».

⁴⁹⁴ Henricus de Gandavo, *Quodlibet*, XI, q. 3, Badius 1518, f. 447r L: «Nec hoc esse oportet intelligere ut rem aliam absolutam ab ipsa essentia, immo est e converso esse essentiae, quod sola ratione ab ipsa differt».

Quello che ci interessa notare qui è che a partire dagli scritti di Enrico sono possibili almeno due interpretazioni della distinzione tra contenuto essenziale ed essere dell'essenza: la prima, li vede come del tutto coincidenti, e distinguibili solamente secondo ragione, allo stesso modo in cui posso distinguere 'uomo' ed 'animale razionale'; la seconda, li vede invece come fondati in una medesima cosa, ma allo stesso tempo capaci di dar luogo a concetti diversi, come 'animale' e 'razionale'. Al contrario di altre opzioni che nella posizione di Enrico sull'essenza rimangono salde, come la distinzione intenzionale tra essenza ed esistenza, su questo particolare punto l'oscillazione dottrinale, rimanendo alla lettera dei testi, rimane inconciliabile. Per questo motivo, ci sembra necessario problematizzare l'interpretazione di Cross: è lecito pensare ad uno sviluppo possibile della dottrina di Enrico nel senso di una valorizzazione della distinzione intenzionale tra contenuto essenziale ed essere dell'essenza. Se accettiamo questa ipotesi, fondata, come visto, su almeno un testo (*Quodlibet*, X, q. 7), dobbiamo conseguentemente abbandonare l'interpretazione della *free-floating relation*: l'essenza, in questo caso, non coinciderebbe affatto completamente con il proprio essere, ma risulterebbe da una composizione intenzionale tra il proprio contenuto essenziale puro e l'essere dell'essenza – che è di fatto l'opinione sostenuta nella *collatio* 17.

Ad ogni modo, l'esiguità delle testimonianze dirette ed indirette su Riccardo di Conington non ci sembrano sufficienti a stabilire con un adeguato livello di certezza quale sia effettivamente stata la sua opinione in merito. Tuttavia, sappiamo che egli fu fortemente influenzato dalla filosofia di Enrico. Sappiamo anche che Riccardo venne presentato nel 1300 insieme a Giovanni Duns Scoto, Roberto di Cowton e altri diciannove frati francescani al vescovo di Lincoln per ottenere la licenza ad ascoltare le confessioni. Infine, sappiamo che studiò a Oxford, dove ottenne il titolo di *magister theologiae* nel 1305⁴⁹⁵. Anche se tutto ciò non sembra forse sufficiente a portare ad una attribuzione totalmente sicura, Conington ci appare come il migliore fra i candidati per tentare di ipotizzare una possibile paternità dell'opinione difesa nella questione.

Sempre a proposito dell'interpretazione di Cross, ci sembra meritevole di commento la sua valutazione circa la scarsa qualità argomentativa dell'intera questione. Questa notazione ci trova in parte concordi: in effetti, l'esposizione risulta spesso brachilogica e non adeguatamente svolta. Eppure, il nucleo filosofico dell'opinione appare di estremo interesse: portando alle estreme conseguenze il metodo avicenniano dell'indifferenza, ed applicandolo nell'interno della stessa essenza, viene mostrata la necessità, in base a questa impostazione, di distinguere l'essenza dall'essere non solo in quanto esistenza effettiva della cosa, ma anche in quanto essere cui la stessa

⁴⁹⁵ Cf. Doucet, *L'oeuvre scolastique de Richard de Conington, O.F.M.*, p. 396.

essenza in sé partecipa. Una conseguenza che si appalesa già in alcuni passaggi della filosofia di Enrico, ma che forse trova un compimento ancora più esplicito nella decisione e chiarezza con la quale nella questione si propone una netta distinzione tra *aliquitas* e *ratitudine*. Da questo punto di vista, il testo della *collatio* 17 non ha a nostro avviso nulla di qualitativamente scadente, ed è anzi una preziosa testimonianza di un'intuizione filosofica molto acuta.

Per spiegare questa apparente discrasia tra profondità del contenuto filosofico ed esiguità nello svolgimento delle argomentazioni, ci possono forse venire in soccorso due osservazioni. La prima, riguarda la datazione: al contrario dell'ipotesi di Dumont, accettata da Cross, che vede nelle *Collationes* un'opera databile tra 1305 e 1307, i curatori dell'edizione critica propendono per considerare l'opera come non successiva all'estate 1301, databile dunque negli anni del comune baccellierato a Oxford di Scoto e Conington⁴⁹⁶. Il fatto che la questione sia discussa da baccellieri o addirittura studenti, e non da maestri di teologia può forse rendere ragione di alcune imperfezioni nell'argomentazione.

In secondo luogo, va notato come le *Collationes* non furono mai riviste editorialmente dagli interlocutori che vi parteciparono, ma furono probabilmente registrate da un *reportator* che fornì con i suoi appunti il materiale per una ulteriore esercitazione che vide coinvolti gli studenti incaricati di «sviluppare versioni compiute e più ampie»⁴⁹⁷. Ora, in base all'esempio di altri testi copiati da *reportator* come il ms. della Biblioteca Cattedrale di Worcester Q. 99 e grazie agli studi prodotti nella letteratura secondaria⁴⁹⁸, sappiamo come le *reportationes* siano spesso frutto di un lavoro frettoloso e poco accurato⁴⁹⁹, al quale si aggiungono in questo caso le manipolazioni degli studenti che operarono modifiche su quegli appunti⁵⁰⁰. È chiaro che non possiamo aspettarci un testo ordinato e cristallino, fatto che non va ascritto esclusivamente alla eventuale poca preparazione dei

⁴⁹⁶ Cf. *supra*, pp. 16-17.

⁴⁹⁷ Cf. Alliney - Fedeli, *Introduzione*, p. CLIII: «In tal modo è emersa una possibile spiegazione basata sull'ipotesi che gli appunti del *reportator* che ha assistito agli esercizi, registrandone sinteticamente l'andamento, siano poi stati materiale di un ulteriore esercizio da parte degli studenti avanzati, che ne dovettero sviluppare versioni compiute e più ampie. I testi prodotti sono spesso estremamente simili, ma differiscono poi in altri passaggi perché sono il frutto di un lavoro parzialmente collettivo (nelle parti letteralmente uguali) e parzialmente individuale (nelle parti che si differenziano nelle distinte versioni) degli studenti (o dei baccellieri) della scuola».

⁴⁹⁸ Cf. Little - Pelster, *Oxford Theology and Theologians*, pp. 221-222.

⁴⁹⁹ Cf. Alliney - Fedeli, *Introduzione*, p. CLIII: «[...] va notata la scadente qualità del testo, che presenta argomentazioni sintatticamente incerte con frequenti anacoluti, ad indicare una scarsa rielaborazione degli appunti del *reportator* che, a giudicare da uno dei principali esempi a noi giunti, il ms. Worcester Q. 99, erano estremamente sintetici e richiedevano un notevole lavoro di rifinitura».

⁵⁰⁰ Cf. Alliney - Fedeli, *Introduzione*, p. CLX: «Un dato oggettivo è il rapporto mutevole che i testi stabiliscono fra loro in modo tale che argomenti pressochè identici (a meno delle varianti che ci si possono normalmente attendere fra codici non troppo vicini fra loro) sono accostati ad altri argomenti che presentano diversità non solo nei singoli termini, ma anche in intere frasi o parti significative dell'andamento dimostrativo. Ciò impedisce di considerare le varie versioni frutto di una semplice revisione testuale, suggerendo piuttosto che si tratti di elaborazioni parzialmente autonome della *reportatio* originale».

protagonisti della questione, ma anche e soprattutto alle vicende della produzione del testo scritto, redatto in vari manoscritti, che testimonia il dibattito avvenuto.

In conclusione, resta da fare una riflessione sulla struttura e sul genere letterario che caratterizzano la questione, temi in verità poco frequentati dagli interpreti che si sono occupati della *collatio* 17, che hanno preferito concentrare la loro attenzione sul contenuto dottrinale. In particolare, Cross si limita a descrivere le *Collationes* semplicemente come «dispute»: nel caso particolare della q. 17, poi, ritiene che vada assegnato a Conington il ruolo di conduttore della questione ed a Scoto, o ad uno studente a lui vicino, il ruolo di *opponens*⁵⁰¹.

In realtà, la questione mostra una struttura più complessa: essa inizia con l'esposizione di una precisa opinione, introdotta da un *dico quod...* (n. 2), relativa al tema del vestigio, annunciato dal titolo. Contro questa opinione vengono presentati sette argomenti (nn. 3-9), cui fa seguito il corpo centrale della questione, costituito da una discussione che trae origine da una presa di posizione sul vestigio del primo interlocutore, introdotta da un *ad questionem dico...* (n. 10), e da una presa di posizione dello stesso interlocutore su *aliquitas*, ratitudine e rapporto vestigiale, introdotta da un *de alio dico...* (n. 18), che cerca di chiarire ulteriormente la tesi iniziale (n. 2) in tutti i suoi aspetti. In coda, infine, è presente una sezione *ad argumenta* (nn. 46-61) in cui le sette obiezioni presentate all'inizio (nn. 3-9) vengono tutte confutate. Possiamo dunque certamente descrivere la *collatio* 17 come un dibattito circa un'opinione (n. 2), che vede confrontarsi un interlocutore che riveste il ruolo di *opponens*, la cui opinione è riconducibile a quella di Scoto, ed un interlocutore che riveste il ruolo di *respondens*, la cui opinione è riconducibile a quella di Riccardo di Conington, che espone l'opinione iniziale su cui la discussione verte e risponde nella parte finale agli argomenti *contra*. Una descrizione perfettamente compatibile con la tipologia delle questioni del secondo gruppo⁵⁰².

Circa l'identità dei due interlocutori, riteniamo condivisibile l'opinione di Cross: chi conduce la questione (*respondens*) pare essere effettivamente Riccardo di Conington; per quanto riguarda l'*opponens*, invece, la scarsa qualità dell'argomentazione filosofica suggerisce di escludere l'ipotesi di una diretta presenza di Scoto. Piuttosto, sembra più probabile vedere in esso uno studente che difende maldestramente le posizioni scotiane⁵⁰³ o, alternativamente, considerare l'intera questione

⁵⁰¹ Cf. Cross, *Richard of Conington, Scotus's Collationes oxonienses, and the ontological status of impossibilia*, forthcoming: «The *collationes* are records of disputations held in the Franciscan house at Oxford at a time when Scotus was apparently present – probably sometime between 1305 and 1307 – so there seems to be good reason to believe that Conington was a key disputant and that, in at least some of the *collationes*, Scotus was the opponer».

⁵⁰² Cf. *supra*, pp. 13-14.

⁵⁰³ Cf. Alliney - Fedeli, *Introduzione*, p. CXXXI: «Scoto, se presente, sembrerebbe dunque aver avuto un compito marginale nella discussione, condotta da Conington; si potrebbe in alternativa ipotizzare, sulla scia di quanto supposto da Cross per la questione 17, la presenza di uno studente che ripete con meno genio la dottrina di Scoto».

come un'esercitazione di Conington sulla dottrina di Scoto, che non ha previsto un vero dibattito, ma solo obiezioni di maniera tratte dalle opere di Scoto⁵⁰⁴.

⁵⁰⁴ Cf. Alliney - Fedeli, *Introduzione*, p. CXL: «[...] se Conington ha partecipato all'attività testimoniata da queste *collationes*, si può dire lo stesso di Scoto? [...] La questione è complessa e non ammette una risposta definitiva: se, infatti, la partecipazione di Scoto alla *collatio* 14 pare incontestabile, più sfumato è il giudizio per altre questioni. Possiamo affrontare il problema da un punto di vista parzialmente diverso, facendo ricorso ai risultati raggiunti con l'analisi strutturale delle questioni. Si è difatti notato come in alcune delle *collationes* del secondo gruppo non siano riportate delle discussioni, come accade invece sempre nelle *collationes* del primo gruppo, ma sia inizialmente esposta una dottrina che viene successivamente criticata dal conduttore della *collatio* a vantaggio di un'opinione differente. Di conseguenza, in questi casi a restare in dubbio non è l'identità, ma la presenza stessa di un interlocutore di Conington».

CAPITOLO II

Univocità del concetto di ente: le *collationes* 4, 12

2.1 Il dibattito medioevale su analogia / univocità

2.1.1 Introduzione

Il tema della *collatio* 4 è l'univocità del concetto di ente⁵⁰⁵, quello della *collatio* 12 la possibilità di una conoscenza naturale di Dio⁵⁰⁶. Il dibattito presente nella q. 12 rimanda chiaramente a quello presente nella q. 4, includendo peraltro una parte molto ampia in cui l'univocità è fatta esplicito oggetto di discussione tra gli interlocutori. Ai fini di una migliore comprensione dei dibattiti presenti nelle questioni, ho deciso di premettere due sezioni di introduzione storico-filosofica che vanno ad approfondire, la prima, il problema dell'univocità, con particolare riferimento al pensiero di Enrico di Gand, Giovanni Duns Scoto, Riccardo di Conington e del dibattito sul tema nel primo scotismo; la seconda, l'applicazione del modello epistemologico aristotelico esposto negli *Analitici Secondi* alla questione della possibilità di una conoscenza naturale di Dio, prendendo in considerazione specialmente Enrico di Gand e Giovanni Duns Scoto.

- Equivocità, analogia, univocità del concetto di ente:

Nel primo capitolo delle *Categorie* Aristotele pone una fondamentale distinzione tra termini omonimi, sinonimi e paronimi. Un termine si dice omonimo quando è riferito ad oggetti che hanno in comune solo il nome, avendo invece definizioni differenti. 'Cane', ad esempio, è un termine equivoco se riferito alla costellazione celeste e all'animale: nonostante, infatti, queste due cose siano indicate tramite lo stesso nome 'cane', le loro definizioni non coincidono. Un termine si dice invece

⁵⁰⁵ Cf. *Coll. ox.*, q. 4, n. 1, p. 35, l. 3: «Utrum conceptus entis sit simpliciter univocus deo et creature».

⁵⁰⁶ Cf. *Coll. ox.*, q. 12, n. 1, p. 149, ll. 4-5: «Utrum per naturalem investigationem de deo possumus cognoscere quod quid est».

sinonimo quando è riferito a cose che hanno definizioni comuni e sono designate con il medesimo nome. ‘Animale’, ad esempio, è un termine sinonimo se riferito all’uomo e al bue: sia l’uomo sia il bue sono infatti animali, dato che la definizione di ‘animale’ fa parte dei loro discorsi definitivi. Infine, si dicono paronimi quei termini che traggono la loro definizione da un altro termine, costituendone una «flessione». ‘Grammatico’, ad esempio, è un termine paronimo in quanto trae la propria definizione da ‘grammatica’, di cui costituisce una flessione⁵⁰⁷.

Come noto, nella riflessione medioevale al concetto di omonimia venne associato quello di equivocità, mentre al concetto di sinonimia venne associato quello di univocità, con significato pressoché identico. Più complessa è invece l’evoluzione che portò il concetto di paronimia ad essere reso con quello di analogia: in questo caso, il concetto di analogia è molto più un’invenzione medioevale che non una fedele trasposizione della paronimia aristotelica⁵⁰⁸.

Nel Medioevo, la dottrina logica della predicazione viene ad assumere una particolare rilevanza, specialmente in quanto applicata al concetto di ente in rapporto a Dio e alla creatura. Celeberrimo è il passaggio di *Esodo*, 3, 14 in cui Dio afferma: «Io sono colui che sono» («*Ego sum qui sum*» nella versione della *Vulgata*). Ora, il termine ‘essere’ che Dio riferisce a se stesso andrà inteso in modo univoco, equivoco o analogo rispetto all’essere creaturale? Attorno a questa interrogazione filosofica e teologica si animerà il variegato dibattito medioevale, che, per ragioni di spazio, non andremo ad investigare nel suo insieme, limitandoci a prendere in considerazione le risposte proposte da Enrico di Gand, Giovanni Duns Scoto, Riccardo di Conington e nello scotismo di inizio XIV secolo, in quanto si tratta delle dottrine più contigue e che, dunque, meglio ci fanno comprendere il dibattito presente nelle *Collationes oxonienses*.

⁵⁰⁷ Cf. Arist., *Cat.*, 1, 1a 1-15: «Omonimi si dicono quegli oggetti, che possiedono in comune il nome soltanto, mentre hanno differenti discorsi definitivi, applicati a tale nome. Ad esempio, sia l’uomo che un certo oggetto designato si dicono animali. In realtà, il nome soltanto è comune a questi oggetti, ma il discorso definitivo che si applica a tale nome è differente nei due casi; se qualcuno, infatti, deve spiegare che cos’è per ciascuno dei due oggetti l’essere un animale, stabilirà per ciascuno dei due un discorso definitivo proprio. D’altro canto, si dicono sinonimi quegli oggetti, che hanno tanto il nome in comune quanto il medesimo discorso definitivo. Ad esempio, sia l’uomo che il bue si dicono animali. In realtà, l’uomo e il bue vengono designati con il comune nome di animale, ed inoltre il loro discorso definitivo è lo stesso; se qualcuno, infatti, deve definire che cos’è per ciascuno di questi due oggetti l’essere un animale, fornirà il medesimo discorso definitivo. Paronimi, infine, sono quegli oggetti, che traggono la loro designazione da un certo nome, costituendone così le differenti flessioni. Ad esempio, il grammatico trae la sua designazione dalla grammatica, ed il coraggioso dal coraggio».

⁵⁰⁸ Sulla ‘invenzione’ medioevale dell’analogia, cf. in particolare J.-F. Courtine, *Inventio analogiae. Métaphysique et ontothéologie*, Vrin, Paris 2005.

2.1.2 Enrico di Gand

A proposito del tema della predicazione equivoca, analoga o univoca del concetto di ente rispetto a Dio e alla creatura, i frequenti riferimenti espliciti di Scoto, così come il consenso quasi unanime degli interpreti, ci permettono di poter affermare con una certa sicurezza che la dottrina scotiana dell'univocità esposta nelle opere principali nasce da un profondo dialogo, certamente critico, ma anche estremamente proficuo, con Enrico di Gand⁵⁰⁹.

Le questioni 4 e 12 delle *Collationes oxonienses*, che andremo ad analizzare, ci sembrano confermare come il principale riferimento critico per l'elaborazione dottrinale del Dottor Sottile sia proprio la soluzione enrichiana dell'analogia, così come presente nei testi dello stesso Enrico e così come rielaborata e rivista in ambiente francescano inglese. Infatti, nelle sopracitate questioni, che trattano dell'univocità e della possibilità di una conoscenza naturale di Dio, l'interlocutore che si oppone ed obietta agli argomenti di matrice scotista appare chiaramente influenzato dalla impostazione enrichiana del problema, e fondamentalmente ripropone gli esiti della speculazione del Gandavense, anche se con qualche piccola modifica che ci sembra provenire da una rielaborazione dottrinale riferibile a calibrature differenti, caratteristiche di alcuni seguaci di Enrico. In particolare, cercheremo in seguito di mostrare come gli argomenti che troviamo nelle questioni sembrano particolarmente vicini, e quasi paralleli, rispetto alle dottrine di Riccardo di Conington.

Ad ogni modo, per mostrare la presenza e i termini di questo dibattito, ci sembra opportuno approfondire con più attenzione la posizione di Enrico, così come espressa nel luogo classico *Summa*, art. 21, q. 2 («*Utrum Deus in esse communicet cum creaturis*»), a cui vanno ad aggiungersi preziose ed interessanti notazioni nei successivi artt. 22, 23, 24; ed anche in *Summa*, art. 73, q. 4 («*Utrum nomina significantia Deum et creaturam significant illos pure aequivoce*»).

Secondo Enrico, Dio e la creatura rispetto al concetto di ente non sono termini né equivoci né univoci, bensì stanno tra loro in un rapporto intermedio tra questi due estremi, che può dirsi in senso proprio analogico⁵¹⁰.

⁵⁰⁹ Cf. T. Hoffmann, *Henry of Ghent's influence on John Duns Scotus's metaphysics*, in Wilson, *A companion to Henry of Ghent*, pp. 341-351: 347: «Scotus might not have seen any urgency in developing a theory of univocal concepts that are common to God and creatures if he had not been confronted with Henry's solution».

⁵¹⁰ Cf. Henricus de Gandavo, *Summa*, art. XXI, q. 2, Badius 1520, I, f. 124r F: «Et ideo absolute dicendum quod esse non est aliquid reale in quo Deus communicet cum creaturis, et ita si ens aut esse predicatur de Deo et creaturis, hoc est sola nominis communitate, nulla rei, et ita non univoce per definitionem univocorum, nec tamen pure aequivoce secundum definitionem aequivocorum casu, sed medio modo ut analogice».

Non può darsi una predicazione di tipo univoco, poiché, se, secondo la sentenza aristotelica, di sostanza e accidente non può essere predicato in maniera univoca il concetto di ente, a maggior ragione lo stesso concetto di ente non potrà predicarsi in modo univoco di due termini, come Dio e la creatura, che sono divisi tra loro da una distanza ben maggiore, e, anzi, infinita⁵¹¹. È infatti evidente come la distanza tra il creatore e la creatura non possa che essere infinitamente maggiore rispetto a quella tra due creature (sostanza e accidente). Sempre seguendo Aristotele⁵¹², anche per Enrico l'ente 'si dice in molti modi': in senso primario della sostanza, ed in senso secondario dell'accidente, che non è dunque propriamente un *ens*, ma piuttosto un *quid entis*, in quanto è detto ente solo in ordine alla sostanza⁵¹³. Allo stesso modo, anche rispetto a Dio e alla creatura il termine 'ente' si predica principalmente di Dio e solo in modo derivato della creatura, con la differenza che, mentre gli accidenti vengono attribuiti alla sostanza come al soggetto cui ineriscono, le creature sono attribuite a Dio in quanto fine, da cui traggono il fatto di essere un bene; in quanto forma, da cui traggono l'*esse essentiae*; in quanto efficiente, da cui traggono l'*esse existentiae*⁵¹⁴. In termini enrichiani, possiamo dire che il tipo di convenienza che sussiste tra Dio e la creatura non è fondato su di un rapporto di similitudine (*convenientia similitudinis*), ovvero su di un rapporto ugualitario di somiglianza come quello che vige tra Pietro e Giovanni rispetto al concetto di uomo, che di essi si predica quindi in modo univoco⁵¹⁵. Piuttosto, il rapporto di convenienza tra Dio e la creatura si fonda sulla partecipazione della creatura rispetto al creatore, ovvero sull'imitazione, ed Enrico lo chiama dunque, secondo un'espressione che probabilmente trae da autori francescani, essendo in particolare

⁵¹¹ Cf. Henricus de Gandavo, *Summa*, art. XXI, q. 2, Badius 1520, I, f. 124r F: «Et ideo absolute dicendum quod esse non est aliquid reale in quo Deus communicet cum creaturis, et ita si ens aut esse predicatur de Deo et creaturis, hoc est sola nominis communitate, nulla rei, et ita non univoce per definitionem univocorum, nec tamen pure aequivoce secundum definitionem aequivocorum casu, sed medio modo ut analogice».

⁵¹² Cf. Arist., *Met.*, VII, 1, 1028a 10-13.

⁵¹³ Cf. Henricus de Gandavo, *Summa*, art. XXI, q. 2, Badius 1520, I, f. 124r I: «Sicut contingit in substantia et accidente, in quibus ens primo et principaliter significat substantiam, accidens vero quia ordinem habet ad et respectum ad substantiam. Et secundum hoc substantia dicitur ens primo, et accidens dicitur ens sub ordine ad substantiam, ita quod ens primo significat substantiam, et ex ordine quem habet accidens ad substantiam mutuatur nomen entis a substantia, secundum quod dicitur VII *Metaphysicae*: "Ens dicitur multis modis et primum istorum est quod significat substantiam et alia dicuntur entia quia sunt entis quod est huiusmodi". Et IV eiusdem: "Ens dicitur multipliciter non aequivoce, sed omnes modi attribuuntur uni rei et uni naturae"».

⁵¹⁴ Cf. Henricus de Gandavo, *Summa*, art. XXI, q. 2, Badius 1520, I, ff. 124r I - 124v I: «Et secundum hunc modum ens communissime dictum primo significat Deum, secundario creaturam, sicut ens creatum primo significat substantiam, secundario accidens, sed alio et alio modo attributionis, quia alia entia attribuuntur substantiae ut uni subiecto, omnes vero creaturae attribuuntur Deo ut uni fini, et uni formae, et uni efficienti: ut fini, a quo perficiuntur quo ad bene esse; ut formae, a qua participant quod dicantur habere esse essentiae; ut efficienti, a quo habent quod eis conveniat simpliciter esse actualis existentiae».

⁵¹⁵ Enrico utilizza in senso sinonimico i termini '*convenientia similitudinis*' e '*convenientia univocationis*', cf. Henricus de Gandavo, *Summa*, art. XXI, q. 2, Badius 1520, I, f. 124r G: «Ad cuius intellectum notandum quod convenientia rei ad rem maxime in forma attenditur, et hoc dupliciter secundum quod duplex est modus communicandi aliqua in forma: una secundum eandem rationem quae dicitur convenientia similitudinis, et est eorum qua una forma participant secundum rem, ut albedine duo alba, et humanitate duo homines, quae facit convenientia univocationis, qualis ut dictum est, non est Dei et creaturae in esse».

esplicitamente presente nella *Summa Halensis*⁵¹⁶, ‘*convenientia imitationis*’. Questo tipo di rapporto è paragonabile a quello che intercorre tra la causa ed il causato⁵¹⁷: nel nostro caso, come evidente, è il nome di ente applicato alla creatura ad essere mutuato dal significato proprio di ente, attribuito a Dio, in quanto Dio è l’essere stesso (*ipsum esse*)⁵¹⁸. Enrico sembra dunque riluttante al dover ricorrere ad un concetto terzo, quello di ente, per ridurre ad unità i differenti concetti propri di Dio e di creatura, che piuttosto trovano unitarietà nella assoluta preminenza del concetto di creatore, che sussume e riduce in sé quello di creatura⁵¹⁹. Questi due concetti si trovano dunque in un rapporto fondamentalmente binario, che esclude l’unità di un concetto terzo che funga da polo unificante della relazione, rapporto che viene indicato con il nome di ‘*convenientia secundum imitationem formae ad formam*’⁵²⁰.

Abbiamo visto in che senso viene utilizzato il termine ‘imitazione’; per ciò che concerne il termine ‘forma’, Enrico fa notare come tutti rapporti di convenienza tra due cose attengano principalmente alla forma propria delle due cose che costituiscono i termini della relazione, piuttosto che alla materia, e tende dunque ad indicare i termini semplicemente come ‘forme’⁵²¹.

Inoltre, il rapporto tra Dio e la creatura rispetto al concetto di ente non è nemmeno equivoco, almeno non equivoco nel senso di quel tipo di equivocità che, secondo il lessico inaugurato da Boezio, viene denominata equivocità casuale (*aequivocitas a casu*⁵²²). Infatti, nonostante sia certamente vero che la comunità tra ente creaturale ed ente divino non è affatto reale, in quanto fondata solo sul fatto di essere chiamati con lo stesso nome ‘ente’⁵²³, questa apparente omonimia del tutto casuale si instaura,

⁵¹⁶ Cf. J. Decorte, *Henry of Ghent on analogy: critical reflections on Jean Paulus’ interpretation*, in Vanhamel, *Henry of Ghent. Proceedings of the international colloquium*, Leuven University Press, Leuven 1996, pp. 71-105: 81: «Paulus failed to notice a possible franciscan influence on Henry’s doctrine, at least on his terminology. Henry introduces the formulations *convenientia univocationis* (or *similitudinis*) (univocity) and *convenientia analogiae* (or *imitationis*). These formulations are taken over, literally, from the *Summa* by Alexander of Hales».

⁵¹⁷ Cf. Henricus de Gandavo, *Summa*, art. XXI, q. 2, Badius 1520, I, f. 124r G: «Alia vero est convenientia in forma secundum aliam et aliam rationem, quae dicitur convenientia imitationis et est universaliter in efficientibus et factis, causis et causatis».

⁵¹⁸ Cf. Henricus de Gandavo, *Summa*, art. XXI, q. 2, Badius 1520, I, f. 124r H: «Quare cum forma divina sit ipsum esse, ut infra videbitur, a quo omnis creatura mutuatur nomen essendi in quantum est causa eius, ut infra dicitur, necesse est dicere quod saltem in esse convenientia imitationis communicat creatura cum creatore».

⁵¹⁹ Cf. Henricus de Gandavo, *Summa*, art. XXI, q. 2, Badius 1520, I, f. 124v N: «Ad secundum, quod si Deus et creatura sunt diversa in ente, reducitur multitudo illorum ad unitatem: dicendum quod verum est, non ad unitatem tertiam aliam ab illis multis, sicut procedit obiectum, nec est hoc semper necessarium, sed ad unitatem in altero illorum».

⁵²⁰ Cf. Henricus de Gandavo, *Summa*, art. XXI, q. 2, Badius 1520, I, f. 124r H: «Necessario omnis creatura cum Deo secundum formam aliquam habet convenientiam, saltem secundum imitationem formae ad formam».

⁵²¹ Cf. Henricus de Gandavo, *Summa*, art. XXI, q. 2, Badius 1520, I, f. 124r G: «Ad cuius intellectum notandum quod convenientia rei ad rem maxime in forma attenditur».

⁵²² Cf. Henricus de Gandavo, *Summa*, art. LXXIII, q. 4, Badius 1520, I, f. 270r R: «Aut enim aliquam habitudinem habent propter quam vox illis communiter imponitur, aut nulla. Si nullam, tunc est pura aequivocatio, et est illorum quae vocantur aequivoca casu, quibus idem nomen aequae primo et principaliter imponitur, ut duo viri sub hoc nomine Alexander».

⁵²³ Cf. Henricus de Gandavo, *Summa*, art. XXI, q. 2, Badius 1520, I, f. 124r F: «[...] et ita si ens aut esse predicatur de Deo et creaturis, hoc est sola nominis communitate, nulla rei».

però, sulla base di un preciso rapporto di anteriorità/posteriorità (*per prius et posterius*), elemento che permette di piegare la pura equivocità verso l'analogia in senso proprio⁵²⁴. Se è vero che due termini si dicono equivoci se e solo se non hanno nessun tipo di rapporto tra loro a parte il fatto di essere chiamati con lo stesso nome, creatura e Dio non possono essere considerati termini equivoci, visto che tra essi sussiste un rapporto: Dio è la causa della creatura, essendo dunque ad essa anteriore. In fondo, nella prospettiva di Enrico, è proprio il disequilibrio ontologico tra Dio e la creatura a garantire l'analogia, in quanto sia l'univocità che l'equivocità presuppongono una predicazione egualitaria: nel caso dell'univocità, i termini in gioco sono allo stesso modo primi nel convenire in un'unica ragione comune; allo stesso modo, nel caso dell'equivocità, i termini sono ugualmente lontani da qualsiasi possibile ragione comune in cui convenire⁵²⁵.

L'analogia enrichiana ha come obiettivo la riduzione della creatura a Dio⁵²⁶, che è l'unico termine della relazione cui conviene in senso proprio l'*esse*, che viene poi solo successivamente detto della creatura in modo derivato e secondario, «attraverso una certa attribuzione all'ente primo», sia dal punto di vista dell'*esse essentiae* che dell'*esse existentiae*. Mi sembra interessante notare come l'esposizione di questa dottrina sia funzionale, dal punto di vista teologico, alla chiosa del noto passaggio del Vangelo di Giovanni, in cui si afferma che «attraverso di Lui tutte le cose sono state create»⁵²⁷.

Enrico, così determinata la questione, mette in guardia, in *Summa*, art. 21, q. 2, da un inconveniente dovuto all'imperfezione della conoscenza umana *in via*, che potrebbe confondere ed ingannare l'intelletto rispetto all'evidenza dell'analogia. Il problema consiste in questo: la conclusione secondo cui l'essere si dice in senso primario di Dio ed in senso secondario e derivato della creatura sembrerebbe essere controintuitiva rispetto all'esperienza comune dell'uomo, che parrebbe invece giungere alla conoscenza dell'essere divino solo dopo e attraverso la conoscenza dell'essere creaturale. In altri termini, Enrico segnala qui una discrepanza tra ordine naturale della conoscenza umana e ordine reale delle cose stesse, problema simile a quello legato ad un'altra celebre ed altrettanto controintuitiva dottrina enrichiana, connessa con la dottrina dell'analogia, ovvero quella

⁵²⁴ Cf. Henricus de Gandavo, *Summa*, art. LXXIII, q. 4, Badius 1520, I, f. 270r R: «Et vocatur talis aequivocatio quae est in istis quatuor modis proprie analogia, quia nomen per prius et posterius dicitur de pluribus et per prius et posterius significat illa».

⁵²⁵ Cf. Henricus de Gandavo, *Summa*, art. XXI, q. 2, Badius 1520, I, f. 124r H: «[...] nec tamen pure aequivoce, cum non aequae et principaliter significant ambo significata sua, ut hoc nomen Aix Telamonium et Oilei filium [...]».

⁵²⁶ Cf. Henricus de Gandavo, *Summa*, art. XXI, q. 2, Badius 1520, I, f. 124v N: «Quicquid est in creatura per attributionem quandam reducitur in Deum, ut dictum est. Et sic omnis entium multitudo reducitur ad unitatem primi entis, sicut omnis numerus reducitur ad unitatem primam a qua incipit et quam continet in se».

⁵²⁷ Cf. Henricus de Gandavo, *Summa*, art. XXI, q. 2, Badius 1520, I, f. 124v K: «Quod enim non est effectus Dei vel immediate vel mediantibus aliis causis, nullo modo exstet in actu, quia omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil, ut dicitur *Ioannis primo*. Utrumque ergo esse convenit creaturae non nisi per aliquam attributionem ad ens primum».

secondo la quale Dio è il primo oggetto conosciuto dall'intelletto umano (*primum cognitum*). In questo senso, Enrico ammonisce a riguardo della necessità di porre particolare attenzione nell'utilizzo dei vocaboli che esprimono attributi di Dio e della creatura, come ad esempio finito/infinito: il comune uso convenzionalmente accettato di alcuni termini potrebbe far pensare ad una anteriorità, ad esempio, di 'finito' rispetto ad 'infinito', parola ottenuta tramite negazione del primo termine. In realtà, in questi casi la posteriorità della parola 'infinito' dal punto di vista della costruzione del vocabolo non corrisponde ad una posteriorità *in re*: l'ordine di imposizione del nome non necessariamente corrisponde all'ordine naturale. Tramite questa precisazione, si esclude dunque che il concetto di ente divino sia una proiezione del concetto che contingentemente è stato reperito per primo nell'ordine naturale della conoscenza umana, ovvero quello di ente creaturale. Piuttosto, all'inverso, l'analisi filosofica ci mostra come sia quest'ultimo ad essere una semplice imitazione del concetto primario per natura, quello di ente divino⁵²⁸.

L'esposizione della dottrina che abbiamo cercato di seguire sin qui a grandi linee, come rintracciabile nella parte di *Summa*, art. 21, q. 2 dedicata alla *solutio quaestionis*, presenterebbe già in sé notevoli motivi di interesse, oltre che numerosi punti problematici meritevoli di approfondimento. Eppure, ci sembra di poter dire di non aver ancora nemmeno toccato quello che, a nostro avviso, è il nodo veramente decisivo dell'elaborazione enrichiana. Seguiremo il testo passo passo, a causa dell'importanza e della difficoltà dell'argomentazione. La centralità di questo passaggio, come già notato da Martin Pickavé, è dimostrata dallo spazio dedicato all'obiezione che andremo ad analizzare, addirittura superiore rispetto a quello dedicato alla stessa *solutio*⁵²⁹.

Abbiamo già visto nel capitolo I⁵³⁰ come Enrico sia in costante dialogo con l'opera di Avicenna. Anche a proposito dell'analogia, è confrontandosi con la riflessione avicenniana che Enrico mette a punto il tratto forse più caratteristico della sua posizione sul tema. Andiamo con ordine: tra gli argomenti a favore dell'univocità che vengono esposti all'inizio della questione, il terzo cita la celebre

⁵²⁸ Cf. Henricus de Gandavo, *Summa*, art. XXI, q. 2, Badius 1520, I, f. 124v K: «In Deo vero et creatura, alius est ordo rei, alius vero nostrae cognitionis. Deus enim ordine rei et naturae prior est creatura, ordine vero cognitionis nostrae secundum statum vitae huius in naturali cognitione pura et distincta, econtrario prior est creatura Deo, quia ex creaturis devenimus in cognitionem Dei. Et ideo contingit quod ordine rerum esse prius dicitur de Deo quam de creaturis, quia tamen ordo impositionis nominis sequitur ordinem nostrae cognitionis, quia nemo nomen imponit qui rem non novit, ordine cognitionis et impositionis nominis esse primo dicitur de creaturis, secundario de Deo, quia sic est in hoc nomine ens sicut et in aliis nominibus quae Deo attribuimus acceptis a creaturis, ut infra videbitur. Et hoc contingit in pluribus, scilicet quod illud quod est prius et dignius simpliciter non est prius secundum famositatem nominis».

⁵²⁹ Cf. M. Pickavé, *Henry of Ghent on metaphysics*, in Wilson, *A companion to Henry of Ghent*, p. 163, n. 23: «The importance this objection has for Henry can also be gathered from the amount of space he uses for his reply. His reply is longer than the proper solution of the question».

⁵³⁰ Cf. *supra*, pp. 91-103.

e commentatissima sentenza avicenniana secondo cui il concetto di ente si imprime immediatamente e primariamente nell'intelletto umano:

Terzo. Tutto ciò che è detto di molte cose e possiede un concetto essenziale differente rispetto ai concetti di quelle cose di cui è predicato, è qualcosa di comune a queste cose, poiché ogni concetto è basato su qualcosa di reale. L'ente è un qualcosa di questo tipo, poiché secondo Avicenna "l'ente è impresso tramite un'impressione primaria", anche prima che in essa si imprimano i concetti o di Dio o della creatura⁵³¹.

Enrico considera la sentenza avicenniana nel novero delle tesi 'univociste': Avicenna sembrerebbe voler conferire al concetto di ente una primarietà così radicale al punto di considerarlo precedente anche rispetto ai concetti propri di Dio e della creatura, facendo in definitiva di esso un concetto unitario e terzo rispetto ai concetti distinti di ente divino ed ente creaturale, e dunque possibilmente predicabile di questi in modo univoco.

È d'altronde lo stesso Enrico a chiarire meglio la sua lettura della dottrina avicenniana del concetto di ente nella immediatamente successiva questione 3, legandola problematicamente a quella che appare essere anche la propria personale posizione a riguardo della definizione di 'ente' nel senso più generale, introducendo l'insegnamento di Avicenna come chiarimento ulteriore della propria dottrina:

L'ente detto in senso assoluto, come comune all'ente in atto e all'ente in potenza, è l'ente inteso in senso larghissimo, che Avicenna considera come oggetto della metafisica, ed è comune analogo rispetto al creatore e alla creatura, contenendo sotto di sé l'ente principio e l'ente principiato⁵³².

Il concetto di ente, nel suo senso più generale ed assoluto, è anteriore rispetto ai concetti di ente principio e di ente principiato, che sono infatti contenuti come ulteriori determinazioni sotto di esso. La notazione concernente il soggetto della metafisica è particolarmente interessante: ci sembra qui opportuno notare come sia Avicenna che Enrico considerino l'ente in quanto ente come l'oggetto di questa scienza. Una posizione che sembrerebbe perfettamente coerente ed in linea rispetto ad una dottrina 'univocista': se l'oggetto della scienza più nobile non può che essere qualcosa di indimostrabile a causa della assoluta ed immediata autoevidenza del concetto che lo esprime, e se proprio per questa ragione si giunge a concludere che solo l'ente possiede queste caratteristiche di

⁵³¹ Henricus de Gandavo, *Summa*, art. XXI, q. 2, Badius 1520, I, f. 124r E: «Tertio sic: dictum de pluribus quod habet per se intellectum praeter intellectus illorum est aliquid reale commune ad illos, quia omnis conceptus fundatur in re aliqua; ens est huiusmodi, quia secundum Avicennam ens imprimitur impressione prima, etiam antequam in ipsa imprimitur intellectus aut creaturae aut Dei. Ergo etc».

⁵³² Henricus de Gandavo, *Summa*, art. XXI, q. 3, Badius 1520, I, f. 126r D: «Ens simpliciter dictum, ut commune ad ens actu et ens potentia, est ens largissime modo acceptum, quod secundum Avicennam est subjectum metaphysicae et est commune analogum ad creatorem et creaturam, continens sub se ens principium et ens principiatum».

originarietà, parrebbe logicamente stringente riaffermare di seguito la originarietà e primarietà di questo stesso concetto anche per ciò che riguarda la predicazione rispetto a Dio e alla creatura.

La risposta di Enrico all'obiezione di matrice avicenniana è invece netta:

Al terzo, ovvero che l'ente in senso assoluto è concepito prima del concetto di ente divino e del concetto di ente creaturale, va detto che non è vero⁵³³.

A questo proposito, il Gandavense ripete di nuovo la dottrina già esposta secondo cui non esiste alcun concetto semplice comune a Dio e alla creatura: concepire qualcosa significa sempre concepire quella stessa cosa immediatamente o come Dio o come creatura⁵³⁴. Per chiarire e difendere questa tesi, Enrico torna a ricorrere al parallelismo con la coppia sostanza/accidente: l'ente significa immediatamente Dio o la creatura, allo stesso modo in cui, secondo Aristotele, esso significa immediatamente la sostanza o l'accidente⁵³⁵. Si inserisce a questo punto una breve digressione in cui assistiamo ad un interessante elogio di Aristotele, in quanto unico filosofo ad avere avuto la perspicacia necessaria per distinguere i vari differenti sensi dell'essere, al contrario di Platone, il quale, non avendo saputo discernarli, considerò erroneamente l'essere come un genere sommo⁵³⁶.

L'unico modo per intendere correttamente la sentenza avicenniana, se non vogliamo considerarla a tutti gli effetti errata, è quello di ipotizzare che il filosofo persiano abbia voluto riferirsi alla seguente constatazione: ogni volta che concepiamo l'essere separandolo ed astraendolo rispetto ai concetti propri di Dio e di creatura non possiamo che concepire qualcosa di indeterminato, di vuoto, poiché irrelato e neutro rispetto a Dio e alla creatura⁵³⁷.

⁵³³ Henricus de Gandavo, *Summa*, art. XXI, q. 2, Badius 1520, I, f. 124v O: «Ad tertium: quod ens simpliciter concipitur ante conceptum entis quod est Deus aut creatura, dicendum quod non est verum».

⁵³⁴ Cf. Henricus de Gandavo, *Summa*, art. XXI, q. 2, Badius 1520, I, f. 124v O: «Numquam enim potest concipi aliquis intellectus entis simpliciter absque quod homo concipit aliquem intellectum Dei aut creaturae, ut concipiat aliquem unicum intellectum simplicem communem ad Deum et creaturam alium praeter intellectum Dei aut creaturae, quia nullus potest esse talis. Sed si aliquid concipit homo, illud est aut quod pertinet ad esse Dei tantum aut quod pertinet ad esse creaturae tantum».

⁵³⁵ Cf. Henricus de Gandavo, *Summa*, art. XXI, q. 2, Badius 1520, I, f. 124v O: «Et ideo ubicumque ponitur in enunciatione sive exterius expressa sive in mente concepta, semper facit enunciationem esse multiplicem et distinguendam, secundum quod istam enunciationem qua dicitur ens est distinguit Philosophus I *Physicorum* contra Parmenidem et Melissum, quod aut significat ens quod est substantia aut ens accidens. Omnis ergo conceptus realis quo aliquid rei concipitur concipiendo esse simpliciter, aut est conceptus rei quae Deus est, aut quae creatura est, non alicuius communis ad utrumque».

⁵³⁶ Cf. Henricus de Gandavo, *Summa*, art. XXI, q. 2, Badius 1520, I, f. 124v O: «Videtur tamen hoc non potentibus distinguere multipliciter entis et esse creatoris ab esse creaturae, sicut nec potuit Plato ponens ens esse genus, tanquam sit nominis entis unum aliquid commune conceptum, quod non videtur subtilioribus potentibus distinguere ens et eius significata discernere, qualis erat Aristoteles».

⁵³⁷ Cf. Henricus de Gandavo, *Summa*, art. XXI, q. 2, Badius 1520, I, f. 124v P: «Quod nomine entis videatur concipi aliquid commune est quia sive concipiatur aliquid quod est res divina sive quod est creatura, tamen cum concipitur esse absque eo quod determinate et distincte concipitur esse Dei vel creaturae, illud non concipitur nisi indeterminate, scilicet non determinando intellectum ad esse Dei vel esse creaturae. Et habendo respectum ad distinctum intellectum Dei aut creaturae intellexit Avicenna, si bene intellexit, quod intellectus entis prior est intellectu Dei aut creaturae».

Questa indeterminatezza che caratterizza il concetto di ente in quanto ente non è però, in realtà, un'indeterminatezza semplice. Piuttosto, nella confusione di questa apparente unitarietà, si celano di fatto due distinte indeterminazioni, una rispetto a Dio, l'altra rispetto alla creatura.

È da comprendere come quella indeterminazione sia differente se considerata rispetto all'essere di Dio o rispetto all'essere della creatura, essendo infatti una indeterminazione duplice: una detta in senso negativo, l'altra in senso privativo. Infatti, l'indeterminazione è detta in senso negativo quando ciò che è indeterminato non può essere in alcun modo determinato, alla stessa maniera in cui si dice che Dio è infinito perché non può essere in alcun modo limitato. L'indeterminazione in senso privativo si ha invece quando ciò che è indeterminato può essere determinato, così come un punto è detto infinito in quanto non è determinato rispetto alle linee, attraverso le quali può però per natura essere determinato⁵³⁸.

Il primo genere di indeterminazione, quella rispetto all'essere di Dio, è un'indeterminazione sia in potenza che in atto, ovvero designa una totale indeterminabilità. L'indeterminazione rappresentata dalla infinità di Dio, ad esempio, implica un'assoluta impossibilità rispetto alla finitezza: infatti, Dio non può in alcun modo essere qualcosa di limitato. Enrico definisce questo tipo di indeterminazione 'negativa' (*'indeterminatio negative'* o *'indeterminatio per abnegationem'*).

Il secondo genere di indeterminazione, quella rispetto all'essere della creatura, è invece in atto, ma non in potenza, designando un'indeterminazione aperta ad una possibile determinabilità. L'esempio che viene fornito è quello del punto: un punto si dice infinito in quanto è indeterminato rispetto alla linea, ma lo stesso punto può eventualmente diventare una linea, in quanto appartiene alla sua natura la possibilità di essere parte di una linea. Enrico definisce questo tipo di indeterminazione 'privativa' (*'indeterminatio privative'*). L'estrema contiguità tra questi due concetti di indeterminazione facilmente confondibili, visto che la sottile distinzione che permette di discernarli è relativa solo al tema dell'essere indeterminato esclusivamente in atto, o sia in atto che in potenza è ingannevole per l'intelletto umano, che concepisce un'intenzione unica, invece di due concetti distinti⁵³⁹. In base a questa naturale tendenza dell'intelletto umano, è immaginabile un concetto unitario di ente considerato assolutamente, che, in verità, non ha alcun riferimento nella realtà:

⁵³⁸ Henricus de Gandavo, *Summa*, art. XXI, q. 2, Badius 1520, I, f. 124v P - 125r P: «Intelligendum tamen quod illa indeterminatio alia est respectu esse Dei et alia respectu esse creaturae, quia duplex est indeterminatio: una negative, altera vero privative dicta. Est enim negativa indeterminatio quando indeterminatum non est natum determinari, ad modum Deus dicitur esse infinitus, quia non est natus finiri. Est autem privativa indeterminatio quando indeterminatum natum est determinari, ad modum quo punctus dicitur infinitus cum non est determinatus lineis quibus natus est determinari».

⁵³⁹ Cf. Henricus de Gandavo, *Summa*, art. XXI, q. 2, Badius 1520, I, f. 125r S: «Et quia indeterminatio per abnegationem et per privationem proprinquae sunt, quia ambae tollunt determinationem, una tantum secundum actum, alia secundum actum simul et potentiam, ideo non potentes distinguere inter huiusmodi diversa per eodem concipiunt esse simpliciter et esse indeterminatum, sive uno modo sive altero, sive sit Dei sive creaturae».

Per natura, infatti, l'intelletto che non riesce a distinguere cose che sono molto vicine tra loro tende a considerarle come una cosa unica, anche se in verità non costituiscono un concetto unico. E perciò c'è un errore [*error*] nel concetto di quella cosa⁵⁴⁰.

Questo passaggio particolarmente enigmatico dell'argomentazione enrichiana, non diversamente rispetto alla prima parte dell'esposizione, ha suscitato varie interpretazioni nella letteratura secondaria, spesso contrastanti. A questo proposito, ci sembra innegabile il fatto che Enrico stia qui esponendo una critica circostanziata nei confronti di Avicenna, e stia dunque argomentando contro una possibile considerazione di un concetto assoluto di ente come realmente unitario. È questo un punto di partenza abbastanza condiviso dalla critica, anche se si potrebbe ipotizzare, dal punto di vista della storia degli effetti, un'influenza diretta di questo concetto apparentemente unitario che si scopre sì essere erroneo in seguito ad una analisi razionale, ma almeno compare nell'orizzonte del pensiero in relazione alla dottrina scotiana dell'univocità. Tobias Hoffmann, ad esempio, mette in rilievo come le esigenze teoretiche che muovono i due autori siano fundamentalmente stesse, aldilà di risposte in molti aspetti differenti⁵⁴¹.

Ad ogni modo, il vero nodo cruciale per gli interpreti è senza dubbio la comprensione del significato (anche dal punto di vista della traduzione) e del valore da attribuire all'*error* presente nel concetto unitario di ente.

Alcuni non hanno dubbi nell'affermare una palese contraddizione nel pensiero di Enrico, mettendo anche in discussione il valore filosofico della sua analisi, e di conseguenza preferendo vedere in Tommaso il vero campione dell'analogia, di cui Enrico darebbe una versione molto differente e molto più discutibile. In particolare, sembra essere stato Jean Paulus ad inaugurare questa linea interpretativa: secondo lo studioso francese l'analogia enrichiana va considerata da un punto di vista meramente psicologico, in quanto essa si occuperebbe non di realtà ontologicamente rilevanti, ma esclusivamente di concetti, risultando dunque solo ed esclusivamente da un'arbitraria imprecisione delle nostre menti la finzione di un concetto unitario di ente analogamente comune a Dio e alla creatura⁵⁴². L'analogia, per Paulus, sarebbe in definitiva nulla più che una 'cripto-equivocità', da

⁵⁴⁰ Henricus de Gandavo, *Summa*, art. XXI, q. 2, Badius 1520, I, f. 125r S: «Natura enim est intellectus non potentis distinguere ea quae propinqua sunt, concipere ipsa ut unum, quae tamen in rei veritate non faciunt unum conceptum. Et ideo est error in illius conceptu».

⁵⁴¹ Cf. Hoffmann, *Henry of Ghent's influence on John Duns Scotus's metaphysics*, p. 351: «In sum, Henry and Scotus agree that knowledge of God's nature requires a cognitive bridge y means of concepts that we abstract from creatures and that disclose something essential to God».

⁵⁴² Cf. Paulus, *Henri de Gand*, p. 63: «L'analogie n'a plus vraiment de valeur noétique ou métaphysique, mais simplement psychologique. Elle résulte de l'imprécision de nos idées, qui confondent arbitrairement – parce que l'un engendre l'autre – des objets que la totalité de leurs natures force à séparer; elle s'exclut d'une pensée devenue distincte et vrai».

comparare non tanto con Tommaso d'Aquino, quanto piuttosto con i successivi pensatori nominalisti, di cui Enrico sarebbe un precursore⁵⁴³.

D'accordo nell'interpretare il concetto analogo di ente come dotato di una sussistenza puramente psicologica, dovuta ad un errore dell'intelletto, oltre che nel criticare, anche duramente, quella che sarebbe una contraddizione fondamentale interna al pensiero di Enrico, sono anche Bettoni⁵⁴⁴ e Boulnois⁵⁴⁵.

Boulnois, inoltre, tende anche a sottolineare come l'unità del concetto analogo di ente non sia un'unità di tipo concettuale, ma puramente nominale. Enrico ridurrebbe l'ente ad una parola senza concetto, un puro *flatus vocis*⁵⁴⁶. Per permettere questa unità, seppur minima e quasi inconsistente, Boulnois ritiene opportuno tradurre in francese l'*'error'* arricchiano con *'errance'*, dunque in un certo senso attenuando il carattere di impossibilità a proposito di un concetto di ente capace di astrarre rispetto a Dio e alle creature. Per Boulnois, l'errore non è tanto nel concetto di ente in sé, fornito di un valore puramente nominale, quanto piuttosto nella mente, incapace di possedere una conoscenza adeguata⁵⁴⁷.

Sul tema dell'unità del concetto di ente, poi, Brown propende per conferire ad esso una certa unità *secundum quid*⁵⁴⁸, seppure non reale, che comunque risulterebbe essere in grado di stabilire un certo legame tra i concetti propri di Dio e della creatura, i quali, all'interno di questo pseudo-concetto più

⁵⁴³ Cf. Paulus, *Henri de Gand*, p. 63: «Equivocité radicale du Créateur et de la créature, sur le terrain du connaître aussi bien que de l'être, tel serait donc le dernier mot d'Henri, manifestation non douteuse d'un esprit de positivité et de nominalisme, dont il donnera bien d'autres témoignages».

⁵⁴⁴ Cf. E. Bettoni, *Il processo astrattivo nella concezione di Enrico di Gand*, Vita e Pensiero, Milano 1954, p. 72: «L'analogia insomma c'è per una debolezza del nostro intelletto, che in un primo momento non riesce a distinguere il concetto di essere partecipato da quello di essere impartecipato. Di conseguenza l'unità del concetto analogico ha una consistenza puramente psicologica; nasce da una situazione transitoria dell'intelletto umano e non risponde ad un'esigenza reale, né dell'essere, né del conoscere».

⁵⁴⁵ Cf. Boulnois, *Jean Duns Scotus. Sur la connaissance de Dieu et l'univocité de l'étant*, p. 29: «Il y a donc une contradiction fondamentale au sein de la pensée d'Henri de Gand: d'une part, il affirme qu'il y a un concept d'étant unique et simple, puisqu'il est, d'après Avicenne, le premier concept présent à notre intellect; d'autre part, il affirme qu'il y a une diversité de concepts d'étants selon qu'il s'agit de Dieu ou de la créature».

⁵⁴⁶ Cf. Boulnois, *Jean Duns Scotus. Sur la connaissance de Dieu et l'univocité de l'étant*, p. 30: «L'être, ce caractère simple immédiatement imprimé dans l'intellect selon Avicenne, n'est plus qu'une parole sans concept, un bruit de bouche (*flatus vocis*) dépourvue de note propre, une abstraction privée de réalité. [...] En vérité, l'étant n'est pas le premier concept, mais simplement le premier nom présent à notre esprit».

⁵⁴⁷ Cf. Boulnois, *Jean Duns Scotus. Sur la connaissance de Dieu et l'univocité de l'étant*, pp. 29-30: «Malgré son efficace provisoire, l'argument d'Henri révèle une double défaillance conceptuelle: 1) Il n'a fait que repousser le problème de la connaissance adéquate. Comment peut-il y avoir un savoir véritable si deux choses réellement distincts et possédant des raisons différents sont conçues un perpétuel glissement, un flottement et une confusion qui empêchent son adéquation à l'object? - "Et, pour cette raison, il y a un errance (*error*) dans ce concept". Entendons, au mieux, que le regard court sur son erre sans se fixer sur un object particulier. Mais, au pire, cet errement est aussi une erreur».

⁵⁴⁸ Cf. S. Brown, *Avicenna and the unity of the concept of being. The interpretations of Henry of Ghent, Duns Scotus, Gerard of Bologna and Peter Aureoli*, «Franciscan Studies», 25/3 (1965), pp. 117-150: 123: «The concepts have nothing positively in common, they are not *simpliciter* one, but they are connected because creatures are connected to God. The two concepts are thus linked in some way - they are *simpliciter* two but *secundum quid* one».

generale, possono essere considerati un concetto unico, anche se sotto la forma di una sorta di ‘unità di composizione’, dovuta ad un fecondo errore, potremmo chiamarlo così, anche qui, di tipo mentale, strutturale e connaturato al funzionamento di qualsiasi intelletto umano⁵⁴⁹.

Ben diversa è invece la strategia interpretativa di Pickavé, che, per ciò che concerne il testo di *Summa*, art. 21, q. 2, propone di tradurre senza esitazioni ‘error’ con ‘mistake’, in quanto, dal suo punto di vista, Enrico si sta qui riferendo non ad una tendenza naturale di ogni intelletto, piuttosto si sta rivolgendo criticamente solo ed esclusivamente a quei filosofi ‘univocisti’ che vorrebbero considerare questo concetto come dotato di una certa realtà⁵⁵⁰. Secondo Pickavé, la versione dell’analogia data da Enrico è abbastanza in linea con la tradizione, e non risente di tentazioni univociste, essendo peraltro sufficiente, nel suo sistema filosofico, un’unità analoga per il concetto di ente affinché possa costituire il soggetto della scienza metafisica⁵⁵¹. Le interpretazioni sbagliate fornite dalla maggior parte degli studiosi nascono da un’indebita sovrapposizione tra due testi enrichiani, che sono solo apparente contigui, in quanto in entrambi è presente la strategia della doppia indeterminazione, ma, nella prospettiva di Pickavé, con sensi, in realtà, ben differenti. Il primo testo è noto, essendo oggetto della presente trattazione; il secondo concerne la dottrina enrichiana di Dio come *primum cognitum*, dottrina prossima, ma, come sottolinea con forza Pickavé, non coincidente con quella dell’analogia dell’ente:

E nonostante di per sé la bontà del creatore e la bontà della creatura producano concetti differenti e distinti, così come avviene per l’ente in relazione a Dio e alla creatura, tuttavia, poiché sono concetti contigui, il nostro intelletto li concepisce entrambi in modo confuso come fossero uno solo. Così, in questa maniera il nostro intelletto concepisce la bontà di Dio, che è la sua essenza, in modo confuso ed indistinto rispetto alla bontà della creatura⁵⁵².

⁵⁴⁹ Cf. Brown, *Avicenna and the unity of the concept of being*, p. 122: «Because the two concepts are so close, so alike – not in something positive, but in the fact that both are of undetermined being, the mind confuses the two and by an error thinks they are one. [...] The simple unity of our indistinct concept of being is only an apparent unity, a unity due to an error made by the mind».

⁵⁵⁰ Cf. Pickavé, *Henry of Ghent on metaphysics*, p. 165: «It is more promising to keep the two quoted passages apart [*Summa*, art. 21, q. 2 e *Summa*, art. 24, q. 6]. The first passage [*Summa*, art. 21, q.] really is about a mistake, the mistake of those philosophers who believe in a univocal concept of being. That Henry compares their failure to the misgivings of earlier philosophers should make this point clear enough. To his judgement Henry then adds a diagnosis of how much a mistaken view could have come about in the first place; but this diagnosis is not meant to explain how we all come to make that mistake systematically».

⁵⁵¹ Cf. Pickavé, *Henry of Ghent on metaphysics*, p. 163: «So far, Henry’s teaching on analogy is relatively traditional. It also implies that the subject-matter of metaphysics is not constituted by a proper (univocal) genus, but by one which has unity only by analogy. This unity is considered to be sufficient to guarantee the unity of metaphysical knowledge».

⁵⁵² Henricus de Gandavo, *Summa*, art. XXIV, q. 6, Badius 1520, I, f. 142v V: «Et licet secundum se diversos intellectus distinctos faciunt bonum creatoris et bonum creaturae, sicut et ens de Deo et de creatura, quia tamen proximi sunt, intellectus noster concipit modo confuso et indistincto a bono creaturae».

In questo secondo caso, Pickavé interpreta invece il modo indistinto in cui viene concepito il concetto di bontà divina rispetto a quello della bontà creaturale come frutto non di un errore (*mistake*) della mente, ma di una semplice debolezza (*weakness*): qui la confusione del concetto indica solamente che l'intelletto, avendo già contingentemente concepito distintamente il concetto di bontà della creatura, non è in grado di concepire contemporaneamente in modo distinto il concetto di bontà divina, che pure ha implicitamente concepito in modo confuso prima e durante l'atto in cui concepisce la bontà della creatura. Non si tratta qui di finzione alcuna, corrispondendo perfettamente il concetto di bontà divina alla realtà verace di bontà divina. Ci sembra importante notare, ai fini della nostra trattazione, come entrambi i testi, così apparentemente simili, ma anche sottilmente differenti, provengano dall'interpretazione arricchiana di uno stesso testo agostiniano⁵⁵³, estremamente importante per la sua riflessione. Si tratta di un brano tratto dall'ottavo libro del *De Trinitate*, in cui Agostino afferma che, conoscendo i beni particolari, nello stesso tempo conosciamo il bene in sé, e, per raggiungere questo bene assoluto, è necessario rimuovere dalla considerazione ciò che, grazie alla partecipazione del bene, diventa buono, ovvero i beni particolari; allora, conoscendo il bene attraverso cui tutte le cose sono buone, astratto da ogni cosa particolare, a quel punto si sarà conosciuto Dio:

Non ci sarebbero dunque beni mutevoli se non ci fosse un bene immutabile. Ecco perché quando senti parlare di questo o quel bene, che visti da un altro punto di vista possono anche non essere chiamati beni, se potrai fare astrazione dai beni che sono tali perché partecipano al bene, per vedere il bene stesso di cui partecipano - di questo bene infatti si ha intelligenza nel momento stesso in cui si sente dire questo e quel bene - se dunque giungerai, facendo astrazione da questi beni, a vedere il bene in se stesso, vedrai Dio⁵⁵⁴.

In risposta all'interpretazione di Pickavé, Porro, in una recente revisione della voce '*Henry of Ghent*' dell'enciclopedia online della Stanford University, valorizza il valore perlomeno euristico del concetto di ente, a prima vista comune a Dio e alla creatura. Lo studioso italiano nota innanzitutto come questo concetto, sia che venga inteso dall'intelletto umano come qualcosa di positivamente dotato di sussistenza, sia che venga inteso come qualcosa di puramente negativo, ha certamente la

⁵⁵³ Cf. Henricus de Gandavo, *Summa*, art. XXI, q. 2, Badius 1520, I, f. 125r Q: «[...] secundum quod dicit Augustinus, VIII *De Trinitate*: “intelligis bonum hoc, bonum illud, intellige bonum simpliciter et Deus intellexeris»; cf. Henricus de Gandavo, *Summa*, art. XXIV, q. 6, ed. Badius, f. 142v S: «[...] ille de quo loquitur Augustinus, VIII *De Trinitate*, cum dicit: “cum audis bonum hoc et bonum illud quae possunt alias dici etiam non bona, si potueris, sine illis quae participatione bona sunt. perspicere ipsum bonum cuius participatione bona sunt. Simul enim et ipsum intellegis, cum audis hoc aut illud bonum. Si ergo potueris illis detractis per seipsum perspicere bonum, perspexeris deum”».

⁵⁵⁴ Augustinus, *De Trinitate*, VIII, 3, 5, CCSL, L, p. 273: «Quapropter nulla essent mutabilia bona nisi esset incommutabile bonum. Cum itaque audis bonum hoc et bonum illud quae possunt alias dici etiam non bona, si potueris sine illis quae participatione boni bona sunt perspicere ipsum bonum cuius participatione bona sunt (simul enim et ipsum intellegis, cum audis hoc aut illud bonum), si ergo potueris illis detractis per se ipsum perspicere bonum, perspexeris deum».

funzione, nel sistema filosofico di Enrico, di essere l'unico punto di partenza possibile per una dimostrazione metafisica dell'esistenza di Dio⁵⁵⁵. Inoltre, l'andamento dell'argomentazione arricchiana sembra suggerire una certa consistenza del concetto di ente, visto che l'intelletto 'retto' può distinguere i due differenti tipi di indeterminazione solo successivamente (*consequenter*) rispetto al primo momento cognitivo in cui si coglie un concetto indeterminato e indistinto⁵⁵⁶. Porro rifiuta dunque implicitamente la traduzione di 'error' con 'mistake', preferendo piuttosto rendere il termine con 'deviation' o 'temptation'⁵⁵⁷. In definitiva, egli sembra ammonire rispetto ad interpretazioni che sbilancino troppo l'analogia verso una sostanziale equivocità, cercando di tenere in equilibrio i due lati della questione, come già sottolineava in uno studio di alcuni anni anteriore:

Il primo concetto di *ens* è così, in realtà, equivoco ed univoco al tempo stesso: equivoco in sé, perché significa due realtà totalmente eterogenee (infinito e finito; principio e principiato; essere solo in atto da una parte, essere frammisto a potenza dall'altra), univoco per noi perché a questo primo livello la distinzione rimane nascosta alla nostra intelligenza⁵⁵⁸.

In conclusione, ci sembra interessante notare come l'ampia diversità di interpretazioni, con tutte le varie differenti valutazioni che troviamo nel dibattito attuale, sembra essere riscontrabile anche nella prima ricezione inglese dell'opera del Gandavense, dove alcuni autori coevi rispetto a Scoto e alle *Collationes*, come Roberto di Cowton, pur richiamandosi esplicitamente ad Enrico⁵⁵⁹, difendono una sorta di 'equivocità qualificata' del concetto di ente⁵⁶⁰; mentre altri, come Riccardo di Conington, di cui parleremo più distesamente più avanti, mantengono il lessico dell'analogia, pur con alcuni tratti

⁵⁵⁵ Cf. P. Porro, *Henry of Ghent*, in E. N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2014 Edition)*, URL = <http://plato.stanford.edu/entries/henry-ghent/> [visitato in data 07/01/2017]: «This concept at first common to God and creatures (whether it is erroneously conceived as something positive, or correctly conceived as something negative) offers, at any rate, the only possible starting point for a metaphysical demonstration of the existence of God, a demonstration that, in appealing to Avicenna and to Augustine's *De Trinitate*, proceeds from the consideration of any determinate being or good to the distinct knowledge of God as pure, necessarily existing Being (*Summa*, art. 22, q. 5; art. 24, q. 6)».

⁵⁵⁶ Cf. Henricus de Gandavo, *Summa*, art. XXI, q. 2, ed. Badius, f. 125r S: «Si aliquid sit positivum substratum negationi, illud est alterius et alterius rationis, sicut quod est per essentiam et quod est per participationem, quae *consequenter* rectus intellectus bene distinguit concipiendo esse indeterminatum vel negative vel privative».

⁵⁵⁷ Cf. Porro, *Henry of Ghent*: «Henry's latter precision remains nonetheless ambiguous: the fact that the 'right' intellect (*rectus intellectus*) can make a distinction between the two kinds of indeterminacy only 'subsequently' (*consequenter*; f. 125rS) suggests that the initial confusion is not only a mistake of the upholders of the univocity of being, but a kind of deviation or temptation of the human intellect».

⁵⁵⁸ P. Porro, *Enrico di Gand. La via delle proposizioni universali*, Levante, Bari 1990, p. 49.

⁵⁵⁹ Robertus de Cowton, *In I Sententiarum*, Prologus, q. 4, ed. Brown, p. 36: «Sed quicumque dicit hoc experiri, errat ex defectu intellectus sui, non potens distinguere inter ea quae distincta sunt, et ideo concipit plura ut unum quae tamen in rei veritate non faciunt unum conceptum. De hoc pulchre Henricus, art. 21, q. 2 ad tertium argumentum principale».

⁵⁶⁰ Robertus de Cowton, *In I Sententiarum*, Prologus, q. 4, ed. Brown, p. 27: «Ad questionem dico quod sic nec ens nec aliquid positivum dicitur de causa efficiente prima et aliis entibus univoce, nec etiam de substantia et accidente, sed aequivoce, aequivocatione tamen imperfecta».

originali, come ad esempio la distinzione tra percettibilità ed impercettibilità dei concetti, che non ci sembra di poter trovare negli stessi termini in Enrico⁵⁶¹.

2.1.3 Giovanni Duns Scoto

La dottrina scotiana dell'univocità del concetto di ente è certamente tra le più celebri ed originali dell'intera filosofia del maestro francescano. La mole sterminata di interpretazioni prodotte dalla critica e la ricchezza vastissima di punti di vista attraverso i quali è possibile analizzare questa teoria devono indurci da subito a chiarire che cercheremo qui di esporre la dottrina dell'univocità specialmente in relazione all'analisi delle questioni ad essa dedicate nelle *Collationes* (qq. 4, 12). Per questo motivo, nella presente sezione sarà in particolar modo privilegiato, rispetto ad altri possibili approcci, un metodo storico di ricostruzione cronologica dell'evoluzione del pensiero di Scoto all'interno della sua opera, con particolare attenzione al rapporto tra con Enrico di Gand. Da un lato, per comprendere nel modo più appropriato il dibattito nelle due questioni, in cui sono presenti opinioni che hanno una evidente vicinanza rispetto a quelle di questi due autori; dall'altro, per tentare di individuare a quale fase del pensiero di Scoto si faccia riferimento nelle questioni, in modo tale da evidenziare un termine *post quem* per la datazione dell'opera. In sostanza, la questione della genesi storica della dottrina dell'univocità sarà quella centrale ai fini dell'esposizione, lasciando in secondo piano aspetti di interpretazione più marcatamente teoretici, quali, ad esempio, lo statuto ontologico del concetto univoco di ente o la questione del concetto di ente come *subiectum* della scienza metafisica.

La possibilità di seguire quasi passo dopo passo il percorso storico di sviluppo dell'opinione di Scoto nel corso della sua carriera a proposito dell'univocità ci viene essenzialmente dal fatto che il tema del modo in cui si predica il concetto di ente viene trattato dal teologo scozzese in moltissime opere, a partire da quelle giovanili. Sappiamo, infatti, che nella decade degli anni '90 del XIII secolo, per assolvere l'obbligo accademico imposto nella Facoltà delle Arti ai fini dell'ottenimento del titolo di baccelliere, Scoto commentò le cosiddette opere logiche di Aristotele: *Categorie*, *Elenchi Sofistici*, *De interpretatione*, oltre alle *Isagoge* di Porfirio, opera che, come noto, risulta essere un'introduzione e un commento proprio alle *Categorie* di Aristotele. In queste opere, che sono considerate dalla critica le prime in ordine cronologico composte da Scoto, troviamo numerose testimonianze di questioni che

⁵⁶¹ Cf. *infra*, pp. 205-216.

prendono in esame il tema dell'equivocità/analogia/univocità del concetto di ente, da un punto di vista eminentemente logico-semantic, lasciando in secondo piano interessi metafisici, essenzialmente estranei, anche se non completamente assenti, rispetto ad esercizi di commento ad opere logiche. In seguito, Scoto tratterà il tema nel *Commento* al *De anima*, un'opera successiva a questi commenti, ma antecedente rispetto alle grandi opere teologiche della maturità, *Lectura* ed *Ordinatio*. Come già notato da Hoffmann⁵⁶², il *Commento* al *De anima* può essere considerato come un momento di svolta nella riflessione di Scoto: dalla equivocità logica del concetto di ente, sostenuta in tutte le opere precedenti, si passa all'univocità, difesa con argomenti che si ritroveranno, ampliati e meglio circostanziati, nelle opere della maturità, in cui questa dottrina viene esposta nella versione che possiamo definire 'canonica', in quanto ultima elaborazione scotiana in ordine di tempo. Infine, di univocità Scoto si occupa anche nel *Commento* alla *Metafisica*, in una questione, la prima del libro quarto⁵⁶³, particolarmente difficile da analizzare a causa della complessità della storia editoriale che ne ha determinato il testo giunto a noi, frutto della sovrapposizione della vecchia dottrina dell'analogia dell'ente dal punto di vista reale, tesi sostenuta nelle opere giovanili, ai più recenti sviluppi nell'argomentazione a favore dell'univocità, in un *collage* difficilmente dipanabile, in cui sono probabilmente presenti anche interpolazioni ed alterazioni di mani successive a quelle di Scoto⁵⁶⁴.

- Univocità nelle opere giovanili:

Nelle opere giovanili, Scoto difende con uniformità e coerenza una dottrina che vede nell'ente un concetto analogo per il metafisico ed equivoco per il logico. L'univocità viene qui negata in rapporto alla coppia sostanza/accidente e alle dieci categorie: qualità, quantità, e gli altri predicamenti dicono dieci significati di 'ente' completamente differenti e tra loro irriducibili, che solo accidentalmente e non in virtù di una identica *ratio* vengono indicati con lo stesso termine 'ens'. Da un punto di vista semantico, al termine 'ente' non corrisponde un significato comune ad una molteplicità di cose, così come il termine 'cane' può indicare per una casuale omonimia l'animale e la costellazione celeste. Si tratta di quella che, nel lessico tecnico introdotto da Boezio, viene detta 'equivocità casuale'

⁵⁶² T. Hoffmann, *The Quaestiones de anima and the genesis of Duns Scotus' doctrine of univocity of being*, in R. Friedman - J.-M. Counet (eds.), *Medieval Perspectives on Aristotle's De anima*, Peeters, Louvain 2013, pp. 101-120: 102: «The account of univocity of being in the *Quaestiones De anima* is pivotal in comparison to earlier and later accounts».

⁵⁶³ Cf. Ioannes Duns Scotus, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, IV, q. 1, OpPhil, III, pp. 295-320: «Utrum ens dicatur univoce de omnibus».

⁵⁶⁴ Cf. G. Pini, *Univocity in Scotus's Quaestiones super Metaphysicam: the solution to a riddle*, «Medioevo», 30 (2005), pp. 69-110.

(*aequivocitas a casu*), o equivocità del primo tipo: l'accostamento dello stesso termine ai vari distinti significati è puramente fortuito, differentemente da quanto avviene nella equivocità *a consilio*.

Perciò bisogna dire che questo termine 'ente' è assolutamente equivoco rispetto alle dieci categorie secondo il primo modo di equivocità [...]. Va tuttavia compreso come un termine che per il logico è assolutamente equivoco, poiché indica molte cose tutte nello stesso modo ugualmente primario, è analogo per il metafisico o per il filosofo naturale, i quali non considerano il termine in quanto significa, bensì le cose che sono significate secondo ciò che sono realmente [...]. Perciò l'ente è considerato dal metafisico, nei libri IV e VII della *Metafisica*, come analogo rispetto alla sostanza e all'accidente, poiché quelle cose che sono significate hanno un ordine nell'esistenza; ma per il logico è semplicemente equivoco, poiché, in quanto sono significate attraverso un termine, sono significate nello stesso modo ugualmente primario⁵⁶⁵.

L'analogia è valida da un punto di vista esclusivamente ontologico, in quanto è possibile stabilire un ordine, ovvero una priorità reale tra le cose: ad esempio, è possibile affermare che la sostanza gode di un' anteriorità ontologica rispetto all'accidente, che è appunto ciò che inerisce alla sostanza, ed è evidente come non potrebbe inerire a nulla che non fosse in qualche modo precedente rispetto ad essa. Ciò che invece Scotus nega con decisione, sulla scorta di una precisa tradizione inglese di commento ad Aristotele, già consolidata negli anni '90 del secolo XIII, tendente ad adottare questa soluzione⁵⁶⁶, è qualsivoglia statuto logico-semanticamente all'analogia: nonostante le cose possano nella realtà essere in una relazione di precedenza/posteriorità, non ha senso parlare, dal punto di vista logico-semanticamente, di predicazione *per prius et posterius*⁵⁶⁷. Il significato di accidente è altrettanto primario rispetto a quello di sostanza, come Scotus mostra discutendo e confutando i tre possibili modi di considerare l'analogia da un punto di vista logico⁵⁶⁸. Su questo punto la dottrina di Scotus rimarrà di fatto invariata

⁵⁶⁵ Ioannes Duns Scotus, *Quaestiones super Praedicamenta Aristotelis*, q. 4, n. 37, OpPhil, II, p. 277: «Propter hoc dicendum quod hoc nomen ens simpliciter est aequivocum primo modo aequivocationis ad haec decem genera [...]. Intelligendum tamen quod vox, quae apud logicum simpliciter aequivoca est, quia scilicet aequae primo importat multa, apud metaphysicum vel naturalem, qui non considerant vocem in significando sed ea quae significantur secundum illud quod sunt, est analogica [...]. Ideo 'ens' a metaphysico in IV et VII *Metaphysicae* ponitur analogum ad substantiam et accidens, quia scilicet haec quae significantur, in essendo habent ordinem; sed apud logicum est simpliciter aequivocum, quia in quantum significantur per vocem, aequae primo significantur».

⁵⁶⁶ Cf. a questo proposito l'accurata ricognizione fatta da Silvia Donati di alcuni commenti alle opere di Aristotele prodotti in ambiente inglese che adottano una soluzione simile a quella di Scotus nelle opere giovanili, S. Donati, *La discussione sull'unità del concetto di ente nella tradizione di commento della Fisica: commenti parigini degli anni 1270-1315*, in M. Pickavé (ed.), *Die Logik des Transzendentalen. Festschrift für Jan A. Aertsen zum 65. Geburtstag*, de Gruyter, Berlin 2003, pp. 60-139.

⁵⁶⁷ Cf. Ioannes Duns Scotus, *Quaestiones super Librum Elenchorum*, q. 15, n. 21, OpPhil, I, p. 336: «[...] non est possibile vocem significare unum per prius et reliquum per posterius. [...] Unde in re potest esse analogia, sed in voce significante nulla cadit prioritas vel posterioritas».

⁵⁶⁸ Cf. Ioannes Duns Scotus, *Quaestiones super Praedicamenta Aristotelis*, q. 4, nn. 27-29, OpPhil, II, pp. 280-281. Scotus prende qui in considerazione tre possibili tipi di analogia. Il primo, consiste nel considerare un significato del termine analogo come primario, che viene applicato a vari analogati secondo una relazione di sinonimia, come, ad esempio, il termine 'causa' ed il termine 'principio' hanno essenzialmente un significato, che però si applica a varie cose in un modo

e costante durante tutta la sua vita: anche quando, nelle opere della maturità, tratterà della questione dell'analogia logica rispetto a Dio e alla creatura nella versione che abbiamo già analizzato di Enrico di Gand, egli terrà ferma questa opzione filosofica secondo cui non è praticabile la via dell'analogia di predicazione, difendendo, contro ciò che aveva affermato nelle opere giovanili, l'univocità logica, ed abbandonando dunque la soluzione dell'equivocità.

Se, dunque, per il metafisico, che considera direttamente la realtà, l'ente è analogo, per il logico il concetto di ente è equivoco. Nel discutere criticamente l'univocità logica, Scoto presenta in questi testi giovanili numerosi argomenti che difende come validi, alcuni dei quali corrispondono perfettamente a quelli che considererà come obiezioni alla propria tesi in *Lectura* ed *Ordinatio*, dove, però, provvederà a risolverli, superando tutti gli ostacoli teorici all'univocità.

1. Argomento di autorità tratto dalle *Isagoge*:

Contro l'univocità, viene fatta valere anzitutto l'autorità di Porfirio, il quale, nelle *Isagoge*, secondo la traduzione boeziana comunemente utilizzata, afferma: «*si omnia quis entia vocet, aequivoce (inquit) nuncupabit, non univoce*⁵⁶⁹». 'Ente' si dice in modo equivoco. Una sentenza autoritativa apparentemente molto chiara e poco interpretabile, ma nel dibattito su questo punto si andranno a confrontare differenti opinioni a proposito della questione se Porfirio stia qui parlando in quanto logico o in quanto metafisico. Abbiamo infatti visto come l'ente possa essere considerato in maniere differenti a seconda della prospettiva: per lo Scoto dei commenti alle opere logiche, ad esempio, è analogo per il metafisico ed equivoco per il logico. Per la notorietà larghissima del testo di Porfirio in tutti i secoli medioevali, questa obiezione è già largamente discussa nelle varie opere di commento alle opere logiche di Aristotele nel XIII secolo, è presente in tutti i testi di Scoto ed è ripresa, in particolare dal punto di vista del dibattito sulla prospettiva del discorso di Porfirio (logico? metafisico?), anche nel dibattito sull'univocità contemporaneo a Scoto, ad esempio da Roberto di Cowton⁵⁷⁰.

che può variare secondo un ordine. Il secondo, consiste nell'analogia *per prius/per posterius*: un significato primario può essere applicato in modo derivato e secondario ad un analogato, il cui significato è essenzialmente ordinato ed in una relazione di dipendenza rispetto al significato primario. Il terzo, consiste nella boeziana *aequivocitas a consilio*: uno stesso significato viene applicato a diverse cose secondo una qualche similitudine, e non in modo puramente casuale. Ad esempio, il significato di 'ridere', che si riferisce in primo luogo ad un atto umano, può essere trasferito secondo una qualche similitudine al verdeggiare dei prati, dicendo 'prati ridenti'. Scoto confuta la validità di tutti e tre questi possibili tipi di analogia logica in *Quaestiones super Praedicamenta Aristotelis*, q. 4, nn. 30-36, OpPhil, II, pp. 282-284.

⁵⁶⁹ Porphyrius, *Isagoge*, ed. A. Busse, Typis et impensis Georgii Reimer, Berolini 1887 (Commentaria in Aristotelem Graeca, IV¹), p. 31.

⁵⁷⁰ Cf. Ioannes Duns Scotus, *Quaestiones super Praedicamenta Aristotelis*, q. 4, n. 16, OpPhil, II, p. 277; Ioannes Duns Scotus, *Quaestiones super Librum Elenchorum*, q. 15, n. 21, OpPhil, I, p. 338; Ioannes Duns Scotus, *Quaestiones super*

2. Se il concetto di ente fosse univoco, allora sarebbe uno dei predicabili, ma non è identificabile con nessuno di essi:

Se il concetto di ente fosse univoco, allora si predicerebbe univocamente alla maniera di un universale. Il concetto di ente, però, non sembra poter essere incluso in nessuno dei cinque predicabili indicati da Porfirio: genere, differenza, proprio, specie, accidente. Allora, o la lista dei predicabili è incompleta (sarebbero in realtà sei: ente, genere, differenza, proprio, specie e accidente), o la predicazione dell'ente coincide con la predicazione di uno dei cinque predicabili, oppure l'ente non è predicabile univocamente:

[...] tutte le nozioni univoche che si dicono di molte cose, si predicano di queste alla maniera di un universale, altrimenti quei cinque universali non dividerebbero in modo completo ciò che è 'predicabile di molti'. Ma l'ente, se fosse univoco, non potrebbe essere predicato come una specie infima, poiché queste cose di cui si predica l'ente non sono individui; e nemmeno come una differenza, poiché non differenzia le cose di cui si predica ('la differenza è ciò attraverso cui gli individui differiscono'); e nemmeno come un proprio, né come un accidente, poiché l'ente è predicato 'in quid', secondo Aristotele, libro terzo della *Metafisica*, mentre questi due predicabili non si predicano 'in quid'. Perciò, se l'ente fosse univoco, sarebbe un genere rispetto a ciò di cui si predica⁵⁷¹.

Appare, qui, a proposito della predicazione dell'accidente e del proprio, il tema della predicazione essenziale, o 'in quid', da cui viene distinta la predicazione denominativa, o 'in quale'. Una predicazione viene definita 'in quid' (o univoca) quando il predicato è incluso come un *quid*, ovvero come una parte soggettiva, nella ragione essenziale di ciò di cui si predica. Ad esempio, il predicato univoco 'animale' è predicato 'in quid' della specie 'uomo', poiché 'uomo' è essenzialmente un animale. La predicazione viene invece definita 'in quale' (o denominativa) quando il predicato non è incluso essenzialmente nel soggetto. Nel nostro esempio, 'animale' si predicherà 'in quale' di

secundum et tertium De anima, q. 21, n. 29, OpPhil, V, p. 220; Ioannes Duns Scotus, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, IV, q. 1, n. 17, OpPhil, III, p. 298; cf. Duns Scotus, *Ordinatio*, I, d. 3, p. 1, q. 3, nn. 152-155, Vat., III, pp. 94-95; cf. Robertus de Cowton, *In I Sententiarum*, Prologus, q. 4, ed. Brown, p. 10. L'obiezione è presente anche nelle *Collationes oxonienses*, cf. *Coll. Ox.*, q. 4, n. 3, p. 36, ll. 11-17.

⁵⁷¹ Ioannes Duns Scotus, *Quaestiones super Praedicamenta Aristotelis*, q. 4, n. 18, OpPhil, II, p. 277: «[...] omne univocum dictum de multis, dicitur de illis sub ratione alicuius universalis; aliter illa quinque universalis non sufficienter dividerent 'predicabile de multis'. Sed ens, si esset univocum, non posset dici sub ratione speciei specialissimae, quia haec non sunt singularia; nec sub ratione differentiae, quia nullum istorum distinguit ("differentia est qua differunt a se singula"); nec proprii nec accidentis, quia ens praedicatur 'in quid', per Aristotelem IV *Metaphysicae*; haec duo non. Igitur si sit univocum, erit genus respectu illorum. Ex hoc non tantum sequitur inconveniens suppositum, scilicet quod haec non sunt genera prima, sed est contra Aristotelem III *Metaphysicae*, quia ens est de intellectu cuiuslibet, et genus non est de intellectu differentiae».

razionale, in quanto il predicato non indica qualcosa di essenziale rispetto al soggetto di cui si predica. Infatti, la ragione del genere ('animale') non può mai essere inclusa nella ragione della differenza ('razionale'), altrimenti non potrebbe contrarsi nella specie. Per tornare alla citazione di Scoto, l'accidente ed il proprio si predicano *'in quale'*, e non *'in quid'*, poiché esprimono determinazioni estrinseche, non incluse essenzialmente nella ragione del soggetto. Un accidente come 'bianco', ad esempio, non essendo parte della definizione di 'uomo', non è incluso nella ragione essenziale di ciò di cui si predica, esprimendo una qualità del soggetto, e non una parte soggettiva. Allo stesso modo, anche ciò che è proprio dell'uomo, come la capacità di ridere, è predicato come qualcosa di esterno, di aggiunto rispetto alla ragione essenziale del soggetto.

Per ciò che riguarda il predicabile 'specie', Scoto farà coincidere la predicazione di ente con quella specifica sia nel *Commento alla Metafisica* che nel *Commento al De anima*⁵⁷². Tuttavia, non è questa la soluzione che troveremo in *Ordinatio* e *Lectura*. È fuori di dubbio, ed infatti apparentemente non viene mai negato da Scoto in nessun luogo, che il concetto di ente debba predicarsi *'in quid'*, così come quello di specie, degli individui. A partire da questa constatazione sempre ammessa, il nodo teoretico di questo parallelismo, nelle opere in cui viene difeso, risiede nel fatto che l'ente discenderebbe immediatamente (*statim*), senza che sia necessaria l'aggiunta di differenze contraenti, in ciò che è ad esso inferiore, allo stesso modo in cui la specie discende negli individui senza bisogno di elementi contraenti. Una affermazione che, però, come vedremo meglio in seguito⁵⁷³, appare in stridente contraddizione rispetto alla matura dottrina scotiana del principio di individuazione: a questo proposito, infatti, in opere come *Ordinatio* o *Lectura* si difende una concezione per la quale la specie può discendere negli individui solo grazie ad un principio individuante positivo, ovvero attraverso quelle 'ultima realtà dell'ente' che saranno successivamente ribattezzate *'haecceitas'*. Probabilmente a causa di questo mutamento di prospettiva sul tema dell'individuazione Scoto abbandonerà nelle opere teologiche l'identificazione tra predicazione specifica e predicazione del concetto di ente.

Infine, merita un trattamento a parte la possibilità che la predicazione del concetto di ente possa coincidere con la predicazione generica.

⁵⁷² Cf. Ioannes Duns Scotus, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, IV, q. 1, OpPhil, III, p. 309; Ioannes Duns Scotus, *Quaestiones super secundum et tertium De anima*, q. 21, n. 35, OpPhil, V, p. 223.

⁵⁷³ Cf. *infra*, pp. 184-185.

3. Se il concetto di ente fosse un genere, non ci sarebbero differenze capaci di contrarlo:

A proposito della possibilità che l'ente sia un genere, ciò contraddirebbe la sentenza di Aristotele, libro terzo della *Metafisica*:

Ma è impossibile che tanto l'Uno quanto l'essere siano un unico genere delle cose, giacché le differenze di ciascun genere non solo necessariamente esistono, ma ciascuna di essere deve avere la sua unità [...], di guisa che, se si considerano come genere l'Uno e l'essere, nessuna differenza potrà né 'essere' né 'essere una'⁵⁷⁴.

Aristotele si riferisce qui criticamente alla dottrina platonica dell'essere come genere sommo; ma se l'ente fosse un genere, ciò implicherebbe che le differenze, attraverso cui il genere è capace di contrarsi, non sarebbero enti, dovendo necessariamente essere distinta la ragione del genere dalla ragione della differenza. Altrimenti, se anche le differenze appartenessero al genere dell'ente, non potrebbero in alcun modo contrarlo, piuttosto non farebbero che ripetere pleonasticamente il concetto del genere 'ente', ciò che nella terminologia logica medioevale viene definita '*nugatio*'⁵⁷⁵.

Inoltre, se <l'ente> fosse comune a queste [ovvero, alle dieci categorie], visto che esse differiscono, e non grazie all'ente, chiedo a proposito di ciò che viene aggiunto in questo e in quello, se si tratti di un ente o no. Se è un ente, allora l'ente sarebbe incluso nel concetto di ciò che viene aggiunto; perciò, aggiungendo ciò all'ente, ci sarebbe un'inutile ripetizione [*nugatio*]. Così l'ente e questa cosa aggiunta sono inclusi nel concetto di ogni categoria e di conseguenza nel concetto semplice di qualsiasi categoria ci sarebbe un'inutile ripetizione [*nugatio*]. Perciò nel concetto di qualsiasi cosa ci sarebbe un'inutile ripetizione [*nugatio*], poiché nel concetto di qualsiasi cosa è incluso qualcosa delle categorie. Anche in tutte le definizioni ci sarebbe un'inutile ripetizione [*nugatio*], scomponendo fino al genere sommo, che è contro ciò che afferma Aristotele nel libro settimo della *Metafisica*⁵⁷⁶.

⁵⁷⁴ Arist., *Met.*, III, 3, 998b 23-27.

⁵⁷⁵ Questa obiezione è anch'essa presente in tutti i testi principali di Scoto e nelle due questioni delle *Collationes* come argomento *contra*, ed inoltre viene esplicitamente avanzata, ad esempio, da Roberto di Cowton. Cf. Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio*, I, d. 3, p. 1, q. 3, n. 152, Vat., III, p. 94; Ioannes Duns Scotus, *Lectura*, I, d. 3, p. 1, q. 1-2, n. 106, Vat., XVI, p. 264; *Coll. Ox.*, q. 4, n. 2, pp. 35-36, ll. 5-10; *Coll. Ox.*, q. 12, n. 29, p. 160, ll. 136-138; Robertus de Cowton, *In I Sententiarum*, Prologus, q. 4, ed. Brown, p. 21. Per ciò che concerne il termine '*nugatio*', che abbiamo tradotto con la perifrasi 'inutile ripetizione', ci permettiamo di rimandare alla definizione nel suo uso tecnico nell'ambito della disciplina della logica data da Pietro Hispano. Cf. Petrus Hispanus Portugalsensis, *Summulae logicae*, VII, 18, ed. L. M. De Rijk, Van Gorcum, Assen 1972, p. 142: «Nugatio est eiusdem et ex eadem parte inutilis repetitio».

⁵⁷⁶ Ioannes Duns Scotus, *Quaestiones super Praedicamenta Aristotelis*, q. 4, n. 20, OpPhil, II, p. 279: «Item, si sit commune istis, cum haec differant, et non per ens, quaero de addito in hoc et illo: aut est ens aut non-ens. Si ens, igitur ens est de eius intellectu; ergo addendo illud enti, erit nugatio. Et ens et illud est de intellectu cuiuslibet praedicamenti, ergo in intellectu simpliciter cuiuslibet praedicamenti est nugatio. Ergo in intellectu cuiuslibet est nugatio, quia in intellectu cuiuslibet includitur aliquod praedicamentorum. Etiam in omni definitione erit nugatio, semper resolvendo usque ad genus generalissimum, ponendo rationes pro nominibus; quod habet Aristoteles pro inconvenienti, VII *Metaphysicae*».

- La dottrina dell'univocità nel *Commento al De anima*:

Nella questione 21 del *Commento* ai libri II e III del *De anima*, dal titolo «*Utrum ens sit obiectum primum intellectus nostri*», Scoto affronta nuovamente il tema dell'univocità, questa volta non dal punto di vista del rapporto di predicazione tra il concetto di ente rispetto alle dieci categorie, ma nell'ambito della discussione sull'oggetto primo del nostro intelletto, facendo entrare nella considerazione anche il problema dell'univocità rispetto a Dio e alla creatura, oltre a quello, già incontrato, dell'univocità rispetto alla sostanza e all'accidente.

Oltre al contesto argomentativo, cambiano in questo testo anche le soluzioni adottate da Scoto, che passa a sostenere la dottrina dell'univocità del concetto di ente, pur mantenendo, in continuità con i commenti alle opere logiche, la dottrina dell'analogia reale.

Si affacciano, probabilmente per la prima volta, tentativi di superare le due principali obiezioni all'univocità: la prima consiste nel divieto aristotelico di fare dell'ente un genere sommo; la seconda riguarda il tema dello statuto ontologico delle differenze contraenti.

Inoltre, l'univocità viene qui difesa con argomenti originali, che saranno successivamente ripetutamente ripresi.

1. Argomento 'certus et dubius', a favore dell'univocità:

Contrariamente a quanto sostenuto fino ad allora, Scoto in quest'opera difende esplicitamente l'univocità del concetto di ente rispetto alla sostanza e all'accidente⁵⁷⁷. A favore di questa tesi, troviamo qui un argomento destinato ad avere grande successo, riconosciuto comunemente come il più caratterizzante della teoria scotiana, forse ispirato ad Avicenna, oppure, secondo autori coevi, ad Al-Ghazali:

Inoltre, ogni intelletto certo di una cosa e dubbio a proposito di due cose, deve necessariamente avere un concetto di ciò di cui è certo ed un altro delle due cose di cui è dubbio, poiché altrimenti, attraverso il medesimo concetto, lo stesso intelletto sarebbe dubbio e certo. Ma qualcuno può essere certo che qualcosa sia un ente, essendo tuttavia incerto a proposito del fatto se si tratti di una sostanza o di un accidente – come è evidente a proposito delle potenze dell'anima e del primo principio, allo stesso modo in cui gli antichi filosofi dubitarono, come risulta dal primo libro della *Fisica*, e dubitarono anche a

⁵⁷⁷ Cf. Ioannes Duns Scotus, *Quaestiones super secundum et tertium De anima*, q. 21, n. 25, OpPhil, V, p. 218: «Quod etiam conceptus entis sit communis univoce substantiae et accidenti, probò: quia si non, nullum conceptum de substantia haberemus [...]».

proposito della luce. Perciò il concetto di ente è differente da quello di sostanza e accidente; ma il concetto di ente è comune ad entrambi senza implicarli; perciò è un concetto comune in modo univoco⁵⁷⁸.

Non è possibile dubitare ed essere certi dello stesso concetto allo stesso tempo, mentre è possibile essere certi di un concetto e dubitare di un altro o di altri allo stesso tempo. Il concetto di cui si è certi, sarà dunque necessariamente differente rispetto al concetto o ai concetti di cui si dubita. Nel nostro caso specifico, è impossibile dubitare del concetto di ente in sé, concepibile con certezza da qualsiasi intelletto umano, mentre è possibile dubitare se si tratti del concetto di sostanza o di accidente. Secondo l'esempio fornito da Scoto, allo stesso modo tutti i filosofi antichi considerarono con certezza che il primo principio, o la luce o le potenze dell'anima fossero enti, ma dubitarono se fossero sostanze o accidenti. Perciò il concetto di ente è un concetto terzo, distinto e neutro rispetto ai concetti di sostanza e di accidente, pur essendo comune ad entrambi. Il fatto che sostanza e accidente siano enti, significa che 'ente' è incluso come un *quid*, ovvero come una parte soggettiva, nella ragione essenziale di 'sostanza' ed 'accidente', perciò 'ente' si predica di essi in modo univoco.

2. Argomento dell'inclusione virtuale o essenziale, a favore dell'univocità:

Un altro argomento a sostegno dell'univocità del concetto di ente nei confronti di Dio e della creatura, destinato ad avere una larga fortuna è il seguente, concernente la capacità del concetto di creatura di esprimere il concetto proprio di Dio.

Inoltre, nessun concetto della creatura esprime il concetto proprio di Dio; ma esprime il concetto di ente; perciò il concetto di ente non è il concetto proprio di Dio. La maggiore è così provata: poiché nulla può esprimere il concetto proprio di qualcosa che non contenga essenzialmente o virtualmente: essenzialmente come l'uomo contiene l'animale, virtualmente come il soggetto la propria proprietà; ma nessuna creatura di per sé, né tutte le creature insieme contengono Dio, né virtualmente né essenzialmente; perciò etc. Dalle creature possiamo perciò inferire che Dio sia un ente; perciò il concetto di ente non è proprio di Dio⁵⁷⁹.

⁵⁷⁸ Ioannes Duns Scotus, *Quaestiones super secundum et tertium De anima*, q. 21, n. 26, OpPhil, V, pp. 218-219: «Item, omnis intellectus certus de uno et dubius de duobus oportet quod habet alium conceptum de certo et alium de duobus, quia aliter per eundem conceptum idem intellectus esset dubius et certus; sed aliquis potest esse certus de aliquo quod sit ens, dubius autem utrum sit substantia et accidens – sicut de potentiis animae patet, et de primo principio, ut dubitaverunt antiqui philosophi, ut patet I *Physicorum*, et de luce; igitur alius est conceptus entis, alius substantiae et accidentis; sed ille est communis utrique et non importat illos conceptus plures; igitur est communis univoce».

⁵⁷⁹ Ioannes Duns Scotus, *Quaestiones super secundum et tertium De anima*, q. 21, n. 23, OpPhil, V, pp. 216-217: «Item, nullus conceptus creaturae facit conceptum proprium Dei; sed facit conceptum entis; igitur conceptus entis non est conceptus proprius Dei. Maior probatur: quia nihil potest facere conceptum proprium de aliquo quod non contineat

- Risposta alle obiezioni contro l'univocità del concetto di ente:

Oltre a fornire argomenti di nuovo conio, Scoto risponde anche alle obiezioni elencate precedentemente, presenti già nei commenti alle opere logiche di Aristotele, e riformulate nel *Commento* al *De anima* in maniera molto simile. In primo luogo, viene riproposto l'argomento autoritativo tratto da Porfirio⁵⁸⁰. Inoltre, viene riproposto l'argomento secondo cui, se il concetto di ente fosse univoco, allora sarebbe uno dei cinque predicabili, ma il concetto di ente non può essere né un genere, né una specie, né una differenza (e nemmeno un proprio né un accidente, nonostante il testo del *Commento* al *De anima* eviti di annoverare queste due possibilità, concentrandosi sull'ipotesi del genere⁵⁸¹). Infine, viene sollevato il problema centrale di come avvenga la contrazione dell'eventuale genere-ente attraverso le differenze. Nei termini in cui Scoto pone qui la questione, va considerata l'eventualità che il genere 'ente' possa o meno discendere in ciò che è ad esso inferiore (le specie) senza che sia necessario aggiungere elementi contraenti. Apparentemente, tutto ciò che è superiore, ed è per questo motivo più indeterminato (il concetto della specie 'uomo' è più determinato rispetto al genere 'animale', poiché a questo aggiunge la caratteristica della razionalità), discende sempre verso ciò che è inferiore tramite l'aggiunta di qualcosa, di una qualche differenza: il genere si contrae attraverso la differenza specifica, la specie attraverso i principi individuanti. Se, però, applichiamo questo modello al concetto di ente, ci troviamo di fronte ad una difficoltà grave: la differenza aggiunta non potrebbe in questo caso né essere un ente né essere un non-ente. Infatti, se ciò che viene aggiunto al genere 'ente' per la sua contrazione fosse a sua volta un ente, allora la differenza non sarebbe altro che un'inutile ripetizione (*nugatio*) di 'ente', del tutto incapace a svolgere il ruolo che le è proprio, ovvero differenziare il genere per costituire la specie aggiungendo una determinazione. In questo caso, la ragione della differenza coinciderebbe con la ragione del genere, e, dunque, qualsiasi specie inferiore al genere 'ente' sarebbe definita come 'ente-ente': se è vero come è vero che la definizione è ottenuta dalla composizione del genere con la differenza specifica, con il primo 'ente' si indicherebbe il genere, con il secondo la differenza, che è anch'essa essenzialmente un ente. Se, invece, la differenza non fosse un ente, allora il nulla sarebbe incluso nella ragione essenziale di tutto ciò che è inferiore al genere 'ente'. La sostanza, ad esempio, verrebbe a costituirsi

essentialiter vel virtualiter; essentialiter sicut homo animal, virtualiter ut subiectum propriam passionem; sed creatura nulla per se nec omnes simul continent Deum nec virtualiter nec essentialiter; igitur etc. Ex creaturis autem possumus formare de Deo quod sit ens; igitur conceptus entis non est Deo proprius».

⁵⁸⁰ Cf. Ioannes Duns Scotus, *Quaestiones super secundum et tertium De anima*, q. 21, n. 29, OpPhil, V, p. 220: «Hoc idem dicit Porphyrius: dicit quod ens non est genus, sed dicitur aequivoce de substantia et accidente».

⁵⁸¹ Cf. Ioannes Duns Scotus, *Quaestiones super secundum et tertium De anima*, q. 21, n. 29, OpPhil, V, p. 220: «Quia si esset univocum, aut sicut genus, differentia vel species; non potest esse species, quia non habet superius et quia substantia et accidens non sunt individua sed genera generalissima; nec differentia, quia esset una substantiae vel accidenti et haberet genus supra se; nec genus, ut probatur III Metaphysicae, quia genus habet differentias quae sunt extra rationem generis – nihil autem est quod subterfugiat rationem entis».

come specie particolare del genere ‘ente’ grazie all’aggiunta della differenza ‘non-ente’, e dunque la sua definizione sarebbe in definitiva esplicitata in questo modo: ‘ente non-ente’, il che è evidentemente contraddittorio:

Inoltre, tutto ciò che è comune indeterminato discende in ciò che è ad esso inferiore attraverso qualcosa di aggiunto che lo contrae, come il genere attraverso le differenze o le specie attraverso i principi individuanti; ma per l’ente non può accadere questa aggiunta contraente. Prova: poiché quella cosa che viene aggiunta o è un ente o non è un ente. Se lo è, allora la sostanza, che include quella cosa che viene aggiunta, sarebbe due volte un ente, e perciò sarebbe un’inutile ripetizione [*nugatio*] dire ‘la sostanza esclusivamente’. Se invece non fosse un ente, allora l’ente non discenderebbe nella sostanza attraverso qualcosa, ma attraverso un non-ente, ed anche questo non-ente sarebbe incluso nella ragione di sostanza attraverso cui vi discenderebbe, e così si ritornerebbe da capo e ci sarebbe un processo all’infinito⁵⁸².

1. Risposta all’argomento di Porfirio:

All’argomento autoritativo contro l’univocità tratto dalle *Isagoge*, Scoto risponde che Porfirio in quel particolare luogo non sta parlando da metafisico, ma da logico. Nonostante si tratti effettivamente di un’opera logica, in quanto commento alle *Categorie* di Aristotele, Porfirio, nell’interpretazione scotiana, in alcuni casi sposta implicitamente il piano del discorso, senza dichiararlo apertamente, e giunge a considerare alcune questioni da un punto di vista metafisico, temporaneamente lasciando in secondo piano lo scopo principale del testo, che è logico. Un esempio sarebbe costituito proprio dall’affermazione a proposito dell’equivocità di ‘ente’, che sarebbe detta in senso metafisico, non logico. Così intesa, la sentenza di Porfirio è effettivamente vera, visto che Scoto nel *Commento* al *De anima* tiene ferma una distinzione tra considerazione logica e considerazione metafisica, limitando l’univocità all’aspetto logico del concetto di ente, mentre metafisicamente parlando l’ente è equivoco⁵⁸³.

All’affermazione di Porfirio, poi, va detto che, nonostante egli sia stato un logico, tuttavia ha asserito molte cose non da un punto di vista logico, specialmente per ciò che concerne le categorie: l’ente, infatti,

⁵⁸² Ioannes Duns Scotus, *Quaestiones super secundum et tertium De anima*, q. 21, n. 30, OpPhil, V, pp. 220-221: «Item, omne commune indeterminatum descendit in inferiora per aliquid additum sibi contrahens ipsum, sicut genus per differentias, species per principia individuantia; sed enti non potest fieri talis additio contrahens. Probatio: quia illud additum esset ens vel non-ens. Si sic, igitur substantia, quae includit illud additum, esset ens bis, et sic esset nugatio dicere ‘substantiam tantum’. Si vero non sit ens, tunc non descendit ens in substantiam per aliquid sed per non-ens, et etiam illud non-ens esset de ratione substantiae per quod descenderet in eam, et sic quaererem sicut prius et esset processus in infinitum».

⁵⁸³ Cf. Ioannes Duns Scotus, *Quaestiones super secundum et tertium De anima*, q. 21, n. 39, OpPhil, V, p. 225: «Ad auctoritatem qua dicitur quod dicitur aequivoce: verum est metaphysice loquendo vel naturaliter, non tamen verum est logice loquendo; immo dicit unum communem conceptum omnibus entibus».

in quanto è predicato delle dieci categorie in senso metafisico o naturale, non esprime un unico concetto – e nemmeno il genere delle categorie non è né naturale né metafisico; tuttavia è univoco, parlando da un punto di vista logico⁵⁸⁴.

2. Riposta all'argomento del genere:

All'argomento tratto dal terzo libro della *Metafisica* di Aristotele, secondo il quale l'ente non è un genere, Scotus risponde in prima battuta che non è possibile invocare a questo proposito l'autorità di Aristotele, poiché il terzo libro della *Metafisica* non rappresenta una testimonianza fedele del pensiero aristotelico. Infatti, Aristotele non parla in questo testo in modo assertivo, ovvero non espone *sic et simpliciter* la propria opinione, bensì compie una sorta di esercizio dialettico: egli prende la domanda 'l'ente è un genere?' ed espone argomenti a favore e contro senza veramente esplicitare se consideri più fondato rispondere sì o no. Si tratterebbe, in definitiva, di una aporia: Aristotele si limita ad osservare quali inconvenienti derivino dal considerare o meno l'ente come un genere. Se l'ente fosse un genere, allora ci sarebbe il problema già esposto di come sia possibile che sia contratto da differenze che o sono enti, e allora non possono contrarre, o non sono enti, e allora non sono nulla. Aristotele, però, non evidenzia le difficoltà solo del primo corno del dilemma, piuttosto mostra anche la difficoltà di sostenere l'opinione contraria. Infatti, se l'ente non fosse un genere, allora sarebbe dieci generi, ovvero avrebbe tanti significati distinti quante sono le categorie, ed ogni categoria sarebbe dunque una sorta di genere sommo. L'argomento non appare risolutivo, avendo come scopo solamente neutralizzare l'autorità aristotelica, ma assume una certa importanza, visto che lo ritroveremo anche nelle opere della maturità.

Al primo di questi argomenti, va detto che nel terzo libro della *Metafisica* Aristotele non dice nulla in modo assertivo, bensì porta argomenti a favore di entrambi gli estremi della contraddizione; per questo Averroè dice in proposito che la prima ragione di Aristotele qui posta pecca secondo l'accidente ovvero contiene una fallacia dell'accidente. Infatti, l'argomento di Aristotele contro l'altro estremo della contraddizione è questo: se l'ente non esprime un unico concetto rispetto alle dieci categorie [*decem generibus*], ma ne esprime uno proprio a ciascuna, allora l'ente non è un solo genere, ma dieci generi [*genera*]⁵⁸⁵.

⁵⁸⁴ Ioannes Duns Scotus, *Quaestiones super secundum et tertium De anima*, q. 21, n. 33, OpPhil, V, p. 222: «Ad dictum autem Porphyrii dicendum quod, licet fuerit logicus, multa tamen dixit non logice, specialiter illud quod pernitet ad praedicamenta; ens enim, prout praedicatur de decem praedicamentis metaphysice vel naturaliter, non dicit unum conceptum – nec genus est naturale eorum nec metaphysicum; est tamen univocum, logice loquendo».

⁵⁸⁵ Ioannes Duns Scotus, *Quaestiones super secundum et tertium De anima*, q. 21, n. 33, OpPhil, V, pp. 221-222: «Ad primum istorum, dicendum quod in III *Metaphysicae* Aristoteles nihil dicit assertive, sed arguit ad utramque partem

3. Risposta all'argomento delle differenze:

La risposta all'obiezione relativa allo statuto delle differenze è forse la più interessante filosoficamente, costituendo, da una parte, un'anticipazione significativa della dottrina che sarà sviluppata nelle opere della maturità; dall'altra, un tentativo originale di soluzione, anche se verrà successivamente abbandonato.

L'anticipazione principale rispetto ai successivi sviluppi in *Ordinatio* e *Lectura* consiste nell'utilizzo della teoria della predicazione formale non-identica in questo contesto. La dottrina della distinzione formale, o, più propriamente, della non-identità formale, elaborata compiutamente solo successivamente al *Commento* al *De anima* nelle opere della maturità, assume che in una stessa cosa sia possibile individuare varie realtà formali costituenti (*formalitates*), che non sono semplicemente entità astratte formate dall'intelletto nell'atto di concepire la cosa scomponendola idealmente in parti, ma rappresentano piuttosto la struttura formale oggettiva, sussistente indipendentemente dalla presenza o meno di intelletti che la concepiscono, e ciò senza che venga in alcun modo inficiata l'unitarietà della cosa stessa. Ad esempio, in 'uomo' è possibile individuare distinte formalità, tra le quali annoveriamo il genere 'animale' e la differenza 'razionale', le quali, pur essendo simultaneamente presenti senza costituire una composizione nell'identico individuo di uomo, sono tuttavia formalmente non-identiche in quanto elementi che articolano la struttura formale di 'uomo'. La dottrina scotiana della non-identità formale, utilizzata in ambito filosofico ed applicata anche alle creature, nasce probabilmente da una trasposizione di una teoria già nota nell'ambito della teologia trinitaria, quella della distinzione tra predicazione formale (*praedicatio formalis*) e predicazione identica (*praedicatio identica*). Con 'predicazione formale' si intende una predicazione che è vera in virtù di ciò che i termini (soggetto e predicato) significano: una predicazione formale è vera se la ragione del predicato ('animale') è inclusa nella ragione del soggetto ('uomo'), come ad esempio nella proposizione 'l'uomo è un animale'. Con predicazione identica, invece, si intende una predicazione che è vera in virtù di ciò a cui i termini si riferiscono (*supponunt*): una predicazione identica è vera se ciò a cui si riferisce (*suppositum*) il predicato è identico rispetto a ciò a cui si riferisce il soggetto. Un esempio in proposito viene fornito da Giorgio Pini: la proposizione 'la Natura divina è uomo' non può certamente essere vera dal punto di vista della predicazione formale, essendo

contradictionis; unde Commentator dicit ibidem quod prima ratio Philosophi ibi posita peccat secundum accidens sive continet fallaciam accidentis. Argumentum enim Philosophi ad contrarium est tale: si ens non dicat unum conceptum decem generibus sed cuilibet proprium, sequitur quod ens non tantum sit genus sed etiam decem genera. Dicendum ergo quod illud non dicit Philosophus determinative, scilicet quod ens non sit genus, sed arguendo».

la ragione di ‘uomo’ evidentemente non inclusa nella ragione di ‘Natura divina’. Se, però, con ‘uomo’ (predicato) ci si intende riferire a Cristo (*suppositum*), che è dotato di una duplice natura, umana e divina, allora la proposizione sarà vera dal punto di vista della predicazione identica, poiché in Cristo coincidono natura divina e natura umana⁵⁸⁶. Perciò, una proposizione può essere identicamente identica, pur senza essere formalmente identica: è ciò che Scoto sostiene qui a riguardo delle differenze dell’ente, identicamente ma non formalmente identiche ad esso, nello stesso modo in cui la differenza ‘razionale’ non è identica formalmente al genere ‘animale’.

A proposito dell’altra conferma circa la differenza che non è inclusa nella ragione del genere, va detto che, nonostante il genere e la differenza non siano formalmente identici, poiché la ragione formale della differenza non include la ragione formale del genere, tuttavia sono identici realmente, ovvero identicamente. Ogni volta che alcune cose sono identiche formalmente, se esse sono connesse senza un termine medio, allora si verifica in questo caso un’inutile ripetizione [*nugatio*], come in ‘colore bianchezza’. Tuttavia, non è così se esse sono identiche solo identicamente e non formalmente, come ‘colore bianco’, che non è un’inutile ripetizione [*nugatio*]: infatti, nonostante ‘bianco’ sia effettivamente nella realtà concreta la stessa cosa che ‘bianchezza’, tuttavia ‘bianco’ esprime il soggetto cui si riferisce denominativamente o in concreto. Così dunque la differenza si connette al genere nella definizione: essa è significata denominativamente o in concreto, come in ‘animale razionale’, in cui la differenza è solo ed esclusivamente identica identicamente al genere, e non identica formalmente. Allo stesso modo accade a proposito di ‘ente’ in rapporto a ‘uno’, poiché dire ‘ente unità’ è un’inutile ripetizione [*nugatio*]. Così dunque ciò che è aggiunto a ‘ente’ si sottrae alla ragione dell’ente, che è significato alla maniera di una differenza che è identica al genere solo ed esclusivamente identicamente, e non formalmente⁵⁸⁷.

Scoto, inoltre, prosegue qui nella discussione di come sia possibile la contrazione dell’ente, fornendo un modello di spiegazione che, pur se rintracciabile anche nel *Comento alla Metafisica*⁵⁸⁸, non avrà

⁵⁸⁶ Cf. Pini, *Univocity in Scotus’s Quaestiones super Metaphysicam*, p. 103: «A predication such as “*Natura divina est homo*” is not accidentally true in the case of Christ. All the same, such a predication is not formal, for the concept of man is obviously not included in the concept of the divine nature». According to Christian dogma, two distinct natures, one human, the other divine, are both present in the same supposit, Christ. So, for this predication to be true, the term ‘*homo*’ must be taken not for what it signifies but for what it stands for (*supponit*). In Christ, the divine nature is identical with the human supposit».

⁵⁸⁷ Ioannes Duns Scotus, *Quaestiones super secundum et tertium De anima*, q. 21, n. 34, OpPhil, V, pp. 222-223: «Ad aliam confirmationem de differentia quae est extra rationem generis, dicendum quod licet genus et differentia non sunt idem formaliter, quia ratio formalis differentiae non includit rationem formalem generis, tamen sunt idem realiter vel identice. Quandocumque enim aliqua sunt idem formaliter, si iungantur sine medio, est ibi nugatio, ut “color albedo”; non tamen si sint idem identice solum et non formaliter, ut “color albus” – licet album sit idem in e quod albedo, quia tamen album significat suam rem denominative vel in concreto – non est nugatio. Sic autem iungitur differentia generi in definitione quod differentia denominative sive in concreto significatur, ut “animal rationale”, et sic est idem generi identice tantum et non formaliter. Sic in proposito est de ente respectu unius, quia dicendo “ens unitas” est nugatio. Sic ergo illud additum enti effugit rationem entis, quod significatur modo differentiae quae est idem generi, identice tantum et non formaliter».

⁵⁸⁸ Cf. Ioannes Duns Scotus, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, IV, q. 1, OpPhil, III, p. 309: «Aliter potest dici quod sicut duo individua se totis differunt numero et se totis sunt unum in specie, (nec est aliquid reale in altero

fortuna nelle elaborazioni successive, e, anche per questo, riveste un notevole interesse per il nostro tentativo di ricostruzione storica dello sviluppo del pensiero del maestro francescano. A proposito del problema se sia necessario qualcosa di aggiunto ai fini della contrazione, così si esprime Scoto:

A proposito dell'altro argomento circa la discesa di ciò che è indeterminato nelle cose inferiori, va detto che ciò che è indeterminato può esserlo in due modi. In un modo, ciò che è indeterminato può discendere nelle cose inferiori attraverso l'aggiunta di qualcosa: in questo caso ciò che è indeterminato esprime tutto ciò che è nelle cose inferiori, tuttavia o alla maniera di una parte determinabile, come il genere, o alla maniera di una parte determinante, come la differenza. L'ente stesso non è indeterminato in questo modo. In un altro modo ciò che è comune indeterminato esprime tutto ciò che è nelle cose inferiori alla maniera di un tutto, e non ha bisogno di qualcos'altro per essere terminato – come la specie in rapporto agli individui: infatti due individui convengono completamente in una specie e sono differenti in numero. Quel qualcosa di comune in questo modo non discende nelle cose inferiori attraverso l'aggiunta di qualcosa. In questo modo l'ente è comune a Dio e alle dieci categorie, alla sostanza e all'accidente: niente infatti è nella sostanza e nell'accidente che non sia un ente, e perciò esso stesso è immediatamente [*statim*], senza nulla di aggiunto, sostanza o accidente. Perciò <l'ente> non è riducibile al predicabile 'genere', né al predicabile 'differenza', piuttosto al predicabile 'specie infima'⁵⁸⁹.

Nella prima elaborazione dottrinale dell'univocità, già qui estesa, oltre che a sostanza e accidente, anche a Dio e alla creatura (Dio e le dieci categorie), Scoto giunge a considerare il concetto di ente quasi come un concetto specifico, in quanto esso discende immediatamente (*statim*) in ciò che è ad esso inferiore: nel caso della specie, essa discende immediatamente negli individui; nel caso dell'ente, esso discende immediatamente in sostanza o accidente, Dio o creatura. Questo modello dell'ente come *species specialissima* sarà ripreso anche altrove, ma verrà abbandonato nelle opere della maturità: il motivo più evidente di questa scelta dottrinale risiede nel paragone con la discesa della specie negli individui. Come noto, Scoto non sosterrà affatto che la specie discende senza che sia

nisi natura speciei), sic hic de generibus sub ente». Questa soluzione, per inciso, verrà ripresa anche da alcuni dei primi pensatori scotisti, come Guglielmo di Alnwick. Cf. Guillelmus de Alnwick, *In Primum Sententiarum*, q. 8, ed. S. D. Dumont, in Id., *The univocity of the concept of being in the fourteenth century: John Duns Scotus and William of Alnwick*, «Medieval Studies», 49 (1987), pp. 1-75: 61, ll. 739-746: «Ideo ens per nullas differentias positivas descendit in sua inferiora, sicut nec species specialissima descendit in individua per differentias substantiales. Propter quod ens videtur praedicari magis ad modum universalitatis speciei specialissimae quam ad modum generis. [...] Et ideo veius convenit enti universalitas speciei specialissimae quam generis».

⁵⁸⁹ Ioannes Duns Scotus, *Quaestiones super secundum et tertium De anima*, q. 21, n. 35, OpPhil, V, p. 223: «Ad aliud de descensu indeterminati in inferiora, dicendum quod duplex est indeterminatum. Unum quod descendit in inferiora per aliquid additum, et tale dicit totum quod inferius, tamen per modum partis determinabilis ut genus, vel per modum partis determinantis ut differentia – et tale non est ipsum ens. Aliud est commune indeterminatum, quod dicit totum illud quod inferiora per modum totius nec expectat terminari per aliud – ut species respectu individuorum, duo enim individua se totis in specie conveniunt et numero differunt -, et tale commune non descendit in inferiora per aliquid additum. Sic autem ens est commune ad Deum et decem praedicamenta, ad substantiam et accidens; nihil enim est in substantia et accidente quod non sit ens, et ideo statim seipso sine addito est substantia vel accidens; non igitur reducitur ad praedicabile generis vel differentiae, sed speciei specialissimae».

necessario aggiungere nulla, al contrario questa tesi sarà confutata con forza nelle opere più mature, dove si sostiene piuttosto la discesa della specie infima nell'individuo mediante un principio individuante positivamente aggiunto, ciò che sarà successivamente chiamato *haecceitas*, e che Scoto chiama nell'*Ordinatio* '*ultima realitas entis*'. Questo tipo di spiegazione è dunque del tutto contraddittorio rispetto ad altre parti dell'insegnamento scotiano. Un dubbio, o comunque una oscillazione in proposito, sono forse già individuabili in quest'opera di commento al *De anima*. Nell'argomento immediatamente successivo, infatti, Scoto sembra già rivolgersi ad un tentativo di spiegazione differente, forse parzialmente compatibile con la dottrina della maturità, che riprende il modello di spiegazione consistente nel parallelismo con il genere, facendo dell'ente un 'quasi-genere' (*quasi genus*).

Oppure si può dire, sostenendo che sia un genere, o quasi un genere, come secondo Averroè e Avicenna, che discende nelle cose inferiori tramite cose aggiunte che sono enti identicamente o realmente, non tuttavia formalmente. Ed in questo modo non ne consegue che siano non-enti, così come non è corretto affermare che "l'uomo non è di per sé bianco, dunque di per sé è non-bianco", poiché la ragione di umanità non implica né che sia bianco né che sia non-bianco. Perciò queste differenze attraverso la ragione di differenza non sono enti, e tuttavia da ciò non ne consegue che secondo la ragione di differenza siano non-enti⁵⁹⁰.

In questa prospettiva, è sì necessaria per la contrazione dell'ente l'addizione di differenze, ma queste differenze, senza che venga posto alcun discrimine tra differenze prime, medie o ultime, sono enti solo realmente, ma non formalmente.

- Il concetto di ente come oggetto adeguato dell'intelletto umano:

Nel *Commento* al *De anima* si affaccia per la prima volta anche un'altra questione, che, al pari di quella delle differenze che contraggono l'ente, risulterà centrale nell'elaborazione dottrinale più matura: parliamo del tema relativo al modo in cui il concetto di ente può essere predicato.

In questo testo la questione dell'univocità, oltre ad essere estesa a Dio e alla creatura, viene anche connessa a questioni, su cui non ci soffermeremo, come quella dell'ente come *subiectum* della scienza

⁵⁹⁰ Ioannes Duns Scotus, *Quaestiones super secundum et tertium De anima*, q. 21, n. 36, OpPhil, V, pp. 223-224: «Vel potest dici sustinendo, quod sit genus, vel quasi genus secundum Avicennam et Averroëm, quod descendit in inferiora per addita, quae sunt entia identice vel realiter, non tamen formaliter. Nec sequitur sic quod secundum se sint non-entia, sicut non sequitur "homo non secundum se est albus, igitur secundum se est non-albus", quia nec ex ratione humanitatis habet quod sit albus, nec non-albus. Ista igitur differentiae per rationem differentiae non sunt entia, nec tamen sequitur quod secundum rationem differentiae sunt non-entia».

metafisica, o del concetto di ente come oggetto adeguato del nostro intelletto, che risulta essere proprio il tema della questione 21 («*Utrum ens sit primum obiectum intellectus nostri*»). Affinché qualcosa sia l'oggetto adeguato del nostro intelletto, è necessario che esso sia coestensivo rispetto a tutto ciò che il nostro intelletto può comprendere, ovvero è necessario che il nostro intelletto comprenda sempre sotto la ragione di questo oggetto. Se, infatti, l'intelletto comprendesse cose che sono esterne alla ragione di questo oggetto, allora esso non sarebbe totalmente adeguato, bensì sarebbe adeguato solo ad una parte delle nostre intellezioni. Proprio per questo motivo, contro la dottrina sostenuta da Enrico di Gand, Scoto afferma qui che Dio non può essere l'oggetto adeguato del nostro intelletto, poiché non conosciamo la creatura tramite la ragione di Dio, non essendo la creatura Dio. Esso sarà piuttosto l'oggetto primo per perfezione del nostro intelletto, essendo l'oggetto più nobile cui esso può aspirare.

Scoto distingue qui tra due modi differenti in cui un oggetto può essere detto adeguato rispetto all'intelletto, o secondo l'inclusione virtuale, o secondo la predicazione:

[...] l'adeguazione dell'oggetto è duplice: una secondo l'inclusione virtuale [*secundum virtutem*], l'altra secondo la predicazione [*secundum praedicationem*]. È quindi detto oggetto adeguato della potenza per l'adeguazione secondo l'inclusione virtuale [*adaequatione secundum virtutem*] ciò che solo di per se stesso può muovere l'intelletto alla conoscenza di sé e delle altre cose, così come l'essenza divina è l'oggetto primo adeguato dell'intelletto divino, poiché basta per muovere l'intelletto divino alla conoscenza di sé in modo primario, e di conseguenza anche delle altre cose; così come la sostanza muove il nostro intelletto alla conoscenza di sé in modo primario e anche di conseguenza della propria passione o dell'accidente. Oggetto adeguato per predicazione è invece ciò che è di per sé ed essenzialmente predicabile di tutte le cose che possono essere conosciute dalla potenza, come la luce o il colore o qualcosa di comune ad entrambi è predicato essenzialmente di tutte le cose visibili⁵⁹¹.

L'adeguazione secondo la predicazione consiste nel fatto che l'oggetto della potenza intellettiva deve essere predicato '*in quid*' o essenzialmente di tutto ciò che l'intelletto può conoscere, ovvero di tutte le cose intelligibili, così come il genere è predicato '*in quid*' delle specie subordinate (ad esempio, il genere 'animale' si predica '*in quid*' di 'uomo', di 'cavallo', etc.). L'adeguazione secondo l'inclusione virtuale, invece, implica che l'oggetto della potenza intellettiva permetta all'intelletto di

⁵⁹¹ Ioannes Duns Scotus, *Quaestiones super secundum et tertium De anima*, q. 21, n. 6, OpPhil, V, p. 209: «[...] duplex est adaequatio obiecti: una secundum virtutem, alia secundum praedicationem. Illud autem dicitur obiectum adaequatum potentiae adaequatione secundum virtutem, quod per se ipsum solum potest movere intellectum ad notitiam sui et aliorum; sicut essentia divina est primum obiectum adaequatum intellectus divini, quia est sufficienter movens intellectum divinum ad notitiam sui primo et aliorum ex consequenti, et substantia movet intellectum nostrum ad notitiam sui primo et propriae passionis vel accidentis ex consequenti. Obiectum autem adaequatum secundum praedicationem est quod per se et essentialiter praedicatur de omnibus quae possunt a potentia cognosci, sicut lux vel color vel aliquid commune utriusque praedicatur essentialiter de omnibus».

conoscere oltre a sé qualcosa che non è incluso essenzialmente nella propria ragione, ma solo virtualmente: ad esempio, Dio, attraverso la conoscenza dell'oggetto adeguato al proprio intelletto, ovvero la propria divina essenza, conosce anche le creature, che sono incluse virtualmente nell'oggetto del proprio intelletto, e non essenzialmente, poiché la ragione di creatura non è inclusa essenzialmente nella ragione di Dio, come, ad esempio, la ragione di animale è inclusa essenzialmente nella ragione di uomo.

La domanda che a questo punto sorge è: il concetto di ente si predica *'in quid'* di tutto ciò che è intelligibile? È dunque l'oggetto adeguato solo secondo la predicazione? Oppure è oggetto adeguato anche secondo l'inclusione virtuale? E, se sì, di cosa?

Certamente, l'ente si predica essenzialmente di alcuni intelligibili, come le categorie, le specie, i generi, gli individui. Se esso si predicasse *'in quid'* di tutti gli intelligibili, però, allora sarebbe effettivamente paragonabile in tutto e per tutto ad un genere, esito che, come abbiamo visto, Scotus cerca di evitare. Per ovviare a questo problema, in questo testo inizia ad emergere la constatazione che almeno dei trascendentali (uno, bene, vero) l'ente non si predica *'in quid'*. Dunque, l'ente è oggetto adeguato dell'intelletto umano secondo l'inclusione virtuale in rapporto ai trascendentali, poiché è incluso solo virtualmente, e non essenzialmente nei concetti di 'uno', 'vero', 'bene': l'intelletto che concepisce un trascendentale, non lo concepisce sotto la ragione di ente nel senso che il concetto di ente sarebbe incluso in esso essenzialmente, bensì coglie l'ente come qualcosa di estrinseco, ma contenuto virtualmente nella ragione del trascendentale conosciuto. Scotus evidenzia a questo proposito come il soggetto non sia mai predicato *'in quid'* delle passioni ad esso proprie, ovvero delle proprietà (come sono passioni proprie o proprietà dell'ente i trascendentali): infatti, le proprietà necessariamente fanno riferimento, nella loro definizione, al soggetto cui ineriscono come qualcosa di esterno. Scotus paragonerà in *Ordinatio*⁵⁹² la proposizione 'l'ente è uno' a quella 'l'uomo è risibile': 'risibile' non può essere definito senza fare riferimento alla nozione di 'uomo', che, in quanto soggetto cui inerisce, è qualcosa la cui ragione non coincide con quella di 'risibile'. Allo stesso modo, 'uno' non può essere definito senza fare riferimento alla nozione di 'ente' come qualcosa di estrinseco rispetto alla propria ragione di 'uno'. Le proposizioni concernenti il soggetto e le sue proprietà non sono dunque convertibili: dire 'l'ente è uno' è una predicazione *'in quid'* vera, ma, al contrario, poiché l'ente non può essere predicato essenzialmente di 'uno' in quanto non incluso

⁵⁹² Cf. Duns Scotus, *Ordinatio*, I, d. 3, p. 1, q. 3, n. 134, Vat., III, p. 83: «Ens ergo in ratione suae passionis cadit tut additum. [...] Hoc etiam confirmatur per Philosophum I *Posteriorum*, 'De statu principiorum', ubi vult quod 'praedicationes per se' non convertuntur, quia si praedicatum dicatur de subiecto, per se, non est e converso 'per se' sed per accidens. Igitur si ista est per se secundo modo 'ens est unum', haec 'unum est ens' non est per se primo modo sed quasi per accidens, sicut ista 'risibile est homo'».

essenzialmente nella ragione di ‘ente’, ma piuttosto come qualcosa di estrinseco, la proposizione ‘l’uno è ente’ non è vera *per se*.

Inoltre, nelle proposizioni *per se* non è possibile invertire i termini, come viene affermato nel primo libro degli Analitici posteriori, come quando si dice “l’animale è uomo”, nonostante sia una proposizione vera *per se* “l’uomo è un animale”; ma la proprietà [*passio*] non si predica *per se* del soggetto; perciò il soggetto non si predica *per se* della proprietà; perciò nemmeno l’ente si predica dell’uno e del bene, nonostante l’uno, il vero ed il bene siano predicati dell’ente *per se*. Si dice infatti in IV *Metafisica* che la sostanza di qualsiasi cosa è ente e una *per se*, e non per accidente⁵⁹³.

Dunque, secondo la soluzione del *Commento* al *De anima*, l’ente è l’oggetto adeguato dell’intelletto umano secondo l’inclusione virtuale (*secundum virtutem*) per ciò che concerne i trascendentali (uno, vero, bene) e tutte le differenze indistintamente che contraggono l’ente, mentre è oggetto adeguato secondo la predicazione (*secundum praedicationem*) per quanto riguarda tutti i restanti oggetti intelligibili *per se*: individui, parti soggettive degli individui, specie, generi, etc.

- Univocità in *Lectura* e *Ordinatio*:

Il problema dell’univocità del concetto di ente è, infine, uno dei temi chiave delle distinzioni 3 e 8 di *Ordinatio* e *Lectura*. In queste opere di natura teologica, che consistono in due differenti redazioni di commenti alle *Sentenze* di Pietro Lombardo, la trattazione scotiana si basa su un’impostazione ancora diversa: in gioco, qui, è innanzitutto la questione dell’univocità del concetto di ente rispetto a Dio e alle creature, questione intimamente legata alla possibilità di una conoscenza naturale di Dio *in via*. Oltre all’impostazione, cambiano anche gli interlocutori impliciti ed espliciti di Scoto: se nei commenti alle opere logiche Scoto sembra essere in dialogo principalmente con commentatori di ambiente inglese di Aristotele, in *Lectura* ed *Ordinatio* Scoto sembra confrontarsi piuttosto con il teologo fiammingo Enrico di Gand e la sua dottrina dell’analogia del concetto di ente, ad un tempo punto di partenza per la riflessione scotiana e grande obiettivo polemico. La critica, a questo

⁵⁹³ Ioannes Duns Scotus, *Quaestiones super secundum et tertium De anima*, q. 21, n. 15, OpPhil, V, p. 212: «Item, in praedicationibus per se non est conversio, ut dicitur I Posteriorum, ut cum dicitur “animal est homo”, licet haec sit per se “homo est animal”; sed passio praedicatur per se de subiecto; igitur subiectum non praedicatur per se de passione; igitur nec ens de vero et bono, licet unum, verum et bonum praedicentur de ente per se. Dicitur enim IV Metaphysicae quod substantia uniuscuiusque est ens et una per se, et non per accidens».

proposito, si divide tra chi ritiene, come Dumont⁵⁹⁴ e, più moderatamente, Hoffmann⁵⁹⁵, che tra i due ci sia una sostanziale continuità, e chi invece, più tradizionalmente, vede le due dottrine in piena ed assoluta contrapposizione.

Questo anzitutto poiché, come abbiamo visto⁵⁹⁶, la dottrina di Enrico si presta essa stessa a due tipi di interpretazione: alcuni, hanno visto in lui in primo luogo un pensatore vicino alla soluzione di Tommaso d'Aquino, senza tentazioni univociste; altri, invece mettendo in risalto soprattutto l'influenza di Avicenna, l'affermazione secondo la quale il concetto di ente è 'comune' ('comune analogo') a Dio e alla creatura e l'opzione di considerare l'ente in quanto ente come soggetto unitario della scienza metafisica hanno visto nella sua dottrina dell'analogia una sorta di anticipazione di soluzioni più radicali, come se si trattasse, la sua, di una cripto-univocità che prende di fatto le distanze dalla tradizione analogista del secolo XIII, in una versione dell'analogia del tutto originale e non assimilabile ad altre, precedenti dottrine.

Ad ogni modo, in entrambe le opere Scoto parte proprio dall'esposizione della dottrina enrichiana dell'analogia. Come detto, la questione dell'univocità viene trattata nei *Commenti alle Sentenze* nel contesto della possibilità di una conoscenza naturale di Dio, ed è da questo punto di vista che Scoto riporta, secondo la propria interpretazione, la versione dell'*analogia entis* del maestro fiammingo. Secondo Enrico, Dio non è conoscibile naturalmente attraverso un'apprensione diretta e non mediata del suo concetto proprio (*in particolari*), ma solo in maniera astratta (*in universali*), attraverso, gli attributi divini, che non coincidono *sic et simpliciter* con la natura divina in quanto tale. Dio è conoscibile *in universali* mediante il rapporto di analogia di attribuzione che sussiste tra il concetto proprio di ente divino e il concetto proprio di ente creaturale: 'ente', così come gli altri trascendentali ('vero', 'bene', 'uno'), si predica anzitutto di Dio, e solo in modo derivato e secondario della creatura. Attraverso l'analogato ('ente creaturale') è però possibile risalire ad un significato di 'ente' in una certa misura comune anche a Dio, a causa della grande prossimità, secondo una conoscenza *in universali*, tra i concetti ente creaturale ed ente divino. Essi comunicano in una ragione comune, in un concetto comune analogo, anche se non unitario. Non solo, a causa di un 'errore' o debolezza strutturale del nostro intelletto, il concetto di 'ente' comune a Dio e alla creatura ci appare in prima battuta come un concetto unitario, e dunque univoco. Scoto, che sembra così propendere per una

⁵⁹⁴ S. D. Dumont, *Henry of Ghent and Duns Scotus*, in J. Marenbon (ed.), *Routledge history of philosophy*, Routledge, London 1998, pp. 291-328: 321: «[...] Scotus's doctrine of univocity should properly be seen not as a complete rejection but as a revision of Henry's own unique understanding of analogy. Specifically, Scotus's simple, univocal concept was a modification of Henry's revised 'analogously common' notion of being».

⁵⁹⁵ Cf. Hoffmann, *Henry of Ghent's influence on John Duns Scotus's metaphysics*, p. 347. Cf. *supra*, p. 157.

⁵⁹⁶ Cf. *supra*, pp. 91-103.

interpretazione cripto-univocista, giunge a riportare la dottrina di Enrico in questi termini: i concetti di ente divino ed ente creaturale sono concepiti ‘come se fossero un solo concetto’ (*quasi unus*).

Essi introducono anche un’altra distinzione a proposito della conoscenza: qualcosa è conosciuto o in universale [*in universali*] o in particolare [*in particulari*]. Per quanto riguarda questa seconda distinzione, dicono che Dio è conosciuto da noi in una qualche ragione comune, come nella ragione di ‘bene’ e di ‘vero’, e tuttavia non in un qualche concetto comune in modo univoco rispetto a sé e alla creatura, ma sono in modo analogo, poiché quella natura [la natura divina] è di per se stessa singolare, e non ha un concetto comune rispetto a sé e a noi, ma solo un concetto comune analogo. Ed in questo modo il concetto che è unitario per una unità di analogia è, in realtà, due concetti; e tuttavia è come se fosse un solo concetto, poiché sono vicini l’uno all’altro per attribuzione, e così sono concepiti come se fossero un solo concetto. Per ciò che riguarda, invece, la conoscenza in particolare [*in particulari*], dicono che Dio non è conosciuto da noi in particolare [*in particulari*]⁵⁹⁷.

La principale critica che Scoto muove qui ad Enrico, sembra essere quella di non aver tratto le radicali conseguenze dalla propria impostazione del problema: nei termini in cui Scoto spiega Enrico, la posizione di quest’ultimo appare incomprensibilmente a metà strada tra l’affermazione chiara e netta dell’univocità del concetto di ente, assunta di fatto con la considerazione del concetto di ente ‘come se fosse un concetto unitario’, e la difesa ormai solo di facciata di un’analogia svuotata di qualsiasi significato. Al contrario di Conington, il quale, a partire dalla vicinanza, dalla prossimità dei concetti di ente creaturale ed ente divino, così come indicata da Enrico, costruirà un originale modello interpretativo basato sulla impercettibilità intuitiva della distinzione tra questi due concetti, cui solo una dimostrazione razionale può giungere⁵⁹⁸, Scoto prenderà una strada diversa, già anticipata nel *Commento al De anima*, rompendo l’indugio da lui implicitamente attribuito ad Enrico, e difendendo apertamente che «Dio è concepito in un concetto comune univoco a sé e alla creatura, in modo tale

⁵⁹⁷ Ioannes Duns Scotus, *Lectura*, I, d. 3, p. 1, q. 1-2, nn. 11-12, Vat., XVI, p. 226: «Aliam etiam distinctionem ponunt de cognitione, quod aliquid cognoscitur in universali et aliquid in particulari. Et quantum ad istam secundam distinctionem, dicunt quod Deus cognoscitur a nobis in aliqua communi ratione, ut in ratione boni et veri, non tamen in aliquo conceptu communi sibi et creaturae univoce, sed tantum analogice: quia illa natura ex se est singularis, quae non habet conceptum communem sibi et nobis, sed tantum conceptum analogum communem. Et huiusmodi conceptus qui tantum unus est unitate analogiae, est duo; sed tamen est quasi unus, quia sunt propinqui ad invicem per attributionem, et sic concipiuntur quasi unus. Loquendo tamen de cognitione in particulari, sic dicunt quod Deus a nobis non cognoscitur in particulari [...]». Cf. anche Duns Scotus, *Ordinatio*, I, d. 3, p. 1, q. 1-2, n. 20, Vat., III, p. 12.

⁵⁹⁸ Cf. Richardus de Conington, *Quodlibet*, I, q. 2, ed. S. Brown, in Id., *Richard of Conington and the Analogy of the Concept of Being*, «Franziskanische Studien», 48 (1966), pp. 297-307: 306, ll. 11-13: «Unde dico quod concipiens ens concipit Deum et creaturam, sed non percipit nec distinguit intuitive sed convincit necessaria ratione quod ita est».

che ‘ente’, ‘bene’ e ‘sapienza’, predicati di Dio e della creatura, sono detti di essi in modo univoco, e non dicono due concetti⁵⁹⁹».

Scoto precisa innanzitutto, secondo la celebre definizione fornita in *Ordinatio*, cosa debba intendersi per ‘concetto univoco’:

E affinché non vi siano fraintendimenti a proposito del termine ‘univocità’, chiamo ‘concetto univoco’ un concetto dotato di una unitarietà tale che la propria unità sia sufficiente a far sì che sia contraddittorio affermare o negare questo concetto a proposito di una stessa cosa; [tale unitarietà] è anche sufficiente affinché questo concetto possa fungere da termine medio di un sillogismo, in modo tale che gli estremi uniti fra loro da un medio dotato di una tale unitarietà possano concludere senza che vi sia una fallacia di equivocazione⁶⁰⁰.

Una definizione che serve a chiarire come il concetto univoco di ente non sia affatto un concetto fittizio, piuttosto si tratta di un *conceptus realis*⁶⁰¹, sottoposto al principio di non-contraddizione, e anche, dunque, qualificabile, come quando si dice che è un concetto assolutamente semplice. A sostegno dell’univocità, Scoto passa poi a fornire alcuni argomenti di ragione, oltre a numerosi altri *ex auctoritate*. Tralasciando questi ultimi, cercheremo di presentare quelli a nostro avviso più significativi, specialmente in rapporto al testo delle *Collationes*.

1. Argomento ‘certus de uno, dubius de duobus’:

Il primo e, forse, più decisivo argomento scotiano è quello, già incontrato nel *Commento* al *De anima*, secondo cui non è possibile dubitare ed essere certi dello stesso concetto allo stesso tempo, mentre è possibile essere certi di un concetto e dubitare di un altro o di altri allo stesso tempo. Il concetto di cui si è certi, sarà dunque necessariamente differente rispetto al concetto o ai concetti di cui si dubita. Nel nostro caso specifico, è impossibile dubitare del concetto di ente in sé, concepibile con certezza da qualsiasi intelletto umano, mentre è possibile dubitare se si tratti del concetto di ente finito o del concetto di ente infinito, del concetto di ente creaturale o del concetto di ente divino. Secondo l’esempio fornito da Scoto, allo stesso modo tutti i filosofi antichi considerarono con certezza che il

⁵⁹⁹ Ioannes Duns Scotus, *Lectura*, I, d. 3, p. 1, q. 1-2, n. 21, Vat., XVI, p. 232: «[...] non concipitur Deus in conceptu communi analogo sibi et creaturae, sed in conceptu communi univoco sibi et creaturae, ita quod ens et bonum et sapientia dicta de Deo et creatura univoce dicuntur de eis, et non dicunt duos conceptus».

⁶⁰⁰ Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio*, I, d. 3, p. 1, q. 1-2, n. 26, Vat. III, p. 18: «Et ne fiat contentio de nomine univocationis, univocum conceptum dico, qui ita est unus quod eius unitas sufficit ad contradictionem, affirmando et negando ipsum de eodem; sufficit etiam pro medio syllogistico, ut extrema unita in medio sic uno sine fallacia aequivocationis concludantur inter se uniri».

⁶⁰¹ Cf. Ioannes Duns Scotus, *Lectura*, I, d. 3, p. 1, q. 1-2, n. 126, Vat., XVI, p. 273: «Ad illud dicendum quod conceptus entis communis Deo et creaturae sit conceptus realis».

primo principio fosse un ente, ma dubitarono se questo ente fosse il fuoco, o l'acqua, o l'amore e l'odio. Dunque, il concetto di ente è un concetto terzo, distinto e neutro rispetto al concetto di ente creaturale o ente divino. Questo argomento è rintracciabile senza sostanziali modifiche sia in *Lectura* che in *Ordinatio*, oltre ad essere presente in entrambe le questioni delle *Collationes*⁶⁰².

2. Argomento dell'inclusione virtuale o formale:

Un altro argomento scotiano è quello, strettamente legato all'oggetto principale della distinzione terza (la possibile conoscenza naturale di Dio), secondo cui se non ci fosse un concetto di ente comune univoco a Dio e alla creatura, non potremmo conoscere assolutamente nulla di Dio, cadendo così in una sorta di "agnosticismo celeste". Così ragiona Scoto: nessun oggetto conoscibile può produrre il concetto di un altro oggetto se non lo include in sé o formalmente [*formaliter*], come un oggetto inferiore è contenuto nel suo superiore, o virtualmente [*virtualiter*], come il soggetto include le sue passioni; il concetto proprio di ente divino non è però incluso nel concetto proprio di creatura, né formalmente né virtualmente, poiché ciò che è essenzialmente posteriore (ovvero la creatura, in quanto totalmente dipendente da Dio per il suo essere) non può in alcun modo includere ciò che è essenzialmente anteriore (Dio creatore); perciò, attraverso il concetto proprio di creatura non possiamo risalire al concetto proprio di Dio. È dunque necessario ammettere un concetto comune univoco rispetto ad essi, il concetto di ente (e lo stesso vale per gli altri trascendentali, come intelletto, volontà, bene, vero, uno, etc.) che funga da ponte metafisico per la conoscenza del concetto di ente divino in quanto comunicante nel concetto terzo di ente in sé con il concetto di creatura, pur rimanendo inattuabile il concetto proprio di ente divino. Anche questo argomento, già anticipato nel *Commento al De anima*, è rintracciabile senza sostanziali modifiche sia in *Lectura* che in *Ordinatio*, oltre ad essere presente in entrambe le questioni delle *Collationes*⁶⁰³.

3. Argomento della modalità in cui avviene l'interrogazione e la ricerca su Dio:

Di tenore simile è un ulteriore argomento, di nuovo conio, che testimonia, fra l'altro, la motivazione teologica sottesa all'*intentio Scoti* in queste opere, dimostrata anche dalla forte presenza della

⁶⁰² Cf. Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio*, I, d. 3, p. 1, q. 1-2, n. 27, Vat., III, p. 18; Ioannes Duns Scotus, *Lectura*, I, d. 3, p. 1, q. 1-2, n. 22, Vat., XVI, pp. 232-233; *Coll. Ox.*, q. 4, n. 4, pp. 36-37, ll. 21-23; *Coll. Ox.*, q. 12, n. 20, p. 42, ll. 108-110.

⁶⁰³ Cf. Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio*, I, d. 3, p. 1, q. 1-2, n. 35, Vat., III, pp. 23-24; Ioannes Duns Scotus, *Lectura*, I, d. 3, p. 1, q. 1-2, n. 28, Vat., XVI, p. 235; *Coll. Ox.*, q. 4, nn. 31-34, pp. 46-48, ll. 170-204; *Coll. Ox.*, q. 12, n. 15, p. 41, ll. 90-93.

tematica della teologia affermativa, che viene qui difesa contro gli eccessi di una teologia apofatica che rischia di condurre ad un agnosticismo a riguardo delle cose divine⁶⁰⁴. Secondo Scotto, ogni ricerca metafisica su Dio si svolge secondo questo schema: si inizia considerando concetti metafisici come sapienza, volontà, intelletto; poi, si toglie da questi concetti tutto ciò che c'è in essi di imperfezione e limitazione; infine, questi concetti così depurati si attribuiscono a Dio, dicendo, ad esempio, 'Dio è sapiente'. Se non ci fosse un concetto univoco di sapienza, in cui convengono il concetto proprio di sapienza divina ed il concetto proprio di sapienza creaturale, ogni indagine su Dio sarebbe destinata a fallire, poiché, se questi due concetti di sapienza fossero equivoci, allora non avrei alcun criterio per decidere di attribuire a Dio questo concetto depurato di sapienza invece che, ad esempio, il concetto di pietra. Il concetto univoco di sapienza, in cui comunicano sia il concetto di sapienza creaturale che ho considerato inizialmente, sia il concetto depurato di sapienza che attribuisco a Dio, garantisce la validità del procedimento di indagine, che altrimenti risulterebbe del tutto arbitrario.

[...] ogni ricerca metafisica su Dio procede in questo modo: si prende in esame la ragione formale di qualcosa e si rimuove da questa ragione formale l'imperfezione che possiede nella creatura, si ritiene questa ragione formale e le si attribuisce compiutamente la somma perfezione, e in questo modo la si attribuisce a Dio. Per esempio consideriamo la ragione formale della sapienza (o dell'intelletto) o della volontà. Essa va considerata in sé e senza riferimento ad altro. Poiché questa ragione non contiene formalmente alcuna imperfezione né alcuna limitazione, da essa sono state rimosse le imperfezioni che la accompagnano nelle creature. Ritenuta questa stessa ragione di sapienza o di volontà, la si attribuisce a Dio nel modo più perfetto. Dunque, ogni ricerca che riguardi Dio presuppone che l'intelletto abbia uno stesso concetto univoco che coglie dalla creatura⁶⁰⁵.

- Il concetto di ente come oggetto adeguato dell'intelletto umano:

Secondo la dottrina già esposta nel *Commento al De anima*, anche in queste opere Scotto fa del concetto univoco di ente l'oggetto adeguato dell'intelletto umano, ma con alcune modifiche rispetto

⁶⁰⁴ Va ricordata a questo proposito la nota affermazione scotiana, proprio in questa prima parte della distinzione terza: «*negationes non summe amamus*». Cf. Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio*, I, d. 3, p. 1, q. 1-2, n. 10, Vat., III, p. 5.

⁶⁰⁵ Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio*, I, d. 3, p. 1, q. 1-2, n. 39, Vat., III, pp. 26-27: «[...] omnis inquisitio metaphysica de Deo sic procedit, considerando formalem rationem alicuius et auferendo ab illa ratione formali imperfectionem quam habet in creaturis, et reservando illam rationem formalem et attribuendo sibi omnino summam perfectionem, et sic attribuendo illud Deo. Exemplum de formali ratione sapientiae (vel intellectus) vel voluntatis: consideratur enim in se et secundum se; et ex hoc quod ista ratio non concludit formaliter imperfectionem aliquam nec limitationem, remouentur ab ipsa imperfectiones quae concomitantur eam in creaturis, et reservata eadem ratione sapientiae et voluntatis attribuuntur ista Deo perfectissime. Ergo omnis inquisitio de Deo supponit intellectum habere conceptum eundem, univocum, quem accepit ex creaturis». Cf. anche Ioannes Duns Scotus, *Lectura*, I, d. 3, p. 1, q. 1-2, nn. 29-30, Vat., XVI, pp. 235-236.

a quanto sostenuto precedentemente. Infatti, solo in *Lectura* ed *Ordinatio* Scoto giunge alla formulazione definitiva della sua dottrina: il concetto di ente, coestensivo rispetto a tutto ciò che è intelligibile *per se*⁶⁰⁶, si predica *in quale* delle passioni propri dell'ente (gli altri trascendentali) e delle differenze ultime:

Dico che l'ente non è univoco predicato '*in quid*' di tutti gli oggetti *per se* intelligibili, poiché non <è univoco predicato '*in quid*'> delle differenze ultime, né delle passioni proprie dell'ente⁶⁰⁷.

Per ciò che concerne le passioni proprie, come abbiamo visto, di esse l'ente non può essere predicato '*in quid*' poiché stanno all'ente come le proprietà o gli attributi stanno al soggetto, ed è caratteristica specifica delle proprietà quella di dovere necessariamente far riferimento, nella loro definizione, al soggetto cui ineriscono come qualcosa di estrinseco. Scoto paragona la proposizione 'l'ente è uno' a quella 'l'uomo è risibile': 'risibile' non può essere definito senza fare riferimento alla nozione di 'uomo', in quanto soggetto cui inerisce, come qualcosa di estrinseco rispetto alla propria *ratio* di 'risibile'⁶⁰⁸.

Per ciò che concerne le differenze ultime, va innanzitutto chiarito cosa intende Scoto con questo termine: una differenza viene detta ultima se è assolutamente semplice ('*simpliciter simplex*'), ovvero se non è ulteriormente scomponibile in differenze più semplici. Di conseguenza, il concetto di differenza ultima non può essere risolto in concetti più semplici: si tratta di un concetto puramente qualitativo o determinativo ('*determinans tantum*'). Il concetto di ente, al contrario, è un concetto assolutamente semplice puramente determinabile ('*determinabile tantum*'). Essi sono dunque totalmente differenti: utilizzando il lessico scotiano, possiamo dire che sono '*primo diversi*'. Ora, Scoto, in base a questa opposizione essenziale, costruisce il seguente argomento. Tutti gli enti composti sono composti realmente da potenza ed atto; allo stesso modo, tutti i concetti composti sono composti da un concetto potenziale ed un concetto attuale, ovvero da un concetto determinabile (in potenza) e da un concetto determinante (in atto). Così come è sempre possibile scomporre un ente composto nei suoi elementi costitutivi ultimi, ovvero in una potenza ultima ed in un atto ultimo, del tutto incomunicabili, ugualmente per un concetto composto è sempre possibile risolvere lo stesso in un concetto assolutamente determinabile (il concetto di ente) e in uno assolutamente determinante (il

⁶⁰⁶ Con 'intelligibile *per se*' Scoto indica tutto ciò che è di per se stesso intelligibile, escludendo dunque ciò che non ha intelligibilità propria, come le privazioni, le negazioni, etc.

⁶⁰⁷ Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio*, I, d. 3, p. 1, q. 3, n. 131, Vat., III, p. 81: «Dico quod ens non est univocum dictum in 'quid' de omnibus per se intelligibilibus, quia non de differentiis ultimis, nec de passionibus propriis entis».

⁶⁰⁸ Cf. Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio*, I, d. 3, p. 1, q. 3, n. 134, Vat., III, p. 83.

concetto di differenza ultima), di modo che l'uno non includa nulla dell'altro, altrimenti non sarebbe possibile evitare un regresso all'infinito⁶⁰⁹.

- Obiezioni alla dottrina e risposte:

Alla dottrina così configurata, vengono poste numerose obiezioni. Alcune di queste, ripropongono temi già incontrati nelle precedenti opere: l'obiezione di autorità tratta da Porfirio⁶¹⁰; la questione secondo la quale se il concetto di ente fosse univoco allora sarebbe un genere⁶¹¹; la questione dello statuto ontologico delle differenze, ovvero di come l'ente discenda in ciò che è ad esso inferiore, in particolare in riferimento a Dio e alla creatura⁶¹². Inoltre, si aggiungono ulteriori argomenti contro la dottrina scotiana: uno, a proposito del concetto univoco di ente come soggetto della metafisica, dottrina che sembrerebbe essere in contraddizione con quella aristotelica⁶¹³; un altro, connesso all'univocità non rispetto a Dio e alla creatura, ma rispetto alla sostanza e all'accidente, consistente anch'esso in un richiamo all'autorità aristotelica⁶¹⁴.

1. Risposta all'argomento di autorità tratto da Porfirio:

Per rispondere all'obiezione tratta da Porfirio, in *Ordinatio* Scoto ripropone una strategia argomentativa già incontrata a proposito dell'univocità, consistente nel distinguere nettamente la considerazione logica dell'univocità dalla considerazione metafisica e, dunque, ci si chiede se questa sentenza porfiriana vada intesa in senso logico o in senso metafisico. Apparentemente, visto che la citazione è tratta dalle *Isagoge*, un commento ad un'opera logica di Aristotele, le *Categorie*, si potrebbe pensare ad un discorso di ordine logico. Scoto, al contrario, cerca di dimostrare che il registro porfiriano è piuttosto di ordine metafisico:

⁶⁰⁹ Cf. Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio*, I, d. 3, p. 1, q. 3, n. 133, Vat., III, pp. 82-83; Ioannes Duns Scotus, *Lectura*, I, d. 3, p. 1, q. 1-2, n. 101, Vat., XVI, p. 262.

⁶¹⁰ Cf. Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio*, I, d. 3, p. 1, q. 3, n. 155, Vat., III, p. 95.

⁶¹¹ Cf. Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio*, I, d. 3, p. 1, q. 3, n. 152, Vat., III, p. 94; cf. Ioannes Duns Scotus, *Lectura*, I, d. 3, p. 1, q. 1-2, n. 106, Vat., XVI, p. 264.

⁶¹² Cf. Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio*, I, d. 3, p. 1, q. 3, n. 157, Vat., III, p. 95.

⁶¹³ Cf. Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio*, I, d. 3, p. 1, q. 3, n. 153, Vat., III, p. 94; Ioannes Duns Scotus, *Lectura*, I, d. 3, p. 1, q. 1-2, n. 107, Vat., XVI, pp. 264-265.

⁶¹⁴ Cf. Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio*, I, d. 3, p. 1, q. 3, n. 154, Vat., III, p. 95; Ioannes Duns Scotus, *Lectura*, I, d. 3, p. 1, q. 1-2, n. 108, Vat., XVI, p. 265.

A Porfirio. Egli riporta qualcun altro, dicendo “in modo equivoco, dice”. Chi è che ‘dice’? Aristotele certamente, di cui egli parla. – Non è rintracciabile dove Aristotele abbia detto ciò nelle opere logiche. Lo dice nella *Metafisica*, come già è stato riportato ed esposto⁶¹⁵.

In altri termini, per Scotus, da questo punto di vista, coerentemente con quanto difeso in passato, è certamente vero che da un punto di vista metafisico, ovvero parlando della realtà stessa, l’ente non è univoco. La dottrina dell’univocità esposta nelle opere della maturità è di ordine logico, e solo sul terreno logico può essere discussa: sarebbe surrettizio dire che Dio e la creatura convengono in una stessa realtà, in quanto, secondo Scotus, convengono piuttosto in uno stesso concetto. La sentenza di Porfirio è surrettiziamente applicata nell’obiezione ad un piano del discorso che non le appartiene, e non va dunque nemmeno considerata come una obiezione valida.

D’altra parte, però, come abbiamo visto, il concetto univoco di ente è un ‘concetto reale’, e dunque apparentemente dotato di un riferimento nella realtà extramentale. Fare dell’univocità scotiana una pura semantica, riducendo tutto all’univocità logica, sembrerebbe anch’essa un’operazione discutibile. Ad ogni modo, senza entrare nella complessa questione dello statuto ontologico del concetto di ente, possiamo osservare come anche ridurre l’univocità ad una dottrina di ordine metafisico in senso forte sembra essere contrario alla lettera del testo scotiano, che non abbandona neanche qui la distinzione tra considerazione metafisica / considerazione logica.

2. Riposta all’argomento del genere:

La nota obiezione secondo cui se il concetto di ente fosse univoco, allora sarebbe un genere, nel nuovo contesto dell’applicazione dell’univocità del concetto di ente rispetto a Dio e alla creatura assume un significato ancora più rilevante e temibile per la costruzione filosofica scotiana. Infatti, se il concetto univoco di ente rispetto a Dio e alla creatura fosse un genere, allora Dio sarebbe in un genere, affermazione teologicamente insostenibile, in quanto ne verrebbe inficiata l’assoluta semplicità divina: il concetto di Dio sarebbe così composto aggiungendo al concetto generico di ente, ad esso superiore in quanto più universale, una differenza specifica, come ad esempio quella dell’infinità, ottenendo il concetto di ‘ente infinito’, proprio di Dio. In questo modo, Dio sarebbe una

⁶¹⁵ Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio*, I, d. 3, p. 1, q. 3, Vat., III, n. 165, p. 102: «Ad Porphyrium. Ipse allegat alium, dicendo “aequivoce, inquit”. Quis ‘inquit’? Aristoteles enim, de quo loquitur. - Non invenitur ubi hoc dixerit in Logica. In *Metaphysica* dicit hoc, sicut allegatum iam est et expositum».

specie del genere-ente. A questo problema, Scoto dedica una lunga trattazione nella distinzione ottava del primo libro, sia in *Lectura* che in *Ordinatio*⁶¹⁶.

Dio e la creatura, per Scoto, sono completamente diversi, non avendo nulla in comune dal punto di vista della realtà extramentale; tuttavia, hanno qualcosa in comune in quanto convengono in un concetto. Per utilizzare il lessico tecnico scotiano, sono ‘*primo diversa in realitate*’, ma non ‘*in conceptibus*’⁶¹⁷, dove con l’aggettivo ‘*diversum*’ si intende esprimere una diversità totale, al contrario di ‘*differens*’, che implica una qualche comunanza nella differenza. In base a ciò, Scoto intende sostenere una posizione intermedia tra chi ritiene che effettivamente Dio sia in un genere e chi, al contrario, ritiene non ci sia alcun concetto comune a Dio e alla creatura: piuttosto, Dio e la creatura convengono in un concetto comune, il concetto di ente, che però non si configura come un concetto assimilabile ad un genere.

In questa questione ci sono due posizioni estreme, e una intermedia, che sosterrò. Alcuni dicono infatti che non c’è alcun concetto comune a Dio e alla creatura, e perciò Dio non può essere nello stesso genere con una qualche creatura. Un’altra opinione estrema è che Dio è per se in un genere, e perciò c’è un concetto comune univoco a Dio e alla creatura. La terza opinione, intermedia, è quella secondo cui c’è un qualche concetto comune a Dio e alla creatura, e tuttavia Dio non è in un genere; e questa opinione sosterrò⁶¹⁸.

Scoto deve dunque dimostrare, da una parte, che Dio e la creatura convengono in un concetto; dall’altra, che questo concetto non è di tipo generico. Se, per la prima parte del problema, possiamo considerare sufficienti gli argomenti già forniti nella distinzione terza, tralasciando per il momento la pur interessantissima rielaborazione che troviamo qui, probabilmente in dialogo con Riccardo di Conington, dell’affermazione della possibilità di una comunicazione *in conceptibus* tra Dio e la creatura, passiamo ad occuparci del secondo segmento della dimostrazione. Nella sua trattazione, Scoto considera il problema del genere-ente da due punti di vista: da un lato, cerca di dimostrare come in assoluto il concetto di ente non possa in alcun modo essere né un genere né un qualsiasi altro predicabile; dall’altro, si occupa del caso specifico del perché Dio non possa essere in un genere. Due

⁶¹⁶ Cf. Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio*, I, d. 8, p. 1, q. 3, nn. 39-156, Vat., IV, pp. 169-229; Ioannes Duns Scotus, *Lectura*, I, d. 8, p. 1, q. 3, nn. 48-129, Vat., XVII, pp. 16-47.

⁶¹⁷ Cf. Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio*, I, d. 8, p. 1, q. 3, n. 82, Vat., IV, p. 190: «[...] Deus et creatura non sunt primo diversa in conceptibus; sunt tamen primo diversa in realitate, quia in nulla realitate conveniunt». Cf. anche Ioannes Duns Scotus, *Lectura*, I, d. 8, p. 1, q. 3, n. 84, Vat., XVII, p. 29.

⁶¹⁸ Ioannes Duns Scotus, *Lectura*, I, d. 8, p. 1, q. 3, n. 53, Vat., XVII, p. 17: «In ista quaestione sunt duae opiniones extremae, et una media, quam tenebo. Dicunt enim quidam quod nullus est conceptus communis Deo et creaturae, et ideo non potest Deus esse in eodem genere cum aliqua creatura. Alia opinio extrema est quod Deus per se est in genere, et ideo est conceptus communis univocus Deo et creaturae. Tertia est opinio, media, quod est aliquis conceptus communis Deo et creaturae, et tamen Deus non est in genere; et hanc tenebo». Cf. anche Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio*, I, d. 8, p. 1, q. 3, n. 45, Vat., IV, p. 171.

argomentazioni complementari e finalizzate allo stesso obiettivo, ma che riteniamo opportuno separare per motivi euristici.

Circa la possibilità in assoluto della configurazione del concetto di ente come genere, si ripropone la già nota obiezione della insufficienza dei predicabili. Aristotele, nella sua opera, ha elencato un totale di quattro predicabili: genere, definizione, proprio ed accidente. O il concetto di ente coincide con uno di questi predicabili, oppure la lista aristotelica è incompleta. In particolare, poiché solo il genere e la definizione si predicano *'in quid'*, caratteristica propria anche del concetto di ente, che, come visto, si predica *'in quid'* degli individui, delle parti soggettive degli individui, etc., sembrerebbe che il concetto di ente debba essere assimilabile o ad un genere o ad una definizione.

Non può essere una definizione, poiché Aristotele la descrive come un «discorso lungo» (*«definitio est sermo longus»⁶¹⁹*), ovvero come qualcosa di composto, mentre l'ente è un concetto assolutamente semplice (*simpliciter simplex*). Inoltre, argomenta Scoto, Aristotele difende contro Platone l'impossibilità di definire le idee, nel caso in cui si ammettessero idee in senso platonico, a causa della loro semplicità; ma Dio è certamente ancora più semplice delle idee platoniche; dunque nulla può essere detto di Dio *'in quid'* che sia una definizione. Perciò, visto che il concetto di ente si predica *'in quid'* di Dio, esso non può essere una definizione⁶²⁰.

Per lo stesso motivo il concetto di ente non può neppure essere un genere, poiché tutto ciò che ha un genere ha anche una differenza e dunque una definizione. Il genere, infatti, secondo Aristotele, funge da 'materia' della predicazione, il quale, grazie alla composizione con la differenza, che funge da 'forma', produce la definizione. Se 'ente' si predicasse di Dio alla maniera di un genere, ne verrebbe inficiata la semplicità del concetto di Dio, che dovrebbe in questo caso essere composto dal genere-materia e da una differenza-forma, essendo perciò definibile, eventualità, come si diceva poco sopra, del tutto da escludere.

Per lo stesso motivo, ne consegue che niente è predicato *'in quid'* di Dio alla maniera di un genere. Tutto ciò che ha un genere, infatti, può avere una differenza e una definizione, poiché (nel settimo libro della *Metafisica*) il genere 'o non è che una specie, o, se è, è certamente paragonabile alla materia', e dunque è necessario porre, per ciò di cui è genere, che quest'ultimo possa avere una differenza che funge da forma. Se, perciò, qualcosa è predicato di Dio *'in quid'*, prendendo l'autorità di Aristotele in modo

⁶¹⁹ Arist., *Met.*, VIII, 1043b 26.

⁶²⁰ Cf. Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio*, I, d. 8, p. 1, q. 3, n. 123, Vat., IV, pp. 213-215; Ioannes Duns Scotus, *Lectura*, I, d. 8, p. 1, q. 3, n. 120, Vat., XVII, p. 42.

costruttivo, e non in modo distruttivo, ne consegue che quel qualcosa non è né un genere né una definizione⁶²¹.

In conclusione, secondo Scoto la lista aristotelica dei predicabili è effettivamente incompleta in sé, anche se non per gli scopi di Aristotele nell'opera (i *Topici*) in cui viene presentato l'elenco, che è funzionale alla risoluzione dei problemi concernenti cose determinate che Aristotele si pone in quel contesto. D'altronde, Porfirio nella *Isagoge* fornisce una lista diversa, che comprende 5 predicabili (genere, specie, differenza specifica, accidente, proprio), di cui, per altro, sono considerati come predicabili 'in quid', oltre al genere, anche la specie e la differenza specifica, che hanno ragioni predicamentali proprie (*propriae rationes praedicati*). Soprattutto, e questo aspetto è chiarito bene in *Ordinatio*, mentre non appare in *Lectura*, i predicabili aristotelici sono validi solo nell'ambito di ciò che è limitato, ma non possono comprendere un concetto trascendentale come quello di ente. Essi sono utili per una tassonomia del finito, e sono funzionali alla risoluzione di problemi; ma un problema, per essere tale, presuppone qualcosa di cui si è certi a partire da cui si cerca di sciogliere qualcosa di dubbio. Concetti trascendentali come 'ente' e 'cosa', invece, secondo Avicenna si imprimono nell'anima secondo un'impressione del tutto primaria, e dunque non hanno le stesse caratteristiche dei concetti finiti, oggetto dello studio aristotelico. Essi, perciò, non sono neppure tematizzabili alla stessa maniera in cui lo sono i concetti finiti, come, secondo Scoto, lo stesso Aristotele sembrerebbe ammettere nel libro VII della *Metafisica* quando afferma che «per quanto concerne le entità semplici, la ricerca e l'insegnamento non sono possibili, piuttosto per tali entità il metodo dell'indagine è ben diverso⁶²²».

Ma affermi: allora Aristotele non ha riportato in modo completo tutti i predicabili che sono predicabili 'in quid'. Rispondo. Aristotele nel primo libro dei *Topici* ha distinto i predicabili in base alla distinzione dei problemi, poiché problemi diversi hanno un diverso modo di essere determinati in base alla diversità dei predicabili. Perciò egli non elenca qui tutti i predicabili, poiché non enumera né la differenza specifica (nonostante la differenza generica sia collocata nella trattazione del genere), e tuttavia la differenza specifica ha una propria ragione di predicabile; anche la specie, inoltre, ha la propria ragione di predicabile, differente da quella della definizione, altrimenti dovremmo ammettere che Porfirio ha sbagliato nell'elencare i cinque universali. Perciò egli ha distinto qui i predicati in modo completo, poiché ha distinto tutti i problemi da ricercare a proposito dei quali è necessaria una speciale tecnica di

⁶²¹ Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio*, I, d. 8, p. 1, q. 3, n. 124, Vat., IV, p. 214: «Ex eodem sequitur quod nihil est dictum "in quid" de Deo ut genus. Quidquid enim habet genus, potest habere differentiam et definitionem, quia (in VII *Metaphysicae*) genus 'aut nihil est praeter species, aut si est, est quidem ut materia', et tunc cuius est genus, oportet ponere ipsum posse habere differentiam tamquam formam. Si ergo aliquid est dictum de Deo in 'quid', arguendo ex auctoritate Aristotelis constructive, non destructive, sequitur quod illud non sit genus vel definitio». Cf. anche Ioannes Duns Scotus, *Lectura*, I, d. 8, p. 1, q. 3, n. 120, Vat., XVII, p. 42.

⁶²² Arist., *Met.*, VII, 17, 1041 b 9-11.

risoluzione, che intendeva qui riportare. – I trascendentali, tuttavia, non sono predicabili di questo tipo, poiché non ci sono a proposito di essi problemi che riguardano essi soli: un problema, infatti, presuppone qualcosa di certo, a partire da cui si indaga ciò che è dubbio (in base a *Metafisica*, VII, ultimo capitolo), ma ‘ente’ e ‘cosa’ “si imprinono nell’anima secondo un’impressione del tutto primaria” (secondo Avicenna, *Metafisica*, V, capitolo 5), e perciò non ci sono problemi determinabili *per se* a proposito di questi concetti massimamente comuni. Non fu perciò necessario elencarli tra i predicabili dei problemi⁶²³.

L’ambito di applicazione dei predicabili aristotelici sono le cose finite: lo stesso concetto di genere è dunque valido solo quando si parla di ciò che è limitato. Utilizzare il concetto di genere per descrivere concetti trascendentali come quello di ‘ente’ è impossibile, poiché significherebbe confondere il piano del limitato con quello dell’illimitato: il concetto di ente potrebbe essere un genere solo nel caso in cui si riferisse esclusivamente a cose finite, ma così non è, visto che è predicabile anche di Dio. Simili concetti, che hanno una natura speciale (sono assolutamente semplici), sfuggono alla griglia dei predicabili e richiedono un’indagine di tipo completamente differente.

Scoto argomenta anche a proposito del perché Dio in particolare non possa essere in un genere. Innanzitutto, a causa dell’infinità divina: tutto ciò che è predicato sia di Dio che della creatura, deve necessariamente essere indifferente al finito e all’infinito; ma non è di siffatta natura il genere, che non è indifferente al finito e all’infinito, piuttosto è predicabile solo di cose finite; dunque un concetto come quello di ente, predicabile di entrambi, non può essere un genere. Il genere, infatti, indica una realtà che è in potenza (in questo senso esso svolge il ruolo di ‘materia’ della predicazione), determinabile attraverso una differenza (che svolge il ruolo di ‘forma’ della predicazione). Ciò che è infinito, però, come Dio, non può mai essere in potenza, e dunque non esiste nessuna parte della realtà divina descrivibile da un concetto di genere, al contrario di ciò che accade, ad esempio, con la realtà ‘uomo’, in cui una parte (‘animale’) è descritta da un genere⁶²⁴.

⁶²³ Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio*, I, d. 8, p. 1, q. 3, n. 125, Vat., IV, pp. 214-215: «Sed dices: tunc Aristoteles non tradidit sufficienter omnia praedicata dicta in ‘quid’. Respondeo. Philosophus in I *Topicorum* distinxit praedicata propter distinctionem problematum, quia diversa problemata habent diversum modo terminandi ex diversitate praedicatorum. Non ergo enumerat ibi omnia praedicata, quia non differentiam specificam (licet differentiam generalem collocaverit sub genere), et tamen differentia specifica habet propriam rationem praedicati; species autem etiam habet propriam rationem praedicati, aliam a definitione, alioquin male poneret Porphyrius quinque universalialia. Ideo ergo sufficienter distinxit ibi praedicata, quia distinxit omnia de quibus problemata quaerentia requirunt specialem artem terminandi, quam ibi intendebat tradere. – Transcendentia autem non sunt talia praedicata, quia non sunt de eis problemata specialia: problema enim supponit aliquid certum et querit dubium (ex VII *Metaphysicae* cap. ultimo), ens autem et res “imprimuntur in anima prima impressione” (secundum Avicennam I *Metaphysicae* cap. 5) et ideo de conceptibus illis communissimis non sunt problemata per se terminabilia. Non ergo oportuit ea numerari inter praedicata problematum».

⁶²⁴ Cf. Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio*, I, d. 8, p. 1, q. 3, nn. 101-107, Vat., IV, pp. 199-202; Ioannes Duns Scotus, *Lectura*, I, d. 8, p. 1, q. 3, nn. 100-103, Vat., XVII, pp. 33-35.

Inoltre, Dio non può essere in un genere poiché è un ente assolutamente necessario. Riportando quasi alla lettera un analogo argomento avicenniano⁶²⁵, Scoto così ragiona: se Dio fosse descritto da un concetto generico, ci si chiede se il genere sia allora qualcosa di necessario o meno. Se lo fosse, allora dovrebbe includere anche la propria differenza, poiché, se fosse manchevole della differenza per essere in atto, allora non sarebbe davvero necessario, in quanto sarebbe in potenza della propria differenza, e potenzialità e necessità sono caratteristiche incompatibili. Se invece non lo fosse, allora qualcosa di necessario sarebbe composto da qualcosa di non necessario, il che è evidentemente impossibile⁶²⁶.

3. La questione delle differenze dell'ente e la distinzione modale:

Rimane da chiarire il complesso problema delle differenze che contraggono l'ente. Abbiamo visto come nel *Commento* al *De anima* Scoto propenda per considerare il concetto di ente alla stregua di un concetto specifico, che discende in ciò che è ad esso inferiore senza nulla di aggiunto. Le differenze che lo contraggono sono enti solo realmente, ma non formalmente.

In particolare, in *Lectura* ed *Ordinatio* Scoto deve dar conto della modalità in cui il concetto di ente si predica 'in quid', come da lui affermato, di Dio e della creatura, tema essenzialmente estraneo alle indagini condotte nelle opere precedenti. Per spiegare come l'ente si differenzi in Dio e la creatura, Scoto, come evidente, deve abbandonare il modello di differenziazione del genere: se l'ente non è un genere, ma piuttosto trascende ogni genere, non potrà di certo 'funzionare' come un genere. Dunque, non potrà nemmeno essere specificato tramite differenze che aggiungono una determinazione formale al concetto del genere. Anche il modello specifico, che Scoto aveva introdotto nel *Commento* al *De anima*, viene abbandonato, per far posto ad un nuovo modello esplicativo, quello della distinzione modale: Dio e la creatura non sono né come specie del genere-ente, né come individui della specie-ente, piuttosto sono dei modi intrinseci dell'ente (*modi intrinseci entis*).

Essi non indicano un incremento formale che si aggiunge alla maniera di una differenza quidditativa ad un genere-ente preesistente, come, ad esempio, la caratteristica della razionalità aggiunge una

⁶²⁵ Cf. Avicenna, *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, VIII, 4, AvL, I, p. 403: «Item, intentio generis non potest esse quin vel sit necesse esse, et tunc non cessabit quousque sit ibi differentia, vel non sit necesse esse, sed sit constituens ipsum necesse esse, et tunc necesse esse erit constitutum ab eo quod non est necesse esse, quod est inconueniens; primus igitur non habet genus. Et ideo non habet differentiam; quia enim non habet genus, nec habet differentiam, ideo non habet definitionem. Nec fit demonstratio de eo quia ipse non habet causam. Similiter non quaeritur de eo *quare*: tu enim scies postea quod eius actio non habet quare».

⁶²⁶ Cf. Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio*, I, d. 8, p. 1, q. 3, n. 110, Vat. IV, pp. 203-204; Ioannes Duns Scotus, *Lectura*, I, d. 8, p. 1, q. 3, n. 105, Vat., XVII, p. 36.

determinazione formale al concetto del genere ‘animale’, rispetto alla quale il concetto di ‘animale’ è solo in potenza, in quanto essere senziente che può o meno possedere la razionalità. Piuttosto, indicano dei differenti gradi intrinseci di realtà che qualificano il concetto di ente.

[...] questo concetto che si predica ‘in quid’ di Dio e della creatura si contrae attraverso dei concetti contraenti che indicano una qualità [*dicunt ‘quale’*], ma né questo concetto che si predica ‘in quid’ è un concetto di genere, né quei concetti che indicano una qualità [*dicunt ‘quale’*] sono concetti di differenze, poiché questo concetto quidditativo è comune al finito e all’infinito, e questa comunità non può esserci nel concetto di genere, - questi concetti contraenti indicano un modo intrinseco di ciò che viene contratto, e non una qualche realtà che lo perfeziona: le differenze, invece, non indicano un modo intrinseco della realtà di un qualche genere, poiché, in qualsiasi grado si concepisca l’animalità, non è a causa di ciò che si concepisce che la razionalità o l’irrazionalità siano un modo intrinseco dell’animalità, piuttosto si concepisce l’animalità in tale grado come perfettibile attraverso la razionalità o l’irrazionalità⁶²⁷.

Scoto, per chiarire meglio la sua posizione, paragona i modi intrinseci dell’ente alle varie tonalità che può assumere il colore bianco. La bianchezza è una qualità che si distingue da altre, come il colore nero o il colore rosso, attraverso differenze qualitative che determinano il genere ‘colore’, in potenza rispetto alle varie specie che può assumere. Oltre a ciò, la bianchezza si presenta sempre con una certa intensità, sia un bianco-panna, sia un bianco-neve o un bianco-latte. Questi diversi gradi di intensità, però, non costituiscono altrettante specie del genere ‘bianco’, in quanto non si può dire che il bianco sia in potenza rispetto al bianco-latte, che non perfeziona in alcun modo il concetto di bianco tramite una ulteriore determinazione formale. Il bianco-latte rappresenta piuttosto un grado in cui la medesima caratteristica formale (il bianco) può presentarsi. Il concetto di bianco, che appare sempre alla vista come un determinato grado intrinseco o modo di bianco, può essere concepito sia come colore concreto, dotato dunque di un modo particolare (bianco-latte, bianco-gelo, etc.), sia in astratto come bianco in sé, ovvero come bianco *sine modo*. Non si deve pensare che intendendo il bianco in questa seconda maniera si stia concependo l’idea platonica di bianco, di cui i bianchi concreti siano copie approssimative. Al contrario, il concetto di bianco *sine modo* è un concetto imperfetto, vuoto di caratteristiche. Una medesima realtà può così causare due differenti concetti: dal bianco che

⁶²⁷ Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio*, I, d. 8, p. 1, q. 3, n. 136, Vat., IV, pp. 221-222: «[...] iste conceptus dictus de Deo et creatura in ‘quid’ contrahitur per aliquos conceptus dicentes ‘quale’ contrahentes, sed nec iste conceptus dictus in ‘quid’ est conceptus generis, nec illi conceptus dicentes ‘quale’ sunt conceptus differentiarum, quia iste conceptus ‘quidditativus’ est communis ad finitum et infinitum, quae communitas non potest esse in conceptu generis, - isti conceptus contrahentes dicunt modum intrinsecum ipsius contracti, et non aliquam realitatem perficientem illum; differentiae autem non dicunt modum intrinsecum realitatis alicuius generis, quia in quocumque gradu intelligatur animalitas, non propter hoc intelligitur rationalitas vel irrationalitas esse modus intrinsecus animalitatis, sed adhuc intelligitur animalitas in tali gradu ut perfectibilis a rationalitate vel irrationalitate». Cf. anche Ioannes Duns Scotus, *Lectura*, I, d. 8, p. 1, q. 3, n. 123, Vat., XVII, p. 43.

esperiamo possiamo trarre il concetto di bianco in sé, sine modo, o il concetto proprio del bianco determinato che stiamo vedendo, includendo la tonalità di bianco che ci appare. Oppure, se prendiamo la realtà di Dio, che è unica, possiamo ricavare da essa due concetti: il concetto proprio di Dio, includendo il modo dell'infinità, o il concetto di ente *sine modo*.

Rispondo che quando si concepisce una certa realtà con il proprio modo intrinseco, un simile concetto non è a tal punto assolutamente semplice da non poter concepire quella realtà senza quel modo, piuttosto si tratta di un concetto imperfetto di quella cosa; può però essere concepita con quel modo, e allora abbiamo il concetto perfetto di quella cosa. Ad esempio, se si avesse una bianchezza al decimo grado di intensità, per quanto tale bianchezza fosse del tutto semplice nella realtà, potrebbe tuttavia essere concepita nella ragione di una bianchezza al decimo grado, e dunque sarebbe concepita in modo perfetto in un concetto adeguato della cosa stessa, - oppure potrebbe essere concepita solo nella ragione di bianchezza, e dunque sarebbe concepita in un concetto imperfetto privo della perfezione della cosa; così il concetto imperfetto potrebbe essere comune a questa e a quella bianchezza, mentre il concetto perfetto sarebbe proprio di ciascuna di esse⁶²⁸.

Così come il concetto di bianco in sé, anche il concetto di ente è un concetto imperfetto, che non può darsi se non congiuntamente al modo 'finito', e allora sarà il concetto di creatura, o al modo 'infinito', essendo in questo caso il concetto di Dio. Esso non si compone alla stregua di un genere cui venga aggiunta una differenza quidditativa: 'finito' e 'infinito', invece, sono appunto modi intrinseci che indicano il grado di intensità di 'ente'. I concetti di ente finito ed ente infinito sono perciò assolutamente semplici, così come il concetto di ente in sé. Questa distinzione tra 'finito' ed infinito' precede qualsiasi distinzione successiva, compresa quella dell'ente nelle dieci categorie, e può essere dunque definita come 'precategoriale' o 'trascendentale':

L'ente si divide in infinito e finito prima che nelle dieci categorie, poiché uno di essi, ovvero 'finito', è comune alle dieci categorie; perciò tutte le cose che convengono all'ente in quanto indifferente al finito e all'infinito, gli convengono non in quanto sono determinate ad essere in una

⁶²⁸ Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio*, I, d. 8, p. 1, q. 3, n. 138, Vat., IV, p. 222: «Repondeo quod quando intelligitur aliqua realitas cum modo suo intrinseco, ille conceptus non est ita simpliciter simplex quin possit concipi illa realitas absque modo illo, sed tunc est conceptus imperfectus illius rei; potest etiam concipi sub illo modo, et tunc est conceptus perfectus illius rei. Exemplum: si esset albedo in decimo gradu intensionis, quantumcumque esset simplex omni modo in re, posset tamen concipi sub ratione albedinis tantae, et tunc perfecte conciperetur conceptu adaequato ipsi rei, - vel posset concipi praecise sub ratione albedinis, et tunc conciperetur conceptu imperfecto et deficiente a perfectione rei; conceptus autem imperfectus posset esse communis albedini illi et alii, et conceptus perfectus proprius esset». Cf. anche Ioannes Duns Scotus, *Lectura*, I, d. 8, p. 1, q. 3, n. 123, Vat., XVII, p. 43.

determinata categoria, bensì in modo più originario in quanto esso è trascendente ed è aldilà di tutte le categorie⁶²⁹.

- Conclusioni:

Possiamo così tracciare la complessa traiettoria dell'evoluzione della dottrina scotiana: a partire da una iniziale difesa dell'equivocità logica del concetto di ente nei commenti giovanili alle opere logiche di Aristotele, il filosofo scozzese col tempo giunge a mutare posizione, ammettendo nelle opere della maturità l'univocità, pur mantenendo, almeno fino al *Commento al De anima* esplicitamente, una parallela dottrina dell'analogia reale tra Dio e la creatura.

Tutti gli enti hanno un'attribuzione all'ente primo che è Dio, o gli enti creati alla sostanza; tuttavia, nonostante ciò, è possibile astrarre da tutti questi enti un concetto comune che è espresso con il nome di 'ente': un concetto che è univoco dal punto di vista logico, anche se non è univoco dal punto di vista metafisico o naturalmente⁶³⁰.

L'argomentazione a favore dell'univocità va progressivamente elaborandosi e sedimentandosi, soprattutto sotto lo stimolo delle molteplici obiezioni di vario genere che ricorrono nelle varie opere, e a cui, però, vengono date risposte non sempre identiche. Alcune sostanziali innovazioni vengono ad esempio introdotte solo nelle opere di commento alle *Sentenze*. In primo luogo, viene precisato il problema della predicazione 'in quid' e 'in quale' del concetto di ente. Inoltre, viene introdotta la innovativa teoria della distinzione modale, che chiarisce la questione di come sia possibile la predicazione 'in quid' dell'ente per ciò che concerne Dio e la creatura. La teoria dei *modi entis* va a sostituire la spiegazione secondo il modello della specie, precedentemente presa in considerazione da Scoto sia nel *Commento al De anima* che nel *Commento alla Metafisica*. Un'evoluzione, dunque, che trova momenti di rottura e discontinuità non solo nel cambio di prospettiva generale a proposito dell'univocità, ma anche nelle differenti calibrature su particolari aspetti a soluzione finale invariata.

⁶²⁹ Cf. Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio*, I, d. 8, p. 1, q. 3, n. 113, Vat., IV, pp. 205-206: «Ens prius dividitur in infinitum et finitum quam in decem praedicamenta, quia alterum istorum, scilicet 'finitum', est commune ad decem genera; ergo quaecumque conveniunt enti ut indifferens ad finitum et infinitum, vel ut est proprium enti infinito, conveniunt sibi non ut determinatur ad genus sed ut prius, et per consequens ut est transcendens et est extra omne genus». Cf. anche Ioannes Duns Scotus, *Lectura*, I, d. 8, p. 1, q. 3, n. 107, Vat., XVII, p. 37.

⁶³⁰ Ioannes Duns Scotus, *Quaestiones super secundum et tertium De anima*, q. 21, n. 37, OpPhil, V, p. 224: «Omnia entia habent attributionem ad ens primum, quod est Deus, vel entia creata ad substantiam; tamen, hoc non obstante, potest ab omnibus istis entibus abstrahi unus communis conceptus significatus nomine entis, qui est univocus logice loquendo, licet non naturaliter vel metaphysice loquendo».

2.1.4 Riccardo di Conington

Riccardo di Conington tratta dell'analogia del concetto di ente in due luoghi significativi della sua opera. In ordine cronologico, innanzitutto nella prima delle *Quaestiones ordinariae*, dove troviamo anche un'altra importante questione, la seconda, a proposito della possibilità di una conoscenza naturale di Dio. In secondo luogo, in *Quodlibet*, I, q. 2, dove dimostra una approfondita conoscenza della dottrina scotiana, che espone in numerosi argomenti successivamente confutati.

- *Quaestiones ordinariae*, q. 1:

La prima delle *Quaestiones ordinariae* è testimoniata da due codici: il manoscritto BAV, Ottob. lat. 1126 (ff. 2rb-3rb) ed il manoscritto Vat. lat. 4871 (ff. 2ra-3va). La questione è stata editata una prima volta da Victorin Doucet⁶³¹, sulla base del solo manoscritto Vat. lat. 4871, più esteso e completo rispetto all'altro, e poi, in anni più recenti, da Wouter Goris⁶³², che ha riportato integralmente la trascrizione di entrambi.

Il titolo della questione chiarisce l'oggetto dell'indagine del francescano inglese: «Se il nostro intelletto, concependo la creatura attraverso la specie della creatura, concepisca necessariamente una qualche intenzione propria di Dio, e ciò in atto allo stesso tempo con la creatura⁶³³». In altri termini, il problema è se sia possibile conoscere il concetto proprio di Dio attraverso la creatura. Gli argomenti *quod non* riprendono alcuni temi caratteristici, e presenti anche in parallele esposizioni in proposito, ad esempio, quella di Scoto: il nostro intelletto può concepire qualcosa solo ed esclusivamente tramite il fantasma di quella cosa, ma non c'è un fantasma di Dio⁶³⁴; non esiste alcun concetto semplice di Dio, poiché, secondo l'insegnamento dello Pseudo-Dionigi Areopagita, Dio è oltre l'essere, oltre il bene, non potendo essere colto affermativamente⁶³⁵; così come altri di questo tenore. Inoltre, alcuni

⁶³¹ Cf. Doucet, *L'oeuvre scolastique de Richard de Conington, O.F.M.*, pp. 430-438.

⁶³² Cf. W. Goris, *Absolute Beginners. Der mittelalterliche Beitrag zu einem Ausgang vom Unbedingten*, Brill, Leiden 2007, pp. 257-270.

⁶³³ Richardus de Conington, *Quaestiones ordinariae*, q. 1, ed. V. Doucet, in Id., *L'oeuvre scolastique de Richard de Conington, O.F.M.*, pp. 396-442: 430: «Primo queritur utrum intellectus noster concipiendo creaturam, per speciem creature concipiat aliquam intentionem Deo propriam, et hoc actualiter simul cum creatura»; Richardus de Conington, *Quaestiones ordinariae*, q. 1, ed. W. Goris, in Id., *Absolute Beginners. Der mittelalterliche Beitrag zu einem Ausgang vom Unbedingten*, Brill, Leiden 2007, pp. 257-270: 257a, ll. 1-4.

⁶³⁴ Cf. Richardus de Conington, *Quaestiones ordinariae*, q. 1, ed. Doucet, p. 430: «Quia omne quod concipimus naturaliter per speciem creature, imprimatur intellectui possibili ex phantasmate; sed nulla intentio Deo propria imprimatur intellectui ex phantasmate; ergo etc». Cf. anche la lezione sostanzialmente differente di BAV, Ottob. lat. 1126, in Richardus de Conington, *Quaestiones ordinariae*, q. 1, ed. Goris, 257a, ll. 6-10.

⁶³⁵ Cf. Richardus de Conington, *Quaestiones ordinariae*, q. 1, ed. Doucet, p. 430: «Item, omnis conceptus primo impressus intellectui a creatura est incomplexus: complexio enim sequitur apprehensionem simplicium intellectuum, secundum

argomenti *contra*, presenti solo nel ms. Vat. lat. 4871, fanno riferimento ad una distinzione tra ciò che è concepibile impercettibilmente (*impercetibiliter*) e ciò che è concepibile in modo percettibile (*perceptibiliter*), ovvero, potremmo parafrasare, in modo consapevole⁶³⁶. Gli argomenti che fanno leva su questa distinzione sono due; prima di passare a discutere le obiezioni così sollevate, sarà bene rivolgerci alla spiegazione preliminare che Conington fornisce a proposito di questa coppia.

Innanzitutto, egli distingue un duplice senso in cui ‘concetto proprio’ può essere riferito a qualcosa. In un primo modo, esso può essere inteso come un concetto capace di mantenere una perfetta e immediata corrispondenza con la cosa espressa mediante il concetto. Il modello di questo *modus concipiendi* è la visione: vedendo, e dunque sperando direttamente un tavolo, lo concepisco esattamente così com’è. In altro modo va inteso un concetto proprio quando è forgiato tramite l’astrazione intellettuale: il concetto proprio di ‘tavolo’ che posso ricavare tramite astrazione dall’insieme di tavoli particolari di cui ho potuto fare esperienza non ha una immediata e perfetta corrispondenza con qualcosa di reale e determinato, piuttosto ha un carattere intenzionale (*‘est res sub intentione’*). Da questo punto di vista, vedere Dio non è lo stesso che concepire Dio: Dio concepito secondo un procedimento astrattivo non coincide con ciò che Dio è in sé⁶³⁷.

Con ‘concetto proprio’ si può anche intendere tutto ciò che conviene esclusivamente e sempre a qualcosa. In base a questa definizione, va notato come possiamo avere molti concetti di Dio, come quando diciamo che è necessario (e non contingente), che è creatore (e non creatura), ma non possediamo mai un concetto davvero proprio, alla maniera in cui vedendo in atto un tavolo lo colgo totalmente, senza astrazioni. Questi concetti, infatti, non sono altro che caratterizzazioni con cui di volta in volta possiamo descrivere Dio, ma non ostendono la natura divina nel suo complesso⁶³⁸.

Aristotelem, III *De anima*, sed nullus conceptus incomplexus est Deo proprius: unde Deus non est ens nec est bonus et sic de aliis, sed est super-ens, super-bonus, ergo etc». Cf. anche la lezione sostanzialmente simile di BAV, Ottob. lat. 1126, in Richardus de Conington, *Quaestiones ordinariae*, q. 1, ed. Goris, p. 257a, ll. 13-20.

⁶³⁶ Per una dettagliata analisi dell’utilizzo del verbo ‘*percipere*’ da parte di Conington, cf. W. Goris, *Between Unity and Perceptibility. Richard Conington and the Concept of Being*, in K. Emery - R. Friedman - A. Speer (eds.), *Philosophy and theology in the long Middle Ages. A tribute to Stephen F. Brown*, Brill, Leiden - Boston 2011, pp. 189-211, in particolare pp. 199-205.

⁶³⁷ Cf. Richardus de Conington, *Quaestiones ordinariae*, q. 1, ed. Doucet, pp. 431-432: «Distinctio prima est hec: conceptus dicitur esse proprius alicui dupliciter: uno modo quia res concepta eodem modo subest actui concipiendi quo est in seipsa, et hoc non est nisi quando actus concipiendi est visio; quod enim subest actui concipiendi abstractivo non sic subest ei sicut est in seipso: non enim est res simpliciter, sed res sub intentione, unde et prima intentio nominatur; omnis autem actus concipiendi qui non est visio est actus abstractivus, unde et Deus ut sic conceptus aliquo modo differt a Deo ut in se est». Cf. anche la lezione sostanzialmente differente di BAV, Ottob. lat. 1126, in Richardus de Conington, *Quaestiones ordinariae*, q. 1, ed. Goris, p. 259a, ll. 81-93.

⁶³⁸ Cf. Richardus de Conington, *Quaestiones ordinariae*, q. 1, ed. Doucet, p. 432: «Alio modo, quia convenit ei et soli et semper, et manifestum est quod multos tales conceptus habemus de Deo investigatos, ut per esse, necesse esse et huiusmodi, quorum tamen nullus est Deo proprius primo; unde quilibet potest vere removeri ab eo, secundum Dionysium». Cf. anche la lezione sostanzialmente differente di BAV, Ottob. lat. 1126, in Richardus de Conington, *Quaestiones ordinariae*, q. 1, ed. Goris, p. 259a, ll. 93-102.

All'interno dell'astrazione, che, come visto, si oppone alla visione, sono a sua volta distinguibili due modi in cui possiamo concepire qualcosa: virtualmente o formalmente⁶³⁹. Concepire virtualmente significa essenzialmente concepire in potenza: ad esempio, conoscendo gli assiomi della geometria euclidea posso dire di conoscere virtualmente l'intera geometria euclidea, pur senza aver ancora esplicitato teoremi e corollari.

Concepire formalmente, invece, significa concepire effettivamente, concepire in atto. È proprio a questo proposito che Conington introduce la distinzione tra il concepire qualcosa formalmente in modo impercettibile, ovvero in modo inconsapevole (*impercetibiliter*) ed il concepire qualcosa formalmente in modo percettibile, ovvero in modo consapevole (*perceptibiliter*)⁶⁴⁰.

Chiarisco il senso del concepire *formaliter imperceptibiliter* due citazioni agostiniane: concepisce inconsapevolmente chi, ad esempio, ascoltando qualcuno parlare pensa nel contempo a qualcos'altro, oppure chi si accorge, dopo aver letto una pagina di un testo, di non ricordare nulla di ciò che ha letto essendo distrattamente rivolto ad altro. Secondo Conington, situazioni di questo genere sono causate da una sorta di disconnessione tra intelletto e memoria, che non implica però una mancata comprensione della conversazione o del testo, ma esclusivamente la non volontà o la incapacità di ricordare ciò che si è effettivamente concepito. La citazione di *De Trinitate*, XI, 8 è da questo punto di vista illuminante:

“Spesso, avendo il pensiero intento ad altra cosa, ci pare di non aver udito qualcuno che parla in nostra presenza. Ma non è vero: noi infatti abbiamo udito, ma non ricordiamo”. E poco dopo: “Infatti, lo stesso accade a coloro che leggono; a me stesso accade assai di frequente di terminare la lettura di una pagina o di una lettera senza sapere che cosa abbia letto e di ricominciare da capo. Essendo intenta altrove l'attenzione della volontà, la memoria non si è applicata al senso del corpo, come invece il senso si è applicato alle lettere. Così quelli che camminano, avendo la volontà intenta ad altre cose, non sanno per dove siano passati, tuttavia, se non avessero visto, non avrebbero camminato, o avrebbero camminato a tastoni con maggiore attenzione, soprattutto se fossero avanzati in luoghi sconosciuti; ma, poiché hanno camminato senza difficoltà, hanno visto di certo. In quanto però, mentre la loro vista era in contatto con

⁶³⁹ Cf. Richardus de Conington, *Quaestiones ordinariae*, q. 1, ed. Doucet, p. 432: «Secunda distinctio est haec: concipere aliquid est dupliciter, quia virtualiter et formaliter». Cf. anche la lezione sostanzialmente differente di BAV, Ottob. lat. 1126, in Richardus de Conington, *Quaestiones ordinariae*, q. 1, ed. Goris, p. 259a, ll. 103-105.

⁶⁴⁰ Cf. Richardus de Conington, *Quaestiones ordinariae*, q. 1, ed. Doucet, p. 432: «Primus modus subdividitur: contingit enim aliquid concipere formaliter vel imperceptibiliter». Cf. anche la lezione sostanzialmente differente di BAV, Ottob. lat. 1126, in Richardus de Conington, *Quaestiones ordinariae*, q. 1, ed. Goris, p. 259a, ll. 114-116.

i luoghi che attraversavano, la loro memoria non era unita al senso, non hanno potuto assolutamente ricordare ciò che hanno visto, anche soltanto un istante prima⁶⁴¹”.

Dunque, anche chi non ricorda la conversazione appena avuta o il testo appena letto, ha tuttavia compreso in atto il contenuto delle nozioni presenti nella conversazione o nel testo, ma in modo inconsapevole, ‘inconscio’, avendo immediatamente dimenticato quanto concepito.

Invece, concepire *formaliter perceptibiliter* può significare o concepire in atto e consapevolmente sia l’atto intellettuale sia il contenuto concettuale, come quando, ad esempio, pensiamo volontariamente ed esplicitamente al concetto di ‘uomo’ mentre costruiamo un discorso sull’uomo; oppure, può voler dire concepire in atto e consapevolmente l’atto intellettuale, ma non il contenuto concettuale: in questo modo concepiamo in atto, seppur implicitamente, i concetti delle parti essenziali di ‘uomo’, ovvero i concetti di ‘animale’ e ‘razionale’ mentre parliamo dell’uomo. Le parti essenziali di ‘uomo’ non sono concepite in modo esplicito, ma sono comunque concepite in atto, altrimenti, se non le concepissimo effettivamente, ‘uomo’ sarebbe per noi solo un *flatus vocis*. Invece, è possibile concepire in atto ‘uomo’ come un *definiendum* dotato di senso, che possiamo poi tematizzare esplicitamente nel *definiens* ‘animale razionale’. In questo secondo modo in cui possiamo concepire *formaliter perceptibiliter*, concepiamo anche in atto il concetto di ente concependo, ad esempio, il concetto di pietra:

[...] concepita la pietra in modo consapevole [*perceptibiliter*] l’intelletto può immediatamente [*sine discursu*] percepire l’intenzione di ente; perciò l’intenzione di ente è stata concepita con la pietra attualmente e non solo in potenza⁶⁴².

Così precisati i termini del discorso, Conington passa ad esporre la propria soluzione alla questione proposta sulla possibilità di concepire Dio tramite la creatura, connotandola originalmente tramite l’utilizzo di questa opposizione tra concepire in modo consapevole o meno.

⁶⁴¹ Richardus de Conington, *Quaestiones ordinariae*, q. 1, ed. Doucet, p. 432: «“Sepe coram nobis loquentem aliquem aliud cogitando non audisse videmur; falsum est autem: audivimus enim sed non meminimus”. Et parum post: “Namque legentibus evenit et mihi sepius, ut, perlecta pagina vel epistola, nesciam quid legerim et repetam; in aliud quippe intent voluntatis nutu, non sic est memoratio adhibita sensui corporis, quomodo ipse sensus adhibitus est litteris. Ita ambulantes, intent in aliud voluntate, nesciunt que transierunt, quod si non vidissent, non ambulassent, aut maiore intentione palpando ambulassent, praesertim si per incognita pergerent; sed quia facile ambulaverunt, utique viderunt. Quia vero non sicut sensus oculorum locis quibuscumque pergebant, ita ipsi sensui memoria vigeatur, nullo modo id quod viderunt etiam recentissimum meminisse potuerunt”». Cf. anche la lezione sostanzialmente simile di BAV, Ottob. lat. 1126, in Richardus de Conington, *Quaestiones ordinariae*, q. 1, ed. Goris, pp. 259a-260a, ll. 117-135.

⁶⁴² Richardus de Conington, *Quaestiones ordinariae*, q. 1, ed. Doucet, p. 433: «[...] concepto lapide perceptibiliter potest intellectus sine discursu percipere intentionem entis; ergo intentio entis fuit concepta cum lapide actualiter et non in potentia tantum». Parte non presente in BAV, Ottob. lat. 1126.

[...] l'intelletto, concependo l'intenzione della creatura, attraverso la specie della creatura concepisce necessariamente, formalmente ed in atto, l'intenzione propria di Dio, anche se in modo non consapevole [*imperceptibiliter*]⁶⁴³.

La strategia argomentativa di Conington consiste nel mostrare come in qualsiasi modo si voglia considerare il concetto di creatura, esso implica in ogni caso il concetto proprio di Dio. Infatti, ogni concetto creaturale o è comune anche a Dio, come i concetti di ente, bene, uno, etc.; o diventa appropriato alla sola creatura tramite l'aggiunta della nota specificativa 'questo' ('*hoc*'), come quando diciamo 'questo bene', 'questo ente'; oppure, infine, può essere proprio esclusivamente della creatura, come i concetti di uomo, di leone, di bue e simili⁶⁴⁴.

Per quanto riguarda i concetti comuni a Dio e alla creatura, come il concetto di bene, dobbiamo subito premettere come Conington consideri concetti di questo tipo comuni non in modo univoco, bensì comuni in modo analogo, sulla scorta dell'insegnamento di Enrico di Gand. Il concetto di bene in sé non è né neutro rispetto alla giustizia divina ed umana, né è proprio solo di Dio o solo della creatura: esso è in realtà due concetti in atto. Attraverso il concetto di giustizia creaturale possiamo giungere a quello di giustizia divina in questo modo: quando ci chiediamo se un'azione è buona o meno, non potremmo formare nessun giudizio in proposito se non ci rivolgessimo al concetto di bene in sé, cui giungiamo immediatamente (*statim*) e che certamente comprendiamo, essendo solo grazie ad esso possibile valutare le azioni che contingentemente si presentano. Concependo esplicitamente il concetto di bene comune a Dio e alla creatura, però, concepiamo anche impercettibilmente il concetto assoluto di bontà divina, altrimenti non avremmo il concetto comune di bene, ma il concetto creaturale di bene, che non può in alcun modo fungere da criterio assoluto per formare giudizi sulla bontà delle azioni.

[...] qualsiasi persona sa che, quando sente dire a proposito di qualcosa che è buono, se vuole giudicare se quella cosa di cui si dice che è buona sia effettivamente tale, immediatamente [*statim*] ed in modo non discorsivo [*sine discursu*] si imbatte nel concetto assoluto di bene, del quale non può dubitare se sia buono o meno, attraverso il quale, come attraverso una cosa a lui naturalmente nota, può giudicare di

⁶⁴³ Richardus de Conington, *Quaestiones ordinariae*, q. 1, ed. Doucet, p. 434: «[...] intellectus concipiendo intentionem creature, per speciem creature necessario concipit actualiter et formaliter intentionem propriam Deo, licet imperceptibiliter». Cf. anche, seppur con alcune differenze, BAV, Ottob. lat. 1126, in Richardus de Conington, *Quaestiones ordinariae*, q. 1, ed. Goris, p. 262a, ll. 231-236.

⁶⁴⁴ Cf. Richardus de Conington, *Quaestiones ordinariae*, q. 1, ed. Doucet, p. 434: «[...] omnis intentio creature aut est communis Deo et creature, ut ens et bonum et huiusmodi; aut est appropriata creature mediante notitia particularis, ut hoc bonum et hoc ens et huiusmodi: sicut enim ipsum ens est notitia totalitatis, cum dicimus ipsum ens, ipsum bonum, ipsum verum, sic hec est notitia partialitatis, cum dicimus hoc ens, hoc bonum, hoc verum [...]; aut est primo et per se propria creature, ut homo, leo, bos et huiusmodi». Cf. anche la lezione sostanzialmente simile di BAV, Ottob. lat. 1126, in Richardus de Conington, *Quaestiones ordinariae*, q. 1, ed. Goris, p. 262a, ll. 238-248.

qualsiasi cosa se sia o meno buona. Ciò non potrebbe avvenire se nel concetto comune di bene percepito non vi fosse il concetto assoluto in un certo atto, che è proprio solo di Dio. Di qui l'affermazione di Agostino, *De Trinitate*, VIII, 5: "Infatti fra tutti questi beni noi non potremmo dire che uno è migliore dell'altro, quando noi giudichiamo secondo verità, se non fosse impressa in noi la nozione del bene stesso, attraverso la quale dichiariamo buona una cosa, e preferiamo una cosa ad un'altra"⁶⁴⁵.

Per quanto riguarda i concetti appropriati alla creatura ottenuti tramite l'aggiunta della particella 'hoc' (questo), come ad esempio il concetto di 'questo bene' (*hoc bonum*), è evidente come in questo concetto ne siano compresi due distinti: 'bonum', che rimanda al concetto comune analogo a Dio e alla creatura di cui sopra è stata mostrata la latente implicazione del concetto proprio di bene divino; ed 'hoc', che rimanda alla caratterizzazione creaturale aggiunta⁶⁴⁶.

Per quanto riguarda i concetti propri solo della creatura, come 'leone', 'uomo', etc. Conington fa qui riferimento alla famosa citazione agostiniana, già ampiamente utilizzata da Enrico di Gand, il quale ne fa uno dei punti chiave della propria dottrina⁶⁴⁷, secondo la quale è possibile raggiungere il bene in sé rimuovendo da 'questo bene' e da 'quel bene' il 'questo' e il 'quello', ovvero le determinazioni puramente accidentali. In questo modo, astraendo dagli aspetti particolari dei beni determinati, si potrà giungere al concetto di bene in sé, partecipando del quale le cose buone sono buone⁶⁴⁸.

Inoltre, quando percepiamo un qualsiasi concetto proprio solo della creatura, come 'uomo', simultaneamente percepiamo in modo consapevole (come visto sopra) il concetto di ente comune a Dio e alla creatura, e, dunque, come il concetto di bene comune a Dio e alla creatura di cui abbiamo appena trattato, rimanda in modo implicito al concetto proprio di ente divino⁶⁴⁹.

⁶⁴⁵ Richardus de Conington, *Quaestiones ordinariae*, q. 1, ed. Doucet, p. 434: «[...] quilibet experitur quod audito de quolibet quod est bonum, si vult iudicare an bonum sit quod audivit, statim sine discursu occurrit absoluta intentio bonitatis, de qua non dubitat an sit bona, per quam tamquam per notam sibi naturaliter iudicat de quolibet an sit bonum. Hoc autem non esset nisi in communi conceptu boni percepto conceptum fuisset absolutum in quodam actu, quod est proprium soli Deo. Unde Augustinus 8 De Trinitate, c. 5, dicit sic: "Neque enim in hiis omnibus bonis diceremus aliud alio melius, cum vere iudicamus, nisi esset nobis impressa notitia ipsius boni per quam probaverimus aliquid et aliud alii preponeremus"». Parte non presente in BAV, Ottob. lat. 1126.

⁶⁴⁶ Cf. Richardus de Conington, *Quaestiones ordinariae*, q. 1, ed. Doucet, p. 434: «Si secundo modo, propositum ostenditur sic: cum dico 'bonus animus', duo dico et intelligo, scilicet 'bonus' et 'animus', ut dicit Augustinus, VIII De Trinitate, cap. 5; ergo similiter cum dico 'hoc bonum' duo dico et intelligo, scilicet 'hoc' et 'bonum'; sed hec intentio 'bonum' est communis non univoca Deo et creature, et per consequens utrumque est in actu, ut supra ostensum est, ergo etc». Cf. anche la lezione sostanzialmente simile di BAV, Ottob. lat. 1126, in Richardus de Conington, *Quaestiones ordinariae*, q. 1, ed. Goris, p. 263a, ll. 284-291.

⁶⁴⁷ Cf. *supra*, p. 168.

⁶⁴⁸ Cf. Augustinus, *De Trinitate*, VIII, 3, 4, CCSL, L, p. 273: «Quid plura et plura? Bonum hoc et bonum illud. Tolle hoc et illud, et uide ipsum bonum si potes; ita deum uidebis, non alio bono bonum, sed bonum omnis boni».

⁶⁴⁹ Cf. Richardus de Conington, *Quaestiones ordinariae*, q. 1, ed. Doucet, p. 435: «Item, percepta quacumque intentione propria creature concipitur actualiter et formaliter quodam modo intentione entis, ut ostensum est; sed conceptu ente, concipitur tam Deus quam creatura, ut etiam ostensum est». Cf. anche la lezione sostanzialmente simile di BAV, Ottob. lat. 1126, in Richardus de Conington, *Quaestiones ordinariae*, q. 1, ed. Goris, p. 264a, ll. 305-309.

Per suffragare la propria tesi, Conington utilizza anche l'analogia tra concetto creaturale / concetto divino e sostanza / accidente, in un argomento che riecheggia anche nelle *Collationes*⁶⁵⁰:

Inoltre, il nostro intelletto, concependo naturalmente in modo non discorsivo un qualsiasi accidente, necessariamente concepisce congiuntamente la sostanza; perciò a maggior ragione concependo naturalmente una qualsiasi creatura necessariamente concepisce congiuntamente Dio. La conseguenza è evidente, poiché la dipendenza della creatura rispetto a Dio è maggiore rispetto alla dipendenza dell'accidente dalla sostanza, dalla quale può essere separato grazie ad un miracolo, come nell'eucarestia⁶⁵¹.

Nelle risposte alle obiezioni, infine, Conington chiarisce alcuni punti nodali che completano il quadro della dottrina. In primo luogo, egli precisa come il concetto di Dio che cogliamo in modo confuso ed inconsapevole attraverso la specie della creatura è realmente il concetto proprio ed assolutamente semplice (*simpliciter simplex*) di Dio⁶⁵². Viene ribadito, inoltre, come il concetto proprio di creatura ed il concetto proprio di Dio, sulla linea di Enrico di Gand, siano in una relazione di analogia⁶⁵³.

- Quodlibet, I, q. 2:

Conington torna sul tema dell'analogia del concetto di ente nel primo dei suoi due *Quodlibet*. Quest'opera, sicuramente posteriore alle *Quaestiones Ordinariae*, può essere datata approssimativamente tra gli anni 1306-1310, periodo in cui Conington fu maestro reggente prima a Oxford e poi a Cambridge⁶⁵⁴. Il testo di questa questione testimonia una notevole conoscenza da parte di Conington della dottrina scotiana dell'univocità, che non era invece discussa nelle *Quaestiones Ordinariae*, fermo restando una sostanziale coerenza nella difesa dell'analogia in termini molto simili a quelli incontrati nel precedente scritto.

⁶⁵⁰ Cf. *Coll. Ox.*, q. 12, n. 22, p. 157, ll. 95-98.

⁶⁵¹ Richardus de Conington, *Quaestiones ordinariae*, q. 1, ed. Doucet, p. 435: «Item, intellectus noster concipiendo naturaliter sine discursu quodcumque accidens, necessario simul concipit substantiam; ergo multo fortius concipiendo naturaliter quancumque creaturam, necessario simul concipit Deum. Consequentia patet, quia maior est dependentia creature ad Deum et intimior quam accidentis ad substantiam a qua potest separari per miraculum, ut patet in eucarestia». Cf. anche la lezione sostanzialmente simile di BAV, Ottob. lat. 1126, in Richardus de Conington, *Quaestiones ordinariae*, q. 1, ed. Goris, p. 264a, ll. 328-336.

⁶⁵² Cf. Richardus de Conington, *Quaestiones ordinariae*, q. 1, ed. Doucet, p. 438: «Ad secundum dicendum quod intentio Deo propria est simpliciter simplex [...]. Licet nullus conceptus noster de Deo per speciem sit proprius et perceptus, incomplexus tamen conceptus quem confuse et imperceptibiliter habemus de Deo per speciem creature erit tam proprius quam incomplexus». Parte non presente in BAV, Ottob. lat. 1126.

⁶⁵³ Cf. Richardus de Conington, *Quaestiones ordinariae*, q. 1, ed. Doucet, p. 438: «Ad quartum, dicendum quod inter conceptum creature et conceptum illum nec est univocatio nec pura equivocatio, sed analogia». Parte non presente in BAV, Ottob. lat. 1126.

⁶⁵⁴ Cf. Doucet, *L'oeuvre scolastique de Richard de Conington, O.F.M.*, p. 430.

La questione proposta, dal titolo «se la predicazione di qualsivoglia perfezione sia assolutamente univoca a Dio e alla creatura», viene immediatamente caratterizzata come questione di ordine logico (*quaestio logica*)⁶⁵⁵. Sono dunque in gioco i concetti, e non le cose stesse. Il tema è così parafrasabile: se siano i concetti delle perfezioni, come il concetto di ente, predicabili in modo univoco di Dio e della creatura. Conington risponde negativamente a questa domanda: la *vox* ‘ente’ non è predicabile univocamente, bensì secondo quella che viene definita in termini boeziani ‘equivocità *a consilio*’⁶⁵⁶, cui viene fatta corrispondere nella citazione immediatamente successiva di Grossatesta⁶⁵⁷ e nella nona delle risposte agli argomenti l’analogia⁶⁵⁸. Non si tratta né di una equivocità pura (in termini boeziani, ‘equivocità *a casu*’), esistendo di fatto un significato primario di ‘ente’, che è quello di ‘ente divino’, da cui deriva il significato secondario di ‘ente creaturale’, e neppure di una univocità pura.

A favore dell’univocità, Conington riporta nove argomenti⁶⁵⁹, quasi tutti riconducibili a Scoto, o in modo indiretto, o esplicitamente tratti dalle sue opere, come l’argomento ‘*certus de uno, dubius de duobus*’⁶⁶⁰. La risposta al principale e più noto argomento scotiano e l’approfondita disamina che Conington fornisce, su sollecitazione della opposta tesi univocista, a proposito dell’unità del concetto di ente ci sembrano meritevoli di particolare attenzione.

1. L’unità del concetto di ente:

La dottrina dell’univocità si fonda essenzialmente sull’unitarietà in senso forte che viene attribuita al concetto di ente, in quanto concetto neutro, distinto e terzo rispetto ai concetti di ente creaturale ed ente divino: ‘ente’ risulta essere per Scoto un concetto comune ed astraibile rispetto a ‘ente divino’ ed ‘ente creaturale’. Conington rifiuta precisamente di conferire al concetto di ente una tale unitarietà; piuttosto, egli asserisce che il concetto di ente è unitario solo in un senso debole e qualificato, mentre

⁶⁵⁵ Richardus de Conington, *Quodlibet*, I, q. 2, ed. Brown, p. 300, ll. 1-2: «Secunda quaestio logica est de praedicatione cuiuscumque perfectionis simpliciter de Deo et creatura: utrum sit univoca vel non».

⁶⁵⁶ Cf. Richardus de Conington, *Quodlibet*, I, q. 2, ed. Brown, p. 302, ll. 20-24: «Ex his videtur quod possit elici solutio quaestionis. Cum enim intentio vocis communis Deo et creaturae proprie sit diversae rationis simpliciter in eis, sequitur secundum definitionem aequivocationis supra positam quod vox dicitur de eis aequivoce. Quia tamen intentio vocis manat a Deo in creaturam, manifestum est quod est ibi aequivocatio a consilio et non a casu».

⁶⁵⁷ Cf. Richardus de Conington, *Quodlibet*, I, q. 2, ed. Brown, p. 302, ll. 25-28: «Unde de hac voce ‘ens’ dicit Lincolniensis, super 5 capitulum, *De divinis nominibus*, parte 5 sic: “ens est prius primo ente et ente participato prioritare non convertendi consequentiam, non quod ens sit genus, quia de multis dictum dicitur non univoce sed analogice”».

⁶⁵⁸ Cf. Richardus de Conington, *Quodlibet*, I, q. 2, ed. Brown, p. 307, ll. 20-24: «Ad nonum dicendum quod licet non habeat cum ea univocationem, habet tamen analogiam; et non est aequivocatio pura».

⁶⁵⁹ Cf. Richardus de Conington, *Quodlibet*, I, q. 2, ed. Brown, pp. 303-305.

⁶⁶⁰ Cf. Richardus de Conington, *Quodlibet*, I, q. 2, ed. Brown, p. 303, ll. 22-25: «Sed contra hanc opinionem arguitur multipliciter. Primo, quia omnis intellectus certus de uno et dubius de alio habet illum communem conceptum ut neutrum et alium ab utroque, alias intellectus esset simul certus et dubius de eodem. Sed philosophi fuerunt certi de Deo quod esset ens et dubii tamen an esset hoc ens vel illud».

sono realmente unitari solo i due distinti concetti di ente creaturale ed ente divino: esso è «uno in senso qualificato [*secundum quid*], ma in senso assoluto sono due concetti⁶⁶¹». Infatti, i concetti di Dio e di creatura sono certamente totalmente differenti: essi sono a tutti gli effetti assimilabili agli estremi di una contraddizione, ovvero non hanno nulla in comune realmente, essendo concetti di cose infinitamente distanti e non comparabili tra loro. Astrarre da concetti siffatti un concetto comune unitario è assolutamente impossibile, poiché significherebbe individuare qualcosa di comune in due concetti che di comune non hanno nulla. L'errore di chi sostiene l'univocità nasce dal fatto che il procedimento astrattivo che prende le mosse dai due concetti termina sì negli stessi due concetti, ma senza che siano percepibili immediatamente nella loro distinzione reciproca.

Perciò affermo che chi concepisce l'ente concepisce Dio e la creatura, ma non lo percepisce né lo distingue intuitivamente, anche se è di fatto così, come si evince da una ragione necessaria, che è questa: dalle cose che sono distinte come contraddittori o come forme coincidenti con gli estremi di una contraddizione non può essere astratto un concetto neutro. [...] La creatura e Dio sono di questo genere; sono distinti infatti come ciò che è grazie ad altro [*ab alio*] e ciò che non è grazie ad altro [*non ab alio*]⁶⁶².

Nonostante l'evidenza razionale dell'impossibilità di astrarre dagli estremi di una contraddizione, ovvero da cose che non hanno nulla in comune, un concetto comune, tuttavia il nostro intelletto percepisce in prima battuta il concetto di ente come un che di unitario, e non due concetti. Per chiarire questo punto, anche qui Conington fa leva sulla percettibilità/impercettibilità dei concetti, anche se in senso leggermente differente rispetto a come aveva usato questa distinzione nelle *Quaestiones Ordinariae*: se lì si trattava della distinzione tra ciò che concepiamo consapevolmente o meno, e, dunque, di una specie di debolezza del nostro intelletto a cogliere ricordandosene alcuni concetti che, seppur concepiti in atto, non raggiungono la soglia della nostra consapevolezza; qui sembra piuttosto trattarsi di un vero e proprio errore, o comunque di una attiva costruzione fallace del nostro intelletto, che forgia una unitarietà del concetto di ente in realtà inesistente.

2. Risposta all'argomento 'certus de uno, dubius de duobus':

⁶⁶¹ Richardus de Conington, *Quodlibet*, I, q. 2, ed. Brown, p. 307, ll. 8-9: «Ad secundum dicendum quod intellectus sistit et terminatur ad unum secundum quid quod est duo simpliciter».

⁶⁶² Richardus de Conington, *Quodlibet*, I, q. 2, ed. Brown, p. 306, ll. 11-19: «Unde dico quod concipiens ens concipit Deum et creaturam, sed non percipit nec distinguit intuitive sed convincit necessaria ratione quod ita est. Ratio autem est haec: ab his quae distinguuntur per contradictoria vel per formas cum extremis contradictionis convertibiles non potest abstrahi intentio neutra. [...] Nunc autem creatura et Deus sunt huiusmodi; distinguuntur enim per 'ab alio' et 'non ab alio'».

Sulla base di questa fondamentale negazione dell'unitarietà reale del concetto di ente, Conington può così rispondere agli argomenti di matrice scotiana. Di particolare rilevanza, la risposta a quello che abbiamo chiamato '*certus de uno, dubius de duobus*'.

Al primo argomento va perciò detto quel concetto non è unitario. Per cui i filosofi, certi che Dio fosse un ente, non furono certi di uno ed incerti di due, ma furono certi di due concetti in modo confuso senza distinzione e divisione, ed incerti a proposito della possibilità di concepirli come distinti in quanto effettivamente distinti⁶⁶³.

Conington ribalta l'argomento scotiano secondo cui è possibile dubitare se Dio sia un ente, ma non a proposito del concetto stesso di ente; piuttosto, è indubitabile che Dio sia un ente, ma è possibile dubitare del concetto di ente, che, di fatto, non è, come per Scoto, un concetto reale. A proposito di 'ente', ci si può chiedere se sia concepibile come qualcosa di in qualche modo unitario, pur nella implicita dualità sottesa dei concetti di ente creaturale ed ente divino che lo costituiscono confusamente, o se sia definitivamente scomponibile in questi due concetti.

A questa risposta, segue una controbiezione basata sull'analogia con il senso comune, inteso aristotelicamente come quella facoltà dell'anima umana in cui le percezioni sensibili provenienti dai vari sensi (tatto, vista, etc.) confluiscono e vengono in qualche modo unificati in una elaborazione comune al fine di presentare all'intelletto per le sue deliberazioni un materiale uniforme. In questo caso, l'intelletto che viene a contatto con una sensazione che grazie all'opera del senso comune raccoglie in sé differenti sensazioni riferibili a sensi differenti, come ad esempio il bianco e il dolce del latte che si sta bevendo, sarebbe allo stesso tempo certo ed incerto a proposito della stessa sensazione se sia una sola sensazione o molte.

Ma qualcuno dice: quando certe cose non possono essere concepite come unitarie se non sono concepite allo stesso tempo come molteplici, l'intelletto non può essere certo di esse in quanto unitarie ed incerto in quanto molteplici. Ma per te [*scil.* Conington] è così, poiché per te l'unitarietà di questo concetto, ovvero 'ente', include la molteplicità; dunque etc. Ciò viene confermato dal senso comune, che riceve il bianco e il dolce sotto una certa unità congiuntamente ad una certa molteplicità. Perciò allo stesso tempo è certo della loro unitarietà e della loro molteplicità⁶⁶⁴.

⁶⁶³ Richardus de Conington, *Quodlibet*, I, q. 2, ed. Brown, p. 306, ll. 11-19: «Ad primum ergo dicendum quod conceptus ille non est unus. Unde philosophi certi quod Deus esset ens non fuerint certi de uno et dubii de duobus, sed fuerint certi de duobus conceptis confuse sine distinctione et discrepatione, et dubii de eisdem conceptibilibus distincte in quantum huiusmodi».

⁶⁶⁴ Richardus de Conington, *Quodlibet*, I, q. 2, ed. Brown, pp. 306-307, ll. 27-4: «Sed dicit aliquis: quando aliqua non possunt concipi sub unitate nisi cum hoc concipiantur sub dualitate, intellectus non potest esse certus de eis sub illa unitate et dubius sub illa dualitate. Sed per te sic est hic, quia per te unitas huius intentionis 'ens' includit dualitatem. Ergo etc.

La controrisposta di Conington precisa ulteriormente come il punto stia nel fatto che la molteplicità insita nel concetto di ente non è percepita (*percepta*) dall'intelletto, ed è questo il motivo per cui in realtà non vengono concepite simultaneamente l'unitarietà e la molteplicità del concetto. La reale natura del concetto di ente, che è la natura di un concetto molteplice, non è percepita, mentre la natura fittizia di esso è percepita, ma non è reale. Dunque, non c'è nessuna sovrapposizione e non è in alcun modo infranto il principio di non-contraddizione: l'intelletto non è certo ed incerto allo stesso tempo, poiché è certo nel momento della prima percezione dell'unitarietà del concetto, mentre può successivamente convincersi tramite la ragione e dunque essere certo in un altro istante della molteplicità insita nel concetto⁶⁶⁵.

- Conclusioni:

Conington, come d'altronde Scoto, sembra prendere le mosse, nella propria elaborazione dottrinale, dall'affermazione di Enrico secondo cui nel concetto di ente «*est error*⁶⁶⁶». Egli, però, al contrario di Scoto il quale, assumendo la contraddittorietà di un concetto formato dall'intelletto umano, ma in realtà 'sbagliato', cercherà di prolungare gli aspetti univocisti della dottrina di Enrico sostenendo l'unitarietà di questo concetto assume invece positivamente questa affermazione in tutta la sua portata, fornendo una circostanziata ed innovativa spiegazione di come può l'intelletto percepire un concetto come unitario anche se in realtà non lo è. A questo fine, egli utilizza la distinzione tra ciò che è percepibile e ciò che non lo è, distinzione già formulata, anche se non negli stessi termini di *Quodlibet*, I, q. 2, nella prima delle *Quaestiones Ordinariae*: non vi è perfetta coincidenza tra ciò che l'intelletto percepisce di concepire e ciò che effettivamente concepisce. Alcune volte, come nel caso del concetto di Dio concepito attraverso la specie della creatura, l'intelletto concepisce qualcosa senza percepirlo; altre volte, percepisce cose senza veramente concepirle, poiché insussistenti, come l'unitarietà del concetto di ente, che è, in realtà, in ultima istanza, una dualità, poiché non è possibile astrarre nessun concetto neutro dai concetti di ente creaturale ed ente divino. I due maestri francescani, coevi, si confrontano su questo terreno in modo intenso: in particolare, Conington sembra

Confirmatur, quia sensus communis recipit album et dulce sub quadam unitate simul et dualitate. Ideo simul duratione certus est de unitate et dualitate eorum».

⁶⁶⁵ Cf. Richardus de Conington, *Quodlibet*, I, q. 2, ed. Brown, p. 307, ll. 5-7: «Et est dicendum quod maior huius est vera quando non possunt concipi sub unitate nisi simul concipiantur cum dualitate percepta, sicut est in exemplo de sensu communi; cuius oppositum est hic, sicut praedictum est».

⁶⁶⁶ Henricus de Gandavo, *Summa*, art. XXI, q. 2, Badius 1520, I, f. 125r S: «Natura enim est intellectus non potentis distinguere ea quae propinqua sunt, concipere ipsa ut unum, quae tamen in rei veritate non faciunt unum conceptum. Et ideo est error in illius conceptu».

conoscere molto approfonditamente le nuove teorie scotiane esposte in *Lectura* ed *Ordinatio*, e ne fa oggetto esplicito delle proprie critiche.

2.1.5 Il dibattito sulla predicabilità del concetto di ente

La dottrina scotiana dell'univocità del concetto di ente rispetto a Dio e alla creatura, principalmente a causa della sua forte carica innovativa, fu oggetto sin da subito di critiche di vario tipo.

Già nelle opere dello stesso Scoto sono numerose le obiezioni discusse: abbiamo visto, ad esempio, come l'argomento *contra* secondo cui se il concetto di ente fosse univoco allora sarebbe un genere induca il maestro francescano ad elaborare una sofisticata e complessa teoria della predicazione del concetto di ente rispetto alle differenze, in modo da distinguere il concetto di ente predicabile '*in quid*' di alcune differenze (quelle intermedie) dai concetti di tipo generico, i quali non si predicano '*in quid*' di nessuna differenza⁶⁶⁷.

Inoltre, autori contemporanei a Scoto come Roberto di Cowton e Riccardo di Conington sin dai primi anni del secolo XIV proposero confutazioni dell'univocità molto particolareggiate. In alcune loro opere, molti degli argomenti a sostegno avanzati dal maestro francescano vengono citati *verbatim* e respinti sulla base di dottrine alternative: per quanto riguarda Cowton, in base ad una difesa dell'equivocità; per quanto riguarda Conington, in base ad una difesa dell'analogia. Riccardo di Conington, nella seconda questione del *Quodlibet*, I, databile probabilmente tra il 1306 e il 1310⁶⁶⁸, cita, per confutarli, ben nove argomenti a favore dell'univocità, dei quali almeno quattro sono ascrivibili direttamente a Scoto⁶⁶⁹. Roberto di Cowton cita la posizione di Scoto sull'univocità e vari argomenti sostenuti dal maestro scozzese in difesa della propria dottrina nella questione 4 del *Prologo* al *Commento* alle *Sentenze*, scritto probabilmente tra il 1309 e il 1311⁶⁷⁰, criticandole di seguito⁶⁷¹. Critiche di questo tipo possono essere chiamate 'esterne', in quanto mirano ad un rifiuto complessivo dell'univocità, senza entrare negli aspetti più tecnici che toccano specifiche parti di cui l'elaborata dottrina è costituita. Ad esempio, né Cowton né Conington si occupano di indagare i problemi relativi

⁶⁶⁷ Cf. *supra*, pp. 296-301.

⁶⁶⁸ Cf. Doucet, *L'oeuvre scolastique de Richard de Conington, O.F.M.*, p. 430.

⁶⁶⁹ Per gli argomenti citati a favore dell'univocità, cf. Richardus de Conington, *Quodlibet*, I, q. 2, ed. Brown, pp. 303-305. Per la confutazione di Conington, cf. Richardus de Conington, *Quodlibet*, I, q. 2, ed. Brown, pp. 306-307.

⁶⁷⁰ Cf. Brown, *Robert Cowton O.F.M. and the analogy of the concept of being*, p. 6.

⁶⁷¹ Per gli argomenti citati a favore dell'univocità cf. Robertus de Cowton, *In I Sententiarum*, Prologus, q. 4, ed. Brown, pp. 11-17. Per la confutazione di Cowton, Robertus de Cowton, *In I Sententiarum*, Prologus, q. 4, ed. Brown, pp. 17-25.

alla predicazione del concetto di ente: per loro, semplicemente, il concetto di ente non è un concetto univoco, non ha dunque alcun senso discutere di una eventuale predicazione univoca.

Sarebbe lecito attendersi, al contrario, una difesa senza esitazioni dell'univocità da parte di quei pensatori che sin dai primi decenni del secolo presero a dichiararsi sostenitori del pensiero scotiano, i cosiddetti 'scotisti'. In realtà, pur nel contesto di un'accettazione dell'univocità nelle sue linee generali, gli stessi appartenenti alla scuola scotista elaborarono proposte di modifica su alcuni aspetti della dottrina del maestro. Possiamo chiamare le critiche di questo tipo 'interne', in quanto hanno lo scopo di migliorare attraverso la correzione di alcune parti una dottrina che nella sua sostanza viene considerata valida.

Le critiche 'interne' degli scotisti si focalizzano, in questa fase iniziale della fortuna della dottrina dell'univocità, principalmente sulla questione della predicabilità del concetto di ente rispetto alle differenze e ai trascendentali. Scoto, come già ampiamente mostrato, aveva sostenuto che il concetto di ente si predica '*in quid*' o univocamente di tutto, tranne che delle differenze ultime e delle passioni proprie, delle quali il concetto di ente si predica '*in quale*' o denominativamente.

Se non sembra particolarmente problematica l'individuazione delle passioni proprie, indicate esplicitamente da Scoto stesso come i trascendentali, quali ad esempio uno, vero, bene⁶⁷², meno certa, stando alla lettera dei testi scotiani, risulta la determinazione di cosa debba intendersi per 'differenze ultime'. Esse vengono definite come quelle differenze che non possono essere scomposte in ulteriori differenze più semplici, in quanto il loro concetto è assolutamente semplice (*simpliciter simplex*). Essendo assolutamente semplici, hanno carattere puramente qualitativo o determinativo: non contengono infatti alcun contenuto quidditativo⁶⁷³. Tuttavia, non viene mai presentato da Scoto un elenco esaustivo di tutti i tipi di differenze da considerarsi ultime: a causa di ciò, si formarono presto a questo riguardo varie opinioni. Secondo la testimonianza di Pietro di Tommaso, la quasi totalità degli interpreti del pensiero di Scoto tendeva a considerare come differenze ultime le differenze specifiche ultime⁶⁷⁴. Altri, tuttavia, vedevano in esse le sole differenze individuali⁶⁷⁵.

⁶⁷² Cf. Ioannes Duns Scotus, *Lectura*, I, d. 3, p. 1, q. 1-2, n. 103, Vat., XVI, p. 263: «[...] transcendentia, quae sunt passiones entis, ut 'verum' et 'bonum' etc».

⁶⁷³ Cf. Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio*, I, d. 3, p. 1, q. 3, n. 160, Vat., III, p. 98: «[...] nulla differentia simpliciter ultima includit ens quidditative, quia est simpliciter simplex».

⁶⁷⁴ Cf. Petrus Thomae, *De ente*, q. 13, ed. S. D. Dumont, in Id., *The univocity of the concept of being in the fourteenth century: II The De ente of Peter Thomae*, «Medieval Studies», 50 (1988), pp. 186-256: 223, ll. 136-137: «Alii et quasi omnes dicunt quod Scotus intendit quod ens praedicatur in quid de differentiis mediis, non tamen de ultimis specificis».

⁶⁷⁵ Cf. Petrus Thomae, *De ente*, q. 13, ed. Dumont, p. 222, ll. 129-130: «Quidam dicunt ipsum per differentias ultimas intellexisse solas differentias individuales». Pietro di Tommaso ha probabilmente in mente Pietro di Navarra, il quale aveva sostenuto esplicitamente l'identificazione tra differenze ultime e differenze individuali, cf. Petrus de Atarrabia, *In*

Oltre al dibattito tra gli scotisti circa la esatta determinazione della dottrina del maestro, le opinioni si dividono soprattutto sul fatto se, in generale, il concetto di ente debba considerarsi come predicabile ‘*in quid*’ dei trascendentali e delle differenze, indipendentemente dall’accertamento di quali siano le differenze ultime.

Alcuni, come l’autore anonimo del ms. Vat. lat. 869, databile tra 1312 e 1317⁶⁷⁶, sembrano cercare di attenersi fedelmente alla sentenza scotiana sostenendo che il concetto di ente si predica ‘*in quid*’ solo delle differenze intermedie, ovvero di quelle differenze composte da un contenuto quidditativo o determinabile e da un contenuto qualitativo o determinante, che includono al loro interno differenze più semplici⁶⁷⁷.

Altri, invece, criticano apertamente Scoto. Il primo tra gli scotisti ad affrontare direttamente la questione di una necessaria modifica da apportare alla dottrina della predicazione del concetto di ente è Guglielmo di Alnwick. Nella questione 8 del *Commento al primo libro delle Sentenze*, databile attorno al 1314⁶⁷⁸, Alnwick giunge a sostenere la predicabilità ‘*in quid*’ del concetto di ente rispetto a tutti gli oggetti intelligibili *per se*, e quindi anche rispetto ai trascendentali e alle differenze ultime⁶⁷⁹.

Altri ancora, come Pietro di Tommaso nella questione 13 del *De ente* (1325 ca.)⁶⁸⁰, sosterranno la non predicabilità ‘*in quid*’ del concetto di ente rispetto a nessuna differenza e a nessun trascendentale in assoluto⁶⁸¹.

- La critica di Alnwick:

Secondo Dumont, è la critica di Alnwick a Scoto relativa alla predicazione del concetto di ente ad aprire la stagione dell’ampio dibattito che coinvolse alcuni dei più importanti pensatori scotisti della

Primum Sententiarum Scriptum, d. 3, p. 1, q. 1, n. 34, ed. P. Sagües Azcona, Consejo superior de investigaciones científicas, Madrid 1974, p. 193, ll. 50-51: «Quantum ad differentias ultimas, scilicet individuales, videtur quod ens non sit eis commune univocum»

⁶⁷⁶ Dumont - Brown, *Univocity of the concept of being in the fourteenth century*, p. 35.

⁶⁷⁷ Cf. Anonymous, *Quaestiones ordinariae de conceptibus transcendentibus*, q. 1, ed. Brown - Dumont, p. 103, ll. 218-219: «[...] pono conceptum entis includi quidditative in conceptu differentiarum intermediarum».

⁶⁷⁸ Cf. S. D. Dumont, *The univocity of the concept of being in the fourteenth century: John Duns Scotus and William of Alnwick*, «Medieval Studies», 49 (1987), pp. 1-75: 31.

⁶⁷⁹ Cf. Guillelmus de Alnwick, *In Primum Sententiarum*, q. 8, ed. Dumont, p. 49, ll. 414-416: «Igitur oportet quod <ens> sit primum obiectum intellectus nostri dictum ‘in quid’ de omnibus per se intelligibilibus. Et per consequens ens per se predicatur de illis quae sunt quasi passiones suae et de differentiis ultimis»

⁶⁸⁰ Cf. Dumont, *The univocity of the concept of being in the fourteenth century: II The De ente of Peter Thomae*, p. 216.

⁶⁸¹ Cf. Petrus Thomae, *De ente*, q. 13, ed. Dumont, p. 234, ll. 424-429: «Quarta conclusio: de nulla differentia praedicatur in eo quod quid, quia si sic, ergo conceptus differentiae cuiuslibet non esset simpliciter simplex [...]. Preterea persuasum est quod nulla differentia includit quidditative ens. Ergo de nulla differentia praedicatur in quid».

prima metà del XIV secolo⁶⁸². Alnwick, nonostante la sua stretta vicinanza a Scoto, di cui fu anche segretario e del cui pensiero si dichiara esplicitamente seguace⁶⁸³, su alcuni temi mantiene un atteggiamento critico verso il maestro, al punto da essere stato definito dagli interpreti uno ‘scotista indipendente’⁶⁸⁴. Il caso dell’univocità è da questo punto di vista emblematico: se, da una parte, Alnwick produce una lunga e articolata difesa dalle obiezioni di Riccardo di Conington della considerazione di Scoto del concetto di ente come concetto univoco in quanto dotato di un significato essenziale unitario⁶⁸⁵; dall’altra, non esita a prendere apertamente le distanze dal maestro sul tema della predicazione del concetto di ente⁶⁸⁶.

Sono due i motivi principali della inconsistenza della dottrina scotiana sul punto che Alnwick individua.

Il primo, concerne lo statuto ontologico delle differenze ultime e dei trascendentali nel caso in cui il concetto di ente non sia predicato di essi ‘*in quid*’. Prendendo ‘ente’ nel suo significato più generale come tutto ciò che si oppone al puro nulla, bisogna affermare che tutto ciò che non include in sé la ragione di ente è formalmente non ente. Ora, sia i trascendentali che le differenze ultime, essendo un qualcosa di positivo (*res positiva*), non sono formalmente non enti, dunque devono includere in sé la ragione formale di ente.

Contro il secondo articolo argomento altrimenti così: l’ente, per la stessa ragione formale per cui si distingue dal non ente, include ogni cosa opposta al non ente. Ma qualsiasi cosa positiva [*res positiva*], sia che si tratti di una cosa che ha una quiddità, sia che si tratti di una differenza ultima o dei trascendentali che sono come delle passioni dell’ente, si distingue dal non ente per la propria ragione formale. Perciò, qualsiasi cosa positiva per la propria ragione formale include l’ente, e di conseguenza

⁶⁸² Cf. S. D. Dumont, *The univocity of the concept of being in the fourteenth century: John Duns Scotus and William of Alnwick*, pp. 3-4: «For purposes of analysis, Alnwick’s treatment of univocity can be divided into two separate but related issues. The first is whether the concept of being expresses a single or univocal meaning (*ratio*) applicable to both God and creatures. This issue had been sharply focused with Scotus’ critique of Henry of Ghent’s theory of analogy. The second is whether being is predicated essentially or ‘quidditatively’ (*in quid*) of the other transcendentals and ultimate differences. It appears that widespread debate over this latter question begins with Alnwick’s criticism of Scotus contained in the question edited below».

⁶⁸³ Sulla biografia di Alnwick, cf. l’*Introduzione* di Athanasius Ledoux in Guillelmus Alnwick, *Quaestiones disputatae de esse intelligibili et de quodlibet*, ed. A. Ledoux, ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas, Florentiae 1937 (Bibliotheca Franciscana Scholastica mediae aevi, X), pp. IX-XLVI.

⁶⁸⁴ La caratterizzazione di Alnwick come scotista indipendente è proposta da Ledoux in Guillelmus Alnwick, *Questiones disputatae de esse intelligibili et de quodlibet*, ed. Ledoux, p. IX.

⁶⁸⁵ L’opinione di Conington è esposta in Guillelmus de Alnwick, *In Primum Sententiarum*, q. 8, ed. Dumont, pp. 38-39. Per le relative risposte, cf. Guillelmus de Alnwick, *In Primum Sententiarum*, q. 8, ed. Dumont, pp. 39-42, pp. 62-69.

⁶⁸⁶ Cf. Guillelmus de Alnwick, *In Primum Sententiarum*, q. 8, ed. Dumont, p. 47, ll. 341-352: «Ista opinio quamvis sit vera quantum ad primum articulum, non tamen quantum ad secundum. [...] Igitur per eandem rationem ens est commune univocum dictum in quid de differentiis ultimis sicut de aliis».

l'ente è incluso per sé nel concetto della differenza ultima e nel concetto di uno e di bene, così come nei concetti delle specie e dei generi⁶⁸⁷.

Si prenda, ad esempio, la differenza ultima di 'uomo', ovvero 'razionalità'. Razionalità è una certa entità, poiché non è un nulla; dunque l'entità deve essere predicata di essa 'in quid'. Perciò, il concetto di ente si predica in modo univoco anche delle differenze ultime⁶⁸⁸.

Il secondo motivo concerne invece la questione dell'intelligibilità delle differenze ultime e dei trascendentali. Secondo Scoto, come visto⁶⁸⁹, il concetto di ente è l'oggetto adeguato del nostro intelletto. Tutto ciò che è *per se* ente, è dunque *per se* intelligibile⁶⁹⁰. Ora, se il concetto di ente non si predica *per se* delle differenze ultime e dei trascendentali, ma solo in modo denominativo – come sostenuto dallo stesso Scoto –, ne consegue che differenze ultime e trascendentali non sono oggetti intelligibili *per se*. Tuttavia, ciò appare assurdo; è dunque necessario ammettere che il concetto di ente si predica *per se*, ovvero in modo univoco, anche delle differenze ultime e dei trascendentali.

Inoltre, tutto ciò che è oggetto primo adeguato di una certa potenza o include gli altri oggetti di quella potenza virtualmente o si predica di essi formalmente ovvero essenzialmente, poiché, secondo chi ragiona così [*scil.* Scoto], che qualcosa sia oggetto primo di una certa potenza secondo una primalità di adeguatezza si dice in due modi: o secondo virtù, come quando include virtualmente gli altri oggetti di quella potenza, nella maniera in cui l'essenza divina è l'oggetto adeguato dell'Intelletto divino, o secondo comunanza, nella maniera in cui il suono è il primo oggetto dell'udito. Ma l'ente non include tutti gli altri oggetti virtualmente, poiché <non contiene> né i generi, né le specie né le differenze ultime. È dunque necessario che sia il primo oggetto del nostro intelletto predicato 'in quid' di ogni cosa intelligibile per sé. Di conseguenza, l'ente si predica per sé di quelle che sono quasi le sue passioni e delle differenze ultime⁶⁹¹.

⁶⁸⁷ Guillelmus de Alnwick, *In Primum Sententiarum*, q. 8, ed. Dumont, p. 49, ll. 398-404: «Contra secundum articulum arguo aliter sic: unumquodque per eandem rationem formalem qua distinguitur a non ente includit ens non enti oppositum. Sed unaquaque res positiva, sive sit res habens quiditatem sive ultima differentia sive transcendentia quae sunt quasi passionēs entis, per suam rationem formalem distinguitur a non ente. Igitur unaquaque res positiva ex sua ratione formali includit ens, et per consequens ens includitur per se in conceptu ultimae differentiae et in conceptu unius et boni, sicut in conceptibus specierum et generum».

⁶⁸⁸ Guillelmus de Alnwick, *In Primum Sententiarum*, q. 8, ed. Dumont, p. 48, ll. 359-363: «Contra: sit ultima differentia hominis rationalitas. Illa est quaedam entitas, quia non est nihilitas. Sed omnis praedicatio in abstracto est essentialis, quia est secundum ultimam abstractionem a conditionibus accidentalibus. Igitur entitas praedicatur univoce et quiditative de ultimis differentiis. Et sic reddit propositum, quod aliquid univoce et quiditative praedicatur de ultimis differentiis».

⁶⁸⁹ Cf. *supra*, pp. 193-194.

⁶⁹⁰ Con il termine *per se intelligibile* si indica tutto ciò che è intelligibile di per se stesso, e non come privazione.

⁶⁹¹ Guillelmus de Alnwick, *In Primum Sententiarum*, q. 8, ed. Dumont, p. 49, ll. 398-404: «Contra secundum articulum arguo aliter sic: unumquodque per eandem rationem formalem qua distinguitur a non ente includit ens non enti oppositum. Sed unaquaque res positiva, sive sit res habens quiditatem sive ultima differentia sive transcendentia quae sunt quasi passionēs entis, per suam rationem formalem distinguitur a non ente. Igitur unaquaque res positiva ex sua ratione

Oltre a queste due obiezioni, Alnwick rivolge contro Scoto alcuni dei suoi più noti argomenti, come quello relativo alla contenenza formale e virtuale, quello relativo alla modalità in cui avviene la ricerca su Dio e quello basato sul principio ‘*certus de unus, dubius de duobus*’, sostituendo come soggetto degli stessi le differenze ultime e i trascendentali al concetto di ente⁶⁹². Inoltre, partendo dalla già incontrata descrizione della differenza ultima come caratteristica dotata solo di attualità, e per questo assolutamente diversa (*primo diversa*) rispetto al concetto di ente, dotato di sola potenzialità⁶⁹³, così ragiona: poiché quanto più una cosa partecipa dell’attualità, tanto più è ente, allora le differenze ultime, essendo puramente in atto, e dunque partecipando dell’attualità più delle differenze intermedie e dei generi, saranno più enti delle differenze intermedie e dei generi. Perciò, l’ente si predica «in modo più vero ed essenziale» delle differenze ultime che delle differenze intermedie e dei generi.

Inoltre, quanto più qualcosa partecipa dell’attualità, tanto più partecipa dell’entità, poiché l’atto è più perfetto della potenza. Ma la differenza ultima partecipa dell’attualità più del genere o della differenza media, altrimenti non sarebbe differenza ultima. Perciò l’ente si predica in modo più vero ed essenziale della differenza ultima che del genere o della differenza intermedia⁶⁹⁴.

formali includit ens, et per consequens ens includitur per se in conceptu ultimae differentiae et in conceptu unius et boni, sicut in conceptibus specierum et generum».

⁶⁹² Per quanto riguarda l’argomento ‘*certus de uno, dubius de duobus*’, cf. Guillelmus de Alnwick, *In Primum Sententiarum*, q. 8, ed. Dumont, p. 47, ll. 341-352: «Ista opinio quamvis sit vera quantum ad primum articulum, non tamen quantum ad secundum. Unde contra secundum articulum arguo primoper rationes factas pro primo articulo, quia videtur quod aequaliter concludant contra secundum articulum, quod patet de primo argumento sic, quoniam sicut philosophi erant certi de primo principio quod erat ens, et dubitaverunt an esset hoc ens aut illud, et ideo concluditur ens esse univocum primo principio et principiatis, ita erant philosophi certi de ultima differentia rei quod erat ens et non nihil, et tamen non erant certi an esset substantia vel accidens, quia aliqui posuerunt materiam esse totam substantiam rei. Et secundum istos formae rerum a quibus sumuntur differentiae forent accidentia. Platonici etiam posuerunt numeros esse substantias rerum. Igitur per eandem rationem ens est commune univocum dictum in quid de differentiis ultimis sicut de aliis». Per quanto riguarda l’argomento della contenenza formale e virtuale, cf. Guillelmus de Alnwick, *In Primum Sententiarum*, q. 8, ed. Dumont, p. 48, ll. 378-387: «Item secunda ratio eorum videtur esse contra secundum articulum. Arguo sic sicut ipsi arguunt. Nullum obiectum praeter conceptum proprium facit conceptum proprium simpliciter simplicem alterius obiecti nisi contineat ipsum virtualiter, sicut subiectum continet passionem suam, vel essentialiter, sicut inferius continet suum per se superius. Sed ultima differentia concepta non solum facit conceptum proprium, sed etiam conceptum entis, si habeat proprium conceptum, ut ipsi ponunt, alioquin non esset transcendens. Concipiens enim quodcumque obiectum ex ipso potest concipere ens. Igitur ultima differentia continet ens aut virtualiter, quod non convenit, cum ens nullius sit passio. Igitur continet ipsum essentialiter et formaliter». Per quanto riguarda l’argomento relativo alla modalità in cui avviene la ricerca su Dio, cf. Guillelmus de Alnwick, *In primum Sententiarum*, q. 8, ed. Dumont, p. 49, ll. 388-397: «Item tertia ratio pro primo articulo concludit contra secundum articulum. Arguo sicut ipsi arguunt: attribuens aliquam perfectionem Deo ex creatura abstrahendo eam ab omni imperfectione capit aliquid quod est unius rationis in eo cui attribuitur et in eo a quo abstrahitur. Sed ultima differentia includit aliquam perfectionem simpliciter, ut unitatem, et intellectivam in homine, veritatem, et etiam bonitatem et entitatem. Igitur intellectus noster abstrahendo huiusmodi perfectionem ab omni imperfectione ultimae differentiae et attribuens eam Deo capit aliquid unius rationis in Deo et in ultima differentia. Et sic illa ratio aequaliter probat quod ens et alia transcendentia sint univoca Deo et ultimis differentiis, sicut Deo et conceptibus quiditativis».

⁶⁹³ Cf. *supra*, pp. 194-195.

⁶⁹⁴ Guillelmus de Alnwick, *In Primum Sententiarum*, q. 8, ed. Dumont, p. 50, ll. 439-443: «Item, unumquodque quanto plus participat de actualitate tanto plus de entitate, quia actus est prior potentia perfectione. Sed ultima differentia plus

La soluzione proposta da Alnwick per superare le aporie presenti nella teoria scotiana è applicare lo schema della predicazione della specie infima rispetto agli individui alla predicazione univoca del concetto di ente⁶⁹⁵. Viene così ripresa contro la dottrina esposta da Scoto in *Lectura* ed *Ordinatio* la dottrina esposta dallo stesso Scoto nel *Commento* alla *Metafisica*⁶⁹⁶. L'ente, come la specie rispetto agli individui, discende nelle cose inferiori immediatamente, ovvero senza l'aggiunta di differenze positive, ma solo tramite differenze negative (*per differentias negativas*), ovvero tramite negazioni⁶⁹⁷. La sua predicazione univoca '*in quid*' si estende a tutto ciò che ha un'entità positiva, poiché nulla di ciò che ha un'entità positiva è fuori dalla ragione di ente⁶⁹⁸.

Infine, ci sembra interessante notare come la critica di Alnwick comporti una considerazione delle differenze dell'ente, in particolare delle differenze ultime, del tutto nuova.

Scoto aveva dimostrato la necessità di porre differenze ultime in base all'esigenza di evitare un regresso all'infinito nell'analisi concettuale, che deve sempre terminare con il reperimento di un elemento puramente potenziale ultimo (il concetto di ente) e di un elemento puramente attuale ultimo (il concetto di differenza ultima). Sia il concetto di ente sia quello di differenza ultima sono per Scoto entrambi assolutamente semplici (*simpliciter simplices*): il concetto puramente determinabile di ente esprime il contenuto quidditativo ultimo, mentre il concetto puramente determinante di differenza ultima esprime il concetto qualitativo ultimo⁶⁹⁹.

Secondo Alnwick, invece, solo il concetto di ente è assolutamente semplice, poiché tutte le differenze includono quidditativamente il concetto di ente, predicato in modo univoco di esse. Anche le differenze ultime sono composte da un contenuto quidditativo e da un contenuto qualitativo. Ciononostante, possono non solo differire tra loro, ma essere considerate a tutti gli effetti assolutamente diverse (*primo diversa*), poiché l'assoluta diversità, e non solo la differenza, è possibile

participat de actualitate quam genusvel differentia media, aliter non esset ultima differentia. Igitur ens verius et essentialius praedicatur de ultima differentia quam genere vel de differentia media».

⁶⁹⁵ Cf. Guillelmus de Alnwick, *In Primum Sententiarum*, q. 8, ed. Dumont, p. 61, ll. 727-729: «Relinquitur igitur ut ens praedicatur aliquo modo secundum rationem et modum speciei specialissimae, ita quod comparando ens ad inferius videtur habere modum speciei specialissimae».

⁶⁹⁶ Cf. *supra*, pp. 184-185.

⁶⁹⁷ Cf. Guillelmus de Alnwick, *In Primum Sententiarum*, q. 8, ed. Dumont, p. 71, ll. 1014-1021: «Aliter potest dici ad rationem principalem quod cum unumquodque commune descendat ad inferiora per illa quae inferiora addunt super commune, et nullum positivum est additum enti, ideo ens non descendit in Deum et creaturam per differentias positivas, sed per differentias negativas. Quando enim commune dicit totum illud quod inferius, tunc inferius non addit super suum superius nisi negationem, sicut ponitur quod individuum non addit super speciem nisi negationem, quia species dicit totam substantiam individui. Sic est de ente respectu Deum et creaturae, respectu etiam substantiae et accidentis».

⁶⁹⁸ Cf. Guillelmus de Alnwick, *In Primum Sententiarum*, q. 8, ed. Dumont, p. 61, ll. 737-739: «Ens autem praedicat totam essentiam cuiuslibet de quo praedicatur, eo quod nihil est extra rationem entis quod est positivum».

⁶⁹⁹ Cf. *supra*, pp. 194-195.

anche nel mutuo convenire nel concetto di ente. Anche le categorie, ad esempio, sono *primo diversa*, ma di entrambe, secondo lo stesso Scoto⁷⁰⁰, il concetto di ente è predicato *'in quid'*⁷⁰¹.

- La posizione di Pietro di Tommaso:

Pietro di Tommaso, che scrive alcuni anni dopo Alnwick, e del quale dà dimostrazione di conoscere molto bene il pensiero, pur partendo dalla prospettiva di una piena accettazione dell'univocità del concetto di ente, giungerà ad elaborare una dottrina opposta rispetto a quella dello scotista inglese, sostenendo la non predicabilità *'in quid'* del concetto di ente rispetto a nessuna differenza. Anch'egli, dunque, opera una profonda ristrutturazione della dottrina scotiana, nonostante, contrariamente ad Alnwick, cerchi di presentarla non come una critica al maestro, ma come l'interpretazione in realtà più fedele allo spirito del testo scotiano⁷⁰². Tuttavia, aldilà delle intenzioni dichiarate, non si può che constatare come la dottrina sulla predicazione del concetto di ente proposta da Pietro di Tommaso sia profondamente diversa da quella di Scoto ed opposta rispetto a quella di Alnwick⁷⁰³.

Oltre a mettere in luce, contro Alnwick, come il modello della specie infima utilizzato per spiegare la discesa del concetto di ente nei propri inferiori sia in contraddizione rispetto alla dottrina scotiana dell'individuazione tramite entità positiva⁷⁰⁴, Pietro di Tommaso rivolge la propria critica sia a Scoto

⁷⁰⁰ Cf. Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio*, I, d. 3, p. 1, q. 3, Vat., III, n. 137, p. 85. Dumont ha giustamente messo in dubbio l'interpretazione di Alnwick a proposito dell'assoluta diversità delle categorie per Scoto nonostante il fatto che il concetto di ente sia predicato di esse *'in quid'*. In realtà, è molto probabile che Scoto abbia inteso, come a proposito della diversità tra Dio e la creatura, indicare una assoluta diversità solo da un punto di vista reale. Da un punto di vista concettuale, invece, le dieci categorie convengono nel concetto di ente, e dunque, sotto questo profilo, sono solo differenti, e non assolutamente diverse come lo sono il concetto di ente e quello di differenza ultima. Cf. Dumont, *The univocity of the concept of being in the fourteenth century: John Duns Scotus and William of Alnwick*, pp. 27-28: «But does Scotus also hold that the categories are primarily diverse? Scotus would probably here distinguish between diversity in reality and diversity in concepts. In the first case, Scotus would concede Alnwick's objection. [...] If, however, Alnwick's objection means that the ten genera are primarily or wholly diverse in their concepts, Scotus would clearly deny it».

⁷⁰¹ Cf. Guillelmus de Alnwick, *In Primum Sententiarum*, q. 8, ed. Dumont, pp. 52-53, ll. 499-507: «[...] non enim sequitur quod si differentiae ultimae includant ens univoce quod sint proprie differentes, quia prima genera includunt ens equivoce, ut ipsi concedunt, et tamen non sunt omnino idem sed diversa. Igitur per rationem illam essent proprie differentia, et sic essent species proprie et haberent differentias. Dicendum est igitur quod ad hoc quod aliqua sint proprie differentia, requiritur quod includant actualitates quae sunt extra rationem illius in quo sunt idem, quibus actualitatibus sunt diversa. Nihil autem est extra rationem entis. Et ideo propter identitatem in ente et diversitatem aliquorum inter se non dicentur aliqua differentia proprie».

⁷⁰² Cf. Petrus Thomae, *De ente*, q. 13, ed. Dumont, p. 236, ll. 476-477: «His supposit primo persuadebo ex principiis Scoti quod ens de mediis differentiis non praedicatur in quid; secundo quod ipse non contradicit sibi».

⁷⁰³ Cf. Dumont, *The univocity of the concept of being in the fourteenth century: II The De ente of Peter Thomae*, p. 188: «What is remarkable both historically as well as philosophically is that Alnwick and Peter derive from Scotus' doctrine of univocity exactly contradictory conclusions on the predication of being, neither of which is the position of Scotus himself».

⁷⁰⁴ In *Lectura* e *Ordinatio* si difende una concezione per la quale la specie può discendere negli individui solo grazie a principi individuanti positivi, ovvero attraverso quelle *'ultime realtà dell'ente'* che saranno successivamente ribattezzate *'haecceitates'*. In base a questa dottrina, la specie non discende negli individui immediatamente tramite negazioni, ma attraverso l'aggiunta di entità positive. Considerare il concetto di ente come un concetto di tipo specifico non significa dunque, in una prospettiva rigorosamente scotiana, fare di esso un concetto che discende tramite differenze negative negli

che ad Alnwick sul problema relativo alla *nugatio*. Abbiamo visto come con *nugatio* si intenda nella terminologia logica medioevale la predicazione pleonastica di uno stesso concetto⁷⁰⁵: già nelle stesse opere scotiane viene presentata l'obiezione secondo la quale, se il concetto di ente si predicasse delle differenze, allora in qualsiasi concetto composto si avrebbe una molteplice e ridondante predicazione del concetto di ente sia rispetto al genere che rispetto alla differenza. Ad esempio, nel concetto di uomo, 'ente' sarebbe predicato due volte: sia del genere 'animale', sia della differenza 'razionale'⁷⁰⁶. Attraverso la distinzione tra predicazione di tipo quidditativo e predicazione di tipo denominativo, Scoto aveva cercato di risolvere il problema sostenendo che quando abbiamo due cose inferiori ad una terza comune – come il genere e la differenza rispetto al concetto di ente comune ad entrambi –, in cui una delle due denomina l'altra – come nel caso della differenza rispetto al genere –, la caratteristica comune ad entrambi non viene meramente ripetuta in esse, ma piuttosto viene espressa una volta in maniera quidditativa e una volta in maniera denominativa. In altri termini, non c'è *nugatio* in 'animale razionale' poiché, mentre 'animale' esprime il concetto di ente quidditativamente, 'razionale' lo esprime denominativamente. C'è, invece, *nugatio* quando il concetto di ente è espresso più volte nella stessa maniera: ad esempio, in 'animale razionalità' c'è *nugatio* poiché il concetto di ente è espresso due volte sempre in modo quidditativo.

Rispondo: quando due cose inferiori ad una terza cosa comune si rapportano in modo tale che una denomini l'altra, quella cosa comune, in modo determinato, denomina se stessa: come 'bianchezza', che è inferiore ad 'ente', denomina 'animale', che è inferiore ad 'ente'. [...] Così qui, 'animale razionale': infatti, in 'animale' è incluso 'ente' quidditativamente, ed in 'razionale' è incluso 'ente'

inferiori - come invece ritiene Alnwick -, ma piuttosto fare di esso un concetto che discende tramite differenze positive. Alnwick, come visto, nell'elaborazione della propria dottrina fa leva sulla posizione espressa da Scoto nel *Commento alla Metafisica*, che non coincide con quella di *Lectura* ed *Ordinatio*, cf. Ioannes Duns Scotus, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, IV, q. 1, OpPhil, III, p. 309: «Aliter potest dici quod sicut duo individua se totis differunt numero et se totis sunt unum in specie, (nec est aliquid reale in altero nisi natura speciei), sic hic de generibus sub ente». La critica di Pietro di Tommaso è esplicitamente rivolta sia alla dottrina di Alnwick che a quella esposta nel *Commento alla Metafisica*, in quanto entrambe in contraddizione rispetto a quella che Scoto difende in *Lectura* ed *Ordinatio*. In realtà, spiega Pietro di Tommaso, Scoto nel *Commento alla Metafisica* riporta opinioni altrui, parlando 'collative', mentre difende la propria posizione originale solo nelle opere principali, cf. Petrus Thomae, *De ente*, q. 14, ms. Österreichische Nationalbibliothek 1494, f. 42ra-b: «Dices forte, sicut dicit Scotus Super IV Met., quod "entia se totis differunt et se totis conveniunt, quia ens non dicit partem perfectionis eorum, sed totum, sicut individua se totis conveniunt et se totis differunt, quia species dicit totum esse individuorum". Contra: aliqua simul esse primo diversa et non esse primo diversa secundum eundem conceptum est contradictio evidens. [...] Preterea, prima responsio est enervativa doctrinae Scoti in materia de individuatione, et ideo illa et plura alia quae ibi collative dicit Scotus cavere debet relator opinionum ipsius». Per una dettagliata ricostruzione dei lineamenti e dei motivi della critica di Pietro di Tommaso, cf. Dumont, *The univocity of the concept of being in the fourteenth century: II The De ente of Peter Thomae*, p. 199: «Peter, more explicitly than Anfredus, points out that the way Alnwick has construed Boethius contradicts Scotus' own theory of individuation according to which the individual difference does add something positive to the species».

⁷⁰⁵ Cf. *supra*, p. 176. Cf. Petrus Hispanus Portugalensis, *Summulae logicales*, ed. De Rijk, 1972, p. 142.

⁷⁰⁶ Cf. Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio*, I, d. 3, p. 1, q. 3, Vat., III, n. 161, p. 99: «Et si arguas contra istud quod si 'rationale' includit ens quidditative et quaelibet differentia consimilis (quae scilicet sumitur a parte essentiali, non ab ultima realitate eius), igitur addendo talem differentiam generi erit nugatio, eo quod ens bis dicitur».

denominativamente; e come ‘razionalità’ è ‘ente’, così ‘razionale’ è denominato da ‘ente’: qui c’è perciò ridondanza [*nugatio*], ‘animale razionalità’, <mentre> qui no, ‘animale razionale’⁷⁰⁷.

L’obiezione è ancora più grave per la dottrina di Alnwick, in cui non si ammette un tipo di predicazione ‘*in quale*’ per nessuna differenza, nemmeno, come per Scoto, per le ultime. Per Alnwick, infatti, di tutte le differenze il concetto di ente si predica ‘*in quid*’⁷⁰⁸.

L’unica soluzione che Pietro di Tommaso scorge per sfuggire all’obiezione di *nugatio* è quella di rigettare la predicazione ‘*in quid*’ del concetto di ente rispetto a tutte le differenze. L’argomentazione che troviamo nel *De ente* procede attraverso la formulazione di quattro conclusioni:

1. Il concetto proprio di differenza è qualitativo⁷⁰⁹.
2. Una differenza inferiore non include quidditativamente una differenza superiore⁷¹⁰.
3. Il concetto proprio di differenza è assolutamente semplice (*simpliciter simplex*)⁷¹¹.
4. Il concetto di ente non si predica ‘*in quid*’ di nessuna differenza⁷¹².

Il cuore dell’esposizione sta nel terzo punto⁷¹³, in cui si afferma l’assoluta semplicità del concetto proprio di differenza. Contrariamente ad Alnwick, che aveva negato la possibilità che ci fossero differenze assolutamente semplici, riducendo di fatto il concetto di differenza a quello di differenza composta da un contenuto quidditativo e da un contenuto qualitativo, Pietro di Tommaso fa di ogni differenza una differenza assolutamente semplice. L’argomento principale a sostegno di questa tesi muove dalla definizione di differenza: il nome stesso ‘differenza’ suggerisce che la sua ragione formale sia quella di far differire. Ora, il concetto proprio di ciò che fa differire richiede che non sia

⁷⁰⁷ Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio*, I, d. 3, p. 1, q. 3, Vat., III, n. 161, pp. 99-100: «[...] respondeo quod quando duo inferiora ad tertium sic se habent quod unum denominat alterum, illud commune, particulariter, denominat se ipsum: sicut ‘albedo’, quae est inferior ad ens, denominat ‘animal’, quod est inferius ad ens. [...] Ita hic, ‘animal rationale’, nam in animali includitur ens quidditative, et in rationali includitur ens denominative; et sicut ‘rationalitas’ est ens, ita ‘rationale’ denominatur ab ente: esset ergo hic nugatio, ‘animal-rationalitas’, non hic, ‘animal rationale’».

⁷⁰⁸ Cf. *supra*, pp. 218-223.

⁷⁰⁹ Cf. Petrus Thomae, *De ente*, q. 13, ed. Dumont, p. 223, ll. 141-144: «Quantum ad secundum sit haec prima conclusio: conceptus proprius differentiae est qualitativus, nam cuius effectus formalis est qualificare eius conceptus proprius est qualitativus. Sed effectus formalis ipsius differentiae est qualitativus».

⁷¹⁰ Cf. Petrus Thomae, *De ente*, q. 13, ed. Dumont, p. 224, ll. 159-161: «Secunda conclusio: differentia inferior non includit quidditative superiorem, nam omnis conceptus quidditative includens conceptum quidditivum limitatum et conceptum qualitativum limitatum est vere conceptus specificus».

⁷¹¹ Cf. Petrus Thomae, *De ente*, q. 13, ed. Dumont, p. 225, ll. 204-207: «Tertia conclusio: conceptus proprius differentiae est simpliciter simplex, nam conceptus simpliciter non includens est simpliciter simplex, ut patet ex dictis in quidam quaestione superiori. Sed conceptus proprius differentiae est simpliciter non includens. Ergo est simpliciter simplex».

⁷¹² Cf. Petrus Thomae, *De ente*, q. 13, ed. Dumont, p. 234, ll. 424-426: «Quarta conclusio: de nulla differentia praedicatur ens in eo quod quid, quia, si sic, ergo conceptus differentiae non esset simpliciter simplex, cuius oppositum persuadet praecedens conclusio».

⁷¹³ Non a caso, la terza è la conclusione più diffusamente discussa delle quattro, in cui le opinioni di Scoto ed Alnwick vengono dettagliatamente esposte e confutate, cf. Petrus Thomae, *De ente*, q. 13, ed. Dumont, pp. 225-234, ll. 204-423.

incluso in esso null'altro (*simpliciter non includens*). Perciò, il concetto proprio di differenza non può includere nient'altro che il far differire, nemmeno il concetto di ente. Poiché non include null'altro, esso è assolutamente semplice.

In secondo luogo, provo quell'assunto in base alla proprietà della ragione formale di differenza così: il concetto di ciò che è la ragione precisa del differire è il non includere assolutamente null'altro [*simpliciter non includens*]. Ma la ragione formale di differenza è precisamente la ragione del differire. Perciò il concetto formale di differenza è che non includa assolutamente null'altro. La maggiore sembra evidente, poiché, se include un altro concetto più comune, come ad esempio quello di ente, è necessario che in quello convenga con qualcos'altro, e di conseguenza non sarebbe la ragione precisa del differire. La minore è evidente, sia per la ragione del nome, sia in base a Porfirio, il quale afferma che 'tutte le differenze o producono qualcosa di alterato o producono altro'⁷¹⁴.

Una volta accertata l'assoluta semplicità di tutte le differenze, ne consegue immediatamente il fatto che di esse non possa essere predicato il concetto di ente '*in quid*': infatti, tutto ciò di cui il concetto di ente può essere predicato '*in quid*' è scomponibile, e non assolutamente semplice; ma le differenze sono assolutamente semplici; dunque di esse il concetto di ente non può essere predicato '*in quid*'⁷¹⁵.

- Critiche 'interne' precedenti al dibattito nello scotismo relative alla predicazione del concetto di ente:

Le due critiche 'interne' relative al problema della predicazione del concetto di ente che abbiamo cercato di mostrare sono certamente tra le più precoci⁷¹⁶, oltre che tra le più acute ed elaborate. Tuttavia, dobbiamo segnalare l'importante antecedente della serie di obiezioni mosse a Scoto sullo stesso tema nel *Liber propugnatorius super Primum Sententiarum contra Johannem Scotum*, scritto probabilmente nel 1311⁷¹⁷, tre anni dopo la morte di Scoto e tre anni prima del *Commento* alle

⁷¹⁴ Petrus Thomae, *De ente*, q. 13, ed. Dumont, p. 230, ll. 310-317: «Secundo probo illud assumptum ex formalis rationis differentiae proprietate sic: conceptus eius quod est praecisa ratio differendi est simpliciter non includens. Sed formalis ratio differentiae est praecise ratio differendi. Ergo conceptus formalis differentiae est simpliciter non includens. Maior videtur evidens, quia si includit alium conceptum communiorem, puta entis, oportet quod in illo conveniat cum aliquo alio, et per consequens non erit praecisa ratio differendi. Minor patet, tum ex ratione nominis, tum ex Porphyrium dicentem quod 'omnis differentia aut facit alteratum aut facit aliud'».

⁷¹⁵ Cf. Petrus Thomae, *De ente*, q. 13, ed. Dumont, p. 230, ll. 310-317: «[...] omnis conceptus de quo praedicatur ens in eo quod quid est resolubilis, et per consequens non simpliciter simplex. Preterea, persuasum est quod nulla differentia includit quiditative ens. Ergo de nulla differentia praedicatur in quid».

⁷¹⁶ In base alle ipotesi di datazione, la critica di Alnwick è di 6 anni posteriore alla morte di Scoto, quella di Pietro di Tommaso di 17.

⁷¹⁷ La datazione, proposta da Schmaus in *Der Liber Propugnatorius des Thomas Anglicus und die Lehrunterschiede zwischen Thomas von Aquin und Duns Scotus*, 2 voll., Verlag der Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster 1930,

Sentenze di Guglielmo di Alnwick. Per la natura particolare di quest'opera, che è a tutti gli effetti un *correctorium* del primo libro dell'*Ordinatio* di Scoto, possiamo qui rintracciare critiche 'interne' alla dottrina della predicazione del concetto di ente mosse da un antiscotista, indotto ad entrare nei particolari tecnici della costruzione scotiana per la struttura di un testo concepito come una puntuale confutazione di tutte le posizioni considerate come errate presenti nel primo libro dell'*Ordinatio*. Nonostante sia ancora oggi aperto il dibattito⁷¹⁸ circa l'esatta identità del 'domenicano Tommaso Anglico' citato dall'edizione a stampa del 1523 come autore del *Liber contra Scotum*⁷¹⁹, gli studi più recenti propendono per identificarlo con Tommaso di Wylton⁷²⁰. Tuttavia, non sono ancora state escluse del tutto le altre due alternative indicate nel 1930 da Michael Schmaus, che aveva proposto come ipotesi anche Tommaso di Jorz e Tommaso di Sutton, per lui il candidato più plausibile⁷²¹. Per questo motivo, vista la perdurante incertezza, utilizzeremo il nome più neutro 'Tommaso Anglico' rintracciabile nell'edizione a stampa cinquecentesca.

Tommaso Anglico fornisce tre argomenti contro la tesi scotiana secondo la quale il concetto di ente non si predica 'in quid' delle differenze ultime ed un argomento contro la tesi relativa alla non predicabilità 'in quid' del concetto di ente rispetto ai trascendentali.

Circa la questione della predicazione rispetto alle differenze, la prima obiezione fa notare come le differenze ultime devono necessariamente essere o enti di ragione (*entia in anima*) o enti reali, fuori dall'anima (*entia extra animam*). Se sono enti reali, allora l'ente deve essere predicato 'in quid' di esse. Se, invece, sono enti di ragione, allora non saranno capaci di differenziare il contenuto del genere, il che è falso, poiché gli enti si distinguono nella realtà proprio tramite le differenze.

In questa questione, questo dottore [*scil.* Scoto] dice molte cose mirabolanti e che sembrano poco probabili, e anche contro la dottrina di tutti i filosofi e di tutti i dottori. In primo luogo, egli afferma che l'ente non è predicato 'in quid' delle differenze ultime. Ciò, tuttavia, non sembra vero: innanzitutto, poiché queste differenze ultime o sono degli enti fuori dall'anima o solamente nell'anima. Se sono enti

è accettata anche da Dumont, cf. Dumont, *The univocity of the concept of being in the fourteenth century: John Duns Scotus and William of Alnwick*, p. 30, n. 107.

⁷¹⁸ Cf. R. Friedman, *Intellectual Traditions at the Medieval University. The Use of Philosophical Psychology in Trinitarian Theology among the Franciscans and Dominicans, 1250-1350*, 2 voll., Brill, Leiden 2013, II, p. 477: «No consensus has yet emerged as to whom Thomas Anglicus in fact was».

⁷¹⁹ Questo il titolo completo dell'edizione stampata a Venezia nel 1523: «*Thomas Anglicus Doctor Lucidissimus Praedicatorii ordinis contra Johannem Scotum Primo sententiarum libro*».

⁷²⁰ In particolare, forniscono evidenze a favore dell'attribuzione del *Liber* a Tommaso di Wylton Chris Schabel e Zenon Kaluza. Cf. C. Schabel, *Theology at Paris, 1316-1345. Peter Auriol and the Problem of Divine Foreknowledge and Future Contingents*, Routledge, Aldershot 2000, pp. 52-54 e 54-63; Z. Kaluza, *Bulletin d'histoire des doctrines médiévales. Les XIVe et XVe siècles*, «Revue des Sciences philosophiques et théologiques», 85/4 (2001), pp. 753-787: 773.

⁷²¹ Cf. Schmaus, *Der Liber Propugnatorius des Thomas Anglicus*, II, p. XIX.

fuori dall'anima, essendo le cose che sono in questo modo cose vere, e ciò quidditativamente, ne consegue che le differenze ultime sarebbero quidditativamente delle cose, e di conseguenza sarebbero enti quidditativamente. Se sono enti solo nell'anima, allora non sarebbero capaci di far differire fuori dall'anima. Il conseguente è falso: gli enti si distinguono primariamente attraverso esse – il che è evidente, poiché le cose non sono distinte nella stessa ragione in cui convengono–; ma le altre differenze, eccetto le ultime, includono qualcosa in cui convengono quelle cose che differiscono. Le ultime, tuttavia, no, secondo lui [*scil.* Scoto]; dunque etc⁷²².

La seconda obiezione a proposito della non predicabilità 'in quid' rispetto alle differenze ultime del concetto di ente mette in rilievo come, se le differenze ultime considerate in sé, indipendentemente da tutto ciò che è esterno al loro concetto proprio, non sono un qualcosa, allora non sono capaci di far differire alcunché. Se, al contrario, sono in sé un qualcosa, allora da ciò ne deriva che nel proprio concetto, aldilà di qualsiasi rapporto con altro, hanno in sé quidditativamente l'essere qualcosa.

In secondo luogo, argomento a proposito dello stesso <tema> così: siano le differenze ultime attraverso cui 'uomo' ed 'asino' si distinguono *a* e *b*, e si tolga da esse tutto ciò che è esterno al loro concetto quidditativo. Chiedo se *a* così considerata sia qualcosa o nulla. Se fosse nulla, allora non farebbe differire nulla e di conseguenza non sarebbe la differenza ultima attraverso cui l'uomo primariamente si distingue dall'asino. Se fosse qualcosa, allora, togliendo tutto ciò che è esterno rispetto al proprio concetto quidditativo, ne consegue che l'essere qualcosa gli deriverebbe dal proprio concetto⁷²³.

La terza obiezione, poi, affronta il tema dell'intelligibilità delle differenze: quando l'intelletto comprende il concetto proprio della differenza, indipendentemente da tutto ciò che è esterno ad esso, o comprende qualcosa, oppure non comprende nulla. Se non comprende nulla, allora la differenza è un nulla; se comprende qualcosa, allora l'essere qualcosa – che è condizione dell'intelligibilità della cosa stessa – è incluso nel concetto proprio della differenza.

⁷²² Thomas Anglicus, *Liber propugnatorius super Primum Sententiarum contra Johannem Scotum*, d. 3, q. 5, Venetiis 1523 (Nachdruck Minerva, Frankfurt a. M. 1966), f. 41vb, ll. 1-14: «In ista questione dicit doctor iste multa mirabilia et uidentur minus probabilia. Et contra doctrinam omnium philosophorum et doctorum. Primo enim quod ens non predicatur in quid de ultimis differentiis. Istud autem non uidetur uerum primo quia iste differentie ultime aut sunt entia extra animam aut solum in anima. Si extra animam: cum ergo omnia talia sint uera res, et hoc quidditatiue, sequitur quod differentie ultime quidditatiue sint res, et per consequens sunt entia quidditatiue. Si solum in anima ergo extra animam non faciunt differre. Consequens est falsum, cum per eas entia primo omnino distinguuntur, quod patet, quia ratione illius in quo aliqua conueniunt non distinguuntur; sed omnes alie differentie preter ultimas includunt aliquid in quo conueniunt illa que differunt. Differentie autem ultime non secundum eum; ergo etc».

⁷²³ Thomas Anglicus, *Liber propugnatorius super Primum Sententiarum contra Johannem Scotum*, d. 3, q. 5, Venetiis 1523, f. 41vb, ll. 14-22: «Secundo arguo ad idem sic. Sint differentie ultime quibus homo et asinus distinguuntur a et b, et circumscribatur ab illis omne quod est extra intellectum quidditatum earum. Quero utrum a sic sumptum sit aliquid uel nihil. Si nihil, ergo nihil distingueret et per consequens non foret differentia ultima qua homo primo differt ab asino. Si sit aliquid, ergo, cum circumscribatur omne illud quod est extra intellectum quidditatum ipsius, sequitur quod esse aliquid est de intellectu quidditatio eius».

Ed è possibile che sia provato in questo modo attraverso lo stesso argomento in un'altra forma: quando l'intelletto comprende *a* indipendentemente da tutte le altre cose, comprende o no qualcosa? Se no, allora non distingue nulla. Se sì, allora l'essere qualcosa conviene ad *a* in quanto è distinto contro tutte le altre cose. Dunque etc⁷²⁴.

Secondo lo stesso schema argomentativo si può dimostrare che il concetto di ente si predica '*in quid*' anche dei trascendentali⁷²⁵. A questo proposito, Tommaso Anglico fornisce anche un ulteriore argomento: 'uno' si predica per sé quidditativamente di tutto ciò che è unitario, così come 'animale' si predica per sé quidditativamente di tutti gli animali. Allo stesso modo, 'essere uno' si predica di tutti gli enti '*in quid*'. Ora, se ammettiamo che il concetto di ente, al contrario, non si predica '*in quid*' delle differenze ultime e dei trascendentali, risulterà che 'uno' si predicherà '*in quid*' di più cose rispetto a 'ente', il che è assurdo⁷²⁶.

In conclusione, lo scopo della critica avanzata nel *Liber* ci sembra essere quello di negare la possibilità che il concetto di ente si predichi se non '*in quid*'. Di fatto, non si fa nemmeno menzione di una eventuale distinzione tra predicazione '*in quid*' ed '*in quale*' del concetto di ente. Allo stesso modo, anche Alnwick considererà il concetto di ente come predicabile solo '*in quid*'⁷²⁷. Ora, secondo Tommaso Anglico, se si esclude la predicazione '*in quale*', in base alla stessa dottrina scotiana non si può che arrivare ad estendere anche alle differenze ultime e ai trascendentali la predicazione '*in quid*' del concetto di ente⁷²⁸.

Dobbiamo tuttavia ricordare come Tommaso Anglico si muova su un presupposto del tutto differente da quello di Alnwick e di Scoto, poiché si basa sulla considerazione del concetto di ente come concetto analogo, non univoco⁷²⁹. Pur anticipando Alnwick nella critica tesa ad estendere a tutti gli

⁷²⁴ Thomas Anglicus, *Liber propugnatorius super Primum Sententiarum contra Johannem Scotum*, d. 3, q. 5, Venetiis 1523, f. 41vb, ll. 22-26: «Et potest argui per idem sub alia forma sic: quando intellectus distincte intelligit *a* ab omni alio, vel intelligit aliquid vel non. Si non, ergo nihil distinguit. Si sic, ergo esse aliquid convenit sibi prout distinguitur contra omne aliud. Ergo etc».

⁷²⁵ Cf. Thomas Anglicus, *Liber propugnatorius super Primum Sententiarum contra Johannem Scotum*, d. 3, q. 5, Venetiis 1523, f. 41vb, ll. 26-27: «Secundo dicit quod ens non predicat in quid de suis passionibus. Contra hoc potest argui sicut contra precedentem».

⁷²⁶ Thomas Anglicus, *Liber propugnatorius super Primum Sententiarum contra Johannem Scotum*, d. 3, q. 5, Venetiis 1523, f. 41vb, ll. 28-34: «Et aliter sic: unum predicatur de omni uno per se quidditative, sicut animal de omni animali. Similiter, esse unum predicatur de omni ente in quid, ita quod propositio in qua predicatur unum de quocumque ente est per se secundum primum modum dicendi per se, cum omne ens, preciso omni non quidditativo, sit aliquid indivisum. Ergo, si ens non predicatur in quid de omni ente et de passionibus suis, sequitur quod ens sit minus commune in quid quam unum, quod videtur absurdum».

⁷²⁷ Cf. *supra*, pp. 218-223.

⁷²⁸ Cf. Thomas Anglicus, *Liber propugnatorius super Primum Sententiarum contra Johannem Scotum*, d. 3, q. 5, Venetiis 1523, f. 41vb, ll. 35-37: «Item dicit declarando quod ens predicatur in quid de omnibus aliis a differentiis ultimis et passionibus suis, et tamen per idem posset probari quod diceretur in quid et de istis».

⁷²⁹ Sulla dottrina dell'*analogia entis* come analogia secondo attribuzione nella forma *unius ad alterum* difesa nel *Liber*, cf. *Liber propugnatorius super Primum Sententiarum contra Johannem Scotum*, d. 3, q. 1, Venetiis 1523, f. 37 ra, ll. 12-61.

oggetti intelligibili *per se* la predicazione univoca ‘*in quid*’ del concetto di ente⁷³⁰, il senso di questa operazione rimane del tutto diversa, in quanto ha un valore puramente distruttivo, non migliorativo. Per Tommaso Anglico il concetto di ente non è dotato di un significato essenziale unitario: affinché sia predicato ‘*in quid*’, gli è sufficiente un’unità di analogia⁷³¹.

⁷³⁰ Cf. Thomas Anglicus, *Liber propugnatorius super Primum Sententiarum contra Johannem Scotum*, d. 3, q. 5, Venetiis 1523, f. 42 ra, ll. 55-57: «Dico etiam quod ens predicatur in quid de omnibus siue sint differentie ultime siue sint passiones entis secundum rationem, quia secundum rem passiones non habet».

⁷³¹ Cf. Thomas Anglicus, *Liber propugnatorius super Primum Sententiarum contra Johannem Scotum*, d. 3, q. 5, Venetiis 1523, f. 42 ra, ll. 53-55: «Ad hoc autem quod quod ens sit primum obiectum sufficit unitatem analogie, qualis autem illa sit dictus est supra in istamet distinctione, questione prima».

2.2 La questione della conoscibilità di Dio

2.2.1 Introduzione

La questione della possibilità di conoscere Dio per la creatura è certamente uno dei temi decisivi per l'intera riflessione teologica. Essa può essere declinata in molti modi: la domanda può riguardare la possibilità di conoscere Dio per gli angeli, per gli uomini *post-mortem* o per gli uomini in questa vita. Nell'ultimo caso, si parlerà della possibilità di una conoscenza naturale di Dio, in quanto concernente le facoltà intellettive umane non potenziate né coadiuvate da alcun intervento esterno, mentre nei primi due casi il problema riguarderà essenzialmente la questione della visione beatifica e del suo statuto. La visione beatifica ha eccezionalmente potuto riguardare anche uomini in questa vita, come per San Paolo che, secondo la testimonianza biblica, fu condotto al terzo cielo⁷³², ma in generale è esperibile solo dai beati e dagli angeli, ovvero creature che si trovano in una condizione cognitiva non riducibile a quello della dinamica conoscitiva mondana propria dell'uomo in questa vita.

A proposito della conoscibilità naturale di Dio è possibile, a grandi linee, isolare due posizioni che costituiscono due distinte tradizioni di pensiero che vanno confrontandosi nel corso dei secoli. Da una parte, alcuni, a partire da Agostino, affermano che l'uomo è naturalmente *capax Dei*: secondo questa prospettiva, già in questa vita, seppure imperfettamente, l'uomo può cogliere Dio in quanto è creato a Sua immagine, e ne conserva dunque la traccia, che permette la possibilità di un ritorno a Dio attraverso la partecipazione:

Anche quando lo spirito, abbiamo detto, è degradato e deforme per la perdita della partecipazione a Dio, resta tuttavia immagine di Dio, perché esso è immagine di Dio in quanto è capace di Dio e può essere partecipe di lui⁷³³.

Altri, invece, a partire in particolare dall'insegnamento dello Pseudo-Dionigi Areopagita, sostengono la inconoscibilità di Dio *in via*, a causa della Sua assoluta trascendenza. Non solo, secondo la dottrina esposta nell'opera *Sui nomi divini*, anche le sostanze separate, ovvero gli angeli, sono del tutto ineffabili e fuori dalla portata della nostra conoscenza.

⁷³² 2Cor, 12, 1-3.

⁷³³ Augustinus, *De Trinitate*, XIV, 8, 11, CCSL, La, p. 436: «Diximus enim eam etsi amissa dei participatione obsoletam atque deformem dei tamen imaginem permanere. Eo quippe ipso imago eius est quo eius capax est eiusque particeps esse potest, quod tam magnum bonum nisi per hoc quod imago eius est non potest».

Ma, come abbiamo detto quando esponevamo le nostre *Istituzioni teologiche*, l'Uno, l'Inconoscibile, il Soprasostanziale, il Bene-in-sé, qualunque cosa sia, voglio dire l'Unità trina, che è in uguale misura Dio e Bene, non si può né dire né pensare; ma anche le unioni delle sante potenze che si adattano agli angeli [...] sono ineffabili e sconosciute⁷³⁴.

In linea con l'ottimismo agostiniano, nel XIII secolo sosterranno la possibilità di una conoscenza naturale di Dio, anche se parziale ed imperfetta, autori come Bonaventura da Bagnoregio⁷³⁵; invece, sulla base dello Pseudo-Dionigi, teologi quali Pietro di Tarantasia, Guglielmo di Meliton, Alberto Magno difenderanno un radicale 'agnosticismo celeste', inteso come impossibilità di conoscere che cosa Dio sia, mentre è razionalmente argomentabile la sua effettiva esistenza⁷³⁶.

Lasciando da parte gli aspetti più squisitamente teologici di questa discussione, è interessante notare come l'ingresso nel panorama intellettuale del Medioevo latino degli *Analitici Secondi* di Aristotele secolo determinò un mutamento nella prospettiva metodologica nell'affrontare questo problema. Lo schema epistemologico aristotelico, originariamente pensato dallo Stagirita come universalmente valido per qualsiasi oggetto conosciuto, iniziò ad essere applicato anche alla questione particolare della conoscenza naturale di Dio.

2.2.2 Il modello epistemologico aristotelico degli *Analitici Secondi*:

Secondo Aristotele, in assoluto, le cose che possiamo conoscere scientificamente corrispondono alle quattro cose che possiamo ricercare⁷³⁷. Esse sono:

⁷³⁴ Pseudo-Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, 1, 5, ed. B. R. Suchla, in *Corpus Dionysiacum*, I, De Gruyter, Berlin 1990, p. 116 (trad. it. a cura di P. Scazzoso, p. 369).

⁷³⁵ Cf. Bonaventura de Bagnoregio, *De mysterio Trinitatis*, q. 1, a. 1, Quaracchi, V, p. 51b: «Secundum hoc intelligendum, quod potest sciri, quid est Deus, perfecte et plene et per modum comprehensivum, et sic non cognoscitur nisi a solo Deo; vel clare et perspicue, et sic cognoscitur a beatis; vel ex parte et in aenigmate, et sic cognoscitur, quod Deus est primum et summum principium omnium mundanorum; et istud, quantum est de se, potest esse omnibus manifestum».

⁷³⁶ Sul cosiddetto 'agnosticismo celeste' di Guglielmo di Meliton, Alberto Magno e Pietro di Tarantasia, cf. H. F. Dondaine, *Cognoscere de Deo 'quid est'*, «Recherches de Théologie ancienne et médiévale», 22 (1955), pp. 73-77.

⁷³⁷ Cf. Arist., *An. post.*, II, 1, 89b 23-25 (trad. it. a cura di M. Mignucci, p. 93): «Le cose cercate sono in numero uguale a quelle di cui abbiamo conoscenza scientifica. Cerchiamo quattro cose, e precisamente il che, il perché, se è, che cos'è». De Rijk fa giustamente notare come Aristotele parli qui propriamente non di quattro *domande*, ma di quattro *cose* ricercate, e dunque si riferisca essenzialmente ai *contenuti* della ricerca, e non alle questioni stesse. Non appare perciò del tutto corretto parlare, come molti interpreti fanno, di 'quattro domande' o 'quattro questioni'. Cf. L. M. De Rijk, *Aristotle. Semantics and ontology*, Brill, Leiden - Boston - Köln 2002, p. 653.

il ‘che’ → ‘ὅ ὃ’, tradotto in latino da Giacomo da Venezia come ‘*quia*’

il ‘perché’ → ‘ὅτι’, tradotto in latino da Giacomo da Venezia come ‘*propter quid*’

il ‘se è’ → ‘ἰεῖ’, tradotto in latino da Giacomo da Venezia come ‘*an est*’

il ‘che cos’è’ → ‘ἐστίν’, tradotto in latino da Giacomo da Venezia come ‘*quid est*’

Aristotele fornisce questo catalogo delle cose ricercate (μύθη) senza chiarire a cosa precisamente ciascuna si riferisca. Apparentemente, la questione del ‘che’ sembrerebbe riguardare l’attribuzione di predicati ad un soggetto. Questa ipotesi è ricavabile dalle parole dello stesso Aristotele: «cerchiamo il ‘che’ quando cerchiamo se il sole si eclissa oppure no»⁷³⁸. In altri termini, ci chiediamo se *y* è attribuibile a *x*: il sole si eclissa? Oppure: è soggetto a corruzione e generazione? È sferico? Probabilmente, queste domande vanno intese in senso universale, ovvero ci si chiede qui se in assoluto il sole si eclissi o meno, e non se il sole è soggetto a questa o quella eclissi particolare, visto che per Aristotele non si dà scienza degli individui (e qui è di conoscenza scientifica che si sta parlando). Così, conoscere il ‘che’ sembrerebbe significare conoscere le caratteristiche proprie dell’oggetto. La questione del ‘perché’, invece, sembrerebbe riferirsi alla causa o ragione per cui *y* è attribuibile a *x*, ovvero, riprendendo l’esempio aristotelico, cercando il ‘perché’ si cerca il motivo in forza del quale il sole si eclissa. La questione del ‘se è’ riguarderebbe poi l’effettiva esistenza della cosa in quanto tale; mentre la questione del ‘che cos’è’ sarebbe a proposito della sua essenza. Tuttavia, aldilà di queste supposizioni, va notato come lo Stagirita si limiti semplicemente ad evidenziare un ordine di priorità tra la questione del ‘che’ e la questione del ‘perché’ da una parte; e tra la questione del ‘se è’ e del ‘che cos’è’ dall’altra. Solo conoscendo già il ‘che’ posso poi giungere a comprendere il ‘perché’⁷³⁹, così come solo avendo risposto alla domanda sul ‘se è’ posso in seguito accostarmi a quella sul ‘che cos’è’⁷⁴⁰. In altri termini, solo sapendo già che il sole si eclissa, posso poi chiedermi perché si eclissa; allo stesso modo, solo sapendo che il sole esiste, posso poi cercare la definizione di ‘sole’.

A partire dai commentatori tardoantichi di Aristotele⁷⁴¹, le prime due cose ricercate verranno considerate come riferite a stati di cose, che implicano una conoscenza di proposizioni complesse.

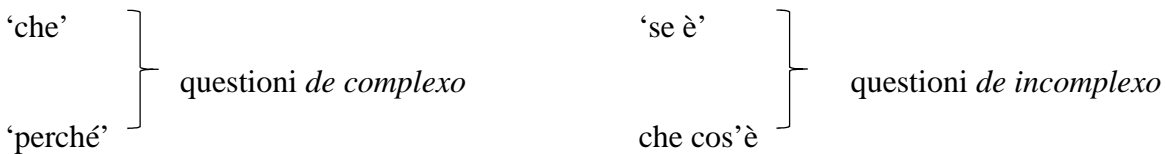
⁷³⁸ Arist., *An. post.*, II, 1, 89b 26-27 (trad. it. a cura di M. Mignucci, p. 93).

⁷³⁹ Cf. Arist., *An. post.*, II, 1, 89b 29 (trad. it. a cura di M. Mignucci, p. 93): «Ma quando sappiamo il *che*, cerchiamo il *perché*».

⁷⁴⁰ Cf. Arist., *An. post.*, II, 1, 89b 31-35 (trad. it. a cura di M. Mignucci, p. 93): «Queste cose le cerchiamo in questo modo, altre in un altro modo, come per esempio se il centauro o il dio è o non è. Intendo dire se è o no in senso assoluto, e non se è bianco o no. Una volta venuti a conoscere che è, cerchiamo *che cos’è*, come per esempio: che cos’è allora il dio o che cos’è l’uomo».

⁷⁴¹ Cf. ad esempio Pseudo-Philoponus, *On Aristotle Posterior Analytics 2*, ed. O. Goldin, Duckworth, London 2009, p. 17: «Of these the if it is and the what it is are simple, but the fact and the reason why are composite. For those [(the if it is and the what it is)] involve an investigation into a certain simple and single term, for example, whether there is a cause

Gli interpreti latini parleranno a riguardo di *quaestiones de complexo*. Le seconde due, al contrario, verranno considerate come concernenti termini semplici, presi in sé e non in relazione ad altro. Per questo motivo, si parlerà di *quaestiones de incomplexo*. Un'interpretazione che si fonda essenzialmente sul passaggio del testo aristotelico in cui si afferma che la questione 'se è' va intesa «in senso assoluto, e non se [il centauro o dio] è bianco o no»⁷⁴², ovvero essa non consiste nel ricercare se una cosa sia in un determinato modo o in un altro, ma semplicemente se essa è o non è in sé.



Questa ipotesi classificatoria è però subito messa in discussione dallo stesso Aristotele, il quale, già nel secondo capitolo dell'opera, chiarisce come tutti e quattro i problemi siano riducibili all'indagine a proposito del medio (μ)⁷⁴³, inteso come «ragione» (ν), ovvero come medio per una dimostrazione.

Dunque in tutte queste ricerche succede di cercare o se c'è un medio [μ] o qual è il medio. Infatti il medio è la ragione [ν] e in tutti questi casi è questa che è ricercata⁷⁴⁴.

Dunque, anche a riguardo del 'se è' e del 'che cos'è' possiamo conoscere queste due cose solo attraverso un termine medio, ovvero attraverso il riferimento a qualcos'altro che dimostri l'esistenza e l'essenza dell'oggetto. Ma, possiamo chiederci a questo punto, cosa può *dimostrare* l'esistenza di qualcosa? L'esistenza può essere oggetto di ostensione, non di dimostrazione. Se è abbastanza comprensibile che sia necessario cercare un medio per conoscere il 'che' e del 'perché' di una cosa, non appare altrettanto evidente che cosa possa dimostrarne l'esistenza se non la semplice constatazione del fatto che essa c'è⁷⁴⁵. Gli interpreti hanno prevalentemente tentato di risolvere questo

of the existence of the moon. On the other hand, the fact and the reason why involve an investigation into a composite, for we investigate whether there is a cause on account of which being eclipsed belongs to the moon». [il testo originale greco in Ioannes Philoponus, *In Aristotelis analytica posteriora commentaria*, ed. M. Wallies, Typis et impensis Georgii Reimer, Berolini, 1909, p. 366].

⁷⁴² Arist., *An. post.*, II, 1, 89b 33 (trad. it. a cura di M. Mignucci, p. 93).

⁷⁴³ De Rijk nota giustamente come sia improprio parlare di 'termine medio' a proposito del μ . Infatti, esso non va considerato come un termine semplice, ma come un'espressione complessa riferita ad uno stato di cose. Cf. De Rijk, *Aristotle. Semantics and ontology*, p. 659.

⁷⁴⁴ Arist., *An. post.*, II, 2, 90a 6-7 (trad. it. a cura di M. Mignucci, p. 95).

⁷⁴⁵ Cf. A. Gómez-Lobo, *The So-Called Question of Existence in Aristotle*, *An. Post.* 2. 1-2, «The Review of Metaphysics», 34/1 (1980), pp. 71-89: 73: «In *An. Post.* 2.2 Aristotle insists that in *all four* questions what we are looking for is a μ ,

problema evitando di considerare il ‘se è’ come questione dotata esclusivamente di un valore esistenziale. In questo senso, si è cercato di distinguere vari significati del ‘se è’. Alfonso Gómez-Lobo, ad esempio, ne ha evidenziati ben tre: quello veritativo, che risponde a questioni del tipo “Socrate è musico?”; quello esistenziale, che concerne la realtà extramentale dell’oggetto, e che risponde a questioni del tipo “Socrate esiste?”; quello predicativo ellittico, che risponde a questioni del tipo “è x un y ?”⁷⁴⁶. Thomas Upton, da parte sua, ha proposto di distinguere un significato ordinario, uno scientifico ed uno metafisico⁷⁴⁷. Nel suo significato ordinario, il ‘se è’ va inteso come problema della istanziazione individuale⁷⁴⁸; nel suo significato scientifico, il ‘se è’ riguarda non gli individui, ma i generi eterni, ed ha un valore quasi quidditativo, tendendo a confondersi con il problema del ‘che cos’è’⁷⁴⁹; nel suo significato metafisico, la ricerca del ‘se è’ consiste nello stabilire, e non nel presupporre, lo statuto del genere-soggetto delle singole scienze⁷⁵⁰.

L’interpretazione di Upton mette in luce il complesso tema del rapporto tra il ‘se è’ ed il ‘che cos’è’. Secondo Aristotele, «è la stessa cosa sapere che cos’è e sapere la ragione [ἵτις] del se è⁷⁵¹». Non sembrano esserci motivi per dubitare del fatto che il problema del ‘che cos’è’ riguardi la ricerca della definizione, e dunque dell’essenza della cosa; possiamo dunque affermare che l’essenza è la ragione del ‘se è’. Se, in linea con gli interpreti sopracitati, escludiamo il significato ‘intuitivo’ del ‘se è’ come

a middle term. For items (a) [il *che*] and (b) [il *perchè*] the search for a middle term is, of course, natural. Once we know that (ὅτι) C is A, we know that there is a middle term holding the extreme terms together. When we ask why (ὅτι) C is A, we ask what is the μ . If it is B, then we know that C is A because (ὅτι) C is B and B is A. But how can there be a middle term between a single term and the predicate “exists”?».

⁷⁴⁶ Cf. Gómez-Lobo, *The So-Called Question of Existence in Aristotle*, pp. 76-79: «I shall presently argue that the same holds for the ἵτις matrix, but let us first distinguish three of its possible uses: (v) If the supplement of ἵτις is a sentence, as say in ἵτις μ (cf. 1017a33), we have a case to be classified under under the veridical use of ‘to be’. (vi) If the supplement is a term in isolation the verb “to be” may well take the existential sense. In such case the question is whether there is an F or whether the F exists, depending on how one chooses to construe the existence predicate. “E . . . at 1072a25 may be taken as a natural reply to a question of this sort. (vii) Finally, there is a use which is difficult to recognize because it seems to be elliptical at one place only whereas in fact it is in need of a two-fold supplementation. In other words, I take it that some instances of ἵτις can be understood as “if (it) is (F)”. [...] Let me call (vii), then, the predicative elliptical use of ἵτις ».

⁷⁴⁷ Cf. T. V. Upton, *The if-it-is question in Aristotle*, in L. P. Gerson (ed.), *Aristotle. Critical assessments*, Routledge, London - New York 1999, pp. 101-117: 101: «[...] there are operative in Aristotle’s philosophy at least three stages to, or levels of, the if-it-is question: the ordinary level, the scientific level, and the metaphysical level».

⁷⁴⁸ Cf. Upton, *The if-it-is question in Aristotle*, p. 105: «[...] what I will call an ‘ordinary’ awareness of the existence of some subjects can be ascertained by sense-perception and expressed by instantiation [...]. Ordinary awareness of existence would indicate that the subject, e.g., man, exists in some way and is not, say, something fictitious like a centaur, but the sense of existence at work in such ordinary awareness would be a rather vague and unarticulated one».

⁷⁴⁹ Cf. Upton, *The if-it-is question in Aristotle*, p. 102: «It is my contention that the scientific if-it-is question is most properly asked of eternal kinds of being and not of individuals. [...] It is my suspicion that Aristotle does not and cannot maintain the seemingly clearcut distinction between the if-it-is and what-it-is questions he introduces in *APo.* i 1, but instead he tends to conflate the two questions into one».

⁷⁵⁰ Cf. Upton, *The if-it-is question in Aristotle, in Aristotle*, p. 114: «The particular sciences, however, do not metaphysically establish the existence of their genera in the sense that they have a perspective on being as being and on primary substances - as first philosophy does - from which they can say, i.e., explain, exactly how genera are real. Thus, *Metaphysics* 1025b16ff. suggests that if-it-is questions are not only operative at scientific and prescientific levels but are ultimately asked and answered at the level of metaphysical analysis».

⁷⁵¹ Arist., *An. post.*, II, 2, 93a 4 (trad. it. a cura di M. Mignucci, pp. 107-108).

indicante *sic et simpliciter* l'esistenza, questa affermazione non potrà essere spiegata nel senso che, conoscendo l'essenza, conosco la ragione o causa dell'esistenza di qualcosa⁷⁵². Una traduzione concettuale che, peraltro, non terrebbe conto della critica aristotelica alle Idee platoniche, cui queste essenze che fungono da cause dell'esistenza degli individui paiono avvicinarsi pericolosamente. Piuttosto, pur nella «disperata oscurità»⁷⁵³ del passo che segue, in cui Aristotele chiosa questa affermazione, ci sembra interessante notare come venga istituita una continuità (quidditativa?) nella ricerca del 'se è', del 'che è', ed infine, del 'che cos'è'.

Infatti è impossibile sapere 'che cos'è' ignorando se è. Il 'se è' talvolta lo possediamo accidentalmente, talvolta invece possedendo qualcosa dell'oggetto stesso, come per esempio del tuono che è un certo rumore nelle nubi, o dell'eclissi che è una certa privazione di luce, o dell'uomo che è un certo animale, o dell'anima che è qualcosa che muove se stesso. Delle cose, dunque, di cui sappiamo accidentalmente che sono, necessariamente non possediamo assolutamente alcunché che conduca al 'che cos'è', giacché non sappiamo nemmeno che sono, e cercare il 'che cos'è' senza avere il 'che è', è non cercare niente. Per le cose di cui possediamo qualcosa è più facile. Di conseguenza, nella misura in cui possediamo il 'che è', possediamo anche qualcosa che conduce al 'che cos'è'⁷⁵⁴.

È dunque possibile conoscere il 'se è' per sé o per accidente. Una cognizione per accidente, essendo meramente estrinseca, non può fungere da base di partenza per una conoscenza ulteriore, del 'che è' o del 'che cos'è'. Invece, la conoscenza del 'se è' per sé sembra coincidere con la conoscenza del 'che è'. D'altronde, la labilità della distinzione tra 'se è' e 'che è' è testimoniata da una certa oscillazione terminologica patente nello stesso testo aristotelico, già evidenziata da autorevoli studi⁷⁵⁵. La conoscenza del 'che è', poi, sembra essere quasi parte integrante di una conoscenza che è già quidditativa, o comunque può condurre «facilmente» ad essa.

Un altro luogo, anch'esso enigmatico, in cui Aristotele tocca la questione del rapporto tra il 'se è', la cui considerazione è ancora una volta difficilmente distinguibile da quella del 'che è', e 'che cos'è', è l'inizio del primo libro dei *Secondi Analitici*. In questo testo, lo Stagirita tratta di ciò che è necessario pre-conoscere e da cui l'apprendimento scientifico muove.

Ogni insegnamento ed ogni apprendimento intellettuale derivano da una preesistente conoscenza⁷⁵⁶.

⁷⁵² Cf. S. Mansion, *Le jugement d'existence chez Aristote*, Desclée de Brouwer, Paris 1946, p. 183.

⁷⁵³ Aristotele, *Analitici secondi*, Laterza, Roma / Bari, 2007, p. 266 (note a cura di P. Fait - F. Ademollo - A. Falcon).

⁷⁵⁴ Arist., *An. post.*, II, 2, 93a 20-29 (trad. it. a cura di M. Mignucci, p. 109).

⁷⁵⁵ Cf. ad esempio Gómez-Lobo, *The So-Called Question of Existence in Aristotle*, p. 101: «In spite of what seem to be clear-cut distinctions between the four questions, it has long been recognized that it is hard to keep these questions clearly separate from one another [...]. Already at 89b33-35 Aristotle seems to conflate *ti ê* e *ti ê*, for, after speaking about the *ti ê* question, he states that having grasped the *ti ê*, we then seek the *ti ê* ».

⁷⁵⁶ Arist., *An. post.*, I, 1, 71a 1-2 (trad. it. a cura di M. Mignucci, p. 3).

Questa prenoscenza può riguardare o il ‘se è’, inteso qui nella forma “ x è”, o il ‘che cos’è’, inteso qui non come definizione completa, ma semplicemente come significato del nome che esprime la cosa (“che cos’è quel che è detto x ”).

In due modi è necessario prenoscere. Di alcune cose è necessario presumere che sono [ὄν]; di altre bisogna comprendere che cosa è quel che viene detto [ἄν]; di altre ancora entrambe. Per esempio del fatto che in ogni caso è vero o affermare o negare bisogna prenoscere che è; del triangolo invece che significa questo; dell’unità infine entrambe le cose, sia che cosa significa sia che è⁷⁵⁷.

Si tratta, per così dire, di due significati minimali. Il ‘che cos’è’ inteso come definizione nominale, da vocabolario, verrà chiamato nel Medioevo *quid nominis*, e sarà nettamente distinto dal *quid est* in senso proprio, in quanto, mentre il primo ha un valore puramente logico-linguistico, al *quid est* è assegnato un riferimento reale in qualcosa che ha un’essenza⁷⁵⁸. Il ‘se è’, inteso semplicemente come «il fatto di essere», si sarebbe tentati di considerarlo nel suo valore puramente esistenziale, nella forma di proposizioni del tipo “qualcosa esiste”. In realtà, l’esemplificazione che Aristotele fornisce del ‘che è’ / ‘se è’ in quanto prenoscenza, fa inclinare verso una spiegazione del suo valore in un senso veritativo, oltre che esistenziale:

Per esempio del fatto che in ogni caso è vero o affermare o negare bisogna prenoscere che è [ὄν]

Il ricorso al principio del terzo escluso, infatti, induce a credere che «il fatto di essere» significhi anche la verità di una proposizione. Anche qui, il significato “intuitivo” del ‘se è’ risulta impreciso, o perlomeno parziale.

2.2.3 Applicazione del modello aristotelico alla conoscibilità di Dio

Gli *Analitici Secondi* ebbero in età medioevale alterna fortuna. La prima traduzione in lingua latina dell’opera fu probabilmente quella portata a termine da Boezio, come egli stesso ci informa in un

⁷⁵⁷ Arist., *An. post.*, I, 1, 71a 1-2 (trad. it. a cura di M. Mignucci, p. 3).

⁷⁵⁸ Sull’interpretazione ‘minimale’ del *che cos’è* in quanto prenoscenza non c’è unanimità di vedute tra gli interpreti. Goldin, ad esempio, ritiene che anche in questo testo del primo libro degli *Analitici Posteriori* sia in gioco non la definizione nominale, ma quella essenziale. Secondo questa prospettiva, il *che cos’è* come prenoscenza ed il *che cos’è* come oggetto della ricerca coincidono entrambi con la definizione. Cf. O. Goldin, *Explaining an eclipse. Aristotle's Posterior Analytics 2.1-10*, The University of Michigan Press, Michigan 1996, p. 131, n. 60.

⁷⁵⁹ Arist., *An. post.*, I, 1, 71a 14-15 (trad. it. a cura di M. Mignucci, p. 3).

passo del suo commento ai *Topici* di Cicerone⁷⁶⁰. Tuttavia, a proposito di questa versione boeziana non abbiamo quasi testimonianze: già in età tardoantica essa è del tutto dimenticata⁷⁶¹, e l'autore di una traduzione composta nella seconda metà del XII secolo, identificato col nome di Ioannes, ci rende edotti dell'oblio in cui era caduta questa traduzione, giunta peraltro in quell'epoca solo in frammenti⁷⁶². Ad ogni modo, questa traduzione è per noi sconosciuta, non essendo restituita da nessun manoscritto né edizione, a causa probabilmente della distruzione o dispersione dei codici. La prima traduzione latina dal testo greco di cui abbiamo testimonianza diretta è quella elaborata, già nella prima metà del secolo XII, da Giacomo da Venezia, traduzione che è probabilmente posteriore rispetto ad una, o più, ulteriori traduzioni più antiche, andate perdute⁷⁶³. Nella seconda metà del XII secolo, gli *Analitici Secundi* furono tradotti, sempre dal greco, anche da Ioannes, il quale, significativamente, riferisce dello scarso successo avuto dalla versione di Giacomo da Venezia, specialmente in Francia, dove la pubblicazione di questa traduzione era passata praticamente inosservata⁷⁶⁴. Inoltre, sul finire del secolo XII, l'opera conosce anche una terza traduzione, dall'arabo, ad opera di Gerardo di Cremona. Nonostante la mole di traduzioni disponibili, probabilmente a causa dell'oscurità nell'andamento argomentativo di Aristotele e della generale difficoltà per quanto riguarda i contenuti, non si registra una grande eco dell'opera nella riflessione intellettuale europea, almeno fino ai primi decenni del secolo XIII. Nel secondo decennio di questo secolo, a Oxford, si registra il primo commento a noi noto nel Medioevo latino, di cui è autore Roberto Grossatesta⁷⁶⁵, anche se sembrerebbe probabile l'esistenza di un precedente commento latino ad opera dello stesso Giacomo di Venezia⁷⁶⁶. Inoltre, lo stesso commento grossatestiano testimonia l'esistenza di una tradizione di commento al testo aristotelico già consolidata, e ben nota all'autore, che sembra in particolare dipendere, in alcuni passaggi, dal commento greco dello Pseudo-Filopono⁷⁶⁷. Dopo

⁷⁶⁰ Cf. Boethius, *In Ciceronis Topica*, I, PL, 64, p. 1051 B: «[...] qui priores posterioresque nostros *Analyticos*, quod ab Aristotele transtulimus, legit, minime dubitat».

⁷⁶¹ Cf. B. G. Dod - L. Minio-Paulello, *Praefatio*, in AL, *Analytica Posteriora*, 1-4⁴, Desclée de Brouwer, Bruges - Paris 1968, p. XI: «[...] de hac versione Cassiodorus tacet, tacet Isidorus, tacere videntur omnes ante saeculum duodecimum, neque patet eam quemquam re vera vidisse».

⁷⁶² Cf. Dod - Minio-Paulello, *Praefatio*, in AL, *Analytica Posteriora*, 1-4⁴, p. XIII.

⁷⁶³ Cf. Dod - Minio-Paulello, *Praefatio*, in AL, *Analytica Posteriora*, 1-4⁴, pp. XV-XVI, p. XVIII.

⁷⁶⁴ Cf. Dod - Minio-Paulello, *Praefatio*, in AL, *Analytica Posteriora*, 1-4⁴, pp. XV-XVI, p. XLIV: «Translationem vero Iacobi obscuritatis tenebris involvi silentio suo perhibent Francie magistri, qui, quamvis illam translationem et commentarios ab eodem Iacobo translatos habeant, tamen notitiam illius libri non audent profiteri».

⁷⁶⁵ A proposito della questione della datazione dell'opera, cf. P. B. Rossi, *Introduzione*, in Robertus Grosseteste, *Commentarius in Posteriorum Analyticorum libros*, ed. P. B. Rossi, Olschki, Firenze 1981 (Corpus Philosophorum Medii Aevi, II), pp. 12-21; J. McEvoy, *The chronology of Robert Grosseteste's writings on natura and natural philosophy*, «Speculum», 58 (1983), pp. 614-655; R. W. Southern, *Robert Grosseteste. The growth of an english mind in medieval Europe*, Clarendon Press, Oxford 1992², pp. 131-133.

⁷⁶⁶ Sulla possibilità di un commento di cui sarebbe autore lo stesso Giacomo da Venezia, cf. D. K. Bloch, *James of Venice and the Posterior Analytics*, «Cahiers de l'Institut du Moyen-Âge grec et latin», 78 (2008), pp. 37-50.

⁷⁶⁷ Cf. in proposito, P. B. Rossi, *Tracce della versione latina di un commento greco ai 'Secundi Analitici' nel 'Commentarius in Posteriorum Analyticorum libros' di Roberto Grossatesta*, «Rivista di Filosofia Neoscolastica», 70 (1978), pp. 433-439.

Grossatesta, specialmente nella seconda metà del secolo, i commenti si moltiplicano: tra i più significativi, vanno ricordati quelli di Alberto Magno, Tommaso d'Aquino ed Egidio Romano.

Negli studi teologici l'opera non ebbe grande influenza fino a quasi la metà del Duecento. Lo dimostra l'assenza di riferimenti diretti agli *Analitici Secundi* nella maggior parte degli scritti di questa natura, ed in particolare l'assenza di qualsiasi riferimento alla distinzione tra *quia est, propter quid est, si est* e *quid est* a proposito della possibilità di una conoscenza naturale di Dio. Se consideriamo, ad esempio, la *Summa Halensis*, possiamo subito notare come è qui presentata una griglia epistemologica molto più articolata e confusa, costituita da *quia est, quid non est, quid est secundum substantiam, qualis est, quantum est*, evidentemente non corrispondente allo schema aristotelico⁷⁶⁸.

Sembra invece più consapevole della dottrina aristotelica la prima scuola domenicana. In particolare, Alberto Magno, seppur non sistematicamente, sembra applicare alla conoscenza di Dio la distinzione tra *quia est* e *quid est*. Egli afferma infatti che, mentre il *quia est* divino è conoscibile dai beati, il *quid est* è inattuabile per qualsiasi intelletto creato.

Diciamo che tutti i beati vedranno il che [*quia est*] della sostanza divina; che cosa tuttavia sia, nessun intelletto creato lo può vedere. Poiché infatti la conoscenza del che cos'è [*quid est*] riguarda principalmente le cause, è necessario, se si conosce il che cos'è, che i termini della sua essenza siano tutti stati esaminati. E così tutto l'essere divino sarebbe racchiuso in un intelletto creato; e allora l'intelletto creato sarebbe maggior di Dio, poiché tutto ciò che racchiude è maggiore di ciò che è racchiuso, il che è assurdo⁷⁶⁹.

La posizione di Alberto Magno mette in luce quello che sarà il punto centrale della discussione medioevale sulla conoscenza di Dio. Se infatti, tutti gli autori sono disposti a concedere la possibilità di una conoscenza naturale del *quia est* e del *si est*, a riguardo della questione del *quid est*, ovvero della conoscibilità della stessa *quidditas* divina, le opinioni vanno divergendo.

⁷⁶⁸ Cf. Alexander de Hales, *Summa theologica*, tract. introd., q. 2, mem. 2, cap. 1, n. 14, studio et cura Collegii a S. Bonaventurae, ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas, Florentiae 1924, I, p. 24a-24b: «Cum sit cognitio de re multiplex: quia est, quid non est, quid est, qualis est, quanta est, propter quid, de divina substantia per naturalem rationem potest haberi cognitio in praesenti 'quia est' et 'quid non est' [...]. Cognitio vero 'quid est' et 'qualis est' ('quid est' secundum substantiam, 'qualis' - et licet ita loqui - secundum personalem proprietatem) non potest haberi per naturalem rationem; sed imperfecte et in aenigmate habetur per gratiam, perfecte vero et secundum speciem per gloriam [...]. Cognitio qua cognoscitur per potentiam 'quantus est' propria est ipsius Dei et excedit omnem cognitionem creaturae».

⁷⁶⁹ Albertus Magnus, *Super Dionysium De divinis nominibus*, ed. P. Simon, in *Opera Omnia*, XXXVII¹, Aschendorff, Köln 1972, p. 10b: «Dicimus, quod substantiam Dei, 'quia est', omnes beati videbunt; 'quid' autem sit, nullus intellectus creatus videre potest. Cum enim cognitio 'quid est' sit principalis causarum, oportet, si cognosceretur 'quid est', ut circumspicerentur termini essentiae eius. Et sic totum esse eius clauderetur in intellectu creato; et ita intellectus creatus esset maior deo, cum omne claudens sit maius eo quod clauditur: quod absurdum est».

Tommaso d'Aquino tenderà una mediazione tra la tesi estrema di Alberto – secondo il quale il *quid est* divino non può essere conosciuto se non da Dio stesso – e quella, altrettanto estrema, ma in senso opposto, sostenuta da un certo ottimismo di matrice agostiniana, che, come abbiamo visto con Bonaventura⁷⁷⁰, asseriva la possibilità di una conoscenza del *quid est* già in questa vita da parte dell'uomo. Secondo Tommaso, il *quid est* divino è conoscibile dall'intelletto creato, ma solo *post mortem*. Dunque, se, con Alberto, l'Aquinate mantiene il bando per gli uomini in questa vita, apre alla conoscenza del *quid est* nella visione beatifica per gli angeli e i beati.

Inoltre. Chiunque conosce qualcosa per mezzo dell'essenza, conosce di esso ciò che è; ora, com'è evidente mediante [quanto dicono] Dionigi e il Damasceno, non si può conoscere di Dio ciò che è, ma ciò che non è; dunque, nessun intelletto creato può vedere Dio per essenza. [...] All'ottava bisogna rispondere che quei testi di Dionigi e del Damasceno vanno intesi come riguardanti la visione che si ha in questa vita, mediante la quale l'intelletto dell'uomo vede ora Dio per mezzo di una certa forma, poiché questa forma si allontana dalla rappresentazione dell'essenza divina; e quindi per mezzo di essa non si può vedere Di, ma si sa soltanto che è al di sopra di ciò che di lui è rappresentato all'intelletto, perciò resta celato ciò che egli è: e questo è il modo di conoscere più eccellente cui possiamo giungere in questa vita: perciò di Dio non sappiamo ciò che è, ma ciò che non è. Però la stessa essenza divina rappresenta sufficientemente se stessa; e quindi, quando diventerà per l'intelletto come una [specie di], si vedrà dello stesso Dio non solo ciò che non è, ma anche ciò che è⁷⁷¹.

Per Tommaso, in questa vita, attraverso la conoscenza sensibile, l'uomo può conoscere solo il *quia est* divino.

Infatti l'intelletto umano non può giungere per virtù naturale a cogliere la sua [di Dio] sostanza, in quanto la conoscenza del nostro intelletto, secondo il modo di questa vita, comincia a partire dai sensi; perciò, ciò che non cade nei sensi non può essere compreso dall'intelletto umano, se non in quanto la sua cognizione è formata a partire dai sensi. Le cose sensibili, dunque, non possono condurre il nostro intelletto a conoscere il che cos'è [*quid est*] della sostanza divina [...]. Tuttavia, il nostro intelletto è

⁷⁷⁰ Cf. Bonaventura de Bagnoregio, *De mysterio Trinitatis*, q. 1, a. 1, Quaracchi, V, p. 51b.

⁷⁷¹ Thomas de Aquino, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 8, a. 1, Leonina, XXII¹⁻², pp. 215b-219a: «Preterea, quicumque cognoscit aliquid per essentiam, cognoscit de eo quid est; sed, ut patet per Dionysium et Damascenum, de Deo non potest sciri quid est sed quid non est; ergo intellectus nullus creatus potest Deum per essentiam videre. [...] Ad octavum dicendum quod auctoritas illa Dionysii et Damasceni intelligenda est de visione viae qua intellectus viatoris videt Deum per aliquam formam quia illa forma deficit a repraesentatione divinae essentiae; et ideo per eam non potest videri sed tantum cognoscitur quod Deus est super id quod de ipso intellectui repraesentatur, unde id quod est remanet occultum: et hic est nobilissimus modus cognitionis ad quem pervenire possumus in via, et ideo de eo non cognoscimus quid est sed quid non est. Sed ipsa divina essentia sufficienter repraesentat se ipsam; et ideo quando fit intellectui ut forma, de ipso Deo videtur non solum quid non est sed etiam quid est» (trad. it. a cura di F. Fiorentino, pp. 575-581).

condotto a partire dalle cose sensibili nella cognizione divina, affinché conosca a proposito di Dio il che è [*quia est*], ed allo stesso modo altre cose che è necessario che siano attribuite al primo principio⁷⁷².

2.2.4 Enrico di Gand

Enrico di Gand, nella *Summa*, lega strettamente la sua dottrina sulla conoscibilità naturale di Dio allo schema aristotelico. In particolare, la distinzione tra *si est* e *quid est* risulta decisiva per comprendere il procedimento epistemologico. Un fatto evidente già nel susseguirsi degli articoli da lui dedicate al tema, che si muovono come indagini sul *si est* e il *quid est* divini in sé ed in relazione alla nostra conoscenza.

- art. 21: *De Deo, an sit in se et absolute*
- art. 22: *De Deo, an sit in comparatione ad nostram notitiam*
- art. 23: *De quidditate Dei in comparatione ad ipsum Deum*
- art. 24: *De quidditate Dei in comparatione ad nostram notitiam*

All'analisi dello schema aristotelico in generale è dedicato in particolare a. 24, q. 3. Enrico coglie molto bene la tensione interna al testo degli *Analitici Secondi* tra la trattazione svolta nel primo libro del *si est* e del *quid est* in quanto preconoscenza (*praecognitiones*), e la trattazione svolta nel secondo libro tra *si est* e *quid est* in quanto oggetti della ricerca (*quaestiones*), considerandola come espressione di un ordine nell'indagine conoscitiva⁷⁷³.

In questo senso, secondo Enrico bisogna procedere metodologicamente partendo dalla considerazione del *quid est* in quanto preconoscenza, consistente nella definizione nominale della cosa ricercata. Con definizione nominale si intende una conoscenza prescientifica della cosa, riguardante la mera spiegazione del significato, da un punto di vista esclusivamente logico linguistico. Anche oggetti

⁷⁷² Thomas de Aquino, *Summa contra Gentiles*, liber 1, c. 3, n. 16, Leonina, XIII, p. 5: «Nam ad substantiam ipsius capiendam intellectus humanus naturali virtute pertingere non potest: cum intellectus nostri, secundum modum praesentis vitae, cognitio a sensu incipiat; et ideo ea quae in sensu non cadunt, non possunt humano intellectu capi, nisi quatenus ex sensibilibus earum cognitio colligitur. Sensibilia autem ad hoc ducere intellectum nostrum non possunt ut in eis divina substantia videatur quid sit [...]. Ducitur tamen ex sensibilibus intellectus noster in divinam cognitionem ut cognoscat de Deo quia est, et alia huiusmodi quae oportet attribui primo principio».

⁷⁷³ Henricus de Gandavo, *Summa*, art. XXIV, q. 3, Badius 1520, I, f. 138v O: «Prius enim oportet aliquid cognoscere in se antequam possit cognosci eorum convenientia aut differentia inter se. Sciendum ergo primo de si est, et similiter de quid est, quod utrumque uno modo est praecognitio, secundum quod Philosophus determinat de eis in principio primi *Posteriori*. Alio vero modo est quaestio secundum quod determinat de eis in primi *Secundi Posteriori*. Et se habent quid est et si est in omnibus suis acceptionibus adinvicem secundum hunc ordinem».

inesistenti, come l'ircocervo o la chimera, sono qualcosa dal punto di vista del loro contenuto definitorio, ma non sono qualcosa di reale né qualcosa di possibile. Tuttavia, già la pura descrivibilità astratta è sufficiente per questa prenoscenza del tutto preliminare, che riguarda solo ed esclusivamente il concetto di qualcosa, non la sua realtà. Enrico chiama *res a reor reris* questi contenuti mentali dotati di una definizione puramente nominale, in quanto in sé indifferenti all'essere e al non essere:

Il che cos'è [*quid est*] è una precognizione nuda, ed è semplicemente una conoscenza, ed una cognizione confusa riguardante ciò che è significato dal nome, che non determina niente nel significato del nome, né che esso è qualcosa nella realtà extramentale, né che non è nulla, ma solamente che in sé è un certo concetto, ed una cosa non *a ritudine*, ma chiamata *a reor reris*, la quale non determina in base alla propria intenzione nulla a proposito dell'essere dell'essenza o dell'esistenza, né a proposito del non essere, ma è indifferente sia rispetto a ciò che è un puro nulla, come l'ircocervo e la chimera, sia rispetto a ciò che è un'essenza ed una natura determinata, secondo quanto detto più sopra. E perciò dalla conoscenza del suo che cos'è in quanto prenoscenza, occorre comprendere semplicemente ciò che è espresso dal nome⁷⁷⁴.

Una volta conosciuto il *quid est* in quanto prenoscenza, si può procedere nell'indagine considerando il *si est* in quanto prenoscenza. Come giustamente notato da Dumont, la domanda sul *si est*, per Enrico, non ha alcun valore esistenziale, ma piuttosto è una questione quidditativa⁷⁷⁵. La ricerca del *si est* consiste nell'accertamento del fatto che quel concetto di cui con il *quid est* si era stabilita la definizione nominale è effettivamente una certa essenza oggettivamente possibile. Utilizzando il lessico enriciano, possiamo dire che il *si est* concerne l'essere dell'essenza, e non l'essere dell'esistenza.

E perciò questo che cos'è non è altro che la ragione del nome, ovvero ciò che significa il nome. Non appena conosciuto il concetto nella ragione del nome, in quanto il nome indica che cos'è uomo o

⁷⁷⁴ Henricus de Gandavo, *Summa*, art. XXIV, q. 3, Badius 1520, I, f. 138v O: «Quid est enim precognitio est nuda, et simpliciter cognitio, et intellectus confusus eius quod significatur per nomen, nihil in significato nominis determinando, neque quod sit eius quid est ens in rerum natura neque quod sit non ens, sed solum quod de se sit conceptus aliquis, et res non a ritudine, sed a reor reris dicta, quae ex sua intentione non determinat aliquid esse essentiae vel existentiae, neque non esse, sed se habet per indifferentiam ad id quod purum nihil est [...]. Significare enim per nomen est et que non sunt sicut ea que sunt, ut dicitur Secundo posteriorum. Unde istud quid est nihil aliud est quam ratio nominis, quid, scilicet, nomen significet».

⁷⁷⁵ Cf. S. D. Dumont, *The quaestio si est and the metaphysical proof for the existence of God according to Henry of Ghent and J. Duns Scotus*, «Franziskanische Studien», 66 (1984), pp. 335-367: 345: «In Henry's scientific procedure, then, the *si est* incomplexum is a quidditative not an existential question».

chimera, immediatamente l'uomo dubita a proposito di ciò che la ragione del nome di per sé non ha ancora determinato, ovvero se è o non è una certa natura in quanto all'essere dell'essenza⁷⁷⁶.

Ciò che risponde affermativamente alla questione 'se è', è dunque ciò che viene chiamata *res a ratitudine*, in quanto dotata di un essere dell'essenza. Solo a partire da qui, l'indagine assume un carattere propriamente scientifico, poiché a questo livello sono già stati esclusi tutti quei concetti, come quello di irrocervo, che non sono essenze possibili, ma pure espressioni verbali. Se a proposito del 'se è' e del 'che cos'è' in quanto preconoscenze, è corretto affermare che la conoscenza del 'se è' presuppone una previa conoscenza del 'che cos'è' in quanto definizione nominale, per giungere ad una conoscenza scientifica del *quid est de complexo* in quanto definizione essenziale è necessario aver già avuto cognizione del *si est de incomplexo*. Citando la sentenza aristotelica, Enrico afferma che «è impossibile conoscere il 'che cos'è' [*quid est*] ignorando il 'se è' [*si est*]⁷⁷⁷». Tuttavia, non tutte le tipologie di conoscenza del 'se è' sono in grado di condurre alla conoscenza del 'che cos'è'. Sulla scorta della già citata distinzione introdotta dallo Stagirita nell'ottavo libro degli *Analitici Secondi*⁷⁷⁸, Enrico divide la conoscenza del 'se è' ottenuta conoscendo l'oggetto direttamente (*per se*) da quella ottenuta tramite accidente (*per accidens*)⁷⁷⁹. Mentre la conoscenza del 'se è' *per accidens* non può condurre alla conoscenza del 'che cos'è' come definizione completa, la conoscenza del 'se è' *per se* è già in sé una parte della conoscenza del 'che cos'è'.

Ciò significa che la conoscenza del 'se è' per sé ed in senso proprio [*si est vere et per se*] è in qualche modo una parte della conoscenza del suo 'che cos'è' [*quod quid est*]; tuttavia, lo stesso non può dirsi per il 'se è' tramite accidente [*si est secundum accidens*]⁷⁸⁰.

In questo senso, c'è una continuità quidditativa tra conoscenza del *si est per se* e conoscenza del *quid est complexum*, felicemente sintetizzata dalla sentenza: «*quantum cognoscit de si est, tantum*

⁷⁷⁶ Henricus de Gandavo, *Summa*, art. XXIV, q. 3, Badius 1520, I, f. 138v P: «Unde istud quid est, nihil aliud est quam ratio nominis, quid scilicet nomen significet. Quo cognito statim de concepto in ratione nominis, ut quod nomen indicativum sit eius quid est aut homo aut tragelaphus, statim dubitat homo de eo quid ratio nominis de se non determinavit, videlicet si est vel non est res sive aut natura aliqua quoad esse essentiae».

⁷⁷⁷ Henricus de Gandavo, *Summa*, art. XXIV, q. 3, Badius 1520, I, f. 139r Q: «[...] id quod quaeritur quaestione quid est, cuius cognitio antequam possit haberi aut aggredi, necessario praesupponit cognitionem si est. Secundum quod dicitur in II *Posteriorum*, impossibile est scire quid est ignorantes si est, quia de eo quod non est non contingit scire quid est, secundum quod dicit in eodem, quid est tragelaphus non contingit scire».

⁷⁷⁸ Cf. *supra*, p. 236.

⁷⁷⁹ Cf. Henricus de Gandavo, *Summa*, art. XXIV, q. 3, Badius 1520, I, f. 139r R: «Sed intelligendum quod scire si est contingit dupliciter de re aliqua, aut per cognitionem sui accidentis, quia ei quod non est nihil accidit, et ideo cognoscendo si est de quod accidens est, necessario scitur in generali quia est aliquid cui accidit, aut per indeterminatam et confusam cognitionem suae naturae, ad modum quo significatur ipso nomine quam determinat ipsa cognitio quid est quae exprimitur in definitiva ratione. De eodem enim sunt questio si est et quid est. [...] Scire si est de re primo modo est si est secundum accidens, quod non est vere scire de re si est. Scire vero de ea si est secundo modo, est scire de ea si est vere et per se».

⁷⁸⁰ Henricus de Gandavo, *Summa*, art. XXIV, q. 3, Badius 1520, I, f. 139r R: «Per quod innuit quod cognitio si est vere et per se, est quodam modo pars cognitionis eius quod quid est, non autem cognitio eius quod est si est secundum accidens».

*cognoscit de quid est*⁷⁸¹». ‘Se è’ per sé e ‘che cos’è’, in definitiva, esprimono la stessa cosa, seppure in maniere differenti, così come il nome e la definizione di ‘cerchio’ si riferiscono alla stessa figura geometrica, ma, mentre il solo nome la indica in modo indeterminato e con un termine unitario, la definizione la esprime in modo completo, dando conto di tutte le parti della cosa definita.

La questione del ‘se è’ e del ‘che cos’è’ sono a proposito della stessa cosa, alla maniera in cui il nome e la definizione significano la stessa cosa. Il nome, infatti, esprime qualcosa di non definito, come ad esempio ‘cerchio’. La definizione, invece, che dice che è una figura piana contenuta in un’unica linea, è divisa in cose singolari, ovvero nelle singole parti della cosa definita, come è affermato nel primo libro della *Fisica*⁷⁸².

La conoscenza del ‘che cos’è’ si ottiene tramite una ulteriore determinazione della conoscenza del ‘se è’ *per se*, che ad ogni modo è già di per sé principio della conoscenza del ‘che cos’è’. In particolare, la conoscenza del ‘se è’, secondo Enrico, si ferma al genere generalissimo della cosa, mentre possiamo conoscere il ‘che cos’è’ o in modo incompleto, secondo il genere, o in modo completo, attraverso la *ratio definitiva*, ovvero attraverso la definizione.

Infatti, questo ‘che cos’è’ è una questione a proposito della cosa in quanto determinata, o secondo il genere, e ciò come conoscenza incompleta del suo ‘che cos’è’, oppure secondo la definizione, e ciò come conoscenza completa del suo ‘che cos’è’, nella quale anche, conoscendo il ‘che cos’è’, è conosciuto in modo completo il ‘se è’, che è una questione a proposito della cosa in quanto indeterminata, e secondo il genere generalissimo. Perciò, come la conoscenza imperfetta ed indeterminata è il principio della conoscenza perfetta e determinata, allo stesso modo la questione ‘se è’ è il principio della conoscenza ottenuta con la questione ‘che cos’è’⁷⁸³.

Chiarita nei termini esposti la propria prospettiva epistemologica in generale, Enrico passa ad applicare questo procedimento scientifico di matrice aristotelica al caso particolare della conoscenza di Dio. Ovviamente, Dio nella sua assoluta semplicità non ammette alcuna distinzione tra vari possibili oggetti di conoscenza al suo interno. Da questo punto di vista, non c’è un *quid est* divino

⁷⁸¹ Henricus de Gandavo, *Summa*, art. XXIV, q. 6, Badius 1520, I, f. 141v N. Cf. anche Henricus de Gandavo, *Summa*, art. XXIV, q. 3, ed. Badius, I, f. 139r R: «Sed quaecumque habemus per se quia sunt, facile est de illis per se est investigare quid est, est enim istud si est aliqua portio eius quod quid est».

⁷⁸² Henricus de Gandavo, *Summa*, art. XXIV, q. 3, Badius 1520, I, f. 139r R: «De eodem enim sunt quaestio si est et quid est ad modum quo idem significant nomen et definitiva ratio [...]. Nomen enim quoddam indefinitum significat, ut circulus. Definitio autem quae dicitur quod est figura plana unica linea contenta, dividitur in singularia, id est in singula partes rei definitae, ut dicitur in primo *Physicorum*».

⁷⁸³ Henricus de Gandavo, *Summa*, art. XXIV, q. 3, Badius 1520, I, f. 139r R: «Hoc enim quid est, est quaestio de natura rei determinata, vel secundum genus, et hoc quoad incompletam cognitionem eius quod quid est, vel secundum definitivam rationem, et hoc quoad completam cognitionem eius quod quid est, in qua etiam, cognoscendo quod quid est, complete cognoscitur si est, quod est quaestio de natura rei omnino indeterminata, et secundum genus generalissimum. Unde sicut imperfecta et indeterminata cognitio est principium cognitionis perfectae et determinatae, sic cognitio ex quaestione si est, est principium cognitionis ex quaestione quid est».

separabile da un eventuale *si est* rispetto ad esso non coincidente: la distinzione è valida solo *ex parte cognoscentis*, ovvero serve solo per descrivere la modalità in cui avviene la conoscenza umana, mentre, secondo la prospettiva propria di Dio stesso (*ex parte cogniti*), non c'è alcuna differenza tra *si est* e *quid est*⁷⁸⁴.

La ricerca umana su Dio dovrà prendere le mosse dalla domanda sul *quid est* in quanto pre-conoscenza, chiamato anche *quid nominis*. L'apprensione del nome 'Dio', infatti, non ci dice ancora nulla sulla natura divina, né dal punto di vista della eventuale realtà di una essenza divina, né dal punto di vista della eventuale esistenza di questa essenza così chiamata. Attraverso il nome, infatti, si ha una conoscenza non scientifica, massimamente confusa ed indeterminata, che di per sé non determina il *si est*⁷⁸⁵. Secondo Agostino, il nome 'Dio' muove chiunque a concepire «una certa natura eccellentissima», ma ciò non impedisce di poter ancora dubitare se questo concetto di riferisca a qualcosa di dotato di un essere dell'essenza, così come non ci impedisce di dubitare della sua effettiva esistenza⁷⁸⁶. Ce lo dimostra il fatto che popoli idolatri hanno potuto attribuire a questo nome 'Dio' significati errati, basati non su una conoscenza scientifica, ma su una fede fuorviante: se essi avessero conosciuto veramente il *si est* divino, non avrebbero mai potuto compiere tali errori⁷⁸⁷. Se è stato possibile per questi popoli far coincidere Dio con la luna, con il sole o con il cielo, ciò dimostra che a partire da una mera conoscenza della *ratio nominis* si può giungere ad asserzioni che non colgono affatto la vera essenza dell'oggetto ricercato; è dunque necessario far seguire alla conoscenza del nome l'accertamento della corrispondenza ad esso di una *res a ratione*, dotata di un essere dell'essenza. In altri termini, bisogna passare a considerare la questione del *si est incomplexum*, ovvero il 'se è' in quanto pre-conoscenza.

⁷⁸⁴ Cf. Henricus de Gandavo, *Summa*, art. XXIV, q. 3, Badius 1520, I, f. 139r T-V: «Sciendum quod cognitio cum fit quaedam assimilatio cognoscentis ad cognitum, quaestio de identitate cognitionis potest intelligi vel ex parte cognoscentis, vel ex parte cogniti. Si ex parte cogniti, sic non est dubium quin eadem cognitione utrumque de Deo cognoscitur, quia in Deo quantum est ex parte sua differentiam nullam ponunt; sed, si aliquam habent differentiam, hoc est ex parte cognoscentis. Unde ex parte cognoscentis solum habet locum quaestio».

⁷⁸⁵ Cf. Henricus de Gandavo, *Summa*, art. XXIV, q. 3, Badius 1520, I, f. 139r V: «[...] bene contingit scire de Deo quid dicitur et intelligitur per nomen intellectu confuso et indeterminato, non sciendo si sit Deus, quocumque modo intelligatur si est precognitio vel quaestio, sive de incomplexo sive de complexo».

⁷⁸⁶ Cf. Henricus de Gandavo, *Summa*, art. XXIV, q. 3, Badius 1520, I, ff. 139r V-139v V: «[...] ut dicit Augustinus in *De doctrina christiana* omnes latinae linguae cum aures eorum sonus iste Deus attingerit movet ad cogitandum excellentissimam quaedam naturam, qui tamen bene possunt dubitare an ipsa habeat esse sive in existentia actuali aut in rerum natura, quia quaerens et investigans ex creaturis ductu naturalis rationis an Deus habeat esse vel in effectu vel in rerum natura, necesse habet prius scire quid intelligitur hoc nomine 'Deus'».

⁷⁸⁷ Cf. Henricus de Gandavo, *Summa*, art. XXIV, q. 3, Badius 1520, I, f. 139v V: «Unde et quod populares idolatrae ponebant Deum esse aliquid per essentiam et in effectu, hoc non erat ex aliqua eorum scientiam quam habebant de Dei essentia, vel eius existentia, sed ex fide quam habebant [...]. Et ideo in determinatione eius quod per nomen intellexerunt, errabant, cum unusquisque eorum illud ponebat Deum esse, quod ceteris anteposuit: quidam caelum, quidam solem, quidam lunam et sic diversimode [...] quod nunquam fecissent, si aliquid de si est Deus vere scivissent».

Va tuttavia notato come, a questo proposito, Dio non sia equiparabile ad un qualsiasi altro oggetto di conoscenza creaturale. Infatti, in Dio essenza ed esistenza coincidono perfettamente: Dio è puro essere⁷⁸⁸, è «lo stesso essere puro semplicissimo⁷⁸⁹» (*ipsum esse purum simplicissimum*). In questo senso, non è nemmeno propriamente separabile una quiddità divina astratta dall'essere divino, rispetto alla quale possa essere posta la domanda sul *quid est*. Se si intende quiddità come ciò che formalmente costituisce la cosa, espresso tramite la definizione, allora Dio non ha quiddità, poiché non è definibile. La definizione, infatti, è espressa da un discorso composto ed articolato, non semplice, in quanto deve rendere conto delle varie parti che formano la cosa; ma Dio è assolutamente semplice, e non è dunque esprimibile tramite qualcosa di composto.

Perciò Dio in senso proprio non ha quiddità, poiché non c'è alcuna determinazione nel suo essere, e perciò Dio non ha definizione, né in senso proprio può essere oggetto della domanda sul 'che cos'è'⁷⁹⁰.

Ma, allora, se Dio non possiede alcuna quiddità, ma solo un'essenza coincidente con il proprio essere, possiamo affermare, con Porro, che «la *quaestio si est* esaurisce pienamente l'intero processo conoscitivo, perché Dio non è che (il suo) essere [...] Se appuriamo che esiste una *res*-Dio abbiamo risolto contemporaneamente il problema della sua esistenza essenziale ed attuale⁷⁹¹». A proposito di Dio, la domanda sul *si est incomplexum* assorbe in sé la domanda sul *quid est*: la risposta a questo quesito determinerà la possibilità di una conoscenza umana del divino.

In linea con il procedimento aristotelico, Enrico distingue qui due possibili modi in cui è conoscibile il *si est*: o *per se* o *secundum accidens*⁷⁹². Conoscere il *si est per se* di una creatura significa, come visto, conoscere questa creatura già quidditativamente, ma secondo un essere del tutto indeterminato, ovvero, come asserito altrove, fermandosi alla conoscenza del genere generalissimo. A questa conoscenza, segue nelle creature la conoscenza del *quid est* in quanto ulteriore determinazione di quest'ultimo, consistente nella specificazione del genere, della specie e della differenza specifica. In Dio, tuttavia, non è possibile separare distinte intenzioni logiche cui si riferirebbero i vari livelli di conoscenza; piuttosto, per l'assoluta semplicità della sua natura, abbiamo qui una perfetta coincidenza

⁷⁸⁸ Cf. Henricus de Gandavo, *Summa*, art. XIII, q. 2, Badius 1520, I, f. 136v X: «Absolute ergo concedere oportet quod Deus ipse sit sua essentia, unde cum superius ostensum est, quod essentia Dei sit esse eius, absolute tenendum est quod etiam Deus est suum esse, et nihil aliud omnino praeter esse suum purum».

⁷⁸⁹ Henricus de Gandavo, *Summa*, art. XXIV, q. 3, Badius 1520, I, f. 139v V.

⁷⁹⁰ Henricus de Gandavo, *Summa*, a. XXIII, q. 1, Badius 1520, I, f. 136r S: «Deus igitur nullo modo dicendum est habere quidditatem proprie loquendo, quia esse sui nulla in se est determinatio [...] et ideo Deus non habet definitionem, neque habet proprie locum in ipso quaestio quid est».

⁷⁹¹ Porro, *Enrico di Gand*, pp. 112-114.

⁷⁹² Cf. Henricus de Gandavo, *Summa*, art. XXIV, q. 6, Badius 1520, I, f. 141v N: «Sciendum quod quaestio ista quid est de natura et substantia Dei non potest terminari nisi cognoscendo de eo si est de incomplexo, ita quod quantum cognoscit de si est, tantum cognoscit de quid est, et e converso, ut habitum est supra, ubi determinatum etiam est quod si est potest sciri de re vel per se vel secundum accidens».

tra *si est* e *quid est*⁷⁹³. In questo senso, conoscere il *si est-quid est per se* significherebbe avere un accesso diretto a Dio tramite una aperta visione, cosa del tutto impossibile in questa vita⁷⁹⁴. Non è perciò conoscibile a partire dalle creature il *si est* divino.

Ma se il 'se è' fosse conosciuto a proposito di Dio per sé, sarebbe necessario che il principio della conoscenza fosse la Sua natura determinata, che non è conosciuta se non tramite una nuda ed aperta visione. Perciò, questo modo di conoscere il 'che cos'è' divino in base al 'se è', è del tutto impossibile in questa vita, così come è impossibile vedere la nuda essenza divina. Non è perciò in alcun modo possibile conoscere il 'se è' per sé né il 'che cos'è' di Dio attraverso le creature⁷⁹⁵.

Per quanto riguarda la conoscenza del *si est secundum accidens*, invece, Enrico apre alla possibilità di una attingibilità del *quid est* divino, seppur non secondo una conoscenza perfetta come quella che si avrebbe tramite visione beatifica. Conoscere il *si est per accidens* significa, avendo una creatura come oggetto, ricevere il principio della conoscenza da un accidente della sua sostanza, come quando, attraverso il fumo esalato, comprendiamo che lì c'è un fuoco⁷⁹⁶. Avendo Dio come oggetto, invece, conosciamo il *si est per accidens* conoscendo i suoi attributi generali, come ad esempio il bene o la verità. Questi, infatti, sono come accidenti della natura divina. Perciò, nonostante la conoscenza attraverso un accidente non possa dirsi una vera conoscenza, tuttavia conoscere gli attributi divini è in senso derivato conoscere qualcosa di Dio.

[...] attraverso le creature è possibile conoscere il 'se è' non complesso [*si est incomplexum*] divino, conoscendo attraverso le creature la natura di alcuni attributi generali di Dio [...]. E come in questo modo non si tratta di una vera conoscenza del 'se è' per sé, così neppure del 'che cos'è'. Infatti, questo

⁷⁹³ Cf. Henricus de Gandavo, *Summa*, art. XXIV, q. 6, Badius 1520, I, f. 141v N: «[...] scire de re si est per se non cognoscitur nisi accipiendo principium notitiae huius ex natura rei in se ipsa, cognoscendo scilicet in propria eius natura quid est res, et hoc sit in creaturis, ubi differunt quidditas et esse, ratio universalis et particularis, cognoscendo primo naturam rei in esse omnino indeterminatum quantum pertinet ad quaestionem si est de incomplexo, ad quod sequitur quaestio per quid est de natura rei determinata, secundum genus vel speciem, vel secundum definitiva rationem per genus et differentiam. In Deo, autem, quia in ipso non est distinguere per diversas intentiones esse et naturam, ut visum est supra, neque contingit in ipso accipere rationem universalis et particularis, generis aut speciei, ut infra videbitur, non contingit cognoscere si est per se, principium scilicet cognitionis eius, accipiendo ex ipsa divina natura primo indeterminate et in generali, et deinde procedendo per appositionem alicuius et determinationem ad cognoscendum quod quid est in eo, ac si Deus haberet quidditatem ad modum creaturae».

⁷⁹⁴ Enrico non esclude comunque che anche in questa vita sia possibile una visione diretta dell'essenza divina, in casi eccezionali e per una grazia speciale, come ad esempio attraverso un rapimento mistico (Enrico cita in proposito il *raptus Pauli*). Cf. Henricus de Gandavo, *Summa*, art. XXIV, q. 2, Badius 1520, I, f. 138r I: «In raptu autem ex gratia privilegiata bene potest videri etiam in vita ista, sicut viderunt eum Paulus et Moyses».

⁷⁹⁵ Henricus de Gandavo, *Summa*, art. XXIV, q. 6, Badius 1520, I, f. 141v N: «Sed si cognoscatur de Deo per se si est, necesse est quod principium cognitionis sit eius natura determinata, qui non cognoscitur nisi nuda et aperta visione. Hoc ergo modo cognoscendi de Deo quid est ex si est, omnino impossibile est in vita ista, sicut et videre nudam essentiam Dei. Nec hoc igitur modo omnino possibile est de Deo cognoscere ex creaturis quid est aut si est per se».

⁷⁹⁶ Cf. Henricus de Gandavo, *Summa*, art. XXIV, q. 6, Badius 1520, I, f. 141v N: «Scire autem de re si est secundum accidens accipit principium cognitionis ex aliquo quod accidit ei, ut cum cognoscimus quia ignis est per fenum quae videmus ascendentem».

‘se è’ non si rapporta in alcun modo ad una vera conoscenza del ‘che cos’è’. [...] Tuttavia secondo accidente attraverso le creature è possibile conoscere in un qualche modo in un qualche attributo generale di Dio il ‘che cos’è’ divino, così come il ‘se è’. Conosciamo infatti attraverso le creature che è buono e che è grande e così via. [...] Non va perciò del tutto negata una conoscibilità per noi del ‘che cos’è’ divino tramite le creature⁷⁹⁷.

In questo senso, Enrico afferma esplicitamente che per l’uomo è possibile conoscere Dio in modo indistinto ed *in universali*, ovvero *secundum accidens*, anche se non in modo distinto ed *in particolari* (conoscere *in particolari* significa conoscere tramite visione beatifica)⁷⁹⁸. Nonostante l’essenza divina sia l’oggetto in assoluto più conoscibile per la sua massima intelligibilità, tuttavia l’uomo, essendo solo una lontana somiglianza (*peregrina similitudo*) della natura divina, non è conforme ad essa, ma piuttosto è conforme agli attributi divini, e dunque questi soli può conoscere, non la nuda essenza⁷⁹⁹. La possibilità di una conoscenza umana del divino è fondata proprio su un rapporto di similitudine, seppur minimale, che lega la creatura non già all’essenza divina in quanto tale, considerata assolutamente, ma piuttosto all’essenza divina considerata sotto la prospettiva dei suoi attributi sostanziali, consistenti in quei concetti primi, come ‘ente’, ‘vero’, ‘bello’, che sono comuni in modo analogo a Dio e alla creatura⁸⁰⁰.

L’indagine metafisica su Dio procederà così ‘scavando’ all’interno di questi concetti fino a giungere, attraverso fasi successive di sempre maggiore astrazione, a cogliere a partire dalle creature quanto ci

⁷⁹⁷ Henricus de Gandavo, *Summa*, art. XXIV, q. 6, Badius 1520, I, f. 141v N: «[...] per creaturas contingit cognoscere de Deo si est incomplexum, in cognoscendo scilicet ex creaturis naturam alicuius generalis attributi eius [...]. Et sicut hoc modo non est vere et per se scire de re si est, ita nec quid est. Istud enim si est nullo modo se habet ad cognoscendum per ipsum quid est vere [...]. Tamen secundum accidens ex creaturis in eius generali attributo aliquo modo sciatur de Deo quid est, sicut et si est. Scimus enim ex creaturis quid bonus, quia magnus etc. huiusmodi [...]. Non est igitur negandum omnino quod de Deo non sit cognoscibile per creaturas a nobis quid est».

⁷⁹⁸ Cf. Henricus de Gandavo, *Summa*, art. XXIV, q. 6, Badius 1520, I, f. 142r P: «[...] cognoscere de Deo quid sit, supliciter contingit. Uno modo distincte et in particolari. Alio modo indistincte et in universali. Primo modo cognoscitur quid est videndo eum in propriam specie et natura, quod non est nisi videndo eius nudam essentiam, quam nulla creaturam ex puris naturalibus potest videre [...]. Idcirco species universalis creaturae in cognitionem divinae quidditatis ut habet se in esse naturae suae particolari, nullo modo deducere potest, sed solum deducere potest in eius cognitionem sub ratione alicuius generalis attributi eius, et hoc est cognoscere de Deo quid est in universali et secundum accidens solum».

⁷⁹⁹ Cf. Henricus de Gandavo, *Summa*, art. XXIV, q. 6, Badius 1520, I, f. 142r P: «Et ideo quantumcumque homo ascendat per naturaliter cognoscibilia ad divinam quidditatem nudam cognoscendam, numquam poterit attingere [...] quoniam omnis creatura est quaedam peregrina similitudo naturae divinae, non conformis ei quo ad essentiam eius ut est natura et essentia quaedam in particolari et in se subsistens [...]. Est tamen creatura naturae divinae conformis quoad aliqua eius attributa substantialis».

⁸⁰⁰ Cf. Henricus de Gandavo, *Summa*, art. XXIV, q. 6, Badius 1520, I, f. 142r Q: «[...] rationem similis ad divinam quidditatem, ut quidditas est in esse suo particolari considerata, creatura non habet, sed se habet ad ipsam per summam et infinitam distantiam, et solum habet rationem similis ad ipsam ut est ens, bonum, unum, verum, pulchrum etc huiusmodi, quae secundum aliquam rationem analogiae sunt communia creatori et creaturae, et hoc non in esse particolari, quo sunt ipsa divina quidditas, sed solum in esse universali, quo sunt substantialia eius attributa».

è concesso di conoscere in questa vita del divino. Enrico trova il modello di questo metodo epistemologico in un passo dell'ottavo libro del *De Trinitate* di Agostino:

Non ci sarebbero dunque beni mutevoli se non ci fosse un bene immutabile. Ecco perché quando senti parlare di questo o quel bene, che visti da un altro punto di vista possono anche non essere chiamati beni, se potrai fare astrazione dai beni che sono tali perché partecipano al bene, per vedere il bene stesso di cui partecipano - di questo bene infatti si ha intelligenza nel momento stesso in cui si sente dire questo e quel bene - se dunque giungerai, facendo astrazione da questi beni, a vedere il bene in se stesso, vedrai Dio⁸⁰¹.

Si tratta di una citazione che abbiamo già incontrato, e che Enrico utilizza anche in altre occasioni, sembrando conferire ad essa una speciale importanza. In base al testo agostiniano, il Gandavense distingue tra momenti che scandiscono ed articolano il processo conoscitivo: nel primo momento, Dio è conosciuto «in modo massimamente generale» (*generalissime*), un modo di conoscenza a sua volta suddiviso in tre ulteriori sottomomenti; nel secondo, «in modo più generale» (*generalius*); nel terzo, «in modo generale» (*generaliter*)⁸⁰². Il punto di partenza, come visto, è costituito dai concetti primi che costituiscono gli attributi divini, appresi inizialmente dall'uomo in quanto concetti trovati nella realtà creaturale. Enrico esemplifica questo punto zero della conoscenza *ex creaturis* di Dio ricorrendo all'*hoc bonum* agostiniano: conoscere questo bene creaturale particolare e determinato è già una forma di conoscenza del divino, ma in un senso estremamente indistinto e confuso.

Per approssimarsi ad una conoscenza di migliore qualità, sarà necessario innanzitutto (I, 1) rendersi conto che il concetto di 'questo bene' (*hoc bonum*) è composto da 'questo' (*hoc*) e da 'bene' (*bonum*): il primo termine, esprime la determinatezza e la finitudine propria solo ed esclusivamente della creatura; il secondo, nomina un concetto comune a Dio e alla creatura. Colta la natura del tutto estranea del 'questo' rispetto all'essenza divina, in quanto relativo esclusivamente alla creatura, sarà dunque (I, 2) necessario espungerlo dalla considerazione, per ottenere così il concetto analogo di 'bene', in una forma che è ancora indistinta e confusa rispetto al bene creaturale ed al bene divino. In terzo luogo (I, 3), si dovrà 'isolare' il bene divino da questo concetto comune di 'bene', cogliendolo nel significato di «bene sussistente» (*bonum ut subsistens*), astratto rispetto alla partecipazione creaturale. Si tratta qui di giungere al bene in sé, preso nella sua autoconsistenza: il raggiungimento

⁸⁰¹Augustinus, *De Trinitate*, VIII, 3, 5, CCSL, L, p. 273: «Quapropter nulla essent mutabilia bona nisi esset incommutabile bonum. Cum itaque audis bonum hoc et bonum illud quae possunt alias dici etiam non bona, si potueris sine illis quae participatione boni bona sunt perspicere ipsum bonum cuius participatione bona sunt (simul enim et ipsum intellegis, cum audis hoc aut illud bonum), si ergo potueris illis detractis per se ipsum perspicere bonum, perspexeris deum».

⁸⁰² Cf. Henricus de Gandavo, *Summa*, art. XXIV, q. 6, Badius 1520, I, f. 142v T: «Et sic in eis quodammodo cognosci potest a nobis quid est Deus per creaturas, et hoc in triplici gradu. Primo generaliter. Secundo generalius. Tertio generalissime».

di una tematizzazione di ciò che è puramente divino, esclusione fatta di ogni residuo di creaturalità, esaurisce il primo momento conoscitivo (*generalissime*)⁸⁰³.

La conoscenza ottenibile nel secondo momento (II, *generalius*) consiste nella conoscenza che possiamo avere *ex via eminentiae*, attribuendo a Dio «in base ad una certa preminenza» (*sub quadam preminetia*) tutte le perfezioni creaturali, depurate di qualsiasi deficienza o mancanza, ed elevate al massimo grado della loro «dignità e nobiltà». La via dell'eminenzia rappresenta l'ultimo stadio della conoscenza tramite le creature: infatti, una volta tolto ogni aspetto di limitazione da queste perfezioni, non rimane più alcun rapporto con l'origine creaturale da cui la nostra conoscenza muove: per proseguire, l'indagine dovrà basarsi su una conoscenza puramente razionale, senza più alcun contatto con la finitezza⁸⁰⁴.

Infine, nel terzo ed ultimo momento (III, *generaliter*), qualsiasi possibilità di una conoscenza apofantica di Dio viene meno: attraverso la *via remotiois*, negando ogni composizione ed ogni diversità nel divino, si giunge non ad una qualche definizione di Dio, che abbiamo visto essere impossibile, ma alla riduzione di ogni singolo attributo nell'identità tra esistenza ed essenza divina. Tolta ogni articolazione, sia reale che intenzionale, non rimane che la perfetta semplicità del puro essere divino, in sé ineffabile, ma conoscibile secondo il modo generale di questa totale indeterminazione, cui in definitiva questo percorso di completa rimozione perviene⁸⁰⁵.

⁸⁰³ Cf. Henricus de Gandavo, *Summa*, art. XXIV, q. 6, Badius 1520, I, f. 142v V: «Uno modo, intelligendo 'hoc bonum', et hoc summe indistincte a creatura. Dicendo enim hoc bonum duo dico: et quia 'bonum', et quia 'hoc'. Quod dicit 'hoc', hoc est creaturae; quod dicit 'bonum', hoc est commune creatori et creaturae. A quo, si subtraxeris hoc et illud, est secundus modus intelligendi bonum, scilicet minus contractum ad creaturam quam prius, et est commune analogum ad Deum et creaturam, et est de primis intentionibus quae per se et primo concipit intellectus de rebus, ut sunt unum et ens. Et licet secundum se diversos intellectus distinctos faciunt bonum creatoris et bonum creaturae, sicut et ens de Deo et de creatura, quia tamen proximi sunt, intellectus noster concipit modo confuso utrumque ut unum. Et sic isto modo adhuc intelligit bonitatem Dei quae est eius quidditas, modo confuso et indistincto a bono creaturae. Quod si potueris distinguere unum ab altero, intelligendo bonum ut subsistens et non in altero existens, non tamquam bonum participatum, sed tamquam alterum a bonis quae sunt per participationem bona, tamquam illud cuius participatione altera sunt bona, iste est tertius modus intelligendi bonum, scilicet omnino abstractum a bono creaturae, quod est bonum solius creatoris [...] Sic ergo iste est primus modus quo cognoscimus generalissime de Deo quid sit, in suis primis et simplicibus attributis simpliciter primo et naturaliter cognitis».

⁸⁰⁴ Cf. Henricus de Gandavo, *Summa*, art. XXIV, q. 6, Badius 1520, I, f. 142v V: «Secundo modo, scilicet generalius, sed non generalissime, cognoscit homo quid est Deus intelligendo Deum in suis generalibus attributis, non simpliciter et absolute intellectis, ut in modo praecedenti, sed sub quadam preminetia, ut scilicet est quaedam natura excellentissima».

⁸⁰⁵ Cf. Henricus de Gandavo, *Summa*, art. XXIV, q. 6, Badius 1520, I, f. 143r Z: «Tertio modo, generali scilicet, cognoscit homo quid sit Deus, non solum in suis generalibus attributis, reducendo quicquid dignitatis et nobilitatis est in creaturis in Deum simpliciter, ut in primo modo, neque sub quadam excellentia, reducendo quicquid dignitatis et nobilitatis est in creaturis in Deum excellentiam, ut in secundo modo, sed cognoscendo quid sit in eius primo attributo simplicissimo, reducendo scilicet omnia nobilitatis et dignitatis attributa eius in unum primum simplicissimum, scilicet per intellectum, quia, quicquid in ipso est, sit eius essentia, et quod eius essentia nihil omnino sit aliud re vel intentione quam eius esse sive existentia, ut declaratum est supra. Et hoc ex creaturis de ipso habet cognosci sola via remotiois. [...] Notum enim est quia a Deo removenda est omnino diversitas et compositio, et quod in ipso sunt per summam unitatem et simplicitatem. Hoc est ergo quod de Deo ex creaturis possumus scire 'quid sit', quamvis respectu eius quod de ipso scibile est in nuda visione naturae eius modicum sit».

La possibilità di una apprensione parziale del *quid est* divino, nella forma di una conoscenza massimamente indeterminata, è il presupposto decisivo che Enrico utilizza per proporre ed argomentare la celebre dottrina secondo la quale Dio è la prima delle cose conosciute (*Deus primum cognitum*), dottrina non a caso esposta nella q. 7 dell'articolo 24, proprio subito dopo aver trattato della conoscibilità di Dio⁸⁰⁶. Secondo il Gandavense, il nostro intelletto strutturalmente tende a cogliere ciò che è indeterminato prima di ciò che è determinato: ad esempio, nella conoscenza sensibile che abbiamo di questo uomo che vediamo, in primo luogo lo conosciamo come uomo in generale, e solo in un momento successivo come Socrate⁸⁰⁷. In assoluto, infatti, quanto più qualcosa è indeterminato, tanto più è conosciuto prima, in senso metafisico, dal nostro intelletto. La nostra conoscenza delle intenzioni che si imprimono immediatamente nel nostro intelletto, in quanto massimamente indeterminate, come ad esempio i concetti di 'ente' o di 'bene', è sempre naturalmente precedente rispetto a qualsiasi altra informazione determinata, che possiamo ottenere solo presupponendo una previa conoscenza, anche se in forma inconsapevole, di questi concetti generali.

L'intelletto di qualsiasi cosa coglie naturalmente prima, anche se non sempre prima in senso temporale, che è un ente, e poi che è questo ente; e che è buono, prima di che è questo bene [...]. E così in assoluto quanto più un intelligibile è indeterminato, tanto più il nostro intelletto lo coglie naturalmente prima⁸⁰⁸.

Ora, come è stato mostrato nell'analisi del processo cognitivo che ci permette di approssimarci a Dio a partire dalla conoscenza di 'questo bene' particolare e determinato, 'scavando' all'interno dei concetti primari (ente, bene, vero, etc.) giungiamo a scorgere il loro significato principale, consistente nei concetti di «bene sussistente» (*bonum ut subsistens*), ente sussistente e così via, ovvero di bene divino, ente divino etc. Perciò, in definitiva, ogni nostra conoscenza presuppone una conoscenza, seppure imperfetta, di Dio stesso, che va dunque considerato come l'oggetto primo del nostro intelletto⁸⁰⁹. Enrico sintetizza icasticamente questa dottrina affermando che Dio è l'alfa e l'omega, «il principio ed il termine» (*principium et finis*) della nostra conoscenza:

⁸⁰⁶ La dottrina su Dio come *primum cognitum* è una delle più frequentate dagli interpreti di Enrico di Gand. Tra gli studi più significativi, vanno ricordati: R. Macken, *God as "primum cognitum" in the philosophy of Henry of Ghent*, «Franziskanische Studien», 66 (1984), pp. 309-315; M. Laarmann, *Deus, primum cognitum. Die Lehre von Gott als dem Esterkannten des menschlichen Intellekts bei Heinrich von Gent* († 1293), Aschendorff, Münster 1999; W. Goris, *Absolute Beginners*, Brill, Leiden 2007.

⁸⁰⁷ Cf. Henricus de Gandavo, *Summa*, art. XXIV, q. 7, Badius 1520, I, f. 144r G: «[...] huiusmodi est natura nostrae cognitionis a sensu acceptae, quod semper ab indeterminato incipiat, sicut et ipse sensus per naturam semper sensibilia sub esse indeterminato prius concipit, quam sub esse determinato».

⁸⁰⁸ Henricus de Gandavo, *Summa*, art. XXIV, q. 7, Badius 1520, I, f. 144r G: «Intellectus semper intelligit de quocumque prius natura, etsi non semper prius tempore, quod sit ens, quam quod sit hoc ens, et quod bonum, quam quod hoc bonum [...] et sic universaliter quanto intelligibile magis est indeterminatum, tanto naturaliter prius ipsum intellectus noster intelligit».

⁸⁰⁹ Cf. Henricus de Gandavo, *Summa*, art. XXIV, q. 7, Badius 1520, I, f. 144r H: «Ergo cum semper intellectus noster naturaliter prius concipit indeterminatum quam determinatum, sive distinctum a determinato, sive indistinctum ab eodem,

[...] in Dio stesso è il principio e il termine della nostra conoscenza: il principio nella conoscenza di Dio in modo generalissimo, il termine nella visione nuda e particolare. E così è il principio ed il termine di tutte le cose nell'essere cognitivo, così come nell'essere di natura. E così come null'altro può essere conosciuto perfettamente se non è stato prima conosciuto perfettamente Dio, allo stesso modo niente può essere conosciuto, per quanto in modo imperfetto, se non è stato prima conosciuto Dio almeno in una forma massimamente generale⁸¹⁰.

In ogni nostro atto intellettuale, dunque, conosciamo innanzitutto Dio, e solo in seguito l'oggetto determinato cui la nostra mente intenzionalmente si rivolge: è appunto la conoscenza di Dio a fondare la condizione di possibilità di qualsiasi altra conoscenza determinata. Ciò non va evidentemente interpretato come se il nostro intelletto tematizzasse continuamente in modo esplicito Dio come oggetto di conoscenza; piuttosto, si tratta di una conoscenza inconsapevole ed impercettibile. Enrico la paragona alla conoscenza che abbiamo della luce, la quale risulta troppo 'sottile' per essere colta esplicitamente dai nostri sensi. Tuttavia, ciò non significa che la luce ci sia ignota, anzi, essa è indispensabile per la nostra percezione dei colori, ma, mentre i colori sono visibili, la luce è per noi invisibile, ed è dunque conosciuta con una evidenza non diretta, ma, per così dire, in modo implicito⁸¹¹.

2.2.5 Giovanni Duns Scoto

La riflessione di Scoto sul problema della conoscibilità di Dio è affidata essenzialmente alla distinzione 3 di *Lectura* ed *Ordinatio*. Il problema è trattato in stretta connessione con la questione dell'univocità del concetto di ente, oggetto della medesima distinzione. Rispetto all'articolata esposizione enriciana dello schema epistemologico degli *Analitici Secundi*, poi applicato all'indagine su Dio, il maestro scozzese non dedica che pochi cenni, e solo nell'*Ordinatio*, ad un

intellectus noster intelligendo bonum quodcumque in ipso naturaliter, prius cointelligit bonum negatione indeterminatum, et hoc est bonum quod Deus est. Et sicut de bono ita et de omnibus aliis de Deo intellectis ex creaturis. Absolute ergo dicendum quod in generalissimo modo intelligendi quid est Deus, quoad primum et secundum eius gradus, quid est Deus est primum obiectum quod ab humano intellectu ex creaturis habet intelligi».

⁸¹⁰ Henricus de Gandavo, *Summa*, art. XXIV, q. 7, Badius 1520, I, f. 144r H: «[...] in ipso Deo sit principium et finis nostrae cognitionis: principium quoad eius cognitionem generalissimam, finis quo ad eius nudam visionem particularem; ut sic sit principium et finis omnium rerum in esse cognitivo, sicut est principium et finis earum in esse naturae. Et sicut nihil aliud potest perfecte cognosci nisi ipso prius perfecte cognito, sic nec aliquid potest cognosci quantumcumque imperfecte, nisi ipso prius saltem in generalissimo gradu cognito».

⁸¹¹ Cf. Henricus de Gandavo, *Summa*, art. XXIV, q. 7, Badius 1520, I, f. 144v I: «[...] sicut oculus corporis videns colorem in luce primo videt lucem, et per illam iudicat de colore, licet non discernat de luce sicut de colore, propter subtilem eius immutationem. Et sic in omnibus conceptibus in quibus aliquid iudicatur esse verum, bonum aut huiusmodi et universaliter in quibus aliquid percipitur ut verum, bonum, pulchrum aut huiusmodi prima ratione concipiuntur conceptus primi entis, veri, boni, in quibus, ut dictum est, cognitione generalissima cognoscitur quid est deus».

possibile utilizzo del procedimento scientifico aristotelico in rapporto alla conoscenza di Dio. Troviamo, infatti, un unico riferimento diretto a *si est e quid est* divini, in una nota marginale che gli editori dell'edizione Vaticana hanno deciso di inserire direttamente nel testo⁸¹². Varrà la pena ricordare qui la natura di queste note, per valutare opportunamente il valore e l'autenticità di ciò che viene in esse esposto⁸¹³.

L'*Ordinatio*, come noto, è un'opera incompiuta e provvisoria, poiché la revisione del testo non fu mai portata a termine dall'autore, a causa della morte prematura. I manoscritti giunti fino a noi testimoniano non una stesura definitiva, pronta per la pubblicazione, ma piuttosto un *work in progress*, in cui il sedimentarsi di varie redazioni, modifiche e rimaneggiamenti, così come le numerose interpolazioni vanno a costituire un *patchwork* a volte quasi inestricabile. Spesso, la stessa autenticità di alcune parti è di difficile accertamento: a causa della perdita del *liber Scoti*, ovvero del manoscritto che lo stesso maestro scozzese utilizzava e portava con sé, e a causa del fatto che l'opera «è stata fatta oggetto di interpolazioni così numerose e così consistenti, da non avere eguale in nessun altro autore del medio evo⁸¹⁴», è sempre necessaria una cautela estrema nel valutare le annotazioni e le aggiunte al testo. Certamente, non possiamo utilizzare come criterio l'evidenza paleografica: sappiamo infatti che Scoto nella scrittura materiale era coadiuvato da alcuni segretari, alcuni dei quali sono stati identificati con una certa sicurezza⁸¹⁵, e probabilmente non scrisse di suo pugno nemmeno una riga dell'*Ordinatio*. In questo senso, è bene chiarire come quando si parla, come fanno gli editori dell'edizione Vaticana, di «aggiunte fatte personalmente da Scoto», non si intendono parti scritte dallo stesso Scoto, ma semplicemente parti che, in base a criteri estrinseci, sono attribuite a Scoto. Spesso e volentieri, queste note sembrano essere delle specie di appunti di lavoro, che sarebbero dovuti servire, in una successiva revisione, come base per una riscrittura del testo. Non sembrano, dunque, essere parte organica del testo, e così per l'appunto non erano state considerate dagli editori antichi, ma commenti esterni ad esso, nonostante sia un dato di fatto che esse furono zelantemente ricopiate nei secoli dai vari amanuensi, e essendo riportate in numerosissimi manoscritti. Stando così le cose, non ci sembra assurdo ipotizzare che almeno alcune di queste note, in particolare quelle che

⁸¹² Cf. Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio*, I, d. 3, p. 1, q. 1-2, nn. 16-18, Vat., III, pp. 7-11. Tradizionalmente, questa nota non è mai stata considerata come parte organica del testo dell'*Ordinatio*. Nell'edizione di Wadding, ad esempio, essa non è inserita, e l'andamento argomentativo prosegue con linearità dal sesto argomento contro l'opinione di Enrico di Gand (al cui margine la nota è apposta) alla dichiarazione della *mens quaestionis*. Cf. Ioannes Duns Scotus, *Opera Omnia*, Wadding, V¹, p. 388.

⁸¹³ Per un elenco completo delle note marginali considerate come «aggiunte fatte personalmente da Scoto», tra cui viene annoverata anche quella che ci interessa, cf. B. Heichich, *Il problema delle "reportationes" in Duns Scotus*, in M. Carbajo Núñez (ed.), *Giovanni Duns Scoto. Studi e ricerche nel VII Centenario della sua morte (in onore di P. César Saco Alarcón)*, I, Antonianum, Roma 2008, pp. 59-128: 112.

⁸¹⁴ B. Heichich, *Il problema delle "reportationes" in Duns Scotus*, p. 110.

⁸¹⁵ Egli ebbe quasi certamente tra i suoi segretari Guglielmo di Alnwick e Giovanni di Reading.

possiamo definire “appunti di riscrittura”, vadano considerate come posteriori rispetto alla redazione del testo che disponiamo nel corpo, in quanto testimoniano o un successivo ripensamento scotiano, almeno per quanto riguarda la forma dell’esposizione, o la volontà di aggiungere qualcosa che non aveva presente quando stava scrivendo il testo. Questa osservazione conclusiva è utile ai fini di questo lavoro in quanto ci permette di stabilire un ordine tra l’occorrenza della distinzione *si est/quid est* a proposito di Dio nella nota della distinzione 3, ed un altro luogo dell’*Ordinatio* in cui Scoto parla di *si est* e *quid est*, ma da un punto di vista epistemologico, che troviamo nel testo della prima distinzione del quarto libro⁸¹⁶. Se gli “appunti di riscrittura” sono posteriori alla scrittura del corpo centrale del testo, possiamo ragionevolmente ipotizzare che la testimonianza che incontriamo in *Ordinatio*, IV, d. 1 sia anteriore rispetto alla nota in *Ordinatio*, I, d. 3.

In base a ciò cercheremo di analizzare in primo luogo la dottrina generale su *si est* e *quid est* esposta da Scoto nel quarto libro, per poi indagare in che modo essa viene successivamente applicata a quel particolare oggetto della conoscenza che è Dio nella nota alla distinzione 3. Un’analisi che ci permetterà anche di verificare la coerenza tra queste due distinte trattazioni. Infine, ci occuperemo di delineare la dottrina scotiana sulla conoscibilità di Dio, lasciando da parte la questione specifica del modello epistemologico aristotelico.

Il testo di *Ordinatio*, IV è particolarmente interessante in quanto in esso viene esposto l’ordine in cui Scoto ritiene che siano conosciuti *si est* e *quid est*. Pur con un lessico leggermente modificato, lo schema delineato dal maestro francescano non appare troppo distante da quello arricchiano. In primo luogo, conosciamo il *quid nominis*, ovvero la definizione nominale (corrispondente al *quid est* come *praecognitio* di Enrico); in secondo luogo, il *si est*, inteso anche qui come questione quidditativa, non esistenziale⁸¹⁷; infine, il *verum quid est*, ovvero la definizione essenziale (corrispondente al *quid est* come *quaestio* di Enrico). Il punto scotiano sta nel rapporto tra *quid nominis* (definizione nominale) e *quid rei* (definizione essenziale): in senso reale, in ciò che ha un *quid rei*, ovvero nelle cose che sono o possono esistere, essi coincidono; tuttavia, nell’ordine della conoscenza il *quid nominis* precede il *quid rei*, poiché, mentre il *quid nominis* non indica che il mero significato del termine, il *quid rei* comporta anche l’affermazione della possibilità dell’esistenza della cosa espressa dalla

⁸¹⁶ Scoto non commentò questa ultima parte delle *Sentenze* a Oxford, lasciando così incompleta la *Lectura*. Abbiamo dunque un quarto libro dell’*Ordinatio*, ma non un quarto libro della *Lectura*: per questo motivo non abbiamo un testo parallelo nella *Lectura*.

⁸¹⁷ Cf. S. D. Dumont, *The quaestio si est and the metaphysical proof for the existence of God* p. 356: «Quite clearly Scotus’s scientific procedure developed against the background examined in Henry of Ghent. This is especially evident in the case of the question *si est*, which, insofar as it begins all scientific investigation, makes no explicit inquiry into actual existence. Rather, for both thinkers, the query *si est*, as it follows immediately upon the *quid nominis*, ask whether the name signifies a true or “ratified” nature».

definizione. Una nota consistente nell'asserzione di un riferimento reale, che non può che aggiungere una portata ontologica alla previa conoscenza del puro aspetto logico-semanticamente della definizione nominale in quanto tale.

Da questo articolo risulta anche evidente come corollario quale sia l'ordine in cui il 'se è' ed il 'che cos'è' sono conosciuti. Infatti, nella conoscenza del 'se è', in quanto precede la conoscenza del 'che cos'è', non è in gioco l'esistenza attuale, [...] ma piuttosto il 'se è' va considerato a proposito dell'ente cui non ripugna di esistere effettivamente. [...] Risulta anche l'ordine in cui sta il che cosa espresso dal nome [*'quid' quod dicitur per nomen*] rispetto al 'se è', poiché nel primo di quei cinque stati viene presupposto ciò che è espresso dal nome, ed in base a quella nozione presupposta si stabilisce il 'se è'. E nonostante in ciò che ha il 'che cosa della cosa' [*quid rei*] il 'che cosa della cosa' ed il 'che cosa del nome' [*quid nominis*] siano identici, tuttavia il 'che cosa del nome' è conosciuto prima del 'che cosa della cosa': infatti, il primo è conosciuto conoscendo quell'essere significabile ed intelligibile; il secondo, conoscendo quell'essere di qualcosa di cui è possibile che esista effettivamente; ed in base alla ragione del concetto, che può essere concepito e significato, si può concludere che esista un riferimento reale di questo concetto, e di conseguenza che quella ragione esprime un vero 'che cos'è'⁸¹⁸.

La medesima distinzione viene ripresa ed ulteriormente chiarita nel contesto della nota di *Ordinatio*, I, d. 3: anche qui, Scoto afferma la coincidenza in senso reale tra *quid nominis* e *quid rei*, visto che, come afferma Aristotele, la nozione di cui il nome è segno è la definizione⁸¹⁹. Tuttavia, essi possono essere distinti, in quanto, mentre il *quid nominis* esprime la cosa in modo confuso e secondo un termine unitario, il *quid rei* la esprime tramite una definizione essenziale che dà conto delle parti che costituiscono la cosa, anche dal punto di vista della loro reciproca composibilità:

A proposito della conoscenza del 'se è' e del 'che cos'è' divini (Goffredo, in *Quodlibet*, VII, 11 confuta Enrico sulla distinzione del 'se è', e sul fatto che sia possibile una conoscenza del 'che cos'è') va notato come il che cosa espresso dal nome [*'quid' quod dicitur per nomen*] coincida con il 'che cosa che è della cosa' [*'quid' quod est rei*], ed include il 'se è', poiché "la ragione di cui il 'nome' è segno è la definizione", secondo *Metafisica*, IV. [...] il primo è confuso, il secondo è distinto. Infatti, il primo o non spiega le parti del concetto, o, se le spiega, in modo non distinto, come composibili o

⁸¹⁸ Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio*, IV, d. 1, p. 2, q. 1, nn. 205-206, Vat., XI, pp. 72-73: «Ex isto articulo patet corollarie quomodo se habent cognitio 'quid est' et 'si est' ordinate. In cognitione enim 'si est', secundum quod precedit cognitionem 'quid est', non intelligitur de actuali existentia, [...] sed intelligitur 'si est' de ente cui non repugnat esse in effectum. [...] Apparet etiam ordo cognitionis eiusmodi 'quid' quod dicitur per nomen ad 'si est', quia in prima conditione illarum quinque praesupponitur quod dicitur per nomen, et ex illa ratione praesupposita concluditur si est. Et licet sit idem 'quid nominis' et 'quid rei' in habentibus 'quid rei', tamen prius cognoscitur aliquid esse 'quid nominis' quam 'quid rei': primum enim cognoscitur cognoscendo illud esse intelligibile et significabile; secundum cognoscendo illud esse alicuius possibilis esse in effectum; et ex ratione conceptus, possibilis concipi et significari, potest concludi aliquid posse subesse illi conceptui, et per consequens illam rationem exprimere verum 'quid est'».

⁸¹⁹ Cf. Arist., *Met.*, IV, 7, 1012a 23-24.

impossibili; il secondo spiega la compostibilità [...] ed in base a ciò esprime l'essere-qualcosa della cosa possibile⁸²⁰.

Quid nominis e *quid rei* coincidono in senso reale solo nelle cose che hanno un *quid rei*, ovvero solo nelle cose che esistono o possono esistere. Questa identità non ha invece luogo nei concetti fittizi, impossibili, che non hanno una definizione essenziale (*quid rei*), ma di cui possiamo dare una definizione da vocabolario, puramente nominale (*quid nominis*). Prendiamo l'esempio classico dell'ircocervo: di questo animale fantastico abbiamo un *quid nominis*, che possiamo così esprimere: «ircocervo è un animale per metà capra e per metà cervo». Eppure, dell'ircocervo non abbiamo un *quid rei*, poiché la definizione essenziale, dovendo dar conto della reciproca compostibilità delle parti che costituiscono la cosa, non può che mostrare l'impossibilità per una metà del corpo di un cervo di unirsi e costituire qualcosa di unitario con una metà del corpo di un capro. Da ciò deriva la maggior estensione del *quid nominis* rispetto al *quid rei*, visto che il primo riguarda un maggior numero di oggetti rispetto al secondo, che concerne solo le cose possibili, non quelle impossibili⁸²¹.

Quello che manca, in Scoto, è un'applicazione sistematica del modello epistemologico aristotelico al problema della conoscibilità di Dio. In definitiva, la trattazione a proposito di *si est* e *quid est* divini si limita ad un riferimento alla critica che Goffredo di Fontaines rivolge ad Enrico di Gand sull'argomento⁸²², nulla più. Piuttosto, l'approccio del Dottor Sottile alla questione della conoscibilità naturale di Dio è determinato da scelte teoriche che poco hanno a che fare con una valutazione sulla possibilità di porre Dio come oggetto di un'indagine scientifica di stampo aristotelico. Il vero nodo dottrinale che caratterizza la riflessione scotiana sul tema, e che pure marca la inconciliabilità rispetto non solo alla posizione enrichiana, ma anche rispetto a qualsiasi altro autore della Scolastica del XIII

⁸²⁰ Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio*, I, d. 3, p. 1, q. 1-2, n. 16, Vat., III, pp. 7-8: «De cognitione Dei 'si est' et 'quid est' (Godefridus VII, 11 improbat Henricum de distinctione 'si est', et quod possibilis sit cognitio 'quid est') nota: 'quid' quod dicitur per nomen, est 'quid' quod est rei, et est includens 'si est', quia IV Metaphysicae – "ratio, cuius 'nomen' est signum, est definitio. [...] primus est confusus, secundus distinctus. Nam primus vel non explicat partes conceptus, vel si explicat, non distincte, sub compostibilitate vel impossibilitate; secundum explicat compostibilitatem, [...] et ex hoc 'quid' quod exprimit esse-quid rei possibilis». Parallelamente, si esprime in termini assai simili anche il testo di *Ordinatio*, IV. Cf. Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio*, IV, d. 1, p. 2, q. 1, n. 208, , Vat., XI, p. 73: «Hoc probatur universaliter in iis quae possunt habere definitionem: eadem enim est ratio exprimens quid dicitur per nomen et vera definitio, quia, secundum Philosophum IV Metaphysicae, "ratio quam significat nomen, est definitio". Et hoc patet per rationem, quia nomen imponitur ad significandum essentiam rei; ergo oratio quae exprimit quid dicitur per nomen distincte et per partes, exprimit etiam distincte conceptus essentiae rei».

⁸²¹ Cf. Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio*, I, d. 3, p. 1, q. 1-2, n. 16, Vat., III, p. 8: «[...] esse-quid nominis est communius quam 'esse' et quam 'quid' rei, quia pluribus convenit significari nomine quam 'esse'».

⁸²² Per la critica che Goffredo di Fontaines rivolge ad Enrico a proposito del *si est*, cf. P. Porro, *Enrico di Gand*, pp. 33-34, n. 35. Il testo di *Quodlibet*, VII, 11 di Goffredo, che Scoto cita, è rintracciabile in *Les Quodlibets V, VI, VII de Godefrid de Fontaines*, ed. M. De Wulf - J. Hoffmans, Éditions de L'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain 1914, pp. 377-387.

secolo, consiste nella difesa dell'univocità del concetto di ente, così come degli altri concetti trascendentali.

Questi concetti, univocamente predicabili di Dio e della creatura, costituiscono il ponte metafisico che permette un discorso umano sul divino, segnandone anche la intrinseca inadeguatezza. Non bisogna infatti pensare, come alcuni critici hanno fatto, fraintendendo Scotus, che porre l'univocità significhi "mettere sullo stesso piano Dio e la creatura": il fatto che un concetto neutro e terzo di ente in quanto ente sia predicabile univocamente rispetto a Dio e alla creatura, non significa affatto che il concetto di ente creaturale sia predicabile univocamente rispetto al concetto di ente divino. Al contrario, il concetto univoco di ente è da un certo punto di vista anche uno schermo, che delimita i rispettivi ambiti, creaturale e divino, evitando una errata sovrapposizione. È evidente come conoscere il concetto di ente in quanto ente non significhi affatto conoscere il concetto di ente divino, che rimane sempre aldilà di esso: se, dunque, nel nostro percorso cognitivo, partendo dalla conoscenza dell'ente creaturale possiamo giungere alla conoscenza del concetto neutro di ente in quanto ente, predicabile univocamente di Dio e della creatura, ciò non implica che, conoscendolo, conosciamo Dio. D'altronde, come Scotus ribadisce, il fatto che Dio e la creatura convengano nei concetti trascendentali non toglie che essi siano assolutamente diversi nella realtà (*primo diversa in realitate*), non convenendo appunto in nessuna realtà⁸²³.

Fatta questa premessa, utile per cercare di evitare eventuali comprensioni errate, sarà bene andare ai testi. Il procedimento che Scotus delinea per giungere alla conoscenza di Dio risulta da subito caratterizzato da una netta pregiudiziale nei confronti della teologia apofatica, dichiarata già nelle prime linee dell'*Ordinatio* come del tutto inutile ai fini di una effettiva vera conoscenza del divino. Contrariamente ad Enrico, che aveva fatto della *via remotionis* il vertice di questo cammino conoscitivo, per Scotus attribuire a Dio delle negazioni non può che portare ad una conoscenza del tutto indistinta, riferibile indifferentemente a Dio come al nulla. Le negazioni hanno senso solo se presuppongono una previa conoscenza di tipo affermativo. Ad esempio, la negazione espressa dalla proposizione "Dio non è cattivo" è valida solo in quanto è presupposta la verità della proposizione affermativa "Dio è buono". Il rifiuto della via apofatica, è condensato da Scotus in una sorta di slogan, che ben sintetizza l'impostazione dell'indagine metafisica su Dio: «*Negationes non summe amamus*».

[...] non va distinto ciò che di Dio è conoscibile affermativamente da ciò che è conoscibile negativamente, poiché la negazione non può essere conosciuta se non tramite un'affermazione [...]. È

⁸²³ Cf. Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio*, I, d. 8, p. 1, q. 3, n. 82, Vat., IV, p. 190: «[...] Deus et creatura non sunt primo diversa in conceptibus; sunt tamen primo diversa in realitate, quia in nulla realitate conveniunt». Cf. anche Duns Scotus, *Lectura*, I, d. 8, p. 1, q. 3, n. 84, Vat., XVII, p. 29.

anche evidente che non conosciamo negazioni a proposito di Dio se non grazie ad affermazioni, attraverso le quali togliamo le altre cose impossibili da quelle affermazioni. Inoltre, non amiamo particolarmente le negazioni. Similmente, infatti, o la negazione è concepita in quanto tale [*praecise*], o in quanto predicata di qualcosa. Se in quanto tale, come ‘non-pietra’, ciò conviene ugualmente sia a Dio che al nulla, poiché la negazione pura è detta dell’ente come del non-ente; perciò in questo non si comprende maggiormente Dio che non il nulla o la chimera. Se invece la negazione è considerata come predicata di qualcosa, chiedo allora: quel concetto cui la negazione si riferisce, e a proposito del quale la negazione è considerata vera, è un concetto affermativo o negativo? Se affermativo, allora si ottiene ciò che ci si è proposto. Se negativo, domando come prima: la negazione è considerata in quanto tale o in quanto predicata di qualcosa? Nel primo caso, ciò conviene ugualmente sia a Dio che al nulla; se in quanto predicata di qualcosa, come prima. E per quanto si proceda nelle negazioni, o non si comprenderà maggiormente Dio che il nulla, o ci si dovrà fermare in un qualche concetto affermativo che è primo⁸²⁴.

La possibilità di una conoscenza affermativa non è chiaramente garantita da una capacità dell’intelletto umano di cogliere in questa vita Dio *in particolari*, o, come Scoto si esprime, di cogliere l’essenza divina in quanto questa essenza. Essa, infatti, riguarda le «ragioni generali» cui l’univocità si riferisce, non la natura divina nella sua assoluta semplicità in sé, la quale non è ostendibile né attraverso una similitudine di univocità né di imitazione⁸²⁵. Dall’altra parte, però, Scoto rifiuta anche l’opinione di Enrico, secondo cui la nostra conoscenza di Dio è una conoscenza accidentale, che riguarda solo gli attributi generali, considerati non come propri della natura divina, ma come qualcosa di estrinseco rispetto ad essa. Invece, senza esitazione è disposto ad ammettere la possibilità di una conoscenza di tipo quidditativo e *per se* di Dio attraverso i concetti trascendentali, come quello di sapienza, che egli utilizza a mo’ di esempio per chiarire la propria concezione:

Dico perciò in primo luogo che non solo si può avere per natura un concetto in cui Dio è concepibile come per accidente, ad esempio in un qualche attributo, ma anche un qualche concetto in cui per sé e

⁸²⁴ Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio*, I, d. 3, p. 1, q. 1-2, n. 10, Vat., III, pp. 4-5: «[...] non est distinguendum quod Deus possit cognosci negative vel affirmative, quia negatio non cognoscitur nisi per affirmationem [...]. Patet etiam quod nullas negationes cognoscimus de Deo nisi per affirmationes, per quas removemus alia impossibilia ab illis affirmationibus. Negationes etiam non summe amamus. Similiter etiam, aut negatio concipitur praecise, aut ut dicta de aliquo. Si praecise concipitur negatio, ut non-lapis, hoc aequae convenit nihilo sicut Deo, quia pura negatio dicitur de ente et de non ente; igitur in hoc non magis intelligitur Deus quam nihil vel chimaera. Si intelligitur ut negatio dicta de aliquo, tunc quaero illum conceptum substratum de quo intelligitur ista negatio esse vera, aut erit conceptus affirmativus, aut negativus? Si est affirmativus, habetur propositum. Si negativus, quaero ut prius: aut negatio concipitur praecise, aut ut dicta de aliquo? Si primo modo, hoc aequae convenit nihilo sicut Deo; si ut dicta de aliquo, sicut prius. Et quantumcumque procederetur in negationibus, vel non intelligeretur Deus magis quam nihil, vel stabitur in aliquo affirmativo conceptu qui est primus». Non è presente un testo parallelo nella *Lectura*.

⁸²⁵ Cf. Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio*, I, d. 3, p. 1, q. 1-2, n. 57, Vat., III, p. 39: «Et ideo a nullo intellectu creato potest sub ratione huius essentiae ut haec est naturaliter cognosci, nec aliqua essentia naturaliter cognoscibilis a nobis sufficienter ostendit hanc essentiam ut haec, nec per similitudinem univocationis nec imitationis. Univocatio enim non est nisi in generalibus rationibus; imitatio etiam deficit, quia imperfecta, quia creatura imperfecte eum imitatur». Cf. anche Ioannes Duns Scotus, *Lectura*, I, d. 3, p. 1, q. 1-2, n. 44, Vat., XVI, p. 241.

quidditativamente Dio è concepito. – Lo provo, poiché concependo ‘sapiente’ è concepita una proprietà, secondo lui [Enrico], o una quasi-proprietà, in un secondo atto che realizza la natura; perciò, conoscendo ‘sapiente’, occorre preconoscere un certo ‘che cosa’ rispetto a cui capisco che questa quasi-proprietà inerisce, e, perciò, prima del concetto di tutte le passioni o quasi-passioni, occorre cercare il concetto quidditativo cui queste ultime sono concepite essere attribuite, e questo altro concetto sarà quidditativo di Dio, poiché non ci si può fermare in nessun altro⁸²⁶.

Possiamo dunque, per Scoto, avere «concetti quidditativi» di Dio. In che modo? Il procedimento per formare questi concetti è perspicuamente esposto in un passaggio fondamentale del testo della *Lectura* (di cui abbiamo un parallelo in *Ordinatio*, perfettamente corrispondente dal punto di vista dottrinale, ma, ho ritenuto, svolto con meno chiarezza). Il punto di partenza della nostra conoscenza è evidentemente l'apprensione di questo ente o di questo bene particolare; in base a questa cognizione, che è la prima in ordine ‘cronologico’, possiamo giungere al concetto univoco di ente o bene in quanto tali. Allo stesso modo, partendo dalla conoscenza di questa o quella cosa somma (ad esempio, di questa montagna che risulta la più alta, o di questo muro che risulta il più spesso), possiamo giungere al concetto di sommo in quanto tale. Mettendo in connessione il concetto di bene in quanto tale e di sommo in quanto tale, otteniamo il concetto di ‘bene sommo’, che è uno dei concetti quidditativi propri di Dio:

Affermo perciò che il nostro intelletto conosce che Dio è l'ente infinito, il sommo bene, etc. in questo modo: il concetto di ente è incluso nel concetto di creatura; perciò, l'intelletto, concependo questo ente, come ad esempio un bianco o una pietra, innalzandosi ed astraendo può conoscere il concetto di ente, fermandosi lì; allo stesso modo, può astrarre il concetto di ‘sommo’ da questo o quel ‘sommo’, e così conoscere che cos'è ‘sommo’, e collegare il concetto di ‘sommo’ al concetto di ente o bene, e così conoscere l'ente sommo o il bene sommo, e similmente per ‘ente infinito’, - così come la facoltà immaginativa immagina ‘montagna d'oro’, anche se, in questo caso, solo gli estremi [*scil.* ‘montagna’ e ‘oro’] sono cose reali, ma non ciò che risulta dalla loro connessione. Così, dunque, astraendo dalle creature i concetti comuni e collegandoli, possiamo conoscere Dio in modo universale [*in universalis*]⁸²⁷.

⁸²⁶ Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio*, I, d. 3, p. 1, q. 1-2, n. 25, Vat., III, pp. 16-17: «Dico ergo primo quod non tantum haberi potest conceptus naturaliter in quo quasi per accidens concipitur Deus, puta in aliquo attributo, sed etiam aliquis conceptus in quo per se et quidditative concipiatur Deus. – Probo, quia concipiendo ‘sapientem’ concipitur proprietates, secundum eum [*scil.* *Henricum*], val quasi proprietates, in actu secundo perficiens naturam; ergo intelligendo ‘sapientem’ oportet praeintelligere aliquod ‘quid’ cui intelligo istud quasi proprietatem inesse, et ita ante conceptus omnium passionum vel quasi passionum oportet quaerere conceptum quidditativum cui intelligantur ista attribui: et iste conceptus alius erit quidditativus de Deo, quia in nullo alio potest esse status». Cf. anche Ioannes Duns Scotus, *Lectura*, I, d. 3, p. 1, q. 1-2, n. 20, Vat., XVI, pp. 231-232.

⁸²⁷ Ioannes Duns Scotus, *Lectura*, I, d. 3, p. 1, q. 1-2, n. 56, Vat., III, p. 246: «Ideo dico quod intellectus noster cognoscit Deum esse ens infinitum, summum bonum, et huiusmodi, isto modo: nam conceptus entis includitur in conceptu creaturae; intellectus igitur in concipiendo hoc ens, ut album aut lapidem, ascendendo et abstrahendo potest cognoscere intentionem entis, ibi sistendo; similiter, potest abstrahere summitatem ab hac summitate et illa, et sic cognoscere quid sit summum,

Tra i concetti quidditativi che possiamo conoscere a proposito di Dio, Scoto mette in evidenza in particolare il concetto di ‘ente infinito’, che si distingue da tutti gli altri in quanto l’infinità è considerata non come un attributo, ma come il modo intrinseco che qualifica il concetto di ente in quanto ente divino. Dicendo ‘ente infinito’ non diciamo un concetto complesso, composto da un soggetto e da un predicato, ma un concetto semplice, in quanto l’infinità determina un grado intrinseco di intensità del concetto di ente, senza che vi sia in ciò alcuna composizione: in questo senso, esso è il concetto più semplice cui possiamo giungere a proposito di Dio. Per spiegare il senso di questa innovativa dottrina dei modi intrinseci⁸²⁸, Scoto utilizza il celebre esempio della bianchezza: il colore ‘bianco-latte’ e il colore ‘bianco-gelo’ non esprimono che differenti intensità di ‘bianco’, e non costituiscono dunque qualcosa di composto da ‘bianco’ e qualcosa di aggiunto. Piuttosto, essi costituiscono differenti gradi intrinseci di un unico e medesimo concetto. Alla stessa maniera, ‘finito’ ed ‘infinito’ non aggiungono un contenuto quidditativo diverso da quello proprio del concetto di ‘ente’, ma solo note modali, «gradi di perfezione», mentre concetti quali ‘sapiente’, ‘buono’ risultano esterni alla ragione di ‘ente’, in quanto passioni che per definizione non possono che cadere come qualcosa di aggiunto fuori dalla ragione del soggetto (dove il soggetto è ‘ente’)⁸²⁹.

In quarto luogo, affermo che possiamo giungere a molti concetti propri di Dio, che non convengono alle creature, - e di questo tipo sono i concetti di tutte le perfezioni in senso assoluto, al massimo [*in summo*]. Ed abbiamo un concetto perfettissimo, nel quale conosciamo Dio come in una specie di descrizione, conoscendo tutte le perfezioni in senso assoluto ed al massimo. Tuttavia, il concetto a un tempo più semplice e più perfetto che è possibile per noi avere è il concetto di ente infinito. Infatti, esso è più semplice rispetto al concetto di ente buono, ente vero o altri simili, poiché ‘infinito’ non è una sorta di attributo o proprietà dell’ente, ovvero di ciò di cui è predicato, ma piuttosto indica un modo intrinseco di quella entità, in modo tale che, quando dico ‘ente infinito’, non ho un concetto come per accidente, composto da un soggetto e da una proprietà, ma il concetto proprio [*per se*] del soggetto in un certo grado di perfezione, ovvero di infinità, - così come il concetto di ‘bianchezza in una certa intensità’ non

et coniungere intentionem summitatis intentioni entis vel boni et sic cognoscere summum ens vel bonum, et sic de infinito ente, - sicut imaginativa imaginatur 'montem aureum', tamen tantum extrema sunt in re et non ipsum coniunctum. Sic igitur, abstrahendo a creaturis intentiones communes et coniungendo eas, possumus cognoscere Deum in universali». Cf. anche Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio*, I, d. 3, p. 1, q. 1-2, n. 61, Vat., III, p. 42.

⁸²⁸ Su modi intrinseci e infinità divina, cf. R. F. Pich, *Infinity and intrinsic mode*, in R. H. Pich (ed.), *New essays on metaphysics as scientia transcendens. Proceeding of the Second International Conference of Medieval Philosophy, held at the Pontifical Catholic University of Rio Grande do Sul (PUCRS), Porto Alegre / Brazil, 15-18 August 2006*, FIDEM, Lovain-la-Neuve 2007, pp. 159-214.

⁸²⁹ Cf. Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio*, I, d. 3, p. 1, q. 3, n. 134, Vat., III, p. 83: «Secundum, videlicet propositum de passionibus entis, proba dupliciter. Primo sic: passio ‘per se secundo modo’ praedicatur de subiecto, I *Posteriorum*, - ergo subiectum ponitur in definitione passionis sicut additum, ex eodem I, et VII *Metaphysicae*. Ens ergo in ratione suae passionis cadit ut additum». Cf. anche Ioannes Duns Scotus, *Lectura*, I, d. 3, p. 1, q. 1-2, n. 102, Vat., XVI, p. 262-263.

indica un concetto per accidente, come quello di ‘bianchezza visibile’, visto che l’intensità indica un grado intrinseco della bianchezza in sé⁸³⁰.

Inoltre, il concetto di ‘ente infinito’ è anche il più perfetto che possiamo raggiungere in questa vita a proposito di Dio, in quanto esso contiene virtualmente i concetti di tutte le perfezioni assolute, considerate appunto nella ragione dell’infinità. Come il concetto di ‘ente’ contiene virtualmente le passioni a lui proprie, ovvero i trascendentali, come ‘bene’, ‘vero’, etc., allo stesso modo ‘ente infinito’ contiene virtualmente i concetti di ‘bene infinito’, ‘vero infinito’, etc., che sono propri di Dio. Il carattere eminente della perfezione di ‘ente infinito’ appare anche se lo confrontiamo con il concetto di ‘ente semplice’, che rappresenta, secondo Scoto, il concetto attraverso il quale, per Enrico, meglio possiamo esprimere Dio: in rapporto ad esso, ‘ente infinito’ è più perfetto in quanto, mentre la semplicità appartiene anche alle creature, l’infinità qualifica solo ed esclusivamente Dio. In questo senso, la semplicità è un attributo più comune, ma meno perfetto, mentre l’infinità, per sua perfezione massima, è proprio dell’ente divino e non dell’ente creaturale, in nessun modo.

La perfezione di questo concetto è provata dal fatto che esso, tra tutti i concetti da noi concepibili, include virtualmente una molteplicità di cose – infatti, così come l’ente include virtualmente il vero ed il buono in sé, allo stesso modo l’ente infinito include il vero infinito ed il bene infinito, e tutte le ‘perfezioni in senso assoluto’ nella ragione dell’infinito [...]. La conoscenza dell’essere divino nella ragione dell’infinito è più perfetta della conoscenza nella ragione della semplicità, poiché la semplicità è comunicata alle creature, l’infinita invece no, secondo il modo in cui appartiene a Dio⁸³¹.

La critica che Scoto rivolge ad Enrico non riguarda solo la questione relativa a sotto quale ragione Dio sia maggiormente conoscibile, ma anche la dottrina concernente Dio come *primum cognitum*. Oltre a fornire una diretta confutazione della tesi enrichiana, esplicitata in una serie di argomenti

⁸³⁰ Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio*, I, d. 3, p. 1, q. 1-2, n. 58, Vat., III, p. 40: «Quarto dico quod ad multos conceptus proprios Deo possumus pervenire, qui non conveniunt creaturis, - cuiusmodi sunt conceptus omnium perfectionum simpliciter, in summo. Et perfectissimus conceptus, in quo quasi in quadam descriptione perfectissime cognoscimus Deum, est concipiendo omnes perfectiones simpliciter et in summo. Tamen conceptus perfectior simul et simplicior, nobis possibilis, est conceptus entis infiniti. Iste enim est simplicior quam conceptus entis boni, entis veri, vel aliorum similium, quia ‘infinitum’ non est quasi attributum vel passio entis, sive eius de quo dicitur, sed dicit modum intrinsecum illius entitatis, ita quod cum dico ‘infinitum ens’, non habeo conceptum quasi per accidens, ex subiecto et passione, sed conceptum per se subiecti in certo gradu perfectionis, scilicet infinitatis, - sicut albedo intensa non dicit conceptum per accidens sicut albedo visibilis, immo intensio dicit gradum intrinsecum albedinis in se. Et ita patet simpli citas huius conceptus ‘ens infinitum’». Cf. anche Ioannes Duns Scotus, *Lectura*, I, d. 3, p. 1, q. 1-2, nn. 50-51, Vat., XVI, p. 244.

⁸³¹ Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio*, I, d. 3, p. 1, q. 1-2, nn. 59-60, Vat., III, pp. 40-42: «Probatur perfectio istius conceptus, tum quia iste conceptus, inter omnes nobis conceptibiles conceptus, virtualiter plura includit - sicut enim ens includit virtualiter verum et bonum in se, ita ens infinitum includit verum infinitum et bonum infinitum, et omnem ‘perfectionem simpliciter’ sub ratione infiniti [...]. Cognitio enim esse divini sub ratione infiniti est perfectior cognitione eius sub ratione simplicitatis, quia simplicitas communicatur creaturis, infinitas autem non, secundum modum quo convenit Deo». Cf. anche Ioannes Duns Scotus, *Lectura*, I, d. 3, p. 1, q. 1-2, n. 52, Vat., XVI, p. 244.

dedicati⁸³², il maestro francescano propone uno schema radicalmente alternativo, che prevede una triplice considerazione della maniera in cui un oggetto può essere considerato come primo: secondo una priorità di origine, di perfezione o di adeguatezza⁸³³. Se Dio è certamente l'oggetto primo nel senso della priorità di perfezione in senso assoluto, in quanto è l'oggetto più nobile cui il nostro intelletto può rivolgersi⁸³⁴; la priorità di origine è accordata alla specie infima per ciò che concerne la prima conoscenza confusa che possiamo avere, e al concetto di ente in quanto ente per ciò che concerne la prima conoscenza distinta (mentre il singolare concreto è ciò che in primo luogo muove i sensi)⁸³⁵; la priorità di adeguatezza, infine, al concetto di ente in quanto ente⁸³⁶. In base alla priorità di origine e di adeguatezza assegnate al concetto di ente, possiamo affermare che anche per Scoto, come per Enrico, non conosciamo nulla se non sotto lo 'schema' delle prime intenzioni⁸³⁷, ovvero possiamo conoscere gli enti particolari solo in quanto preconosciamo il concetto univoco di ente, che, peraltro, per la sua natura di concetto assolutamente semplice (*simpliciter simplex*), non può che essere conosciuto in modo perfettamente distinto:

[...] nulla è concepito in modo distinto se non quando sono concepite tutte le cose che sono nella sua ragione essenziale; l'ente è incluso in tutti i concetti quidditativi inferiori; perciò nessun concetto inferiore è concepito distintamente se non avendo concepito il concetto di ente. L'ente, invece, non può

⁸³² Cf. Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio*, I, d. 3, p. 1, q. 3, nn. 126-128, Vat., III, pp. 79-80; Ioannes Duns Scotus, *Lectura*, I, d. 3, p. 1, q. 1-2, nn. 89-91, Vat., XVI, pp. 258-259.

⁸³³ Cf. Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio*, I, d. 3, p. 1, q. 1-2, n. 69, Vat., III, p. 48: «Ad secundam quaestionem dico quod triplex est ordo intelligibilium in proposito: unus est ordo originis sive secundum generationem, alius est ordo perfectionis, tertius est ordo adaequationis sive causalitatis praecisae». Cf. anche Ioannes Duns Scotus, *Lectura*, I, d. 3, p. 1, q. 1-2, n. 66, Vat., XVI, p. 249.

⁸³⁴ Cf. Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio*, I, d. 3, p. 1, q. 1-2, n. 97, Vat., III, p. 62: «Loquendo ergo de ordine cognitionis 'perfectioris simpliciter', dico quod perfectissimum cognoscibile a nobis etiam naturaliter est Deus (unde in hoc ponit Philosophus felicitatem, X *Ethicorum*)». Cf. anche Ioannes Duns Scotus, *Lectura*, I, d. 3, p. 1, q. 1-2, n. 83, Vat., XVI, p. 256.

⁸³⁵ Cf. Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio*, I, d. 3, p. 1, q. 1-2, nn. 73, 80, Vat., III, pp. 50, 54-55: «His praeintellectis, primo ponam ordinem originis in cognitione actuali eorum quae concipiuntur confuse, - et quoad hoc dico quod primum actualiter cognitum confuse, est species specialissima, cuius singulare efficacius et fortius primo movet sensum. [...] Secundo dico de cognitione actuali distincte conceptorum, et dico quod est e converso, de conceptu generali, - quia primum, sic conceptum, est communissimum, et quae sunt propinquiora sibi, sunt priora, quae remotiora, sunt posteriora. Hoc sic probo, quia ex secundo praemisso nihil concipitur distincte nisi quando concipiuntur omnia quae sunt in ratione eius essentiali; ens includitur in omnibus conceptibus inferioribus quidditativis; igitur nullus conceptus inferior distincte concipitur nisi concepto ente. Ens autem non potest concipi nisi distincte, quia habet conceptum simpliciter simplicem. Potest ergo concipi distincte sine aliis, et alii non sine eo distincte concepto. Ergo ens est primus conceptus distincte conceptibilis». Cf. anche Ioannes Duns Scotus, *Lectura*, I, d. 3, p. 1, q. 1-2, n. 77, Vat., XVI, p. 253.

⁸³⁶ Cf. Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio*, I, d. 3, p. 1, q. 3, n. 129, Vat., III, pp. 80-81: «Ad quaestionem ergo dico breviter quod nullum potest poni obiectum intellectus nostri naturale propter adaequationem talem virtualem, propter rationem tactam contra primitatem obiecti virtualis in Deo vel in substantia. Vel ergo nullum ponetur primum, vel oportet quaerere 'primum adaequatum' propter communitatem in ipso. Quod si ens ponatur aequivocum creato et increato, substantiae et accidenti, cum omnia ista sint per se intelligibilia a nobis, nullum videtur posse poni primum obiectum intellectus nostri, nec propter virtualitatem nec propter communitatem. Sed ponendo illam positionem quam posui in prima quaestione huius distinctionis, de univocatione entis, potest aliquo modo salvari aliquod esse primum obiectum intellectus nostri». Cf. anche Ioannes Duns Scotus, *Lectura*, I, d. 3, p. 1, q. 1-2, n. 98, Vat., XVI, p. 261.

⁸³⁷ Cf. Porro, *Enrico di Gand*, p. 122.

essere concepito se non in modo distinto, poiché ha un concetto assolutamente semplice [*conceptum simpliciter simplicem*]. Può perciò essere concepito senza le altre cose, mentre le altre cose non possono essere concepite senza aver concepito il concetto di ente in modo distinto⁸³⁸.

Tuttavia, per Scoto, ‘scavando’ all’interno del concetto di ente, non troviamo il concetto proprio di Dio, come sostiene Enrico. Questo poiché è impossibile che sia rintracciabile un concetto di una determinata natura in un concetto di natura completamente diversa; ma il concetto di ente divino non ha nulla in comune rispetto al concetto di ente creaturale, se non il fatto di convenire nel concetto univoco di ente, e dunque quest’ultimo non può essere contenuto nel primo⁸³⁹.

⁸³⁸ Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio*, I, d. 3, p. 1, q. 1-2, n. 80, Vat., III, pp. 54-55: «[...] nihil concipitur distincte nisi quando concipiuntur omnia quae sunt in ratione eius essentiali; ens includitur in omnibus conceptibus inferioribus quiditativis; igitur nullus conceptus inferior distincte concipitur nisi concepto ente. Ens autem non potest concipi nisi distincte, quia habet conceptum simpliciter simplicem. Potest ergo concipi distincte sine aliis, et alii non sine eo distincte concepto». Cf. anche Ioannes Duns Scotus, *Lectura*, I, d. 3, p. 1, q. 1-2, n. 75, Vat., XVI, pp. 252-253.

⁸³⁹ Cf. Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio*, I, d. 3, p. 1, q. 1-2, n. 62, Vat., III, p. 43: «Ex hoc apparet improbatio illius quod dicitur in praecedenti opinione de illa suffossione, quia suffodiendo numquam illud quod non subest suffossioni invenitur per suffossionem; non autem subest conceptui creaturae aliquis conceptus vel species, repraesentans aliquid proprium Deo, quod sit omnino alterius rationis ab eo quod convenit creaturae, ut probatum est per secundam rationem in secundo articulo; ergo per suffossionem nullus talis conceptus invenitur». Cf. anche Ioannes Duns Scotus, *Lectura*, I, d. 3, p. 1, q. 1-2, n. 54, Vat., XVI, p. 245.

Esposizione ed analisi dottrinale della q. 4

- Titolo

Nella questione 4 la discussione verte attorno all'univocità del concetto di ente rispetto a Dio e alla creatura: «*Utrum conceptus entis sit simpliciter univocus deo et creature*». Come visto, l'univocità è generalmente rifiutata dai teologi nel secolo XIII, mentre è sostenuta da Scoto in modo originale ed in rottura con tutta la tradizione precedente: un'opinione talmente innovativa da valergli la critica di «distruggere l'intera filosofia⁸⁴⁰».

- Argomenti contro

Vengono innanzitutto esposti due argomenti contro la possibilità che il concetto di ente sia univoco. Nel primo, si obietta che Aristotele prevede nella classificazione esposta nei *Topici* solo quattro predicabili che si dicono 'in quid' in modo univoco di tutte le cose: il proprio, l'accidente, la specie ed il genere. Tuttavia, il concetto di ente non è né un concetto specifico, né generico, né un concetto assimilabile a quello di accidente né a quello di proprio. Dunque, o il concetto di ente non è predicabile 'in quid' in modo univoco, o è un quinto predicabile, eventualità implicitamente esclusa da Aristotele quando afferma che i quattro predicabili esposti sono sufficienti a descrivere in modo esauriente l'insieme di tutte le cose esistenti⁸⁴¹.

Nel secondo, l'impossibilità dell'univocità tra Dio e la creatura viene sostenuta a partire dalla comparazione con la sostanza e l'accidente. Sostanza e accidente non convengono in modo univoco in nessun essere; ma tra sostanza e accidente c'è una differenza infinitamente minore rispetto a quella che intercorre tra Dio e la creatura; dunque a maggior ragione neppure Dio e la creatura converranno in alcun essere in modo univoco. A sostegno dell'obiezione viene addotta la celebre e canonica citazione di Porfirio, secondo il quale chi volesse considerare l'insieme di tutte le cose non potrebbe trovare un termine che univocamente le comprenda, ma potrebbe solo considerarle in modo equivoco.

⁸⁴⁰ Ioannes Duns Scotus, *Lectura*, I, d. 3, p. 1, q. 1-2, n. 105, Vat., XVI, p. 264: «Videtur enim quod hoc destruat totam philosophiam, ponere univocationem entis ad omnia».

⁸⁴¹ Cf. *Coll. ox.*, q. 4, n. 2, pp. 35-36, ll. 5-10: «Quod non, quia, si sic, aut esset conceptus generis aut speciei, aut proprii aut accidentis, que sunt predicata 'in quid' sufficienter de omnibus, I *Topicorum*. Non generis, quia tunc deus esset in genere et ens esset genus, quod negat Philosophus, III *Metaphysice*. Nec speciei, per eandem rationem; nec proprium, quia sic conveniret uni tantum ut deo vel creature; nec accidentis, quia deo nihil accidit; ergo etc».

Contro questa obiezione, viene accennata una breve risposta, sulla quale si tornerà in seguito⁸⁴², secondo la quale Porfirio quando parla di ‘ente’, affermando che esso è equivoco, si riferisce non all’ente in generale, ma solo all’ente categoriale, limitato⁸⁴³.

- Argomento a favore

All’esposizione degli argomenti *contra* segue un argomento *sui generis*, in cui viene esposta una dottrina molto simile a quella di Enrico, e ripresa anche da Conington, cui viene contrapposto l’argomento più tipicamente scotiano a favore dell’univocità. La dottrina di matrice enrichiana sostiene che il concetto di ente non è un concetto realmente unitario, ma solo *secundum quid*: infatti, esso contiene al suo interno due concetti differenti tra loro – il concetto proprio di ente creaturale ed il concetto proprio di ente divino –, nonostante l’intelletto non sia in grado di percepire in modo distinto questa strutturale mancanza di unità.

Se si risponde che quel concetto, che è considerato come unitario, non è unitario in senso assoluto, ma in un senso qualificato [*secundum quid*], ovvero per aggregazione, poiché contiene due concetti, anche se <ciò> non è percepito in modo distinto dall’intelletto [...] ⁸⁴⁴.

Contro questa possibile soluzione alla domanda sull’univocità viene presentato, anche se in una forma molto contratta, il già trattato argomento ‘*certus de uno, dubius de duobus*’⁸⁴⁵: se nel concetto di ente fossero inclusi due concetti distinti, allora il nostro intelletto non potrebbe essere certo del concetto di ente senza cadere nella contraddizione di essere nello stesso tempo in dubbio se si tratti del concetto di ente divino o di ente creaturale.

Se ci sono due concetti, di quel concetto di cui si è certi, già non si sarebbe certi di un unico concetto ma di due, e perciò si sarebbe certi e non certi di un unico concetto⁸⁴⁶.

⁸⁴² Cf. *Coll. ox.*, q. 4, n. 5, p. 37, ll. 25-29.

⁸⁴³ Cf. *Coll. ox.*, q. 4, n. 3, p. 36, ll. 11-17: «Item, maior est distantia creatoris a creatura quam substantie et accidentis, quia substantia et accidens in aliquo esse conveniunt, non sic deus et creatura; sed substantie et accidenti nihil est commune univocum; ergo etc. Probatio minoris: “si quis, inquit, omnia entia vocet, equivoce et non univoce nuncupabit”. Respondetur quod Porphyrius fuerat de illis qui ponebant rationem principii, quod esset ‘ens limitatum, nihil illimitatum’ et huiusmodi; ergo etc».

⁸⁴⁴ *Coll. ox.*, q. 4, n. 4, p. 36, ll. 19-21: «Si respondeatur quod ille conceptus qui dicitur unus non est unus simpliciter, sed secundum quid, scilicet aggregazione, quia continet duos conceptus, licet non percipiatur distincte ab intellectu [...]».

⁸⁴⁵ Cf. *supra*, pp. 191-192.

⁸⁴⁶ *Coll. ox.*, q. 4, n. 4, pp. 36-37, ll. 21-23: «Si sint duo conceptus, ille unus de quo est certus, iam non esset certus de uno conceptu sed de duobus, et ita esset certus de uno conceptu et non certus».

Discussione

- Risposte agli argomenti *contra*

Il corpo della questione si apre con le risposte ai due argomenti iniziali contro l'univocità. La prima risposta (n. 5) riprende, amplia e precisa il tentativo di risposta che abbiamo già incontrato nel testo dell'argomento n. 3: i quattro predicabili aristotelici si riferirebbero, secondo questa interpretazione, esclusivamente agli enti finiti, e dunque non esaurirebbero la totalità delle cose esistenti, tra cui vi è anche l'ente infinito. Da questo punto di vista, i quattro predicabili non si rivelano adatti a rispondere alla domanda sulla possibilità di un concetto univoco a Dio e alla creatura, poiché essi si riferiscono solo alla creatura⁸⁴⁷.

La risposta alla seconda obiezione risulta particolarmente interessante. Oggetto del dibattito è la sentenza porfiriana, utilizzata a sostegno della tesi contro l'univocità⁸⁴⁸. Secondo l'interlocutore che difende l'univocità, nel passaggio citato Porfirio parlerebbe in quanto metafisico o filosofo reale, e non in quanto logico. Da questo punto di vista, egli ha certamente ragione: infatti, l'univocità del concetto di ente rispetto a Dio e la creatura non va assolutamente intesa in senso metafisico, ovvero in senso reale, poiché Dio e la creatura non hanno nulla in comune realmente. Su questo punto entrambi i protagonisti del dibattito concordano. Le opinioni divergono piuttosto sulla possibilità di una univocità logica del concetto di ente: Porfirio avrebbe avuto dunque torto solo se avesse parlato da logico, mentre ha ragione se parla da metafisico⁸⁴⁹. Inoltre, nella risposta si fa notare come egli sembri riportare non la propria opinione, ma quella altrui, poiché si legge nel testo «qualcuno dice»: quel qualcuno non sarebbe lo stesso Porfirio, ma un altro pensatore non meglio identificato⁸⁵⁰. Le due parti della risposta non sembrano del tutto coerenti: nella prima, infatti, si accetta la paternità porfiriana della sentenza, precisandola, mentre nella seconda la si nega. L'interlocutore, in modo poco

⁸⁴⁷ Cf. *Coll. ox.*, q. 4, n. 5, p. 37, ll. 25-29: «Ad primum dicitur quod divisio est insufficiens predicatorum univoce dictorum 'in quid', quia predicatorum dictorum 'in quid' de aliis et univoce quedam sunt limitata, cuiusmodi sunt illa quatuor predicata, quedam autem sunt respectu illorum illimitata, quia dicuntur de illis, et de illis que non cadunt sub toto ordine illorum».

⁸⁴⁸ Cf. *Coll. ox.*, q. 4, n. 3, p. 36, ll. 14-15.

⁸⁴⁹ Cf. *Coll. ox.*, q. 4, n. 6, p. 37, ll. 30-33: «Ad secundum dicitur quod minor est falsa vel dubia. Ad Porphyrium dico quod loquitur ibi ut realis philosophus et ut metaphysicus, et concedo quod nihil reale sit commune deo et creature, sive substantie et accidenti».

⁸⁵⁰ Cf. *Coll. ox.*, q. 4, n. 6, p. 37, ll. 33-35: «Vel dicendum quod hoc non dicit secundum sententiam propriam, sed aliorum, quod patet ex littera sua, 'si quis inquit': iste quis inquit non <est> ipse sed alius, et ita videtur recitare opinionem aliorum».

armonico, sembra quasi voler affermare che se Porfirio avesse realmente pensato quelle cose, le avrebbe pensate in quanto metafisico, ma forse non le ha neanche mai pensate.

- Argomenti contro l'univocità

Alle due risposte segue una serie di quattro argomenti contro l'univocità che testimoniano un vivace dibattito, in quanto a loro volta controbattono ad esse ed all'argomento n. 4.

Il primo (n. 7), contestando la validità dell'impostazione dell'argomento '*certus de uno, dubius de duobus*', sostiene che, in base alla medesima logica, dovremmo dire che, nell'essere certo del concetto di 'cane', posso tuttavia dubitare se si tratta del concetto della specie animale o della costellazione celeste. 'Cane' sarebbe così un concetto terzo, distinto rispetto a quello di cane in quanto animale e a quello di cane in quanto costellazione celeste, e rispetto ad essi univoco: conclusione paradossale ed assurda⁸⁵¹.

Il secondo ed il terzo (nn. 8-9) riprendono la questione del rapporto tra il concetto di ente ed i quattro predicabili aristotelici – già trattata in n. 2 e n. 5 –, in particolare in relazione al concetto di genere. L'argomento n. 8 muove dalla dottrina aristotelica, esposta nel libro III della *Metafisica* e già ampiamente trattata nell'*Introduzione* al capitolo⁸⁵², secondo cui il concetto di ente non è un concetto assimilabile a quello di un genere. L'opinione che sostiene l'univocità considererebbe l'ente come un genere, infrangendo il divieto aristotelico. Nell'argomento n. 5, l'interlocutore che difende l'univocità aveva notato come il concetto di ente non sia identificabile con nessuno dei quattro predicabili in quanto esso si riferisce non solo alle cose limitate, ma anche a quelle illimitate. In particolare, possiamo aggiungere, anche se ciò non viene esplicitamente affermato, descrive anche l'ente illimitato, Dio. La controdeduzione presente nell'argomento n. 8 mette in luce come allo stesso modo anche il concetto di genere sia illimitato rispetto a tutto ciò che è contenuto sotto di esso. Perciò il concetto di ente ha ancora caratteristiche compatibili a quelle di un concetto di tipo generico, il che risulta essere in contraddizione con la dottrina aristotelica⁸⁵³.

⁸⁵¹ Cf. *Coll. ox.*, q. 4, n. 7, p. 38, ll. 36-39: «Contra pedem: quando proponitur hoc nomen 'canis', certus sum quod est conceptus canis, et tamen dubito utrum sit latrabile animal vel celeste sidus; ergo, si ratio fundamentalis sit bona, sequitur quod canis sit univocum ad illa, quod est contra omnes».

⁸⁵² Cf. *supra*, p. 176.

⁸⁵³ Cf. *Coll. ox.*, q. 4, n. 8, p. 38, ll. 40-46: «Contra responsionem ad primum argumentum arguitur sic: quod nihil tollit de ratione generis non prohibet quin sit genus. Sed esse sic univocum per illimitationem ad multa non tollit rationem generis, quia ratio generis est de se illimitata ad omnia que sub ipso continentur. Ergo, si ens esset univocum, non obstante sua illimitatione, adhuc posset esse genus, quod est contra Philosophum, III *Metaphysice*, ubi probat ex intentione quod ens non est genus, et millicubi alibi in scriptura».

Nell'argomento n. 9 si avanza la nota obiezione secondo la quale se il concetto univoco di ente rispetto a Dio e alla creatura fosse un genere, allora Dio sarebbe in un genere, ovvero sarebbe una specie del genere-ente. In base a questa impostazione, il concetto di Dio sarebbe così composto aggiungendo al concetto generico di ente, ad esso superiore in quanto più universale, una differenza specifica, come ad esempio quella dell'infinità, ottenendo il concetto di 'ente infinito', proprio di Dio. Infatti, quando in un'essenza, ad esempio in 'uomo', sono presenti due concetti, ad esempio 'animale' e 'razionale', quel concetto che è determinabile attraverso l'altro è il concetto di genere (nel nostro caso, 'animale'), mentre il concetto che lo determina è il concetto di differenza (nel nostro caso, 'razionale'). Allo stesso modo, nell'essenza 'Dio' sarebbero presenti il concetto determinabile di genere, ovvero il concetto univoco di ente, ed il concetto determinante di differenza, ovvero 'increato'. Dio sarebbe così in un genere.

Inoltre, quando in una certa quiddità ci sono due concetti, ovvero <uno> determinabile attraverso l'altro e <uno> che determina l'altro, quello che è determinabile è il concetto di genere, e il concetto che determina è il concetto di differenza. Ma se un qualche concetto fosse comune a Dio e alla creatura, e attraverso una certa contrazione fosse determinato a <essere> Dio – come ente in comune attraverso ente increato –, ne conseguirebbe che Dio sarebbe in un genere, e che qualcosa in Dio sarebbe contraibile, il che appare falso⁸⁵⁴.

L'argomento n. 10 è un argomento di autorità che risponde al n. 6: in base all'autorità del Damasceno, si afferma che né 'sostanza' né 'accidente' esauriscono da sole l'intero significato di 'ente', bensì appartiene a ciascuno dei due termini la metà di questo significato. Tuttavia, se ci fosse un concetto univoco di ente, esso esaurirebbe da solo l'intero significato di 'ente'. Perciò l'univocità è impossibile⁸⁵⁵.

- Argomenti a favore dell'univocità

Il dibattito prosegue con le controrisposte a questi argomenti da parte dell'interlocutore che sostiene l'univocità.

⁸⁵⁴ *Coll. ox.*, q. 4, n. 9, pp. 38-39, ll. 47-53: «Item, quando in aliqua quidditate sunt duo conceptus, scilicet determinabilis per alium et determinans alium, ille qui est determinabilis est conceptus generis, et conceptus determinans est conceptus differentie. Sed si aliquis conceptus esset communis deo et creature, et per aliquam contractionem determinaretur ad deum - ut ens in communi per ens increatum -, sequitur quod deus esset in genere, et aliquid in deo esset contrahibile, quod videtur falsum».

⁸⁵⁵ Cf. *Coll. ox.*, q. 4, n. 10, p. 39, ll. 54-57: «Contra secundam responsionem est Damascenus in *Logica* sua, capitulo 2: substantia non accipit totum terminum entis, nec accidens, sed utrumque accipit, scilicet medietatem; sed si aliquid commune univocum esset, utrumque acciperet totum».

L'argomento n. 11 contesta la validità del parallelismo tra la predicazione del concetto di ente e quella del concetto di cane tratteggiata in n. 7. Al contrario di ciò che avviene per il concetto di ente, il nostro intelletto non è affatto certo a riguardo del significato del concetto di cane, che può benissimo essere un mero nome che si riferisce in modo equivoco a due concetti distinti, quello del cane in quanto animale e quello della costellazione celeste chiamata 'cane'. Il nostro intelletto è dunque certo a proposito di due concetti distinti, e non dubita a proposito di un inesistente concetto generale di 'cane', in quanto lo coglie come mero nome⁸⁵⁶. Sarà bene qui ricordare come la validità dell'argomento '*certus de uno, dubius de duobus*' all'interno della costruzione filosofica scotiana si basi sull'accertamento dell'evidenza del concetto di ente per il nostro intelletto: il concetto di ente è infatti il primo oggetto conosciuto (*primum cognitum*), ed è colto immediatamente in modo distinto come concetto assolutamente semplice, anche se esso è allo stesso tempo il concetto conoscibile più indeterminato. È per questo motivo che il nostro intelletto non può considerare il concetto di 'ente' come un puro nome predicabile equivocamente, bensì è immediatamente certo del fatto che si tratta di un concetto a proposito del quale giunge poi a dubitare se si tratta del concetto di ente creato o di ente increato.

L'argomento n. 12 torna sul rischio che porre l'univocità significhi fare del concetto di ente un concetto di tipo generico. La soluzione proposta pone la differenza tra concetto generico e concetto di ente nel fatto che mentre il primo si predica '*in quid*' solo delle cose limitate, il secondo si predica '*in quid*' sia di quelle limitate che di quelle illimitate. In altri termini, il concetto di ente mantiene le caratteristiche di un concetto di tipo generico per ciò che concerne la predicabilità '*in quid*' e la non limitazione ed indifferenza rispetto a tutto ciò che sotto di esso è contenuto, ma allo stesso tempo trascende qualsiasi genere in quanto è predicabile anche di ciò che è illimitato. In questo senso, il concetto di ente non è riducibile ad un concetto generico aristotelicamente inteso – in altri termini, non è un genere come 'animale' –; piuttosto, esso appare come una sorta di 'super-genere', in quanto, pur mantenendo le caratteristiche del genere, ha una maggiore estensione, includendo anche ciò che è illimitato. Si tratta, evidentemente, di una teoria difficilmente inquadrabile all'interno della tradizione aristotelica. Non solo, è chiaro come l'*ens illimitatum* di cui si sostiene in questo argomento

⁸⁵⁶ Cf. *Coll. ox.*, q. 4, n. 11, p. 39, ll. 58-66: «Ad primum dicitur quod consequentia non valet, quia, si hoc nomen 'canis' est unius conceptus secundum rationem aliquam, possum esse certus, et secundum rationem entis, quod univoce conveniat utrique, et latrabili animali et celesti sideri; si tamen sit duo conceptus prout convenit, tunc certus sum quod nihil est ibi commune nisi vox tantum. Sed si sum certus de aliquo conceptu uno, ille univocus est; si non sum certus de aliquo uno conceptu, tunc necessario, quando concipio hoc nomen 'canis', vel concipio latrabile animal vel celeste sidus, et non dubito, sicut est assumptum».

che il super-genere ‘ente’ si predichi ‘*in quid*’ non è nient’altro che Dio stesso, secondo una dottrina che non era stata mai tentata prima di Scoto e che susciterà aspre polemiche⁸⁵⁷.

L’argomento n. 13 sembra cercare di mettere in luce un’altra fondamentale ragione della non identificabilità tra il concetto di genere ed il concetto di ente, relativa alla loro diversa predicazione rispetto alle differenze. Sappiamo che Scoto nelle sue opere principali sostiene che mentre il concetto di genere non si predica ‘*in quid*’ delle proprie differenze, il concetto di ente si predica ‘*in quid*’ di esse, eccettuate le differenze ultime ed i trascendentali: di quelle e di questi il concetto di ente si predica ‘*in quale*’⁸⁵⁸. Allo stesso modo, si sostiene qui una dottrina che appare come perfettamente in linea con quella scotiana, a parte una trascurabile diversità consistente nel riferirsi ai trascendentali come ‘differenze prime’.

Anche dal libro III della *Metafisica* risulta evidente che <il concetto di ente> è univoco, e che tuttavia non è un genere, poiché, secondo lui in quel luogo, nessun genere si predica per sé ‘*in quid*’ nel primo modo delle differenze, ma, poiché ciò che è potenziale in ogni genere non è essenzialmente degli atti che sono in quel genere; la differenza è un atto, perciò. Ma l’ente si predica per sé di alcune differenze, anche se non delle prime e delle ultime, per sé nel primo modo. Perciò l’ente non è un genere⁸⁵⁹.

In questo testo, addirittura, la tesi secondo la quale l’ente non è un genere per via del fatto che si predica ‘*in quid*’ di alcune differenze, al contrario di ciò che avviene con i concetti di tipo generico, viene attribuita allo stesso Aristotele. Nel terzo libro della *Metafisica*, infatti, lo Stagirita riporterebbe la distinzione tra genere e differenza a quella tra potenza ed atto: al genere, in quanto è puramente in potenza, non può essere ricondotto nessuno degli atti contenuti sotto ad esso; ma le differenze sono atti; dunque il genere non è predicabile di esse. L’ente, invece, si predica di almeno alcune differenze, quelle intermedie, potremmo dire, interpretando in questo senso l’affermazione secondo cui si predica di «alcune differenze, anche se non delle prime e delle ultime».

L’argomento n. 14 risponde a quello n. 9, in cui si poneva l’obiezione secondo la quale se il concetto di ente fosse univoco allora Dio sarebbe in un genere, ovvero sarebbe una specie del genere-ente. La soluzione qui fornita, specialmente se confrontata con la lunga trattazione che Scoto dedica a questa

⁸⁵⁷ Cf. *Coll. ox.*, q. 4, n. 12, pp. 39-40, ll. 67-71: «Ad secundum dicitur quod aliud requiritur ad hoc quod sit genus quam quod sit illimitatum, vel indifferens ad multa, quia requiritur quod tantum sit commune ad limitata et quod tantum de eis ‘*in quid*’ predicetur. Ens autem non sic est illimitatum vel indifferens quia ex hoc habet quod predicetur ‘*in quid*’ de ente illimitato sicut limitato, et ideo non est genus».

⁸⁵⁸ Cf. *supra*, p. 194.

⁸⁵⁹ *Coll. ox.*, q. 4, n. 13, p. 40, ll. 72-77: «Etiam patet III *Metaphysice* quod sit univocum, et tamen quod non sit genus, quia, secundum eum ibi, nullum genus per se predicatur ‘*in quid*’ primo modo de differentiis, sed, quia potenziale in omni genere, essentialiter nihil est actuum qui sunt in illo genere; differentia est actus, ergo. Sed ens per se predicatur de differentiis aliquibus, non sicut de primis et ultimis, per se primo modo. Ergo ens non est genus».

stessa obiezione nella distinzione 8 di *Lectura* ed *Ordinatio*, appare come deludente, o perlomeno come non adeguatamente approfondita. L'interlocutore si limita infatti a ribadire che il concetto di ente non è un concetto di tipo generico – secondo quanto precedentemente sostenuto in n. 12 –: da ciò, ne deriva che anche la determinabilità che caratterizza il concetto di genere sarà differente da quella che caratterizza il concetto di ente. In particolare, mentre la determinabilità del concetto di genere è limitata, quella del concetto di ente non lo è, in quanto può assumere anche la determinazione dell'infinità, come nel caso dell'ente infinito, Dio⁸⁶⁰.

L'argomento n. 15 torna sulla questione del corretto modo di interpretare la sentenza porfiriana, riproponendo la già incontrata distinzione tra considerazione metafisica e considerazione logica del testo delle *Isagoge*⁸⁶¹. Viene qui aggiunta una ulteriore prova del fatto che l'affermazione contro l'univocità rintracciabile nell'opera sia da intendersi come avente carattere metafisico, e non logico: le *Isagoge* sono infatti un commento alle *Categorie*, un libro in cui Aristotele parlerebbe delle categorie in quanto sono cose, e non concetti. Di conseguenza, anche il commento porfiriano adotterebbe questo stesso punto di vista reale, e non logico, sulle categorie, e così per la questione univocità/equivocità⁸⁶².

L'argomento n. 16 risponde all'argomento di autorità (n. 10) basato sulla citazione del Damasceno. Anche qui, l'interlocutore che sostiene l'univocità considera questa testimonianza come avente carattere metafisico, e non logico: la sostanza e l'accidente esprimono ciascuno la metà del significato totale di 'ente' solo da un punto di vista reale, mentre da un punto di vista logico (*loquendo de conceptu*) sono entrambi termini che esauriscono da soli tutto il significato di 'ente'⁸⁶³.

- Ulteriori argomenti contro l'univocità

A questo ampio blocco di argomenti a favore, fa seguito un blocco altrettanto vasto di nuovi argomenti contrari.

⁸⁶⁰ Cf. *Coll. ox.*, q. 4, n. 14, p. 40, ll. 81-84: «Ad tertium dicitur quod conceptus entis est determinabilis, sed non sic determinabilis quod sit genus, quia tunc haberet limitationem determinatam et potentialitatem extra rationem cuiuslibet actus, et ipsum cum differentia simul addita faciunt compositionem».

⁸⁶¹ Cf. *Coll. ox.*, q. 4, n. 6, p. 37, ll. 30-33.

⁸⁶² Cf. *Coll. ox.*, q. 4, n. 15, p. 41, ll. 90-93: «Ad Porphyrium dico quod loquitur ibi ut metaphysicus, non ut logicus: ordinavit enim libros suos ad *Predicamenta* Aristotelis, ubi loquitur Aristoteles de predicamentis secundum quod res sunt, sicut scribit in IV *Metaphysice* 'de sano', et non loquitur ut logicus».

⁸⁶³ Cf. *Coll. ox.*, q. 4, n. 16, p. 41, ll. 94-97: «Ad Damascenum: concludit oppositum. Si substantia non capit totum terminum entis, sed medietatem, nec etiam accidens, sequitur quod loquitur de eis in quantum vere res extra animam; loquendo tamen de conceptu, utrumque dicit totum terminum entis».

Il primo (n. 17), e forse il più importante, rispondendo al precedente argomento a favore n. 13 mette in evidenza il problema del modo della predicazione del concetto di ente rispetto alle differenze, tema che è anche quello che maggiormente impegna Scoto nelle proprie opere, e che possiamo considerare come il più insidioso per la tenuta della dottrina filosofica elaborata dal maestro scozzese. Secondo questa obiezione, simile a quelle che abbiamo già incontrato nel *Commento al De anima*⁸⁶⁴, il concetto di ente ha bisogno, per contrarsi, dell'aggiunta di qualcosa, ovvero dell'aggiunta di differenze. Ci si può allora chiedere se queste differenze siano o meno enti: se lo sono, allora non sarebbero capaci di contrarre il concetto di ente, in quanto le differenze devono essere sempre estrinseche rispetto alla ragione del genere che contraggono; se non sono enti, allora sono un nulla, e dunque non sono in grado di contrarre alcunché.

Al principale. Un concetto comune univoco, se si contrae, è necessario che lo faccia attraverso qualcosa di aggiunto; ciò che è aggiunto o è un ente, o non è un ente, poiché ciò che contrae qualcosa è necessario che sia esterno alla sua ragione; ma nulla è esterno alla ragione di ente. Se non è un ente, non contrae⁸⁶⁵.

Gli argomenti nn. 18-19 obbiettano che se ci fosse un concetto univoco di ente, allora non potrebbe sussistere tra le cose alcuna diversità assoluta; piuttosto, tutte le cose converrebbero sempre in qualcosa di comune, ovvero nel concetto di ente, differendo sempre tramite qualcosa che a sua volta converrebbe nel concetto di ente, e così all'infinito⁸⁶⁶. Perciò, verrebbe meno l'idea stessa di equivocità, poiché tutte le cose in definitiva converrebbero nello stesso nome e nella stessa ragione⁸⁶⁷.

Allo stesso modo, spiega l'argomento n. 20, ponendo l'univocità del concetto di ente ci si troverebbe obbligati ad ammettere che, per la medesima ragione, il concetto di animale è univoco sia rispetto ad un animale vero che ad un animale dipinto. Infatti, vedendo l'animale vero e quello dipinto da lontano è possibile rendersi conto che entrambi sono animali, pur non essendo ancora in grado di distinguere il vero dal dipinto, così come chi considera i concetti di ente creaturale ed ente divino, anche senza

⁸⁶⁴ Cf. Ioannes Duns Scotus, *Quaestiones super secundum et tertium De anima*, q. 21, n. 30, OpPhil, V, pp. 220-221: «Item, omne commune indeterminatum descendit in inferiora per aliquid additum sibi contrahens ipsum, sicut genus per differentias, species per principia individuantia; sed enti non potest fieri talis additio contrahens. Probatio: quia illud additum esset ens vel non-ens. Si sic, igitur substantia, quae includit illud additum, esset ens bis, et sic esset nugatio dicere 'substantiam tantum'. Si vero non sit ens, tunc non descendit ens in substantiam per aliquid sed per non-ens, et etiam illud non-ens esset de ratione substantiae per quod descenderet in eam, et sic quaererem sicut prius et esset processus in infinitum».

⁸⁶⁵ *Coll. ox.*, q. 4, n. 17, p. 41, ll. 98-101: «Ad principale. Conceptus communis univocus, si contrahatur, oportet quod contrahatur per aliquod additum; illud additum aut est ens, aut non ens, quia illud quod contrahit aliud oportet quod sit extra rationem eius; sed nihil est extra rationem entis. Si est non ens, non contrahit».

⁸⁶⁶ Cf. *Coll. ox.*, q. 4, n. 18, p. 42, ll. 102-105: «Item, si sit aliquis conceptus univocus, sequitur quod nulla erunt primo diversa vel distincta, quia semper conveniunt in illo communi et distinguuntur per alia duo, et illa alia duo conveniunt in ente et distinguuntur penes alia, et illa conveniunt in ente, et sic in infinitum».

⁸⁶⁷ Cf. *Coll. ox.*, q. 4, n. 19, p. 42, ll. 106-107: «Item, tunc omnia equivoca, quantumcumque diversa, essent univoca, quia convenirent in uno nomine et ratione».

analizzarli da vicino, sa che entrambi sono concetti di enti. In tutti e due casi abbiamo due concetti (i concetti di animale vero e animale dipinto; i concetti di ente creaturale ed ente divino) a proposito dei quali viene predicato univocamente un concetto terzo (il concetto di animale in quanto tale e di ente in quanto tale)⁸⁶⁸.

L'argomento n. 21 appare particolarmente interessante in quanto rivela il vero nodo del contendere filosofico all'origine della divergenza delle due opinioni a proposito dell'univocità. Mentre l'interlocutore a favore la considera, come visto, nel senso di una univocità logica, l'altro protagonista della discussione la rifiuta in quanto reputa che non sia possibile negare alla dottrina dell'univocità un significato propriamente reale. Egli afferma infatti che, se il concetto di ente fosse univoco a Dio e alla creatura, allora ci sarebbe qualcosa in cui realmente essi converrebbero.

Inoltre, se <il concetto di ente> è univoco a Dio e alla creatura, allora qualcosa corrisponde nella realtà a Dio e alla creatura, e se è così – poiché altrimenti sarebbe una falsa comprensione, ma «non c'è falsità nelle cose astratte» – <allora> Dio e la creatura convengono in una certa cosa unitaria in modo assoluto ed univocamente, il che è falso⁸⁶⁹.

In altri termini, l'univocità che viene qui rigettata è una univocità di tipo reale che, almeno in base alle intenzioni dichiarate, anche l'avversario rifiuta. Il punto è dunque questo: è possibile un'univocità meramente logica?

- Risposte agli argomenti contro l'univocità

L'interlocutore a favore dell'univocità fornisce di seguito puntuali risposte a tutte le obiezioni formulate.

In primo luogo (n. 22), a proposito del problema della predicazione del concetto di ente – sollevato in n. 17 –, egli non fa altro che ricorrere alla dottrina tipicamente scotiana⁸⁷⁰ della predicazione '*in quid*' e '*in quale*': il concetto di ente si predica '*in quid*' di tutte le differenze, tranne delle prime e

⁸⁶⁸ Cf. *Coll. ox.*, q. 4, n. 20, p. 42, ll. 108-110: «Item, si ens esset univocum, tunc animal verum et animal pictum essent univoca, quia examinans a remotis scit utrumque esse animal, non autem quod animal determinate, utrum verum vel non».

⁸⁶⁹ *Coll. ox.*, q. 4, n. 21, p. 42, ll. 111-114: «Item, si sit univocum deo et creature, ergo aliquid in re correspondet deo et creature, et si sic - quia aliter esset intellectus falsus, sed "abstrahentium non est mendacium" - deus et creatura conveniunt in aliqua una re simpliciter et univoce, quod falsum est».

⁸⁷⁰ Cf. *supra*, p. 194.

delle ultime, a proposito delle quali, invece, ‘ente’ si predica ‘*in quale*’, ovvero denominativamente⁸⁷¹.

Nella risposta (n. 23) al secondo argomento *contra* (n. 18), la medesima dottrina viene ripetuta ed ampliata, precisando come le differenze prime ed ultime vadano considerate come cose completamente diverse (*primo diversa*) dal concetto di ente, in quanto non convengono in nulla con esso⁸⁷². Non è dunque vero che porre l’univocità significhi eliminare qualsiasi possibile differenza assoluta, come in quell’argomento n. 18 era stato affermato.

L’articolata risposta (nn. 24-27) all’argomento a proposito della impossibilità di un’univocità di tipo reale (n. 21), che contiene anche un breve scambio di opinioni interno alla risposta stessa (nn. 26-27), chiarisce con grande nettezza come l’univocità non vada intesa in senso reale: «nessuna realtà è comune a Dio e alla creatura⁸⁷³». La possibilità per il nostro intelletto di astrarre a partire dai concetti di ente divino e di ente creaturale il concetto univoco di ente deriva non da una inesistente convenienza dei due in qualcosa di reale, ma dal fatto che il meccanismo dell’astrazione intellettuale funziona in questo modo: l’intelletto, astraendo, considera una delle ragioni della cosa, non considerando le altre⁸⁷⁴. Ad esempio, nel nostro caso, a partire dal concetto di ‘ente creato’ il nostro intelletto può astrarre ‘ente’ escludendo dalla considerazione ‘creato’. Le cose reali, d’altronde, possono includere in sé concetti distinti che possono essere astratti dalle cose stesse pur senza comprometterne l’unità numerica. Ad esempio, a partire da Socrate posso astrarre i concetti di Socrateità, di animalità, di razionalità, etc. senza che Socrate perda la propria unità⁸⁷⁵. Allo stesso modo, l’astrazione di ‘ente’ da ‘ente creato’ non ne compromette l’unità.

Infine, l’ultima risposta (n. 28) è volta a confutare l’argomento n. 20, secondo il quale il porre l’univocità del concetto di ente implicherebbe l’univocità del concetto di animale rispetto ad un

⁸⁷¹ Cf. *Coll. ox.*, q. 4, n. 22, p. 42, ll. 115-117: «Ad primum dicitur quod contrahitur, sed non per ens quiditative, loquendo de ultimis differentiis et primis, sed tantum per ens denominative dictum».

⁸⁷² Cf. *Coll. ox.*, q. 4, n. 23, p. 43, ll. 118-125: «Ad secundum dico quod primo diversa sunt diversa, scilicet primo per differentias primas et ultimas, et de talibus non dicitur ens quiditative, sed denominative (et de aliis differentiis dicitur quiditative) et non conveniunt in ente quiditative, sed per accidens et denominative, quia tales differentie simplices et prime et ultime dicunt formaliter ‘quale’. Ens dicit ‘quid’, et ideo non dicitur ‘in quid’ nisi de eis que formaliter dicunt ‘quid’, vel includunt ‘quid’. Tales sunt differentie interposite inter primam et ultimam speciem que includunt duos conceptus, scilicet ‘quid’ et ‘quale’».

⁸⁷³ *Coll. ox.*, q. 4, n. 25, p. 43, ll. 131-132: «[...] nulla realitas est communis deo et creature [...]».

⁸⁷⁴ Cf. *Coll. ox.*, q. 4, n. 24, p. 43, ll. 118-125: «Ad tertium, “abstrahentium non est mendacium”, dico quod abstrahentes nihil affirmant vel negant, sed tantum, rei potentis habere multas rationes, considerant unam rationem non considerando aliam, ut rei quante non considerando quantitatem, sed considerando illam realitatem in essentia sua in se».

⁸⁷⁵ Cf. *Coll. ox.*, q. 4, n. 25, p. 44, ll. 135-140: «Exemplum. Eadem res numero habet in se aliqua quibus posset movere duos sensus et immutare realiter, et tamen sunt eadem res numero, sicut in hac albedine est eadem res numero hec albedo et ‘albedo color’, et tamen alius est conceptus unius et alterius. Similiter Socrates potest movere intellectum ad conceptum socrateitatis, animalitatis et humanitatis, et tamen omnia sunt eadem res numero».

animale vero e ad un animale dipinto. In realtà, si obietta, i concetti di animale vero e animale dipinto sono contraddittori, in quanto all'animale dipinto manca la vita, contrariamente all'animale vero, che include la vita nella propria definizione. Perciò, chi vede da lontano un animale dipinto non lo considera un animale, in quanto esso non ha la ragione di animalità, essendo privo di anima, e dunque di vita. Non è perciò corretto porre l'univocità di 'animale', mentre il concetto di ente risulta effettivamente univoco sia all'animale vero che a quello dipinto, poiché quest'ultimo concetto appartiene ad entrambi, in quanto sono tutti e due enti⁸⁷⁶.

- Due argomenti contro l'univocità

I due argomenti che seguono, nonostante siano introdotti dalla congiunzione *item*, che sembrerebbe suggerire una continuità rispetto alle risposte agli argomenti contro l'univocità, esprimono in realtà una posizione che nega l'univocità. Posizione che, rispetto alle obiezioni contro l'univocità fornite inizialmente come argomenti *contra* (nn. 2-3), risulta più marcatamente caratterizzata da una chiara influenza del pensiero di Enrico di Gand.

In particolare, nel primo di questi argomenti (n. 29) si sostiene che Dio è conoscibile in qualche modo secondo una ragione propria, e dunque non secondo una ipotetica ragione di ente comune in modo univoco anche alla creatura. La prova fornita a sostegno di questa tesi ha la stessa struttura della prova scotiana della non continenza né formale né virtuale, ma ribaltata, nel senso che viene utilizzata per difendere proprio il contrario di ciò che Scoto aveva sostenuto, ovvero la continenza sia virtuale che formale del concetto di ente divino nel concetto di ente creaturale.

Inoltre, attraverso la creatura conosciamo in un certo modo Dio secondo la propria ragione ed essenza. Perciò, non essendoci nulla di realmente identico a Dio e alla creatura, non ci sarà un concetto univoco a Dio e alla creatura. Prova dell'antecedente: tutto ciò che include qualcosa, virtualmente o formalmente, può produrre nell'intelletto un concetto di quella cosa non solo comune <e> generale, ma proprio e speciale. Ma la creatura è di questo tipo, poiché si dice in modo relativo a Dio secondo la

⁸⁷⁶ Cf. *Coll. ox.*, q. 4, n. 28, pp. 44-45, ll. 145-155: «Ad tertium dico negando consequentiam. Et cum probas quod examinans a remotis cognoscit utrumque esse animal, scilicet animal verum et pictum, respondeo: non cognoscit animal pictum etiam examinans a remotis, quia animal pictum et animal habent conceptus contradictorios, nam animal de ratione sua essentiali includit vitam, pictum animal caret vita. Ergo videns animal verum et pictum a remotis non considerat utrumque esse sub ratione animalis, quia uni per se opponitur ratio animalis. Potest tamen utriusque habere conceptum communem entis ut ens, quia ille conceptus convenit utrique; et illum conceptum esse univocum concedo, et non conceptum animalis ut animal, nisi conceptus animalis accipiatur pro suo genere, scilicet pro conceptu entis in communi».

propria essenza e secondo ciò che è, e le cose relative sono simultanee per natura e per concetto. Perciò uno include essenzialmente l'altro, e, posto l'uno, è posto anche l'altro⁸⁷⁷.

Nel concetto di ente creaturale è incluso sia virtualmente che formalmente il concetto proprio di ente divino in quanto la creatura dipende totalmente da Dio, e dunque non può essere posta senza che sia allo stesso tempo posto anche Dio. Attraverso il concetto di ente creaturale è dunque possibile giungere al concetto proprio di ente divino, che è conoscibile dal nostro intelletto. Né nell'argomento né nel resto della questione vengono offerte ulteriori precisazioni, ma non ci sembra assurdo immaginare che questa conoscibilità del concetto proprio di Dio vada intesa non nel senso che è possibile per l'uomo avere una definizione di Dio, eventualità che viene universalmente esclusa da tutti i teologi medioevali; piuttosto, in base alla dottrina di Enrico di Gand, ripresa anche da Riccardo di Conington, il concetto proprio di Dio che possiamo conoscere è un concetto massimamente indeterminato: per utilizzare i termini enrichiani, è un concetto indeterminato negativamente, e non è dunque un contenuto intelligibile ostensivamente. All'interno del testo delle *Collationes* è possibile rintracciare un argomento molto simile nella questione 12, esposto ancora una volta da un interlocutore che rifiuta l'univocità, la cui opinione appare come fortemente influenzata dalla dottrina di Enrico di Gand e apparentemente compatibile con quella di Riccardo di Conington⁸⁷⁸.

Il secondo argomento (n. 30) ribadisce la possibilità per il nostro intelletto di conoscere il concetto proprio di ente divino, ma in base ad un'altra ragione: secondo Aristotele nell'*Etica Nicomachea* la felicità dell'uomo sta nella speculazione delle cause somme; le cause somme non sono un oggetto comune a Dio e alla creatura, bensì hanno una ragione speciale e propria: esse coincidono in termini cristiani con Dio inteso nella sua diversità dalla creatura, non in una ragione comune ad essa; perciò, la felicità dell'uomo è possibile solo grazie ad una conoscenza del concetto di ente divino secondo la

⁸⁷⁷ *Coll. ox.*, q. 4, n. 29, p. 45, ll. 156-164: «Item, per creaturam cognoscimus deum secundum propriam rationem et quiditatem aliquo modo. Ergo, cum deo et creature nihil sit idem realiter, non erit conceptus entis univocus deo et creature. Probatio antecedentis: omne quod includit aliquid, virtualiter vel formaliter, potest facere conceptum eius in intellectu non solum communem <et> generalem, sed proprium et specialem. Sed creatura est huiusmodi, quia relative dicitur ad deum secundum essentiam suam et secundum illud quod est, et relativa sunt simul natura et intellectu. Ergo unum essentialiter includit aliud, et, posito uno, ponitur et aliud».

⁸⁷⁸ Cf. *Coll. ox.*, q. 12, n. 23, pp. 157-158, ll. 99-115: «Alii dicunt quod deus relucet in creatura secundum rationem propriam, non univocam deo et creature, sed secundum rationem excellentem, quod probant sic: omne [electum] <obiectum> quod continet in se aliud, vel formaliter vel virtualiter, potest exprimere illud sicut relucens in se; etiam in intellectu deus, secundum rationem superexcellentem secundum quam non univocatur creature, continetur intra obiectum intellectus formaliter vel virtualiter; ergo etc. Probatio minoris. Unum correlativum virtualiter continet illud aliud, quia non potest facere se in intellectu nisi faciat suum correlativum, aliter enim in intellectu correlativum erit absolutum; ergo includit conceptum correlativi. Sed intellectus lapidis non solum secundum hunc modum: immo quelibet creatura importat in intellectu suo respectum ad deum, et accidens, secundum perfectum intellectum eius, respectum ad substantiam, quia, intelligendo naturam eius, complete inherencia est de eius essentia. Ergo includitur in eo. Minor patet, VIII *De trinitate* 5: 'intelligendo hoc bonum intelligit simul bonum', et bonam creaturam quamlibet: lapis enim est pars huiusmodi entis».

sua ragione propria, e non secondo una ragione comune alla creatura⁸⁷⁹. Perciò, o si esclude del tutto la possibilità per l'uomo di raggiungere la felicità, oppure si deve ammettere che il nostro intelletto è capace di cogliere un concetto proprio di Dio, e non solo comune a Dio e alla creatura, come aveva già sostenuto Enrico, anche se non in polemica – come qui – con una ancora mai sostenuta dottrina dell'univocità.

- Risposte ai due argomenti contro l'univocità

La questione si conclude con le risposte a questi due argomenti, ed è dunque l'interlocutore a favore dell'univocità ad avere l'ultima parola.

A proposito della conoscibilità del concetto proprio di ente divino in base all'inclusione virtuale e formale di questo concetto nel concetto di ente creaturale (n. 29), vengono dedicati ben quattro argomenti di risposta (nn. 31-34). Il nucleo dell'esposizione è in linea con la dottrina scotiana secondo cui il concetto di ente divino non è incluso nel concetto di ente creaturale né virtualmente né formalmente. Tuttavia, il parallelo argomento presente nell'*Ordinatio* mostra una significativa differenza. Secondo l'argomento n. 31 della *collatio* 4, il concetto di ente divino non è incluso virtualmente in quello di ente creaturale poiché l'inclusione virtuale riguarda concetti che stanno tra loro in una relazione di anteriore/posteriore, come la causa rispetto all'effetto; tuttavia, tra il concetto di ente creaturale e quello di ente divino non c'è alcuna anteriorità né posteriorità.

Al primo di questi dico che la maggiore è vera, ma le cose relative non si includono virtualmente, poiché ciò che include altro virtualmente viene necessariamente prima di esso sia nella conoscenza sia nell'essere, e perciò diciamo che il soggetto include la sua passione virtualmente, e la causa include virtualmente l'effetto. Per cui, in generale, non ci possono essere due cose insieme ugualmente prime nell'essere o nella conoscenza che si includono virtualmente. Ma le cose relative sono simultanee per natura, per concetto e realmente secondo te, perciò nessuna include l'altra virtualmente, poiché nessuna viene essenzialmente prima o dopo l'altra. Rimane perciò che entrambe siano conosciute insieme attraverso qualcosa di terzo, e questa cosa è l'ente. Perciò si ha ciò che ci si è proposti, poiché le relazioni

⁸⁷⁹ Cf. *Coll. ox.*, q. 4, n. 30, pp. 45-46, ll. 165-169: «Item, homo, secundum Aristotelem, est felix in speculatione altissimarum causarum. Hec speculatio non est alicuius obiecti communis sibi et aliis; ergo est specialis. Sed secundum illam refertur ad deum, scilicet secundum rationem specialem. Ergo aliquid speciale de deo poterit cognosci, et non tantum commune».

seconde sono causate nell'intelletto da qualcosa di astratto da esse, e nessuno è la causa dell'altro, né è precedente rispetto all'altro in quanto tale⁸⁸⁰.

Secondo il testo parallelo dell'*Ordinatio*, invece, il motivo della non inclusione virtuale del concetto di ente divino rispetto al concetto di ente creaturale viene ricondotto al fatto che è impossibile che un concetto essenzialmente anteriore come quello di ente divino sia incluso virtualmente in un concetto essenzialmente posteriore come quello di ente creaturale. Al contrario, la continenza virtuale, come nel caso della causa rispetto all'effetto o degli assiomi rispetto ai teoremi della geometria, procede da ciò che è essenzialmente anteriore verso ciò che è essenzialmente posteriore.

[...] un oggetto creato non ne contiene uno increato né virtualmente né essenzialmente, e ciò in base a quella ragione sotto la quale è attribuita a sé, come 'essenzialmente posteriore' è attribuito a 'essenzialmente anteriore', – poiché è contro la ragione di 'essenzialmente posteriore' includere virtualmente il proprio antecedente [...]⁸⁸¹.

Anche a proposito della non inclusione formale, il testo della *collatio* 4 non è uniforme rispetto a quello delle opere scotiane. In particolare, Scoto tende ad essere evasivo sul punto sia in *Lectura* che in *Ordinatio*, ritenendo assolutamente autoevidente che il concetto di ente divino non possa essere incluso formalmente nel concetto di ente creaturale, senza fornire ulteriori spiegazioni⁸⁸².

Nell'argomento n. 33, invece, il tema viene più ampiamente approfondito: il concetto di ente divino non può essere incluso formalmente in quello di ente creaturale poiché altrimenti le loro definizioni si includerebbero vicendevolmente, generando quello che viene chiamato un «*circulus in diffinitionibus*», ovvero una circolarità delle definizioni. Per lo stesso motivo, entrambi i concetti si troverebbero ad essere allo stesso tempo anteriori e posteriori a loro stessi, visto che per la stessa ragione per la quale il primo include il secondo, il secondo include il primo.

⁸⁸⁰ *Coll. ox.*, q. 4, n. 31, p. 46, ll. 170-181: «Ad primum istorum dico quod maior vera est, sed relativa non includunt se virtualiter, quia quod includit aliud virtualiter necessario est prius illo et in cognitione et in esse, et ideo dicimus quod subiectum includit suam passionem virtualiter, et causa effectum includit virtualiter. Unde, generaliter, nulla duo, simul eque prima in esse, includunt se virtualiter, scilicet nec etiam simul in cognitione. Sed relativa sunt simul natura et intellectu et re, ergo neutrum includit aliud virtualiter, quia neutrum est prius essentialiter vel posterius alio. Relinquitur ergo quod utrumque cognoscatur per aliquod tertium et simul, et hoc est ens. Ergo propositum, quia relationes secunde causantur in intellectu ab aliquo communi abstracto ab eis, et neutrum est causa alterius, nec prius alio in quantum talia».

⁸⁸¹ Duns Scotus, *Ordinatio*, I, d. 3, p. 1, q. 1-2, n. 35, Vat., III, pp. 23-24: «[...] obiectum autem creatum non continet increatum essentialiter vel virtualiter, et hoc sub ea ratione sub qua sibi attribuitur, ut 'posterius essentialiter' attribuitur 'priori essentialiter', - quia contra rationem 'posterius essentialiter' est includere virtualiter suum prius [...].»

⁸⁸² Cf. Duns Scotus, *Ordinatio*, I, d. 3, p. 1, q. 1-2, n. 35, Vat., III, p. 24: «[...] et patet quod obiectum creatum non essentialiter continet increatum secundum aliquid omnino sibi primum et non commune; ergo non facit conceptum simplicem et proprium enti increato»; Duns Scotus, *Lectura*, I, d. 3, p. 1, q. 1-2, n. 28, Vat., XVI, p. 235: «[...] sed bonitas, ut est indeterminata negative et proprius conceptus Dei, non includitur essentialiter in creatura, ut in lapide [...].»

Inoltre, è impossibile che un relativo includa l'altro essenzialmente, o formalmente, poiché allora entrambi cadrebbero nella definizione dell'altro e ci sarebbe un circolo nelle definizioni, ed uno sarebbe prima e dopo se stesso essenzialmente, poiché, per mezzo della ragione per la quale uno include l'altro essenzialmente, per la stessa ragione anche quello includerebbe l'altro⁸⁸³.

L'argomento n. 34, poi, risulta particolarmente interessante in quanto mette in luce la portata metafisica di questa divergenza di opinioni a proposito dell'inclusione virtuale e formale. Chi sostiene che il concetto di ente divino è incluso in quello di ente creaturale non farebbe altro, in definitiva, che difendere la totale coincidenza della creatura rispetto alla sua relazione a Dio: «[...] la creatura è di questo tipo, poiché si dice in modo relativo a Dio secondo la propria essenza e secondo ciò che è⁸⁸⁴». Al contrario, l'interlocutore che difende l'univocità, in linea con la posizione di Scoto, sostiene la non riducibilità nella creatura del fondamento della relazione a Dio alla relazione stessa.

Alla minore, la nego, e per la prova dico che la pietra non include formalmente la propria relazione a Dio, e nemmeno la stessa relazione è essenzialmente verso Dio, poiché, secondo il beato Agostino, VII libro del *De Trinitate*, capitolo secondo, tutto ciò che viene predicato in modo relativo è qualcosa a parte il relativo, e, nonostante lo includa, tuttavia non può produrre il concetto proprio di Dio, né del proprio correlativo, poiché sono conosciuti insieme⁸⁸⁵.

Interessante notare la profonda consonanza, anche nell'utilizzo della citazione agostiniana, tra questo argomento e la dottrina scotiana esposta nel secondo libro di *Lectura e Ordinatio*⁸⁸⁶, così come rispetto al testo dell'anonimo scotista del ms. Vat. lat. 869, che utilizza un argomento molto simile per rispondere ad obiezioni di matrice enrichiana, citando anche esplicitamente la dottrina di Conington⁸⁸⁷.

⁸⁸³ *Coll. ox.*, q. 4, n. 33, p. 47, ll. 194-198: «Item, impossibile est quod unum relativorum includat essentialiter aliud, vel formaliter, quia tunc utrumque caderet in diffinitione alterius et esset circulus in diffinitionibus, et unum esset prius et posterius seipso essentialiter, quia, qua ratione unum includeret aliud essentialiter, eadem ratione et illud includeret aliud».

⁸⁸⁴ *Coll. ox.*, q. 4, n. 29, p. 45, ll. 161-162: «[...] creatura est huiusmodi, quia relative dicitur ad deum secundum essentiam suam et secundum illud quod est».

⁸⁸⁵ *Coll. ox.*, q. 4, n. 34, pp. 47-48, ll. 199-204 «Ad minorem, nego eam, et ad probationem dico quod lapis non includit formaliter relationem eius ad deum, nec est ipsa relatio essentialiter ad deum, quia, secundum beatum Augustinum, VII *De trinitate*, capitolo 2, omne quod relative dicitur est aliquid excepto relativo, et licet includeret, non tamen potest facere conceptum proprium de deo, nec de eius correlativo, quia simul cognoscuntur».

⁸⁸⁶ Cf. Duns Scotus, *Lectura*, II, d. 1, q. 4-5, nn. 225-226, Vat., XVIII, pp. 76-77: «Augustinus VII *De Trinitate* cap. 2: «Omne quod relative dicitur, est aliquid excepta relatione»; igitur fundamentum cuiuslibet relativi est aliquid excepta relatione et praeter relationem. Praeterea, definitio exprimit quiditatem rei; sed definitio alicuius absoluti non exprimit respectum ad Deum, quia tunc non esset definitio alicuius in genere absoluto; igitur quiditas rei absolutae non erit respectus ad Deum»; Duns Scotus, *Ordinatio*, II, d. 1, q. 4-5, nn. 243-244, Vat., VII, pp. 121-122.

⁸⁸⁷ Cf. Anonymous, *Quaestiones ordinariae de conceptibus transcendentibus*, q. 1, ed. Brown - Dumont, p. 59, ll. 683-688: «Quantum tamen ad praesens spectat illud dictum, scilicet quod res creata rata non sit nisi relata et non possit intellegi nisi relata, videtur esse contra beatum Augustinum, VII *De Trinitate*, cap. 8, ubi dicit sic: 'Omnis res ad se subsistit, quanto magis deus'. Loquitur autem ibi Augustinus de subsistentia qua res naturaliter in se subsistit. Subsistentia igitur qua res naturaliter subsistit est ad se; non igitur res creata rata est tantum respectus».

Infine, l'ultimo argomento (n. 35), che chiude la questione, consiste in una risposta al secondo argomento contro l'univocità (n. 30). Contro la possibilità che l'intelletto sia capace di cogliere un concetto proprio di Dio, si sostiene che qualsiasi descrizione di Dio cui possiamo giungere in questa vita è composta da due concetti comuni sia a Dio che alla creatura, come ad esempio in 'ente sommo', concetto formato da 'ente', che, come mostrato in tutto il corso della questione, è comune in modo univoco ad entrambi, e da 'sommò', che ugualmente conviene sia a Dio che alla creatura⁸⁸⁸. Sorprende a questo proposito, rispetto alla dottrina scotiana esposta nelle opere principali, l'assenza di qualsiasi riferimento al concetto di infinità divina, così come l'assenza di qualsiasi accenno alla teoria – di capitale importanza – dei modi intrinseci di 'ente', ovvero finito/infinito. Secondo Scoto, infatti, non è 'ente sommo' il concetto che meglio è in grado di cogliere l'essenza divina, ma 'ente infinito':

[...] il concetto perfettissimo che noi concepiamo a proposito di Dio è il concetto di ente infinito; è infatti il più semplice, il più proprio e il più perfetto concetto che noi concepiamo a proposito di Dio⁸⁸⁹.

• Interpretazione della questione

La questione 4 è tra le più celebri delle *Collationes*, ed è stata già tradotta in francese⁸⁹⁰ ed approfonditamente analizzata da Boulnois nello studio che egli ha dedicato ai temi dell'univocità e della conoscenza di Dio in Duns Scoto intitolato *Jean Duns Scot. Sur la connaissance de Dieu et l'univocité de l'étant*. Boulnois non solo identifica Scoto con l'interlocutore che sostiene la dottrina dell'univocità, ma considera addirittura la *collatio* 4 come l'unico testo scotiano in cui la questione dell'univocità viene posta esplicitamente⁸⁹¹. A proposito della natura delle obiezioni poste, viene evidenziata una chiara influenza del pensiero arricchiano⁸⁹², in particolare nel caso della prima parte

⁸⁸⁸ Cf., *Coll. ox.*, q. 4, n. 35, p. 48, ll. 205-212: «Ad alius dico quod felicitas est alicuius cuius descriptio est 'ens summum', vel 'actus summus', et ita descriptio eius est illorum ad que secundum plus ei competentia possumus [prevenire] <pervenire> in hac vita ex naturalibus, et uterque conceptus descriptionis est conceptus communis, quantum est de se, et deo et creature, quia 'summum', seorsum acceptum, sibi et aliis convenit, et 'actus', et omnia talia, sunt communia deo et creature. Conceptus tamen aggregatus, 'ens summum', convenit deo per apprehensionem per intellectum componentem et dividendum, etc».

⁸⁸⁹ Duns Scotus, *Lectura*, I, d. 3, p. 1, q. 1-2, n. 50, Vat., XVI, p. 50: «[...] ille conceptus perfectissimus quem nos concipimus de Deo, est conceptus entis infiniti; est enim simplicior, et magis proprius, et perfectior conceptus quem nos concipimus de Deo».

⁸⁹⁰ Cf. Boulnois, *Jean Duns Scotus. Sur la connaissance de Dieu et l'univocité de l'étant*, pp. 297-307.

⁸⁹¹ Cf. Boulnois, *Jean Duns Scotus. Sur la connaissance de Dieu et l'univocité de l'étant*, p. 11: «Le débat à propos de l'analogie et de l'univocité est au centre de la question de la métaphysique telle que Duns Scot l'envisage, bien qu'il n'apparaisse pas dans l'*Ordinatio* ni dans la Question Disputée *De la Connaissance de Dieu* comme une question explicite, mais seulement dans la *Collatio* 24».

⁸⁹² Cf. Boulnois, *Jean Duns Scotus. Sur la connaissance de Dieu et l'univocité de l'étant*, p. 465, n. 1, 1: «La *Collatio* 24 a la structure d'un dialogue ("Conférence") où alternent les arguments contre l'univocité (inspirés par Henri de Gand) et les arguments en faveur de l'univocité (scotiste)».

dell'argomento n. 4, dove si sostiene che il concetto di ente includerebbe al proprio interno i due concetti distinti di ente creaturale ed ente divino⁸⁹³. Il problema della possibile identità di un eventuale interlocutore che partecipa effettivamente ad una discussione realmente avvenuta non è invece preso in considerazione, forse anche a causa dell'assenza di approfondimento circa il genere letterario delle *Collationes*, che vengono genericamente descritte come «*conférences*⁸⁹⁴», confondendo il genere della *collatio* in quanto esercizio 'di scuola' con quello della *collatio* come conferenza aperta, alla maniera delle *Collationes in Hexaëmeron* di Bonaventura. In base a questa considerazione della *collatio* come conferenza, non ci sarebbero due interlocutori nella questione, ma piuttosto un unico conferenziere che elabora sia gli argomenti a favore dell'univocità che le relative obiezioni per strutturare il testo.

Preliminarmente, ci sembra perciò opportuno iniziare la nostra analisi da un chiarimento circa la struttura e la natura della questione. La q. 4 rientra perfettamente nella tipologia classica di *collatio* che caratterizza il primo gruppo di questioni, testimoniando una discussione fra due studenti che rivestono ruoli che possiamo indicare, tenendo presenti le precisazioni fatte nell'*Introduzione*⁸⁹⁵, come *respondens* e *opponens*: l'assenza di soluzione e di risposte agli argomenti iniziali ci sembrano indicare la trascrizione di una effettiva discussione orale, con un serrato scambio di obiezioni e controrisposte.

La questione si apre con l'esposizione delle ragioni *quod non* contro l'univocità (nn. 2-3), cui fanno seguito una ragione *quod sic* (n. 4) e due risposte agli argomenti *quod non* (nn. 5-6) a favore. L'argomento n. 7 *contra pedem*, poi, è una risposta all'unico argomento *quod sic*; dopodiché, con l'argomento n. 8 viene aperto il dibattito, non concluso da una determinazione finale della questione, ma da un argomento a favore dell'univocità (n. 35).

La posizione dell'interlocutore che sostiene l'univocità (*opponens*) risulta prevalere nettamente, sia per numero (20 contro 14) che per qualità filosofica degli argomenti. L'opinione da quest'ultimo sostenuta è in linea con quella esposta da Scoto nelle opere principali: lo testimoniano le significative corrispondenze evidenziate con i testi della *Lectura* e dell'*Ordinatio*, il cui numero limitato ci sembra vada ascritto solo ed esclusivamente al fatto che nelle controrisposte alle obiezioni – tipiche di una vivace discussione orale – l'interlocutore deve necessariamente impostare la propria esposizione a

⁸⁹³ Cf. Boulnois, *Jean Duns Scotus. Sur la connaissance de Dieu et l'univocité de l'étant*, p. 466, n. 3, 1: «L'interlocuteur supposé objecte que l'unité du concept abstrait de Dieu et de la créature est relative (*secundum quid*), puisqu'elle agrège en réalité deux concepts (ce qui nous ramène à l'interprétation d'Henri de Gand)».

⁸⁹⁴ Boulnois, *Jean Duns Scotus. Sur la connaissance de Dieu et l'univocité de l'étant*, p. 465, n. 1, 1.

⁸⁹⁵ Cf. *supra*, p. 12.

partire dal contenuto dell'obiezione stessa, e non può dunque basarsi su esposizioni aliene dalla dinamica del dibattito, come quelle rintracciabili nelle opere scotiane. Come notato, in alcuni casi la dottrina esposta nella questione non è perfettamente coincidente con quella scotiana e sono omesse importanti parti, essenziali per delineare la teoria scotiana dell'univocità nella sua interezza⁸⁹⁶. Tuttavia, ciò non ci sembra sufficiente per mettere in dubbio la paternità scotiana dell'opinione a favore dell'univocità. D'altronde, che ci siano alcune sottili diversità nell'esposizione ci sembra del tutto ragionevole, considerando in particolare il fatto che la questione non è probabilmente stata rivista editorialmente. Inoltre, a proposito dell'assenza di alcuni temi della dottrina scotiana, come quello dei modi intrinseci, è evidente la differenza tra l'enorme dimensione della lunga esposizione scotiana nelle opere principali rispetto alla breve discussione che troviamo nella questione 4: certamente alcuni temi possono essere stati tralasciati in un più breve dibattito orale. Non sembrano dunque esserci motivi sufficienti per non considerare lo stesso Scoto come l'interlocutore che difende l'univocità⁸⁹⁷.

Per quanto concerne l'altro interlocutore (*respondens*), il contenuto della sua opinione ci sembra effettivamente caratterizzata – come ha giustamente notato Boulnois – da una chiara influenza del pensiero arricchiano. Questa influenza si appalesa non solo nell'argomento n. 4, ma anche negli argomenti n. 29 e n. 30. Gli altri argomenti riferibili all'interlocutore contro l'univocità, invece, appaiono come obiezioni 'di maniera', non direttamente riconducibili all'insegnamento di Enrico o di altri teologi influenzati dalla dottrina del maestro fiammingo. La precisa identità dell'interlocutore non ci sembra tuttavia delineabile con esattezza: manca quasi del tutto un'esposizione costruttiva del suo pensiero che vada aldilà della mera critica. Si tratta probabilmente di uno studente francescano presente a Oxford attorno al 1301, influenzato dal pensiero di Enrico di Gand. Tuttavia, non ci sono elementi a sufficienza per tentare di delineare un profilo più preciso⁸⁹⁸.

⁸⁹⁶ Cf. *supra*, pp. 270-271, 277-278, 279-280.

⁸⁹⁷ Cf. Alliney - Fedeli, *Introduzione*, p. CLII: «La relativa mancanza di passi paralleli fra la *collatio* 4 e le opere di Scoto può essere in parte spiegata dalla diversa finalità dei testi. A differenza della *Lectura* e dell'*Ordinatio*, la *collatio* 4 riporta un effettivo dibattito sull'univocità del concetto di ente che si struttura perciò in base alle argomentazioni di volta in volta presentate all'avversario. In ogni caso, la posizione sostenuta dall'*opponens* coincide perfettamente con quella espressa da Scoto nelle opere note».

⁸⁹⁸ Cf. Alliney - Fedeli, *Introduzione*, p. CXXII.

Esposizione ed analisi dottrinale della q. 12

- Titolo

Tema della questione 12 è la possibilità per l'uomo di attingere una conoscenza dell'essenza divina attraverso una ricerca tramite mezzi puramente naturali: «*Utrum per naturalem investigationem de deo possumus cognoscere quod quid est*». Si tratta dello stesso problema oggetto della prima questione della distinzione terza del primo libro di *Lectura* ed *Ordinatio*⁸⁹⁹, distinzione in cui Scoto espone la propria dottrina dell'univocità del concetto di ente rispetto a Dio e alla creatura al fine di determinare la corretta soluzione della questione proposta.

- Argomenti contro

Contro la possibilità per l'intelletto creato di conoscere Dio in modo naturale vengono proposti quattro argomenti *contra* generici, tre dei quali di autorità, ed uno, molto breve, di ragione.

Il primo (n. 2), di ragione, muove dalla sentenza aristotelica secondo cui la facoltà sensitiva si rapporta alle cose sensibili così come l'intelletto alle cose intelligibili⁹⁰⁰. Nel testo dell'argomento l'analogia viene posta tra la facoltà sensibile e le cose sensibili da una parte, e tra l'intelletto ed i fantasmi (*phantasmata*) dall'altra. I fantasmi sono gli involucri rappresentativi, le immagini mentali delle cose stesse, necessari per l'attivarsi del processo conoscitivo umano. Il nostro intelletto, infatti, conosce le cose attraverso i loro fantasmi: senza queste rappresentazioni non può avere alcuna cognizione (*non intelligimus nisi fantasmabilia*).

Si prova che no: l'intelletto si rapporta ai fantasmi nello stesso modo in cui la facoltà sensitiva si rapporta alle cose sensibili; perciò non conosciamo se non attraverso i fantasmi⁹⁰¹.

⁸⁹⁹ Cf. Duns Scotus, *Ordinatio*, I, d. 3, p. 1, q. 1-2, n. 1, Vat., III, p. 1: «Circa tertiam distinctionem quero primo de cognoscibilitate Dei; et quero primo utrum Deus sit naturaliter cognoscibilis ab intellectu viatoris»; Ioannes Duns Scotus, *Lectura*, I, d. 3, p. 1, q. 1-2, n. 1, Vat., XVI, p. 223: «Circa distinctionem tertiam quaeritur primo de cognoscibilitate Dei, utrum Deus sit naturaliter cognoscibilis a nobis pro statu isto».

⁹⁰⁰ Cf. *Auctoritates Aristotelis*, ed. J. Hamesse, Béatrice-Nauwelaerts, Louvain - Paris 1974 (Philosophes Médiévaux, XVII), *De anima*, III, 137, p. 185: «Sicut se habet sensus ad sensibilia, sic se habet intellectus ad intelligibilia».

⁹⁰¹ *Coll. ox.*, q. 12, n. 2, p. 149, ll. 7-8: «Arguitur quod non: sic se habet intellectus ad fantasmata, sicut sensus ad sensibilia; ergo non intelligimus nisi fantasiabilia».

L'argomento lascia in realtà implicita l'inferenza che porta ad una conclusione contro la possibilità di una conoscenza naturale di Dio, che è tuttavia facilmente ricavabile dal testo parallelo di *Lectura* ed *Ordinatio*. Di fatto, l'argomento fornisce solo la maggiore di un sillogismo che, lasciato qui senza conclusione, viene invece svolto da Scoto: non conosciamo se non attraverso i fantasmi delle cose; ma Dio non ha fantasmi, ovvero non c'è un'immagine mentale della cosa 'Dio'; dunque non possiamo conoscere Dio⁹⁰².

Il secondo, il terzo ed il quarto (nn. 3-5) sono argomenti *ex auctoritate*: nn. 3-4 citano il Damasceno⁹⁰³, n. 5 cita lo Pseudo-Dionigi Areopagita⁹⁰⁴. Le due citazioni del Damasceno, del tutto usuali nel contesto di questo tipo di discussioni – una di queste è presente anche nelle opere principali di Scoto come argomento a sostegno della posizione di Enrico di Gand⁹⁰⁵ –, affermano l'impossibilità per il nostro intelletto di conoscere a proposito dell'essenza divina se non il fatto che essa è incomprendibile ed infinita. Ciò che possiamo conoscere a proposito di Dio non è la sua natura, ma le cose che stanno attorno ad essa, ovvero gli attributi⁹⁰⁶. Per quanto riguarda lo Pseudo-Dionigi Areopagita, forse il più celebre sostenitore di una radicale teoria dell'inconoscibilità divina⁹⁰⁷, non c'è nulla di sorprendente nel ricorso alla sua autorità contro la possibilità di una conoscenza umana dell'essenza divina.

- Argomenti a favore

⁹⁰² Cf. Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio*, I, d. 3, p. 1, q. 1-2, n. 1, Vat., III, pp. 1-2: «Philosophus III *De anima* dicit: «Phantasmata se habent ad intellectum sicut sensibilia ad sensum»; sed sensus non sentit nisi sensibile; ergo intellectus nihil intelligit nisi cuius phantasma potest per sensum apprehendere. Deus autem non habet phantasma, nec est aliquid phantasiabile, ergo etc». Cf. anche Ioannes Duns Scotus, *Lectura*, I, d. 3, p. 1, q. 1-2, n. 1, Vat., XVI, p. 223: «Philosophus III *De anima* dicit quod 'intellectus se habet ad phantasmata sicut sensus ad sensibilia'; ergo sicut sensus non cognoscit nisi sensibilia, ita nec intellectus nisi habentia phantasmata; sed Deus phantasmata non habet».

⁹⁰³ Cf. *Coll. ox.*, q. 12, nn. 3-4, p. 149, ll. 9-10: «Item, Damascenus, libro I, capitulo 2. Item, capitulo 4».

⁹⁰⁴ Cf. *Coll. ox.*, q. 12, n. 5, p. 150, l. 11: «Similiter, Dionysius, *De divinis nominibus*, capitulo 2».

⁹⁰⁵ Cf. Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio*, I, d. 3, p. 1, q. 1-2, n. 20, Vat., III, p. 11: «Ad hoc dicit quidam doctor sic: loquendo de cognitione alicuius, distingui potest, ex parte obiecti, quod potest cognosci per se vel per accidens, in particulari vel in generali. Realiter per accidens non cognoscitur Deus, quia quidquid de ipso cognoscitur, est ipse; tamen cognoscendo aliquod attributum eius, cognoscimus quasi per accidens quid est. Unde de attributis dicit Damascenus libro I cap. 4: «Non naturam dicunt Dei, sed quae circa naturam»». Cf. anche Ioannes Duns Scotus, *Lectura*, I, d. 3, p. 1, q. 1-2, n. 10, Vat., XVI, p. 225: «Ad primam istarum quaestionum dicunt quidam quod dupliciter potest aliquid cognosci: per se vel per accidens. Deus autem non cognoscitur per accidens proprie, quia quidquid est in ipso, ipse est; cognoscitur tamen quasi per accidens a nobis, quia in aliquo attributo communi, quod est quasi accidens essentiae divinae, sicut patet per Damascenum libro I cap. 4, quia 'non dicunt naturam proprie, sed quasi condicionem circumstantem'».

⁹⁰⁶ Cf. Ioannes Damascenus, *De fide orthoxa*, 4, 5, ed. E. M. Buytaert, The Franciscan Institute, St. Bonaventure, N. Y. 1955 (Franciscan Institute Publications, Text Series, VIII), p. 21: «Infinitus igitur est Deus, et incomprehensibilis, et hoc solum eius est comprehensibile: infinitas et incomprehensibilitas. Quaecumque autem dicimus in Deo affirmative, non naturam, sed ea quae sunt circa naturam ostendunt».

⁹⁰⁷ Cf. *supra*, pp. 231-232.

A favore, vengono proposti due argomenti: uno di autorità ed uno di ragione.

Secondo il primo (n. 6), di ragione, è possibile affermare qualcosa a proposito dell'essenza divina. Ad esempio, è corretto dire che Dio è una sostanza incorporea. Ad una tale conoscenza possiamo giungere grazie al solo lume naturale. Perciò, Dio è conoscibile dall'intelletto umano tramite una ricerca puramente naturale⁹⁰⁸.

Il secondo (n. 7) è un argomento di autorità tratto dal *Commento al Vangelo di Giovanni* di Agostino: quando sentiamo dire la parola 'Dio', ci viene immediatamente in mente «una certa grande sostanza» (*magna quedam substantia*)⁹⁰⁹. Perciò, il nostro intelletto può avere una conoscenza di Dio.

- La posizione di Aristotele

Gli argomenti nn. 8-14 sono dedicati all'esposizione del modello epistemologico aristotelico. Lo scopo di questa parte di questione è tentare di ricavare quale sarebbe stata l'opinione del Filosofo a proposito della possibilità di una conoscenza naturale di Dio, un tema che, come ovvio, Aristotele non ha mai affrontato direttamente.

La ricostruzione della dottrina aristotelica, piuttosto che aderire all'andamento del testo degli *Analitici Posteriori*, dove vengono indicate le quattro cose che è possibile conoscere scientificamente a proposito di qualsiasi oggetto di una ricerca – che nella traduzione latina di Giacomo Veneto risultano essere *quia*, *propter quid*, *an est* e *quid est*⁹¹⁰ – sembra corrispondere all'esposizione di Enrico di Gand in *Summa*, a. 24, q. 3 e *Summa*, a. 24, q. 6.

In particolare, come visto, in questi due luoghi Enrico distingue la considerazione di *si est* e *quid est* in quanto preconoscenze (*praecognitiones*) dalla loro considerazione in quanto oggetti della ricerca (*quaestiones*). La nostra conoscenza, secondo il Gandavense, muove sempre dal *quid est* in quanto precognizione, consistente nella definizione puramente nominale della cosa ricercata (*quid nominis*). Una volta appreso il nome con cui l'oggetto dell'indagine è indicato, la ricerca si sposta metodologicamente a considerare il *si est* come questione, che consiste non nell'accertamento dell'effettiva esistenza dell'oggetto (come il sintagma 'se è' potrebbe indurre a credere), ma piuttosto

⁹⁰⁸ Cf. *Coll. ox.*, q. 12, n. 6, p. 150, ll. 13-15: «Contra. Ad questionem, qua queritur quid est deus, respondetur bene: est substantia incorporea et cetera huiusmodi; et hoc investigamus per naturalem rationem; ergo etiam possumus cognoscere quid est deus etc».

⁹⁰⁹ Cf. *Coll. ox.*, q. 12, n. 7, p. 150, ll. 16-17: «Item, Augustinus, *Super Ioannem*, sermone I: "cum audis 'deus', magna quedam substantia facta est in corde tuo"».

⁹¹⁰ Cf. *supra*, p. 233.

nell'accertamento del fatto che a quel nome con cui è espresso la cosa corrisponde effettivamente un'essenza possibile. Il *si est* in quanto questione può essere conosciuto o per sé (*per se*) o per accidente (*per accidens*). Se è conosciuto per sé, ovvero direttamente, la successiva conoscenza del *quid est* in quanto questione, consistente nella definizione essenziale completa, non sarà altro che una ulteriore determinazione ed approfondimento della previa conoscenza del *si est*: d'altronde, la conoscenza del *si est* è già una conoscenza di tipo quidditativo, ed è dunque in continuità rispetto alla conoscenza del *quid est*, di cui è a tutti gli effetti «una parte»⁹¹¹. Se invece il *si est* è conosciuto per accidente, ovvero in modo mediato, come quando comprendo che lì c'è un fuoco vedendo il fumo che esala⁹¹², la ricerca sembra dover fermarsi: infatti, sulla base di una conoscenza del *si est* puramente per accidente non è possibile giungere ad una conoscenza completa del *quid est* in quanto questione⁹¹³.

Anche in n. 8 il procedimento conoscitivo delineato muove dal *quid est* in quanto precognizione – coincidente con la definizione nominale –, passa attraverso il *si est* in quanto questione per giungere infine al *quid est* in quanto questione, inteso come definizione essenziale completa. Nonostante non appaia ben chiaro se la domanda circa il *si est* sia intesa in senso esistenziale, come sembrerebbe dalla descrizione della domanda come «se è qualcosa in natura» (*si est aliquid in natura*), o in senso quidditativo, come sembrerebbe dal fatto che il *si est* è visto in continuità con il *quid est* (*quantum habeo 'si est' substantie per accidens, tantum habeo de eius 'quid est'*), l'impianto generale dell'argomento è perfettamente in linea con la presentazione enrichiana, e si conclude con l'apparente impossibilità di giungere alla conoscenza del *quid est* inteso come definizione essenziale completa a partire da una conoscenza meramente *per accidens* del *si est*. Interessante notare come per spiegare la differenza tra *si est per se* e *si est per accidens* – distinzione già presente nel testo aristotelico⁹¹⁴ –, si ricorra al *Commento agli Analitici Secondi* di Roberto Grossatesta. In quest'opera, che deve certamente essere stata molto diffusa in ambiente oxoniense, la conoscenza del *si est* per sé viene fatta corrispondere alla conoscenza attraverso la specie propria (*per speciem rei*), mentre la conoscenza del *si est* per accidente viene fatta corrispondere alla conoscenza attraverso la specie di qualcos'altro (*per speciem alterius*). Al posto dell'esempio enrichiano del fumo e del fuoco, troviamo

⁹¹¹ Henricus de Gandavo, *Summa*, art. XXIV, q. 3, ed. Badius, I, f. 139r R: «Per quod innuit quod cognitio si est vere et per se, est quodam modo pars cognitionis eius quod quid est».

⁹¹² Cf. Henricus de Gandavo, *Summa*, art. XXIV, q. 6, ed. Badius, I, f. 141v N: «Scire autem de re si est secundum accidens accipit principium cognitionis ex aliquo quod accidit ei, ut cum cognoscimus quia ignis est per fimum quae videmus ascendentem».

⁹¹³ Cf. Henricus de Gandavo, *Summa*, art. XXIV, q. 3, ed. Badius, I, f. 139r R: «Sed quaecumque secundum accidens scimus quia sunt, necesse est nullo modo se habere ad quid est». Cf. *supra*, pp. 241-244.

⁹¹⁴ Cf. Arist., *An. post.*, II, 8, 93a 21-25.

il celebre esempio aristotelico dell'eclissi⁹¹⁵, interpretato in questo senso: se qualcuno osservasse un'eclisse dalla luna, conoscerebbe direttamente il *si est* dell'eclissi per sé, cogliendola come un'interposizione della luna tra la terra e il sole; chi, invece, osserva un'eclissi dalla terra conosce il *si est* della stessa solo per accidente, in quanto ha cognizione diretta solo dell'ombra, che è un accidente da cui può poi risalire alla luna.

Alla questione, va considerata in primo luogo l'opinione di Aristotele. Dico <che>, secondo lui, la prima e massimamente confusa informazione che si ha della cosa è l'informazione attraverso cui è conosciuto ciò che è significato attraverso il nome, e tale ragione della nozione è più una supposizione [*suppositio*] che una conoscenza scientifica, e non determina per sé l'essere, poiché <gli> accade di significare <anche> le cose che non sono, in base al primo libro degli *Analitici Posteriori*. La seconda informazione è sapere se è ciò che è significato attraverso il nome – ovvero se qualcosa è nella natura –, poiché non si cerca a proposito di ciò che non è se non il che cosa del nome [*quid nominis*]. Questo 'se è' [*si est*], secondo lui, si può avere per sé e per accidente. E, secondo il Lincolniense, abbiamo il 'se è' per sé quando lo abbiamo per mezzo della specie propria della cosa, e per accidente quando lo abbiamo per mezzo della specie di altro. Per esempio, se qualcuno fosse sopra la luna, saprebbe per sé che avviene l'eclissi, ma chi è sulla terra saprebbe il 'se è' dell'eclissi per accidente: saprebbe infatti che qualcosa è, ma se questa sia una interposizione non lo saprebbe – se ci riferiamo al 'se è' del primo tipo. Secondo lui, chi ha il 'se è' in modo veridico, può avere facilmente il 'che cos'è' della cosa, ma il 'se è' del secondo tipo non si rapporta in alcun modo al 'che cos'è'⁹¹⁶.

Vista l'evidente impossibilità di conoscere il *si est* di Dio per sé, derivante dal fatto che Dio non è conoscibile attraverso la propria specie (*per propriam speciem*), la conoscenza del *quid est* divino sembrerebbe perciò preclusa: solo a partire dalla conoscenza del *si est* per sé è infatti possibile giungere al *quid est* inteso come definizione essenziale completa. Allo stesso modo, anche la

⁹¹⁵ Cf. Arist., *An. post.*, II, 2, 90a 24-30. L'esempio dell'eclissi nel testo aristotelico degli *Analitici Posteriori* è stato attentamente analizzato da Goldin, *Explaining an eclipse*, The University of Michigan Press, Michigan 1996.

⁹¹⁶ *Coll. ox.*, q. 12, n. 8, pp. 150-152, ll. 19-33: «Ad questionem, primo videnda est opinio Philosophi. Dico <quod>, secundum eum, notitia prima et confusissima que habetur de re est notitia qua scitur quod significatur per nomen, et talis ratio notionis est magis suppositio quam scientialis notitia et non determinat sibi esse, quia contingit significare que non sunt, I *Posteriorum*. Secunda notitia est scire si est quod significatur per nomen – scilicet si aliquid est in natura –, quia quod non est, non queritur de eo nisi quid nominis. Istud 'si est', secundum eum, potest haberi per se et per accidens. Et, secundum Lincolniensem, tunc habemus 'si est' per se quando habemus per speciem propriam rei, et per accidens quando per speciem alterius. Exemplum: si aliquis esset supra lunam, per se sciret eclipsim fieri, sed existens in terra sciret per accidens eclipsim 'si est': sciret enim quod aliquid est, sed, an hec sit interpositio, talis nescit loquendo de 'si est' primo modo. Secundum eum, qui vere habet 'si est', faciliter potest habere de re 'quid est', sed secundo modo 'si est' nullo modo se habet ad 'quid est'».

conoscenza del *quid est* della sostanza appare impossibile, poiché possiamo conoscere il suo *si est* solo attraverso gli accidenti, e non per sé⁹¹⁷.

Stando a questa conclusione, la questione sembrerebbe poter terminare qui, perlomeno per ciò che concerne la determinazione dell'opinione di Aristotele, il quale risulterebbe negare qualsiasi possibilità per l'uomo di conoscere Dio tramite mezzi puramente naturali. Tuttavia, una posizione così netta non pare accettabile, per almeno due ragioni, esposte in due argomenti *contra*.

Il primo di questi (n. 10) fa riferimento all'impossibilità di conoscere la sostanza tramite gli accidenti. Questa posizione è in contraddizione con almeno un'altra affermazione dello stesso Aristotele, il quale sostiene nel *De anima*⁹¹⁸ che gli accidenti hanno un grande ruolo per la conoscenza della sostanza⁹¹⁹.

Il secondo (n. 11) ha invece un carattere più marcatamente teologico, ed è riferito al problema della possibilità di una conoscenza di Dio. Se essa non fosse possibile, allora sarebbe del tutto insensato invocare Dio, come invece fanno gli uomini, in quanto allora si invocherebbe qualcosa che non si conosce affatto, cosa che appare paradossale⁹²⁰. Come si chiede retoricamente Agostino nelle *Confessioni*: «Chi ti invoca non conoscendoti⁹²¹?».

Da queste obiezioni sorge l'esigenza di una diversa interpretazione del testo aristotelico. È certamente vero che dalla conoscenza degli accidenti è impossibile giungere direttamente alla conoscenza di ciò cui essi ineriscono, ovvero la sostanza. Tuttavia, dalla conoscenza della definizione di accidente come 'ciò che inerisce a qualcosa' è possibile risalire al concetto di ciò non inerisce a nulla avendo una sussistenza di per sé; ma questo qualcosa che sussiste di per sé senza inerire è proprio la sostanza, che posso dunque cogliere tramite gli accidenti come «*per se stans*». Analogamente, attraverso la specie della creatura posso cogliere qualcosa di Dio, anche se non avere una aperta visione della Sua essenza: ad esempio, posso sapere che è un atto puro⁹²². Così, la dottrina aristotelica viene interpretata

⁹¹⁷ Cf. *Coll. ox.*, q. 12, n. 9, p. 152, ll. 34-37: «Ex ista sententia Aristotelis, nullus potest habere cognitionem 'quid est' de deo, nec de substantia. Non de deo: patet; nec de substantia: patet similiter, quia non cognoscimus rem per propriam speciem, aliter cognoscemus substantiam panis in hostia consecrata sicut in non consecrata».

⁹¹⁸ *Auctoritates Aristotelis*, ed. Hamesse, *De anima*, I, 7, p. 174: «Accidentia magnam partem conferunt ad cognoscendum quod quid est, id est subjectum sive definitio subjecti».

⁹¹⁹ Cf. *Coll. ox.*, q. 12, n. 10, p. 152, ll. 38-39: «Contra. "Accidentia conferunt magnam cognitionem respectu 'quid est'" substantie etc.».

⁹²⁰ Cf. *Coll. ox.*, q. 12, n. 11, p. 152, l. 40: «Item, de deo patet: non enim invocaretur, si omnino nesciretur».

⁹²¹ Augustinus, *Confessionum libri XIII*, 1, 1, CCSL, XXVII, p. 1: «Sed quis te inuocat nesciens te?».

⁹²² Cf. *Coll. ox.*, q. 12, nn. 12-13, pp. 152-153, ll. 41-55: «Ideo, Philosophus sic intelligit: contingit de accidente non habere conceptum nisi accidentis in communi, et quod haberet subiectum, et contingit sic habere conceptum illius cui inest; sed quid illud est non habet aliquis ex hoc. Ideo, ex specie sola accidentis non habetur conceptus substantie; ideo, nec ex eo quod inest sic habetur cognitio 'quid est'; sed contingit scire quod inherentia stat ad 'per se stans', et contingit habere conceptum 'per se stantis': hoc est conceptus substantie. Ideo, habendo 'si est' per speciem alienam accidentis,

nel senso di un'apertura alla possibilità di una conoscenza della sostanza in base a come «risplende nell'accidente» (*relucet in accidente*), e conseguentemente alla possibilità di una conoscenza naturale di Dio in base a come «risplende nella creatura» (*relucet in creatura*)⁹²³.

- Posizione 'quidam dicunt'

Il corretto intendimento della *sententia Philosophi* è il punto di arrivo del percorso di analisi che abbiamo seguito sin qui, ma è anche e soprattutto il punto di partenza del dibattito che anima la questione tra sostenitori dell'univocità e sostenitori dell'analogia del concetto di ente. La possibilità di una conoscenza naturale di Dio in base a come risplende nella creatura è la tesi che Aristotele avrebbe difeso, ed è la tesi accettata e presupposta dai fautori di entrambe le posizioni. Le opinioni divergono invece sul come Dio risplenda nella creatura, e dunque sul come Dio sia conoscibile dal nostro intelletto *ex naturalibus*: alcuni (*quidam*) sostengono che il nostro intelletto può conoscere non il concetto proprio di Dio, ma solo il concetto di ente comune in modo univoco a Dio e alla creatura⁹²⁴; altri (*alii*), al contrario, sostengono che Dio risplende nella creatura secondo la ragione propria⁹²⁵, e che dunque lo stesso concetto proprio di ente divino è conoscibile dal nostro intelletto⁹²⁶.

La posizione 'quidam dicunt' è perfettamente coerente con la dottrina scotiana dell'univocità del concetto di ente rispetto a Dio e alla creatura. Addirittura, quattro dei sette argomenti proposti a sostegno di questa posizione sono rintracciabili quasi *verbatim* nelle opere principali di Scoto, in particolare nella *Lectura*. Tra di essi, troviamo anche l'argomento 'certus de uno, dubius de duobus' e quello relativo alla non continenza né formale né virtuale del concetto di ente divino (in questo caso,

habetur 'quid' substantie secundum genus generalissimum; et quantum habeo 'si est' substantie per accidens, tantum habeo de eius 'quid est'. Unde per speciem creature cognoscimus [quia] '<quid> est' deus, et etiam [quia] <quod> est actus purus, etc. Ideo, cognoscimus de deo 'quid est' per speciem alienam; tamen ista cognitio - 'quid est' per speciem alienam - non est cognitio facialis ut res videatur sicut est in se. Ideo est sicut relucet in effectu: sic patet sententia Philosophi».

⁹²³ Cf. *Coll. ox.*, q. 12, n. 14, p. 154, ll. 57-59: «Modo in speciali videndum quomodo cognoscimus de deo, vel substantia, 'quid est'. Ideo videndum est quomodo substantia relucet in accidente, vel deus in creatura».

⁹²⁴ Cf. *Coll. ox.*, q. 12, n. 15, p. 154, ll. 60-62: «Quidam dicunt quod substantia non relucet in accidente, vel deus in creatura, secundum rationem propriam, qua non univocatur accidenti, sed secundum rationem communem, qua univocatur accidenti».

⁹²⁵ Cf. *Coll. ox.*, q. 12, n. 23, p. 157, ll. 99-101: «Alii dicunt quod deus relucet in creatura secundum rationem propriam, non univocam deo et creature, sed secundum rationem excellentem».

⁹²⁶ Cf. *Coll. ox.*, q. 12, n. 26, p. 159, ll. 123-125: «Item, nihil intendimus nisi quod intelligimus; deum intendimus adorare in via non tamen ut est univocus creature et deus gentium et demorum; ergo intendimus secundum rationem propriam».

concetto di sostanza) nel concetto di ente creaturale (in questo caso, concetto di accidente), presenti anche nella *collatio* 4⁹²⁷.

<i>Collationes oxonienses</i> , q. 12	<i>Lectura</i> , I, d. 3, p. 1, q. 1-2, Vat., XVI
<p>n. 16, pp. 154-155, ll. 67-70: Item, nullum obiectum facit conceptum alterius in intellectu nisi vel contineat ipsum formaliter (ut inferius continet superius) vel virtualiter (ut subiectum continet passiones); accidens non continet substantiam, nec fantasma creature deum neutro modo.</p>	<p>n. 28, p. 235: Item ostenditur eadem minor sic: nullum obiectum facit conceptum alterius obiecti nisi includat illud obiectum formaliter, sicut inferius suum superius, vel virtualiter, sicut subiectum suam passionem; sed bonitas, ut est indeterminata negative et proprius conceptus Dei, non includitur essentialiter in creatura, ut in lapide, nec virtualiter, quia est simpliciter perfectus; ergo nullum obiectum quod nos cognoscimus, faciet aliquem conceptum vel notitiam de Deo.</p>
<p>n. 19, pp. 155-156, ll. 77-81: Item, quando facimus attributiones ad deum, removemus a perfectionibus imperfectionem in creatura, et illud quod remanet attribuimus deo. Quero si illud remanens est univocum deo et creature. Si sic, habeo propositum. Si non est univocum deo et creature, non magis attribuitur deo sapientia quam lapis, quia utrumque equivoce competit deo.</p>	<p>nn. 29-30, pp. 235-236: Preterea, omnes magistri et theologi videntur uti conceptu communi Deo et creaturae, licet contradicant verbo quando applicant, nam in hoc conveniunt omnes quod accipiunt conceptus metaphysicales et removendo illud quod est imperfectionis in creaturis, attribuunt Deo quod est perfectionis, ut bonitatem, veritatem et sapientiam. Tunc arguitur sic: omnis inquisitio in accipiendo illud quod est perfectionis in aliquo conceptu et relegando et tollendo illud quod est imperfectionis, capit aliquid quod est eiusdem rationis ei cui attribuitur et ei a quo abstrahitur; quia si non accipiat aliquid unius rationis, ut</p>

⁹²⁷ Per l'argomento '*certus de uno, dubius de duobus*', cf. *Coll. ox.*, q. 4, n. 4, pp. 36-37, ll. 21-23; per l'argomento relativo alla non continenza né formale né virtuale del concetto di ente divino in quello di ente creaturale, cf. *Coll. ox.*, q. 4, nn. 31-34, pp. 46-48, ll. 170-204.

	<p>sapientiam, relegando illud quod est imperfectionis sapientiae in creatura, non magis concludit sapientiam in Deo quam lapidem, quia in Deo est alius conceptus lapidis, cui conceptus lapidis hic attribuitur, sicut tu ponis quod sapientia dicta de Deo est alius conceptus quam quando dicitur de creatura. Unde si sic inquirens non accipiat aliquid unius rationis, nullam inquisitionem faciet nec plus concludet sibi inesse bonum quam lapidem. Unde si sapientia sit in me et abstraham illud quod est imperfectionis, postea attribuo sapientiam Deo, si illa sapientia quam attribuo Deo, sit sapientia aequivoca cum sapientia quam ego habeo, non magis attribuo sibi sapientiam quam lapidem.</p>
<p>n. 20, pp. 156-157, ll. 82-89: Item, in conceptu universalis habentis singularia imaginaria, preter ea possumus stare fixi, non autem in non habentibus; veritas non habet proprium singulare imaginabile. Secundum Magistrum et Augustinum, libro VIII capitulo 3, cum audis ‘veritas’ «noli querere quid sit veritas: statim vero obiciunt se phantasmata, etc.»; ratio huius est quia, cum intelligimus universale, oportet prius imaginari eius singulare. Si proprium, possumus intelligere; si non, sic non; ergo possumus quasi intelligere unam, sive univocam, veritatem.</p>	<p>n. 32, pp. 236-237: Item, Augustinus ibidem cap. 3: “Cum audis ‘veritas’, noli quaerere quid veritas, quia statim occurrunt phantasmata obnubilantia, in quae decides”; et huius causa est, quia simul intelligitur aliquod universale ab intellectu et phantasiatur singulare eiusdem universalis in virtute phantastica. Unde si intelligo album, etiam imaginor hoc album, et quanto propinquius est illud universale - quod intelligitur - singulari quod phantasiatur, tanto est propinquius intellectui. Unde non ita firmiter stat intellectus in colore sicut in albedine, quia singulare albedinis plus propinquat albedini quam colori. Sed verum aut ens non habet proprium singulare nisi quod est singulare alterius, et ideo nullum singulare entis vel veri proprium relucet in phantasmate; et quia</p>

	<p>intellectus non intelligit nisi dum phantasia phantasiatur singulare, quod intellectus intelligit universaliter, ideo cum intellectus inquirat ‘quid veritas simpliciter’, decedit a vero simpliciter ad phantasma, et ideo dicit Augustinus: “Cum audis ‘veritas’, noli quaerere quid veritas, statim enim decides ad phantasmata”. Sed si essent duo conceptu veri, unus abstractus a phantasmate et a vero in phantasmate, et alius non, qui convenit Deo, nulla esset necessitas quod, inquirendo quid illa veritas non abstracta, decideret in phantasmata, quia non haberet aliquid minus universale quod haberet phantasmata.</p>
<p>n. 21, p. 157, ll. 90-94: Item, omnis intellectus, certus de uno conceptu et dubius de duobus, habet unum conceptum communem, aliter intellectus esset simul dubius et certus de eodem. Philosophi enim certi fuerunt de primo principio quod est ens, dubii an hoc ens an natura etc.; ergo in conceptu stabant dubio preter utrumque.</p>	<p>nn. 22-23, pp. 232-233: Hoc ostenditur primo sic: omnis intellectus certus de uno conceptu et dubius de duobus, habet aliquem conceptum de quo certus est, alium ab utroque de quo dubius est, aliter enim de eodem conceptu esset dubius et certus [...]. Probatio minoris, primo quod sit vera de facto. Inter philosophos fuit controversia de primo principio entis. Quidam dixerunt illud esse litem et amicitiam, quidam autem ignem etc., sed nullus dubitavit, immo quilibet fuit certus quod illud quod posuit primum principium, fuit ens.</p>

I restanti tre argomenti non paiono particolarmente significativi. In n. 17 si afferma che gli enti di ordine superiore non risplendono in quelli inferiori se non nel modo degli inferiori, e dunque Dio non risplende nella creatura se non nel modo della creatura, e non invece secondo la ragione propria⁹²⁸. In n. 18, argomento peraltro brevissimo e del tutto generico, si sostiene che la conoscenza avviene

⁹²⁸ Cf. *Coll. ox.*, q. 12, n. 17, p. 155, ll. 71-74: «Item, ens ordinis superioris non relucet in ente ordinis inferioris nisi inferiori modo; creatura et accidens sunt entia inferioris ordinis quam deus et substantia; ergo, secundum propriam rationem qua deus excellit creaturam, non relucet in creatura; ergo etc.».

mediante assimilazione, ma la creatura non è assimilata a Dio secondo le ragioni proprie, dunque – implicitamente – Dio non è conoscibile secondo la ragione propria⁹²⁹. In n. 22, infine, si difende, anche se in modo approssimativo e non qualificato, la dottrina scotiana⁹³⁰ della predicabilità univoca ‘*in quid*’ del concetto di ente rispetto a Dio e alla creatura⁹³¹.

- Posizione ‘*alii dicunt*’

La posizione ‘*alii dicunt*’, contro l’univocità e a favore dell’analogia, viene esposta innanzitutto attraverso il ribaltamento dell’argomento scotiano sopra citato della non continenza né virtuale né formale. Piuttosto, è vero il contrario, ovvero che il concetto di ente creaturale contiene quello di ente divino sia formalmente che virtualmente. Ora, poiché tutto ciò che contiene in sé qualcos’altro lo può esprimere secondo la sua ragione propria, allora il concetto di ente creaturale può esprimere il concetto di ente divino secondo la ragione propria. La continenza virtuale e formale del concetto di ente divino in quello di ente creaturale viene giustificata in base al fatto che ogni creatura include in sé un rapporto essenziale rispetto al proprio creatore, così come il concetto di accidente include in sé un rapporto essenziale rispetto alla sostanza: l’accidente è infatti definito come ciò che inerisce alla sostanza. L’esposizione si chiude con la citazione agostiniana tratta dal *De Trinitate* secondo cui il bene assoluto è intelligibile nei beni particolari, che già tante volte abbiamo visto utilizzata da Enrico di Gand e Riccardo di Conington a sostegno delle proprie dottrine⁹³².

Una strategia argomentativa pressoché identica a quella già incontrata nella *collatio* 4, lì utilizzata dall’interlocutore che si oppone alla teoria dell’univocità.

<i>Collationes oxonienses</i> , q. 12	<i>Collationes oxonienses</i> , q. 4
n. 23, pp. 157-158, ll. 99-115: <i>Alii dicunt quod deus relucet in creatura secundum rationem propriam, non univocam deo et creature, sed</i>	n. 29, p. 45, ll. 156-164: <i>Item, per creaturam cognoscimus deum secundum propriam rationem et quiditatem aliquo modo.</i>

⁹²⁹ Cf. *Coll. ox.*, q. 12, n. 18, p. 155, ll. 75-76: «Item, cognitio est per assimilationem; sed secundum proprias rationes <creatura deo> non assimilatur; ergo».

⁹³⁰ Cf. ad esempio Duns Scotus, *Ordinatio*, I, d. 3, p. 1, q. 3, n. 137, Vat., III, p. 85: «[...] omnia genera et species et individua, et omnes partes essentielles generum, et ens increatum includunt ens quiditative».

⁹³¹ Cf. *Coll. ox.*, q. 12, n. 22, p. 157, ll. 95-98: «Item, aliquis conceptus communis, indeterminatus a quo, si descenderetur in determinatos simpliciter, de eis ‘in quid’ predicaretur, et univoce de eis; huiusmodi est conceptus entis, et predicatur per se ‘in quid’ de deo et creatura; ergo etc».

⁹³² Cf. Augustinus, *De Trinitate*, VIII, 3, 5, CCSL, L, p. 273.

<p>secundum rationem excellentem, quod probant sic: omne [electum] <obiectum> quod continet in se aliud, vel formaliter vel virtualiter, potest exprimere illud sicut relucens in se; etiam in intellectu deus, secundum rationem superexcellentem secundum quam non univocatur creature, continetur intra obiectum intellectus formaliter vel virtualiter; ergo etc. Probatio minoris. Unum correlativum virtualiter continet illud aliud, quia non potest facere se in intellectu nisi faciat suum correlativum, aliter enim in intellectu correlativum erit absolutum; ergo includit conceptum correlativi. Sed <non solum> intellectus lapidis [non solum] secundum hunc modum, immo quelibet creatura importat in intellectu suo respectum ad deum, et accidens, secundum perfectum intellectum eius, respectum ad substantiam, quia, intelligendo naturam eius, complete inherencia est de eius essentia. Ergo includitur in eo. Minor patet, VIII <i>De trinitate</i> 5: ‘intelligendo hoc bonum intelligit simul bonum’, et bonam creaturam quamlibet: lapis enim est pars huiusmodi entis.</p>	<p>Ergo, cum deo et creature nihil sit idem realiter, non erit conceptus entis univocus deo et creature. Probatio antecedentis: omne quod includit aliquid, virtualiter vel formaliter, potest facere conceptum eius in intellectu non solum communem <et> generalem, sed proprium et specialem. Sed creatura est huiusmodi, quia relative dicitur ad deum secundum essentiam suam et secundum illud quod est, et relativa sunt simul natura et intellectu. Ergo unum essentialiter includit aliud, et, posito uno, ponitur et aliud.</p>
---	---

Nel complesso, la formulazione dell’argomento appare fortemente influenzata dal pensiero di Enrico di Gand⁹³³, ripreso peraltro fedelmente da Riccardo di Conington⁹³⁴. Il riferimento alla continenza formale e virtuale del concetto di ente divino in quello di ente creaturale potrebbe forse rimandare alla dottrina coningtoniana secondo la quale il concetto di ente divino è percepibile in quello di ente creaturale sia virtualmente che formalmente in modo impercettibile⁹³⁵. Tuttavia, abbiamo almeno una testimonianza di Scoto che sembrerebbe smentire questa ipotesi. Nella distinzione ottava della

⁹³³ Cf. *supra*, p. 168

⁹³⁴ Cf. *supra*, pp. 209-210.

⁹³⁵ Cf. *supra*, pp. 206-211.

Lectura il maestro scozzese cita l'opinione di alcuni che ritengono che il concetto proprio di ente divino sia conoscibile tramite il concetto di ente creaturale poiché, conoscendo il concetto di ente creaturale in quanto ente rato, che implica un rapporto di tipo essenziale a Dio, il nostro intelletto coglie a partire dalla ratitudine come relazione la necessità di un fondamento di questa stessa relazione, consistente nel concetto proprio di Dio⁹³⁶. Come giustamente indicato dagli editori della Vaticana⁹³⁷, Scoto si sta qui riferendo con tutta probabilità a Riccardo di Conington, il cui pensiero a proposito della ratitudine abbiamo già analizzato nel primo capitolo⁹³⁸. Quello che interessa ai fini della nostra trattazione è che l'argomentazione per mezzo del concetto di ente rato viene contrapposta ad una possibile argomentazione del tipo della continenza formale e virtuale – in *Ordinatio*, invece, non c'è traccia di una eventuale spiegazione tramite continenza formale e virtuale⁹³⁹:

Ma su di ciò dicono alcuni [*scil.* Conington] che il concetto di creatura non produce un'informazione a proposito di Dio secondo un certo concetto a sé proprio poiché lo include essenzialmente o virtualmente, ma poiché l'ente in quanto rato [...] ⁹⁴⁰.

Anche a proposito dei sette argomenti a favore proposti, pur essendo chiaramente rilevabile la matrice arricchiana, non è tuttavia facile identificare fonti precise.

Nel primo (n. 24), che ha la curiosa caratteristica di essere impostato come fosse la risposta ad un primo argomento *in oppositum* – che non sembra rintracciabile nella questione –, si afferma piuttosto enigmaticamente che oggetto della scienza fisica è ciò che è, mentre oggetto della scienza speculativa è la causa somma, descrivibile come un qualcosa di naturale⁹⁴¹. Non è chiaro che cosa si debba dedurre da ciò, né il testo riportato da G aiuta a ricavare una migliore comprensione: l'argomento risulta del tutto fuori contesto e sorprende il riferimento ad un argomento precedente di cui non c'è traccia.

⁹³⁶ Cf. Ioannes Duns Scotus, *Lectura*, I, d. 8, p. 1, q. 3, n. 63, Vat., XVII, p. 21: «Sed ad hoc dicunt quidam quod conceptus creaturae non facit notitiam de Deo secundum aliquem conceptum sibi proprium quia includit ipsum essentialiter vel virtualiter, sed quia ens - ut ratum est - causat speciem in intellectu (sed ens creatum non secundum suam aliquitatem); et quia ens ratum secundum suam ratitudinem refertur ad Deum (quia sua ratitudo non est nisi talis relatio ad Deum), ideo facit in intellectu nostro notitiam et conceptum sui correlativi ut refertur ad ipsum: et quia relatio non habet esse nisi in fundamento aliquo, ideo ulterius intellectus dividendo inter fundamentum et relationem, apprehendit fundamentum, et sic proprium conceptum de Deo. Dicunt igitur quod ille conceptus veniet ab ente rato, modo quo dictum est».

⁹³⁷ Cf. Ioannes Duns Scotus, *Lectura*, I, d. 8, p. 1, q. 3, n. 63, Vat., XVII, p. 21.

⁹³⁸ Cf. *supra*, pp. 112-117.

⁹³⁹ Cf. Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio*, I, d. 8, p. 1, q. 3, n. 52, Vat., IV, pp. 174-175.

⁹⁴⁰ Ioannes Duns Scotus, *Lectura*, I, d. 8, p. 1, q. 3, n. 63, Vat., XVII, p. 21: «Sed ad hoc dicunt quidam quod conceptus creaturae non facit notitiam de Deo secundum aliquem conceptum sibi proprium quia includit ipsum essentialiter vel virtualiter, sed quia ens - ut ratum est [...]».

⁹⁴¹ Cf. *Coll. ox.*, q. 12, n. 24, p. 158, ll. 116-118: «Ad primum in oppositum, patet: accipio oppositum utriusque propositionis, quia obiectum physice scientie est quod quid est, et obiectum speculationis felicitatis est altissima causa, et illa est naturalis; ergo etc».

Nel secondo e nel terzo (nn. 25-26) viene ripreso il tema, di ascendenza agostiniana e già incontrato in n. 11, dell'impossibilità di amare qualcosa che non si conosce: se Dio fosse del tutto ignoto, non avrebbe senso adorarlo o desiderarlo, in quanto si adorerebbe e si desidererebbe qualcosa che non si conosce affatto⁹⁴². Non solo, è anche evidente che il nostro amore è rivolto a Dio non in quanto lo conosciamo nella ragione comune in modo univoco rispetto alla creatura, ma in quanto lo concepiamo nella sua ragione propria, ovvero in quanto lo consideriamo in sé, fuori da ogni possibile forma di comunanza con la creatura⁹⁴³.

Il quarto argomento (n. 27) ripropone la stessa citazione agostiniana dal *Commento al Vangelo di Giovanni* già incontrata in n. 7 come una delle due *rationes quod sic* a difesa della possibilità di una conoscenza dell'essenza divina *ex naturalibus*⁹⁴⁴.

Nel quinto (n. 28) si sostiene che, se la bontà divina non fosse conosciuta nel suo concetto proprio dal nostro intelletto, allora non ci sarebbe possibile cogliere la differenza tra la bontà assoluta e la bontà creata. La nostra capacità di distinguere la bontà divina da quella creata testimonia una sorta di prenoscenza del concetto proprio di bontà divina e del concetto proprio di bontà creata, altrimenti non sarebbe possibile alcuna comparazione⁹⁴⁵.

Il sesto (n. 29) è dedicato ad una critica dell'univocità basata su un'interpretazione della stessa come univocità reale: se ci fosse qualcosa di univoco rispetto a Dio e alla creatura, allora essi converrebbero in una cosa reale, il che minerebbe dalle fondamenta la trascendenza divina. Una critica simile a quella già incontrata nella *collatio* 4⁹⁴⁶. È interessante notare come si faccia qui riferimento al concetto di ente come «*conceptus realis*», una descrizione già utilizzata da Scoto⁹⁴⁷ e che viene forse qui implicitamente, ma consapevolmente ripresa.

⁹⁴² Cf. *Coll. ox.*, q. 12, n. 25, p. 159, ll. 119-122: «Item, nihil desideramus nisi cognitum; sed desiderium eorum frustra [non] est in speciem que non est. Si vero est, in eam que est <desideramus> illud quod est: si enim desideramus eum, ergo hoc cognoscimus in universali».

⁹⁴³ Cf. *Coll. ox.*, q. 12, n. 26, p. 159, ll. 123-127: «Item, nihil intendimus nisi quod intelligimus; deum intendimus adorare in via non tamen ut est univocus creature et deus gentium et demorum; ergo intendimus secundum rationem propriam. Et similiter arguo respectu substantie: illud intendimus cui nomen imponimus et intendimus imponere; ergo etc».

⁹⁴⁴ Cf. *Coll. ox.*, q. 12, n. 27, p. 159, ll. 128-129: «Item, Augustinus *Super Ioannem*, sermone I: “magna substantia facta est in corde tuo, cum audis deus est”». Cf. *Coll. ox.*, q. 12, n. 7, p. 150, ll. 16-17.

⁹⁴⁵ Cf. *Coll. ox.*, q. 12, n. 28, p. 159-160, ll. 130-135: «Item, hec est vera: ‘bonitas non est bonitas’, et intelligimus, per bonitatem, bonitatem propriam dei, ut vult Dionysius; sed hoc non esset nisi intelligeremus eam. Et hec non est vera: ‘bonitas ipsa non est bonitas creata’, nisi quia ista bonitas est bonitas; ergo in conceptu meo non est vera hec: ‘bonitas non est bonitas sic’ nisi quia prima bonitas est bonitas in conceptu meo vera, ergo etc».

⁹⁴⁶ Cf. *Coll. ox.*, q. 4, n. 21, p. 42, ll. 111-114.

⁹⁴⁷ Cf. Ioannes Duns Scotus, *Lectura*, I, d. 3, p. 1, q. 1-2, n. 126, Vat., XVI, p. 273: «Ad illud dicendum quod conceptus entis communis Deo et creature sit conceptus realis».

Inoltre, il concetto di ente è reale; perciò, se è univoco a Dio e alla creatura, allora ci sarebbe una certa cosa univoca rispetto ad essi⁹⁴⁸.

Nella seconda parte dell'argomento una brevissima controrisposta cerca di obbiettare precisando che l'univocità va intesa come univocità logica, non reale. Una risposta che ben fotografa quello che appare come un punto problematico della stessa dottrina scotiana, la quale, da una parte, considera il concetto di ente come un concetto reale, mentre, dall'altra, rifiuta categoricamente di considerare Dio e la creatura come capaci di convenire in qualcosa di reale, in quanto capaci di convenire solo in un concetto, il concetto di ente⁹⁴⁹.

Ma a questo proposito può essere detto: l'univocità è nella cosa, non in sé. Ma se è, è nella cosa in quanto è concepita⁹⁵⁰.

Il settimo ed ultimo argomento (n. 30) propone contro l'univocità del concetto di ente la ben nota obiezione – già analizzata nell'*Introduzione*⁹⁵¹ e presente anche nella *collatio* 4⁹⁵² – secondo la quale, se il concetto di ente fosse univoco, allora sarebbe un genere, il che è contro la dottrina di Aristotele⁹⁵³.

- Dibattito sulla predicabilità del concetto di ente rispetto alle differenze

A questo argomento contro l'univocità, in qualche modo canonico e tradizionale, risponde n. 31 attraverso l'esposizione di una dottrina perfettamente coerente con quella di Scoto: il concetto di ente non è un concetto di tipo generico poiché, mentre il genere non si predica '*in quid*' di nessuna differenza – ad esempio, 'animale' non si predica '*in quid*' di 'razionale' –, il concetto di ente si predica '*in quid*' di alcune differenze, ovvero di quelle intermedie. Invece, delle differenze ultime e

⁹⁴⁸ *Coll. ox.*, q. 12, n. 29, p. 160, ll. 136-137: «Item, conceptus entis est realis; ergo, si est univocus deo et creature, esset res aliqua univoca eis».

⁹⁴⁹ Cf. Ioannes Duns Scotus, *Lectura*, I, d. 8, p. 1, q. 3, n. 129, Vat., XVII, p. 46: «Patet igitur, ex dictis, quod Deus et creaturae realiter sunt primo diversa, in nulla realitate convenientia [...]; et tamen conveniunt in uno conceptu, ita quod potest esse unus conceptus formatus per intellectum imperfectum».

⁹⁵⁰ *Coll. ox.*, q. 12, n. 29, p. 160, ll. 137-138: «Sed huic potest dici: in re est univocatio, non in se. Sed si est, est in re ut concepta est».

⁹⁵¹ Cf. *supra*, p. 176.

⁹⁵² Cf. *Coll. ox.*, q. 4, n. 2, pp. 35-36, ll. 5-10.

⁹⁵³ Cf. *Coll. ox.*, q. 12, n. 30, p. 160, ll. 139-143: «Item, arguitur: si ens, ut commune deo et creature, esset conceptus univocus, esset conceptus generis, non aliud universale, quia predicatur '*in quid*': non autem est aliquis alius conceptus a conceptu generis. Patet, quia nec speciei, nec differentie, nec proprii, nec accidentis [quia] predicatur '*in quid*' de eis; ergo etc».

delle passioni proprie, coincidenti quest'ultime con i trascendentali, il concetto di ente non si predica 'in quid'⁹⁵⁴.

Contro questa esposizione vengono presentati ben otto argomenti. I primi due, tornano a tematizzare il rapporto tra concetto di ente e concetto di tipo generico. In n. 32 si ricorda come, se l'ente non è un genere, tuttavia non è neppure uno degli altri predicabili, e dunque non è comunque univoco, ma «multivoco»⁹⁵⁵. In n. 33 si fa notare che il concetto di ente, se lo si considera come non predicabile 'in quid' delle differenze ultime e dei trascendentali, si comporterà almeno rispetto a questi due tipi di oggetti come un concetto di tipo generico. Infatti, come il genere non si predica 'in quid' delle differenze, così il concetto di ente non si predica 'in quid' delle differenze ultime e dei trascendentali⁹⁵⁶.

Gli altri sei argomenti affrontano la questione della predicazione univoca del concetto di ente. Questa serie di obiezioni non sembra seguire un filo conduttore unico; lo scopo pare piuttosto quello di mettere in luce le contraddizioni interne alla dottrina di matrice scotiana, senza voler proporre costruttivamente un'ipotesi di possibili correttivi migliorativi. Si tratta, insomma, di una critica puramente distruttiva, volta non a suggerire modifiche, ma a confutare *in toto* la teoria dell'univocità.

Nel primo argomento della serie (n. 34) si propone una comparazione tra differenze ultime e differenze prime (*differentie prime*). Abbiamo visto come già nel primo scotismo si animi un vivace dibattito a proposito di cosa debba intendersi per 'differenza ultima', nonostante Scotus definisca con chiarezza la differenza ultima come «quella differenza che non ha differenza, poiché non può essere scomposta in un concetto quidditativo e in un concetto qualitativo, in un concetto determinabile e in un concetto determinante, ma è un concetto esclusivamente qualitativo, come il genere ultimo ha un concetto esclusivamente quidditativo»⁹⁵⁷. A maggior ragione, possiamo avanzare solo ipotesi circa la

⁹⁵⁴ Cf. *Coll. ox.*, q. 12, n. 31, pp. 160-161, ll. 144-153: «Huic dicitur: ens est univocum et commune predicatum 'in quid', non tamen est genus; sed non negatur esse genus quia est equivocum, sed quia est unius univocum (univocatio enim generis est); ideo, quia genus enim predicatur 'in quid' de speciebus, non de differentia; sed ens est univocum quia predicatur 'in quid' de omnibus differentiis, nisi de ultimis et de passionibus [non] convertibilibus secum. Quod non predicetur 'in quid' de ultimis differentiis patet, quia tunc non essent simpliciter simplices, quia convenirent in ente et different in alio, propterea non essent ultime. Similiter non predicatur de passionibus 'in quid', quia sunt extra rationem subiecti».

⁹⁵⁵ Cf. *Coll. ox.*, q. 12, n. 32, p. 161, ll. 154-156: «Contra. Sufficenter numeratum est quodlibet predicatum unum. Unde ens, si non est genus, non est aliquod istorum: verbi gratia, non est univocum, ergo multivocum».

⁹⁵⁶ Cf. *Coll. ox.*, q. 12, n. 33, p. 162, ll. 157-160: «Sed ens non est genus substantie nec accidentis quia unius univocum, quia est univocum differentiis. Ergo, de quo predicatur, et non de eius differentiis, ens erit sibi genus: <non> de primis differentiis, quia tunc enim de ultimis».

⁹⁵⁷ Cf. Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio*, I, d. 3, p. 1, q. 3, n. 131, Vat., III, p. 81: «'Differentia ultima' dicitur quia non habet differentiam, quia non resolvitur in conceptum quidditativum et qualitativum, determinabilem et determinantem, sed est tantum conceptus eius qualitativus, sicut ultimum genus tantum quidditativum habet conceptum». Cf. *supra*, pp. 194, 216-230.

natura di queste ‘differenze prime’, a proposito delle quali non ci viene in aiuto nessuna ulteriore spiegazione, essendo presenti solo pochissime occorrenze di questo termine in tutta la questione – oltre in questo argomento, nel n. 35 e nel n. 39. L’unica descrizione che possiamo ricavare dai testi è che non ci sono differenze più anteriori rispetto a quelle prime e che di esse, secondo l’opinione ‘*quidam dicunt*’ (*secundum eos*), il concetto di ente è predicato ‘*in quid*’, nonostante non sia fatta alcuna menzione di ‘differenze prime’ negli argomenti avanzati dall’opinione citata.

In n. 34 si sostiene che anche le differenze prime sono assolutamente semplici come le ultime; tuttavia, secondo l’opinione di matrice scotiana, di esse il concetto di ente si predica ‘*in quid*’, mentre delle differenze ultime no; c’è dunque una contraddizione.

Inoltre, si dice che rispetto alla differenza ultima non è predicato alcunché ‘*in quid*’, poiché allora sarebbe composta da quello e da altro; ma le differenze prime sono tanto semplici quanto le ultime, secondo loro, e rispetto ad esse è predicato ‘*in quid*’ il concetto di ente, secondo loro; perciò non in modo univoco. Che le <differenze> prime siano semplici è evidente, poiché, se <fossero> composte, la loro parte attuale sarebbe la differenza precedente, come si prova a proposito delle differenze ultime⁹⁵⁸.

In base a questa descrizione, ci sembra lecito interpretare le differenze prime non come le passioni proprie dell’ente, ovvero i trascendentali, ma come tutte quelle differenze che non sono ultime. Se l’ipotesi formulata fosse corretta, l’argomento n. 34 si delinerebbe come un tentativo di allargare la caratterizzazione di ‘assolutamente semplice’ anche a tutte quelle differenze che non sono ultime, secondo un’impostazione teorica che sarà sviluppata e portata alle estreme conseguenze da Pietro di Tommaso, che giungerà a considerare come assolutamente semplici tutte le differenze in assoluto⁹⁵⁹.

Il secondo argomento (n. 35) nota come, assumendo di avere due enti che abbiano una sola differenza a distinguerli dal concetto di ente, quella differenza sarebbe allora prima e ultima allo stesso tempo. Ora, se il concetto di ente non si predica di questa differenza allo stesso tempo prima ed ultima, esso sarà – in base all’obiezione già incontrata in n. 33 – rispetto a quei due enti un concetto di tipo generico, poiché, come il genere non si predica ‘*in quid*’ delle differenze, il concetto di ente non si predicherà ‘*in quid*’ di quella differenza allo stesso tempo prima ed ultima⁹⁶⁰.

⁹⁵⁸ *Coll. ox.*, q. 12, n. 34, p. 162, ll. 161-166: «Item, dicitur quod de ultima differentia non predicatur aliquid ‘in quid’, quia tunc componeretur ex illo et alio; sed prime differentie sunt ita simplices sicut ultime, secundum eos, et de eis predicatur ens ‘in quid’, secundum eos; ergo non univoce. Quod prime sint simplices patet, quia, si composite, pars actualis istarum esset differentia prior, sicut arguitur de ultimis differentiis».

⁹⁵⁹ Cf. *supra*, pp. 223-226.

⁹⁶⁰ Cf. *Coll. ox.*, q. 12, n. 35, p. 162, ll. 167-170: «Item, sint duo entia, quorum utrumque habet solam differentiam sub ente; ista est prima et postquam non alia, et ita ultima. Si ergo ens predicatur ‘in quid’ de istis rebus, esset genus eorum, quia non predicatur de differentiis istorum».

Il terzo argomento (n. 36) concentra la propria attenzione critica sull'assunto difeso dalla teoria della predicazione del concetto di ente di matrice scotiana secondo il quale, poiché il concetto di ente non si predica delle differenze ultime, queste non hanno alcun contenuto quidditativo, ovvero non hanno alcuna entità. Tuttavia, le differenze ultime sono predicabili, ovvero sono in potenza rispetto a una molteplicità di cose. Affinché siano predicabili di una molteplicità di oggetti esse devono però possedere un contenuto quidditativo, ovvero un'entità, altrimenti non potrebbero essere in potenza rispetto ad una molteplicità e dunque predicabili⁹⁶¹. La concezione di differenza ultima presupposta nell'argomento sembra essere quella di una differenza predicabile di molti – come ad esempio 'razionale', in quanto predicabile di Pietro, di Paolo, di Giovanni, etc. –, e non quella di differenza individuale – come ad esempio 'Socrateità', predicabile solo di Socrate –, concezione che sarà invece sostenuta, tra gli altri, da Pietro di Atarrabia⁹⁶².

Il quarto argomento (n. 37) affronta il problema dell'intelligibilità delle differenze ultime. Questo il sillogismo proposto: tutto ciò che è intelligibile deve necessariamente avere un'entità; le differenze ultime sono intelligibili; dunque devono avere un'entità. La minore, ovvero la tesi secondo cui le differenze ultime sono intelligibili, è provata in base all'astraiibilità a partire da un qualsiasi composto di una parte potenziale – corrispondente al genere – e di una parte attuale – corrispondente alla differenza –. Ora, se la parte attuale di un composto è astraiibile, significa che esiste un concetto di essa, ovvero esiste un concetto di differenza conoscibile dall'intelletto umano⁹⁶³. Una tesi simile, che implica contestualmente la predicabilità 'in quid' del concetto di ente rispetto alle differenze ultime, sarà sostenuta contro Scoto da Tommaso Anglico⁹⁶⁴ e poi più ampiamente argomentata e difesa da Guglielmo di Alnwick⁹⁶⁵.

⁹⁶¹ Cf. *Coll. ox.*, q. 12, n. 36, p. 162, ll. 171-174: «Item, quod dicitur - ens non predicatur de differentiis ultimis 'in quid' - non videtur, scilicet quod differentia actualior non habeat nec includat entitatem in se, sed, cum differentia sit potentialior sive predicabilior, includit».

⁹⁶² Cf. Petrus de Atarrabia, *In Primum Sententiarum Scriptum*, d. 3, p. 1, q. 1, n. 34, ed. Sagües Azcona, p. 193, ll. 50-51. Cf. *supra*, p. 217.

⁹⁶³ Cf. *Coll. ox.*, q. 12, n. 37, p. 163, ll. 175-179: «Item, obiectum intellectus habet 'quod quid est'; differentia ultima est huiusmodi; ergo etc. Probatio minoris, quia, in composito quolibet, pars actualior potest abstrahi ab intelligibili sicut et pars potentialior, sive sicut differentia potentialior; ergo ultime habent 'quod quid est' in se; ergo habent entitatem, cum sint obiectum intellectus et sunt intelligibiles».

⁹⁶⁴ Cf. *supra*, pp. 226-230.

⁹⁶⁵ Cf. *supra*, pp. 218-223.

Il quinto argomento (n. 38) applica lo stesso tipo di ragionamento ai trascendentali, sostenendo che anche di essi il concetto di ente è predicabile ‘*in quid*’⁹⁶⁶. Le critiche di Tommaso Anglico⁹⁶⁷ e Guglielmo di Alnwick⁹⁶⁸ si muoveranno nella stessa direzione.

Il sesto (n. 39), infine, ripropone la stessa argomentazione – già incontrata in n. 34 – secondo cui le differenze prime sono tanto semplici quanto le ultime. Questa volta, però, da ciò non se ne ricava la conclusione che allora il concetto di ente non si predica né delle differenze prime né delle ultime ‘*in quid*’, ma, al contrario, si sostiene che, poiché si predica ‘*in quid*’ delle prime, allora anche delle ultime⁹⁶⁹. Una posizione simile, ancora una volta, a quella che sarà sostenuta da Tommaso Anglico e Guglielmo di Alnwick.

- Risposte agli argomenti a favore dell’opinione ‘*quidam dicunt*’:

Al dibattito sulla predicazione del concetto di ente seguono le risposte a tutti gli argomenti, tranne uno (il n. 18⁹⁷⁰), a favore dell’opinione ‘*quidam dicunt*’.

La prima risposta (n. 40) fa riferimento all’argomento della non-continenza né formale né virtuale del concetto di ente divino in quello di ente creaturale (n. 16). Come visto, l’opinione ‘*alii dicunt*’ sostiene al contrario la continenza sia formale che virtuale⁹⁷¹. Coerentemente ad essa, si fa qui notare come in verità il concetto di ente creaturale contenga virtualmente quello di ente divino, come il relativo il suo correlativo⁹⁷².

La seconda (n. 41) cerca di confutare l’argomento secondo cui gli enti di ordine superiore non risplendono in quelli inferiori se non nel modo degli inferiori (n. 17). Nella risposta vengono distinti due modi in cui un ente superiore può risplendere in uno inferiore: o formalmente o virtualmente. Se formalmente, come la forma di un effetto inferiore è una partecipazione della forma superiore, è da

⁹⁶⁶ Cf. *Coll. ox.*, q. 12, n. 38, p. 163, ll. 180-183: «Similiter arguo de passionibus: licet sint simplices, ens potest predicari de eis, sicut si essent duo <dii> et potest ens predicari de eis ‘in quid’; ergo, si predicatur ens ‘in quid’ de multis simplicibus, cum sint multa, est simplicitas in eis: in uno enim est unum ens, in alio aliud».

⁹⁶⁷ Cf. *supra*, pp. 226-230.

⁹⁶⁸ Cf. *supra*, pp. 218-223.

⁹⁶⁹ Cf. *Coll. ox.*, q. 12, n. 39, p. 163, ll. 184-185: «Item, [due] <differentie> prime sunt ita simplices sicut ultime; tamen <de> eis predicatur ‘in quid’; ergo de ultimis».

⁹⁷⁰ Si tratta dell’argomento a sostegno della posizione ‘*quidam dicunt*’ basato sulla conoscenza per assimilazione, forse il più debole e generico.

⁹⁷¹ Cf. *Coll. ox.*, q. 12, n. 23, p. pp. 157-158, ll. 99-115.

⁹⁷² Cf. *Coll. ox.*, q. 12, n. 40, p. 163, ll. 186-189: «Ad argumenta. Cum dicitur ‘nullum obiectum facit conceptum alterius nisi contineat aliud virtualiter vel formaliter’, conceditur. Ad minorem, patet quod est falsa, cum creatura enim continet virtualiter deum, ut relativum suum correlativum».

un certo punto di vista vero che gli enti di ordine superiore non risplendono se non nel modo degli inferiori. Tuttavia, se la forma superiore non risplendesse se non in questo modo inferiore, allora la causa – ovvero, la forma superiore – non sarebbe affatto più eccellente rispetto all’effetto – ovvero, la forma inferiore –, il che è falso. Perciò, deve essere possibile per la forma superiore risplendere anche nel modo proprio, e non solo in quello della forma inferiore. Se virtualmente, poi, come il relativo risplende nel suo correlativo, il fatto che l’ente di ordine superiore – ad esempio, Dio – risplenda nel modo dell’ente di ordine inferiore – ad esempio, la creatura – non significa per il superiore assumere effettivamente la forma dell’inferiore, ma significa solo che esso, risplendendo nell’inferiore, non è conoscibile direttamente. Perciò, in verità, l’ente di ordine superiore, ovvero Dio, mantiene sempre la stessa forma, anche quando è in relazione con l’ente di ordine inferiore, ovvero la creatura⁹⁷³.

La terza risposta (n. 42) fa riferimento all’importante argomento relativo al procedimento epistemologico attraverso il quale si può giungere ad una conoscenza di Dio nella ragione comune univoca a Dio stesso e alla creatura (n. 19), già analizzato nell’*Introduzione*⁹⁷⁴. Secondo questo argomento e secondo Scoto, ogni indagine su Dio inizia dal considerare una delle perfezioni, come, ad esempio, la sapienza, rimuovendo poi da essa ciò che c’è di imperfetto ed attribuendola, così depurata, a Dio. Il concetto di sapienza ottenuto tramite questo procedimento è un concetto univoco, comune a Dio e alla creatura. Il ponte metafisico tra Dio e la creatura costituito dai concetti univoci delle perfezioni garantisce la validità della ricerca: se, infatti, il concetto di sapienza creaturale e quello di sapienza divina fossero equivoci, ovvero, se non ci fosse alcun concetto comune univoco in cui i concetti propri creaturali e divini possono convenire, allora attribuire a Dio la caratteristica della sapienza sarebbe del tutto arbitrario. In questo caso, infatti, non ci sarebbero criteri per stabilire che a Dio va attribuita questa caratteristica piuttosto che un’altra, quale, ad esempio, il fatto di essere una pietra, visto che sia la sapienza sia la pietra sono entrambi predicabili di Dio in modo equivoco.

La risposta fornita non appare realmente convincente: ci si limita ad affermare che Dio possiede la caratteristica della sapienza e non quella di essere una pietra, poiché la sapienza, pur essendo un’unica formalità (*formalitas*), è sparsa (*dispergitur*) nella creatura, mentre la pietra no⁹⁷⁵. Se questa debole

⁹⁷³ Cf. *Coll. ox.*, q. 12, n. 41, pp. 163-164, ll. 190-199: «Ad secundum, dico quod ens superius relucet in inferiori dupliciter, formaliter et virtualiter. Formaliter relucet, quia forma effectus inferioris est participatio forme superioris, et sic formaliter et in inferiori modo, id est secundum inferiorem formam; et non tantum sic, quia enim tunc non precelleret causa nisi secundum modum sui effectus: hoc est falsum, tunc enim non reluceret nisi modo inferiori. Alio modo relucet ut relativum in correlativo, et sic deus, secundum excellentissimam rationem, in creatura concipitur tantum inferiori modo: non quod pretendat aliam formam ista qua est, sed modo inferiori, quia non faci<a>liter; sed eandem habet et in relatione creature».

⁹⁷⁴ Cf. *supra*, pp. 192-193.

⁹⁷⁵ Cf. *Coll. ox.*, q. 12, n. 42, p. 164, ll. 200-204: «Ad aliud - ‘non est univocum creature et deo conceptus sapientie’ - dico: non univocationem analogam, tamen <deus> habet sapientiam, non lapis; unde deus formaliter est sapientia, etc.

difesa dell'analogia non risulta di particolare interesse, è invece da notare il lessico filosofico utilizzato. Innanzitutto, troviamo l'inedita espressione 'univocità analoga' (*univocatio analoga*) per descrivere la posizione dell'avversario. Inoltre, si fa ricorso al lessico, tipicamente scotiano, delle *formalitates* per esporre un'opinione contraria a quella del maestro scozzese. Ciò deve solo in parte sorprendere: infatti, autori contemporanei a Scoto e molto critici rispetto al suo pensiero fanno uso del concetto di *formalitas* già pochi anni dopo l'elaborazione di questo lessico da parte del Dottor Sottile. In particolare, Riccardo di Conington parla diffusamente di *formalitates* nella sua opera, anche nel contesto della discussione sull'analogia del concetto di ente⁹⁷⁶.

La quarta risposta (n. 43) è rivolta contro l'argomento secondo il quale non è possibile conoscere il concetto proprio di ente divino poiché non conosciamo alcuna istanziazione singolare di questo concetto astratto (n. 20). In verità, si afferma, pur non essendoci nella realtà un singolare corrispondente al concetto di ente divino, possiamo però avere un singolare ideale, ovvero una rappresentazione mentale singolare corrispondente a questo concetto⁹⁷⁷.

La quinta risposta (n. 44) tematizza la questione dell'unitarietà del concetto di ente in riferimento all'argomento '*certus de uno, dubius de duobus*' (n. 21). La concezione di analogia qui difesa appare perfettamente in linea con quella di Enrico di Gand e Riccardo di Conington. Il concetto di ente è analogo in quanto non possiede un significato essenziale unitario: l'unitarietà di questo concetto è tale solo in un senso qualificato (*secundum quid*). In esso sono aggregati e si confondono due concetti distinti: quello proprio di ente divino e quello proprio di ente creaturale. Una dottrina che ha anche una stretta corrispondenza rispetto alla tesi contro l'univocità esposta nella *collatio* 4.

<i>Collationes oxonienses</i> , q. 12	<i>Collationes oxonienses</i> , q. 4
n. 44. pp. 164-165, ll. 209-212: Ad aliud, conclusio est vera: 'ens est unum secundum quid'; multa tamen intelligere contingit in conceptu uno unitate aggregationis et	n. 4, p. 36, ll. 19-21: Si respondeatur quod ille conceptus qui dicitur unus non est unus simpliciter, sed secundum quid, scilicet

Tamen, que est una formalitas ibi, dispergitur in creatura; ideo hec sapientia habet analogiam ad essentiam dei ut est sapientia, non lapis».

⁹⁷⁶ Cf. ad esempio Richardus de Conington, *Quaestiones ordinariae*, q. 1, ed. Doucet, p. 433: «Item, licet huiusmodi intentiones sint in potentia respectu esse totius intentionis composite, ex quo tamen sunt formalitates quaedam habentes in se ordinem [...]».

⁹⁷⁷ Cf. *Coll. ox.*, q. 12, n. 43, p. 164, ll. 205-208: «Ad tertium de veritate - 'oportet descendere ad singularia imaginabilia' - dico quod, licet non habet aliquod singulare in re, in intellectu habet tamen singulare in communi quod intendimus, et per consequens intelligimus».

confusionis, non tamen unitate univocationis; sic est ens. Isto modo veritas est analogica et non univoca.	aggregatione, quia continet duos conceptus, licet non percipiatur distincte ab intellectu, contra.
--	--

Infine, la sesta ed ultima risposta (n. 45) nega che il concetto di ente possa discendere negli enti particolari ed essere predicato di essi ‘*in quid*’ in modo univoco (n. 22). Piuttosto, gli enti determinati includono un concetto di ‘ente’ che non è unitario, ma originariamente diviso in due concetti distinti, quello di ente divino e quello di ente creaturale⁹⁷⁸.

- *Ad quaestionem*

Il dibattito tra l’opinione ‘*quidam dicunt*’ e quella ‘*alii dicunt*’ è propedeutica alla determinazione della questione. La sezione conclusiva affronta infatti direttamente il tema della conoscibilità di Dio *ex naturalibus*. A condurre l’esposizione è un soggetto che parla in prima persona, la cui posizione è perfettamente coerente con quella ‘*alii dicunt*’.

Alla questione perciò dico: non possiamo conoscere Dio, né la sua essenza, faccia a faccia per mezzo della specie della creatura, ma tuttavia secondo il concetto proprio, che non è univoco alla creatura, in quanto ovvero eccelle [*excellit*] la creatura, come risulta evidente da quanto detto in precedenza⁹⁷⁹.

Il concetto proprio di Dio è conoscibile dal nostro intelletto: in un primo modo, nonostante non sia possibile avere una visione diretta dell’essenza divina per come è in sé, è possibile, a partire dalla creatura, conoscere a proposito di Dio che è, ad esempio, creatore o che non deriva dal nulla o che è atto puro⁹⁸⁰. In altri termini, è possibile conoscere a partire dalla creatura le caratteristiche che qualificano Dio, i suoi attributi.

⁹⁷⁸ Cf. *Coll. ox.*, q. 12, n. 45, p. 165, ll. 213-217: «Ad aliud, conceptus entis non remanet in eis ut unus simpliciter, sed confusissime secundum multa, nec est divisio per differentias, sed explicatio determinata duorum intellectionum prius, sed confuse - intellectionum tamen in actu. Ideo est explicatio determinata duorum cognitorum prius».

⁹⁷⁹ *Coll. ox.*, q. 12, n. 46, p. 165, ll. 218-221: «Ad questionem ergo dico: non possumus intelligere deum, nec eius ‘quod quid est’, facialiter per speciem creature, sed tamen secundum conceptum proprium, qui non est univocus creature, ut scilicet excellit creaturam, sicut patet prius».

⁹⁸⁰ Cf. *Coll. ox.*, q. 12, n. 46, p. 165, ll. 221-223: «Ex creatura autem possumus cognoscere quod creator est, sed non ‘quid est’, sed cognoscendo quod non procedit de nihilo et est actus purus intelligibilis [...]».

In un secondo modo, secondo l'insegnamento dello Pseudo-Dionigi Areopagita, la conoscenza più vera che possiamo avere di Dio è di tipo negativo, ed è ottenibile tramite la rimozione di ogni contenuto positivo da Dio⁹⁸¹.

Una dottrina che sembra mostrare una certa affinità con il pensiero di Enrico: il primo modo pare richiamare la *via eminentiae* o la conoscenza di tipo più generale (*generalius*) che possiamo ottenere conoscendo Dio nei suoi attributi generali; il secondo corrisponde alla *via remotionis* o conoscenza di tipo generale (*generaliter*) che possiamo ottenere «togliendo da Dio ogni diversità e composizione»⁹⁸², cogliendolo come concetto negativamente indeterminato⁹⁸³. Il metodo della rimozione è invece rifiutato da Scoto, che privilegia piuttosto la teologia affermativa, posizione felicemente riassunta dalla celebre sentenza: «*negationes non summe amamus*»⁹⁸⁴.

L'argomento n. 48 espone la visione alternativa a quella appena analizzata a proposito della conoscibilità di Dio, riconducibile all'opinione '*quidam dicunt*'. Anche questo argomento, come n. 46, consta di un discorso diretto in prima persona, introdotto dalla formula «*dico*». Per la palese divergenza tra i contenuti, tuttavia, non possiamo che considerare i due argomenti come riferibili a due diversi interlocutori. Quest'ultimo, infatti, diversamente dal precedente, sostiene che i concetti semplici come 'ente', 'bene', 'vero', etc. sono predicabili in modo univoco di Dio e della creatura, mentre i concetti composti, come ad esempio 'ente sommo', sono predicabili solo di Dio e non convengono alla creatura.

Dico: i concetti costruiti attraverso il modo della congiunzione sono univoci rispetto a Dio, e non convengono alla creatura; i concetti composti sono di questo tipo, ma non i concetti semplici, come

⁹⁸¹ Cf. *Coll. ox.*, q. 12, n. 46, p. 165, ll. 224-228: «Sed secundum Dionysium intellectus noster, vertendo se ad partes diffinitionis, habet 'quid' univocum creature; tamen, quia animus non stat in ista parte, abstrahit a deo istos conceptus, et stat per ignorantiam et negationem, et est vera cognitio quam habemus de deo hic».

⁹⁸² Cf. Henricus de Gandavo, *Summa*, art. XXIV, q. 6, ed. Badius, I, f. 143r Z: «Notum enim est quia a Deo removenda est omnino diversitas et compositio, et quod in ipso sunt per summam unitatem et simpliciter. Hoc est ergo quod de Deo ex creaturis possumus scire 'quid sit', quamvis respectu eius quod de ipso scibile est in nuda visione naturae eius modicum sit».

⁹⁸³ Cf. *supra*, pp. 249-250.

⁹⁸⁴ Duns Scotus, *Ordinatio*, I, d. 3, p. 1, q. 1-2, n. 10, pp. 4-5: «[...] non est distinguendum quod Deus possit cognosci negative vel affirmative, quia negatio non cognoscitur nisi per affirmationem [...]. Patet etiam quod nullas negationes cognoscimus de Deo nisi per affirmationes, per quas removemus alia impossibilia ab illis affirmationibus. Negationes etiam non summe amamus. Similiter etiam, aut negatio concipitur praecise, aut ut dicta de aliquo. Si praecise concipitur negatio, ut non-lapis, hoc aequae convenit nihilo sicut Deo, quia pura negatio dicitur de ente et de non ente; igitur in hoc non magis intelligitur Deus quam nihil vel chimaera. Si intelligitur ut negatio dicta de aliquo, tunc quaero illum conceptum substratum de quo intelligitur ista negatio esse vera, aut erit conceptus affirmativus, aut negativus? Si est affirmativus, habetur propositum. Si negativus, quaero ut prius: aut negatio concipitur praecise, aut ut dicta de aliquo? Si primo modo, hoc aequae convenit nihilo sicut Deo; si ut dicta de aliquo, sicut prius. Et quantumcumque procederetur in negationibus, vel non intelligeretur Deus magis quam nihil, vel stabitur in aliquo affirmativo conceptu qui est primus».

sono i concetti di ente e di bene. Infatti questi concetti – come quello di ente, di bene e simili – sono predicati univocamente di Dio e della creatura⁹⁸⁵.

Come già notato a proposito della *collatio* 4, stupisce, anche qui, l'assenza di qualsiasi tipo di riferimento al concetto di ente infinito, indicato da Scoto come quello più adatto ad esprimere Dio⁹⁸⁶.

Contro questa breve difesa dell'univocità viene presentata una lunga serie di argomenti volti a difendere l'analogia, ovvero a sostenere la prima opinione esposta nell'*Ad questionem*, coerente con l'opinione '*alii dicunt*'.

Nel primo (n. 49), si precisano la natura e le caratteristiche della *via remotionis*. La negazione riguarda sia la nostra conoscenza che il concetto di ente divino. Da una parte, infatti, va tolto ogni contenuto che non sia una perfezione dal concetto di ente divino: ad esempio, vanno rimossi da Dio il concetto di superbia o di ubriachezza. Dall'altra, vanno scartati nella nostra conoscenza a proposito di Dio tutti i concetti composti, poiché intendiamo rivolgerci a Dio nella sua assoluta semplicità, e non in quanto ente descrivibile da una caratteristica quidditativa e da una qualitativa nella forma di una definizione, come ad esempio 'bene sommo'. In tutti quei concetti composti che non colgono l'essenza propria di Dio, dobbiamo in realtà intendere un concetto assolutamente semplice di ente divino, il solo che si addice a Dio, anche se non lo concepiamo se non in modo confusissimo come totale indeterminatezza⁹⁸⁷.

Nel secondo (n. 50) si contesta il fatto che, nel procedimento di attribuzione a Dio dei concetti delle perfezioni depurati di ogni imperfezione, i concetti considerati univoci a Dio e alla creatura non sono concetti semplici, come sostenuto in n. 48, ma concetti composti. Infatti, ciò che univoco ad entrambi non è, ad esempio, il concetto semplice di 'sapienza', ma il concetto composto di 'sapienza senza imperfezioni'. Questo poiché ciò che viene attribuito a Dio è appunto il concetto di 'sapienza senza

⁹⁸⁵ *Coll. ox.*, q. 12, n. 48, p. 166, ll. 233-236: «Dico: conceptus conclusi per modum complexi sunt univoci deo, nec conveniunt creature; huiusmodi sunt conceptus compositi, non autem simplices conceptus, sicut sunt conceptus entis et boni. Nam isti conceptus entis et boni et huiusmodi dicuntur univoce de deo et creatura».

⁹⁸⁶ Cf. ad esempio Ioannes Duns Scotus, *Lectura*, I, d. 3, p. 1, q. 1-2, n. 50, Vat., XVI, p. 50: «[...] ille conceptus perfectissimus quem nos concipimus de Deo, est conceptus entis infiniti; est enim simplicior, et magis proprius, et perfectior conceptus quem nos concipimus de Deo».

⁹⁸⁷ Cf. *Coll. ox.*, q. 12, n. 49, pp. 166-167, ll. 237-246: «Ad argumenta dico quod duplex est remotio: una a deo, alia ab animo. Exemplum: si occurrat conceptus ebrii vel superbi etc., removetur a deo; si autem occurrat conceptus superboni et huiusmodi, debet removeri ab animo, quia intellectus non attendit aliquid compositum, sed intendit aliquid aliud amare, quod est simpliciter simplex. Sed, quia primus modus - ut superbonum, etc. - est modus compositi, non placet animo; ideo stat in ignorantia. Ideo, licet in altissimo conceptu nihil concipimus nisi modo composito, tamen intendimus conceptum simpliciter simplicem, quia illum habemus in communi tantum, et confusissime, et proprium univocum deo et non creature. Hoc concludunt argumenta ista».

imperfezione', e non un generico, e in definitiva non esistente, concetto semplice univoco di 'sapienza'⁹⁸⁸.

Il terzo argomento (n. 51) affronta direttamente la confutazione dell'univocità in base al problema, già incontrato ed ampiamente discusso⁹⁸⁹, della predicazione del concetto di ente rispetto alle differenze. Se non si predica di esse 'in quid', allora è un concetto di tipo generico, poiché anche i generi non si predicano 'in quid' delle differenze. Se, invece, si predica 'in quid', allora le differenze non sono in verità differenze, poiché, essendo esse stesse enti, non hanno la capacità di differenziare l'ente⁹⁹⁰.

Nel quarto (n. 52) viene messa in dubbio ancora una volta l'unitarietà di un eventuale concetto univoco di ente. La tesi dei sostenitori dell'univocità è che il concetto di ente sia un concetto dotato di un significato essenziale unitario – per questa caratteristica viene definito 'univoco'⁹⁹¹ –, neutro e terzo rispetto al concetto proprio di ente creaturale e al concetto proprio di ente divino. Così come quando concepisco 'animale' non concepisco né 'asino' né 'uomo', ma solo il concetto di animale in sé, sarebbe possibile, secondo loro, concepire 'ente' senza concepire allo stesso tempo il concetto di ente divino o di ente creaturale. L'obiezione proposta mette in luce come in realtà il concetto di ente sia sempre e necessariamente accompagnato dalla caratteristica di essere *ab alio* o *non ab alio*. Con *ab alio*, termine tratto dal pensiero avicenniano, si indica la dipendenza da qualcos'altro, mentre con *non ab alio* si indica l'aseità, ovvero l'assoluta autonomia da qualsiasi causa. In altri termini, l'ente *ab alio* è la creatura, mentre l'ente *non ab alio* è Dio. 'Ente' è perciò sempre un concetto determinato (*intentio determinata*), o come 'ente *ab alio*' o come 'ente *non ab alio*': non si dà la possibilità di un ente che non sia determinato né in un modo né in un altro, poiché *ab alio* / *non ab alio* dividono sufficientemente la totalità dell'ente, così come le coppie sostanza/accidente, possibile/necessario, potenza/atto, etc. Perciò, non si dà la possibilità di un concetto neutro di ente. Una critica del tutto simile è rintracciabile in *Quodlibet*, I, q. 2 di Riccardo di Conington. La vicinanza dell'argomento con il pensiero di Conington sembra confermato dall'utilizzo contro Scoto del lessico delle

⁹⁸⁸ Cf. *Coll. ox.*, q. 12, n. 50, p. 167, ll. 247-251: «Item, quod superbonum etiam huiusmodi sit commune deo et creature, licet non dicant hoc, probo per argumentum eorum. Per attributionem a creatura attribuimus deo sapientiam sine imperfectione, tamen eam attribuimus deo, et ita sapientia est univoca deo et creature; ergo conceptus compositus univocus eis».

⁹⁸⁹ Cf. in particolare *Coll. ox.*, q. 12, nn. 30-39, pp. 160-163, ll. 139-185.

⁹⁹⁰ Cf. *Coll. ox.*, q. 12, n. 51, pp. 167-168, ll. 252-259: «Item, quod ens non sit univocum deo et creature, probatio: nulla intentio univoca statim est in substantia et accidente; ergo ens, si est univocum substantie et accidenti, non est statim substantia et accidens, sed descendit in ea per differentias. Quero, ergo, utrum predicetur de illis differentiis 'in quid': si sic, ergo non sunt differentie. Ergo, si ens habet differentias, quia est univocum per te, non predicatur de eis 'in quid'; ergo est genus univocum, quia non predicetur de differentiis 'in quid', ut probatum est; ergo est genus».

⁹⁹¹ Cf. *supra*, p. 191.

formalitates, caratteristica tipicamente coningtoniana e già riscontrata in un altro argomento della *collatio* 12⁹⁹².

<i>Collationes oxonienses</i>, q. 12	Richardus de Conington, <i>Quodlibet</i>, I, q. 2, ed. Brown,
<p>n. 52, pp. 168-169, ll. 260-278: Item, illa intentio solum est univoca que si fuerit intellecta ita perfecte sicut posset in specie, in intellectu est neutra, scilicet non <est> intentio nec conceptus alii sive inferioris, sicut conceptus animalis perfectus in intellectu non est conceptus nisi animalis, [non animalis] non asini nec hominis. Sed, si ens intelligatur ita perfecte sicut relucet in specie neutra, non intelligeretur ut intentio neutra, sed vel ut ens in alio vel ut ens non in alio, et ita ut intentio determinata. Probatio. Huius species in intellectu est effectus obiecti et effigies; ideo, imago eius non solum secundum aliquid similis est effigies formalitatis in obiecto [ideo], cum effigies totius formalitatis, que est in re conformitas, sit indivisibilis in re. Sed ista formalitas in re per quam lapis imprimit tantum conceptum entis, est formalitas non tantum entis, sed vel entis in alio vel non in alio, et utraque est simplex, quod patet, aliter enim esset formalitas in re que non est in alio, nec non in alio, et ita alterum contradictoriorum non diceretur conformitas entis ab illis. Aliqua ergo species eius est effigies entis in alio vel non in alio, ergo sic splendet in intellectu. Ideo non valet, si substantia et accidens imprimant speciem, quod</p>	<p>p. 306: Sed quod dicunt, quod intentio entis abstracta a deo et creatura, ab accidente et substantia sit una, falsum est. Ad cuius intellectum sciendum est quod duplex est abstractio communis intentionis: una, quae est ab illis intentionibus in quibus vel per quas distinguitur. Et quia quod a distinctione abstrahitur oportet quod sit unum et neutrum, manifestum est quod talis abstractio terminatur ad intentionem unam et neutram. Et haec est abstractio generis a speciebus in quibus vel differentiis per quas distinguitur. Alia est abstractio duarum intentionum a seipsis distincte intelligibilibus, in quantum huiusmodi, ad sui ipsarum imperceptam distinctionem. Et quia quod a dualitate non abstrahitur oportet quod sit duo et utrumque, manifestum est quod talis abstractio non terminatur ad intentionem unam et neutram sed ad duas et utrasque, tamen sine dualitate et utriusque perceptione. Unde dico quod concipiens ens concipit deum et creaturam, sed non percipit nec distinguit intuitive sed convincit necessaria ratione quod ita est. [...] Nunc autem deus et creatura sunt huiusmodi; distinguuntur enim per ‘ab alio’ et ‘non ab alio’.</p>

⁹⁹² Cf. *Coll. ox.*, q. 12, n. 42, p. 164, ll. 200-204.

eandem numero imprimerent, quia species in alio simplex est, et non in alio simplex, est contradictoria enim non imprimant eandem speciem.	
--	--

Il quinto (n. 53) è un argomento *ex auctoritate*, in cui viene citato senza qualificazioni il *De hebdomadibus* di Boezio, a testimonianza del fatto che tutto ciò che è può essere diviso in modo esauriente secondo la distinzione primaria indicata nell'opera⁹⁹³, che è probabilmente quella tra *esse* e *id quod est*. Non è facile comprendere il senso di questo sibillino riferimento. Si potrebbe però ipotizzare che, se interpretiamo la distinzione tra *esse* e *id quod est* secondo la lettura del Porretano, accolta da Enrico di Gand, come distinzione tra Dio (*esse*) e la creatura (*id quod est*)⁹⁹⁴, allora l'argomento potrebbe voler dire che, tutto ciò che è, o è Dio o è creatura: non si dà un concetto di ente che non è né l'uno né l'altro, né *ab alio* né *non ab alio*.

I successivi tre argomenti mettono in scena un dibattito, probabilmente orale, vista la brevità degli scambi di battute, il cui senso rimane in parte oscuro per l'assenza di un adeguato svolgimento delle rispettive posizioni.

L'argomento n. 54 obietta che il concetto di ente non è univoco poiché la prima divisione dell'ente è nelle dieci categorie aristoteliche: in altri termini, il concetto di ente non ha un solo ed unico significato essenziale – condizione necessaria affinché sia univoco –, ma piuttosto ne ha dieci, corrispondenti ai dieci diversi significati in cui 'ente' è espresso tramite le categorie aristoteliche⁹⁹⁵.

L'argomento successivo (n. 55) ribatte ricordando che era stato in verità notato in precedenza dallo stesso interlocutore (in particolare, in n. 52) come l'ente sia divisibile secondo una divisione primaria in ente *ab alio* ed ente *non ab alio*, e non dunque primariamente nelle dieci categorie⁹⁹⁶.

La controrisposta (n. 56), pur nella intelligibilità del suo contenuto da un punto di vista meramente letterale, non sembra centrare il nucleo dell'obiezione proposta. In essa si ricorda come secondo l'interlocutore che sostiene l'univocità la sostanza sia conoscibile tramite l'accidente – una tesi che,

⁹⁹³ Cf. *Coll. ox.*, q. 12, n. 53, p. 169, ll. 279-280: «Item, omne divisibile dividitur, divisione prima, divisione bimembri secundum Boethium, *De hebdomadibus*».

⁹⁹⁴ Cf. *supra*, pp. 50-52, 63-64.

⁹⁹⁵ Cf. *Coll. ox.*, q. 12, n. 54, p. 169, ll. 281-283: «Similiter, hoc patet per rationem, quia omnis divisio est a monade secundum rationem essentialem; sed prima divisio entis est in decem genera; ergo non est univocum».

⁹⁹⁶ Cf. *Coll. ox.*, q. 12, n. 55, p. 169, l. 284: «Dicis: dividitur in 'ens in alio' et 'non in alio'».

peraltro, era stata individuata come comunemente accettata e dunque posta come terreno comune della discussione⁹⁹⁷. Ma allora, se la sostanza è conosciuta tramite la specie dell'accidente, gli altri nove accidenti – ovvero, le altre nove categorie – sono conosciute tramite le specie proprie⁹⁹⁸.

Gli argomenti nn. 57-58 propongono una confutazione della dottrina dell'univocità molto più acuta e di un certo interesse per alcuni tratti di originalità che mostra. La constatazione da cui muove n. 57 è che i concetti univoci discendono allo stesso modo in tutti gli univocati, senza che sia necessario, per discendere in uno di essi, che ciò sia fatto mediante un altro. Ad esempio, il concetto univoco di animale discende allo stesso modo in 'uomo' e in 'asino', senza che, per discendere in 'uomo', debba farlo attraverso 'asino', o viceversa. In altri termini, nessuno degli univocati è causa della discesa del concetto univoco in altri univocati⁹⁹⁹. Il concetto di ente (n. 58), tuttavia, non discende allo stesso modo nel concetto di ente divino e di ente creaturale. Infatti, esso può discendere nel concetto di ente creaturale solo tramite il concetto di ente divino, poiché il concetto di ente creaturale include al proprio interno un rapporto essenziale a Dio, ed è intelligibile solo in quanto contiene al suo interno questo rapporto a Dio. Ora, poiché tutto ciò che include qualcos'altro deve per forza essere posteriore rispetto a ciò che include, allora il concetto di ente creaturale sarà posteriore rispetto a quello di ente divino. Questi due concetti non sono dunque ugualmente primi: il concetto di ente creaturale presuppone sempre il concetto di ente divino, e solo tramite quest'ultimo il concetto di ente può discendere in esso¹⁰⁰⁰.

Un ulteriore argomento contro l'univocità è quello avanzato in n. 59. Ci troviamo di fronte, ancora una volta, all'esposizione di un pensiero di chiara matrice arricchiana¹⁰⁰¹. La tesi sostenuta in forma sillogistica è la seguente: il nostro intelletto tende a cogliere ciò che è indeterminato prima di ciò che è determinato; ma il concetto di ente divino è ciò che di più indeterminato è possibile concepire –

⁹⁹⁷ Cf. *Coll. ox.*, q. 12, n. 13, p. 152, ll. 45-55.

⁹⁹⁸ Cf. *Coll. ox.*, q. 12, n. 56, p. 169, ll. 285-288: «Contra. Ideo intentio entis est univoca substantie et accidentis secundum te, quia substantia non concipitur nisi per speciem accidentis, ideo secundum modum univocum continet. Ergo, per oppositum, novem accidentia concipiantur per proprias species».

⁹⁹⁹ Cf. *Coll. ox.*, q. 12, n. 57, pp. 169-170, ll. 289-293: «Item, intentio univoca non descendit in alterum univocatorum causaliter mediante altero univoco. Verbi gratia, animal eque immediate descendit in asinum et hominem, ita quod neutrum est causa animalis descendendi in alterum. Hoc patet ratione, quia aliter differentie non essent coeve in genere».

¹⁰⁰⁰ Cf. *Coll. ox.*, q. 12, n. 58, p. 169, ll. 294-307: «Similiter, nec essent in potentia in genere, sed in actu, quia, sume signum nature in quo intelligo animal, in signo immediate possum intelligere asinum; sed, si homo prius intelligeretur, quia est causa intelligendi asinum, sequeretur oppositum: in primo signo intelligerem hominem, et ita in conceptu animalis intelligeretur homo; ergo etc. Sed ens est talis intentio quod non descenderet ab eo in ens creatum analogum nisi mediante intellectu entis, quod est deus; ergo non est univocum eis. Probatio huius minoris. In intellectu enim huius, in quantum hec est creatura, includitur respectus ad ipsum bonum, scilicet deum, cuius participatione est: non enim est huiusmodi intelligibile nisi ut dicit respectum ad ipsum, scilicet deum; sed ipse, scilicet deus, intelligitur sine respectu; sed unumquodque includens aliud, et non e converso, posterius est eo; ergo, ordine causali descendens ab ente ad intelligendum hoc ens, scilicet creaturam, oportet descendere mediante ipso deo intellectu».

¹⁰⁰¹ Cf. *supra*, pp. 251-252.

direbbe Enrico, in quanto è un concetto indeterminato negativamente –, mentre il concetto di ente creaturale è indeterminato, ma determinabile attraverso dei modi – direbbe Enrico, in quanto è un concetto indeterminato solo privativamente. Perciò – la conclusione non è esplicitata, ma è facilmente ricavabile – Dio è la prima delle cose conosciute (*primum cognitum*). Al contrario, sarà bene ricordarlo qui, Scoto cerca nelle sue opere principali di confutare la dottrina enrichiana relativa a Dio *primum cognitum*, sostenendo che la prima delle cose conosciute è il concetto di ente¹⁰⁰².

<i>Collationes oxonienses</i> , q. 12	Henr. de Gand., <i>Summa</i> , art. XXIV, q. 7, Bad. 1520, I	Rich. de Con., <i>Quaestiones ordinariae</i> , q. 1, ed. Doucet
n. 59, p. 171, ll. 308-311: Item, per naturam, indeterminatiora sunt prius intellecta; huiusmodi est esse, scilicet deus; ens analogum ad decem est indeterminatum, sed determinabile per modos; ipsum esse non est determinabile, ergo magis est indeterminatum.	f. 144r G-H: [...] et sic universaliter quanto intelligibile magis est indeterminatum, tanto naturaliter prius ipsum intellectus noster intelligit. [...] Ergo cum semper intellectus noster naturaliter prius concipit indeterminatum quam determinatum, sive distinctum a determinato, sive indistinctum ab eodem, intellectus noster intelligendo bonum quodcumque in ipso naturaliter, prius cointelligit bonum negatione indeterminatum, et hoc est bonum quod deus est. Et sicut de bono ita et de omnibus aliis de deo intellectis ex creaturis. Absolute ergo dicendum quod in generalissimo modo	p. 437: [...] quanto intentio indeterminatior, tanto in generatione prior et fieri apud intellectum. Intentio autem Deo propria est indeterminatissima, cum sit indeterminata indeterminabiliter, ergo etc.

¹⁰⁰² Cf. *supra*, pp. 261-263.

	intelligendi quid est deus, quoad primum et secundum eius gradus, quid est deus est primum obiectum quod ab humano intellectu ex creaturis habet intelligi.	
--	---	--

L'argomento n. 60, in cui possiamo includere anche la breve obiezione n. 61 e la relativa controrisposta n. 62, si muove sullo stesso binario di una riproposizione quasi senza modifiche di una dottrina che trova una perfetta corrispondenza sia in Enrico sia in Conington. In questo caso, peraltro, il parallelismo si estende anche all'argomento n. 35 della questione 17, che contiene un'esposizione del tutto simile. Poniamo che ci si imbatta in un'azione giusta avendo già il concetto di giustizia comune a Dio e alla creatura. Si può indagare se si tratti di un'azione giusta solo comparandola al concetto di giusto in sé (*ipsum iustum*); ma il concetto di giusto in sé è il concetto di giustizia divina, che è dunque incluso nel concetto di giustizia comune a Dio e alla creatura. Perciò, questo concetto comune non sarà un concetto neutro e terzo, ma risulterà dall'aggregazione del concetto di giustizia divina e di giustizia creaturale.

<i>Collationes oxonienses</i> , q. 12	<i>Collationes oxonienses</i> , q. 17	Henr. de Gand., <i>Summa</i> , art. XXIV, q. 7, Bad. 1520, I	Rich. de Con., <i>Quaestiones ordinariae</i> , q. 1, ed. Doucet
n. 60 p. 171, ll. 312-319: Item, ponatur quod aliquis habeat conceptum iusti in communi et nondum investigatum, et occurrat sibi an hec actio sit iusta. Potest investigare an actio sit iusta per applicationem ad	n. 35: Item, qui numquam investigavit diffinitionem iusti ut quid est iustum, audiens actionem esse iustam habet penes se quo iudicet an illa actio sit iusta an non, scilicet ipsum iustum essentialiter. Qualiter habet istum	f. 144v I: [...] non cognoscitur bonitas in creaturis nisi ex ratione primae bonitatis, cuius cognitio est naturaliter menti impressa, ut dictum est supra secundum Augustinum.	p. 434: Item, quilibet experitur quod audito de quolibet quod est bonum, si vult iudicare an bonum sit quod audivit, statim sine discursu occurrit absoluta intentio bonitatis, de qua non dubitat an sit bona, per quam tamquam per

<p>ipsum iustum, scilicet deus: inclusus est in conceptu iusti in communi. Unde minor patet secundum Augustinum, VI <i>De trinitate</i>: querit an actus sit pulchrior, et applicat ad ipsum pulchrum, id est deum, qui est pulcher, et prius non habuit conceptum pulchri nisi in communi; ergo conceptus istius iusti, id est dei, includitur in conceptu iusti in communi.</p>	<p>conceptum? Non innatum, ergo impressum audiendo 'hoc iustum'. Ergo in impressione huius iusti intellexeret ipsum, et est in eius intellectu.</p>		<p>notam sibi naturaliter iudicat de quolibet an sit bonum. Hoc autem non esset nisi in communi conceptu boni percepto conceptum fuisset absolutum in quodam actu, quod est proprium soli Deo.</p>
---	---	--	--

L'argomento n. 63 affronta la questione dell'univocità dal punto di vista di due temi ad essa strettamente collegati: il primo, è relativo al problema di quale sia il primo oggetto del nostro intelletto; il secondo, è a proposito della semplicità del concetto di ente. Entrambi questi temi vengono trattati qui per la prima volta nella *collatio*, ma sono centrali nella costruzione scotiana della dottrina dell'univocità. Secondo Scoto, il concetto di ente è assolutamente semplice ed è il primo oggetto del nostro intelletto secondo una priorità di adeguatezza – Dio è invece il primo oggetto secondo una priorità di perfezione e la specie infima il primo oggetto secondo una priorità di origine o generazione¹⁰⁰³. Tenendo conto di ciò, credo si debbano considerare le «altre ragioni contrarie» (*rationes alias que fiunt in oppositum*) cui si fa riferimento all'inizio dell'argomento non come

¹⁰⁰³ Cf. anche Ioannes Duns Scotus, *Lectura*, I, d. 3, p. 1, q. 1-2, n. 66, Vat., III, p. 249: «Circa solutionem secundae quaestionis, quae quaerit 'quid sit primum obiectum cognitum a nobis', sic est procedendum: primo est videndum quid sit primo cognitum primitate originis et generationis; secundo, quid sit primo cognitum primitate perfectionis; tertio, quid sit primo cognitum primitate adaequationis». Cf. anche Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio*, I, d. 3, p. 1, q. 1-2, n. 69, Vat., XVI, p. 48. Cf. *supra*, pp. 262-263.

obiezioni – del resto irrintracciabili – effettivamente presenti nella questione, ma come un rimando diretto alla dottrina scotiana, che viene di seguito esposta con una certa fedeltà:

Alle altre ragioni contrarie. Una riguarda il fatto che l'ente sia univoco; prova: in ogni genere ciò che è primo è massimamente semplice; il primo concetto in assoluto è quello di ente; perciò è massimamente semplice, non è dunque equivoco. Soluzione: un oggetto dell'intelletto può essere detto oggetto primo in tre modi diversi. In un modo, in base ad una priorità di adeguatezza o di comunanza; in un altro modo, in base ad una priorità di generazione o di avvedimento, tramite cui rivolgo inizialmente la mia attenzione; oppure in base ad una priorità di virtù, ovvero ciò in virtù del quale comprendo tutte le cose: in quest'ultimo modo l'essenza di Dio è il primo oggetto in rapporto all'intelletto. Nel primo modo l'ente è l'oggetto comunissimo; nel secondo modo è ora una cosa, ora l'altra, ovvero ciò che con più forza colpisce l'intelletto¹⁰⁰⁴.

L'obiezione che nell'argomento viene avanzata contro entrambi i punti di questa dottrina scotiana muove da una diversa concezione dell'ordine di primalità: le priorità di adeguatezza e di generazione vengono ricondotte alla priorità di virtù, corrispondente a quella che nella tassonomia scotiana viene chiamata priorità di perfezione, considerata come l'unica vera priorità, mentre le altre due lo sono solo in un senso qualificato (*secundum quid*). Enrichianamente, è Dio il primo oggetto del nostro intelletto, e solo conoscendolo previamente possiamo poi conoscere tutto il resto. Ne consegue che l'unico concetto assolutamente semplice, conoscibile immediatamente, è il concetto di ente divino, mentre il concetto di ente è in realtà composto dal concetto proprio di ente divino e dal concetto proprio di ente creaturale: «*ens non est simplicissimum, sed Deus*».

In primo luogo, l'uomo in questa vita non ha il primo oggetto per virtù, come dicono alcuni, ma ciò è falso, ovvero <che non ha> lo stesso essere che è un mare di virtù infinita (come risulta evidente da quanto detto prima), poiché quello che è primo per causalità – ovvero Dio – è compreso prima rispetto ad altro, prima, dico, per natura e per causalità. Allora dico: la priorità di virtù è la priorità in senso assoluto, le altre due priorità sono priorità in un senso qualificato [*secundum quid*]; perciò l'ente non è semplicissimo, ma Dio¹⁰⁰⁵.

¹⁰⁰⁴ *Coll. ox.*, q. 12, n. 63, p. 172, ll. 325-334: «Ad rationes alias que fiunt in oppositum. Quedam est talis quod ens sit univocum; probatio: in omni genere primum est simplicissimum; primus conceptus omnium est ens; ergo est simplicissimus, non est ergo equivocus. Solutio: obiectum intellectus potest dici primum obiectum tripliciter. Uno modo primitate adaequationis vel communitatis; alio modo prioritare generationis vel adversionis, quo primo adverto; vel prioritare virtutis, in cuius, scilicet virtute, intelligo omnia: sic essentia dei est primum obiectum respectu intellectus. Primo modo est ens communissimum obiectum; secundo modo est nunc unum, nunc aliud, quod scilicet immutat vehementius intellectum».

¹⁰⁰⁵ *Coll. ox.*, q. 12, n. 63, pp 172-173, ll. 334-340. x: «Primo, primum obiectum virtute non habet viator, sicut dicunt quidam, sed hoc est falsum, scilicet <quod non habet> ipsum esse quod est pelagus infinite virtutis (quod patet prius), quia illud est primum causalitate - deus scilicet - quod prius intelligitur quam aliud, prius, inquam naturaliter et causaliter.

L'argomento n. 64 torna sulla difesa della dottrina relativa a Dio *primum cognitum* facendo uso dell'esempio, tipicamente arricchiano e presente anche nell'opera di Riccardo di Conington, della luce e del colore. Come per vedere il colore è necessaria una previa, anche se impercettibile, visione della luce, allo stesso modo per cogliere intellettualmente la creatura è necessario aver prima conosciuto Dio: è infatti la luce che fa vedere il colore, così come è la conoscenza di Dio a permettere la conoscenza della creatura. Ciò deriva dal fatto che la luce è la causa prima del colore, così come Dio è la causa prima della creatura. Se, dunque, non fosse possibile avere una conoscenza, anche se massimamente indeterminata, del concetto proprio di ente divino, non sarebbe possibile neppure avere alcuna conoscenza del concetto di ente creaturale.

<i>Collationes oxonienses</i> , q. 12	Henr. de Gand., <i>Summa</i> , art. XXIV, q. 7, Bad. 1520, I	Rich. de Con., <i>Quaestiones ordinariae</i> , q. 1, ed. Doucet
n. 64, p. 173, ll. 345-349: [...] dico: non video colorem nisi videndo lucem, et lux facit videre colorem, et lux est primum causalitate; tamen talis oculus posset esse qui videret lucem in se. Sic talis enim mentalis oculus qui videret deum posset esse: sic<ut> enim color est causa secunda quare video lucem, tamen lux est causa prima, sic intellectus etc.	f. 144v I:[...] ut scilicet de particulari percipiat quod sit bonum hoc, hoc non potest percipere nisi prius percipiendo rationem boni simpliciter, de qua non iudicat, sed per ipsum iudicat et cognoscit de quocumque alio quod sit bonum hoc, licet illa non discernit, sicut oculus corporis, videns colorem in lucem, primo videt lucem et per illam iudicat de colore, licet non discernat de luce sicut de colore propter subtilem eius immutationem.	p. 438: Unde dicendum quod sicut videndo colorem, lucem video, sed non percipio, propter nimis subtilem eius immutationem, et tamen visio lucis est causa visionis coloris, et per consequens prius videtur lux quam color, quia color non videtur nisi sub participatione lucis, sic concipiendo intentionem creature, concipio intentionem deo propriam, et tamen partialis conceptio dei est causa conceptionis creature, et per consequens prius concipitur sua partiali conceptione, licet non percipiatur propter subtilem immutationem ipsius.

Tunc dico: prioritas virtutis est prioritas simpliciter, alie due prioritates sunt prioritates secundum quid; ideo ens non est simplicissimum, sed deus».

Dopo questa lunga serie di argomenti (n. 47, nn. 49-64) di chiara matrice arricchiana, ne vengono prodotti due, molto brevi, a favore dell'univocità, che sembrano tuttavia proposti non da un altro interlocutore, ma piuttosto credo vadano considerati come obiezioni poste a se stesso dal medesimo conduttore della questione (*item, arguitur...*).

Nel primo (n. 65) si sostiene che non può che esserci un unico oggetto primo corrispondente ad un'unica facoltà dell'intelletto¹⁰⁰⁶. Dunque, non può che essere il concetto univoco di ente ad essere l'unico oggetto della facoltà cognitiva. Un argomento annoverato da Scoto tra quelli che Avicenna avrebbe proposto a favore dell'univocità nel *Commento alla Metafisica*¹⁰⁰⁷ e che sembra aver avuto un notevole successo nei primi anni del XIV secolo, dato che è annoverato come argomento a favore dell'univocità sia da Riccardo di Conington¹⁰⁰⁸ che da Roberto di Cowton¹⁰⁰⁹.

Nel secondo (n. 66), che riprende in termini praticamente identici l'argomento n. 22¹⁰¹⁰ proposto a sostegno dell'opinione '*quidam dicunt*', si sostiene in modo molto generico che qualsiasi concetto indeterminato, quando discende nei propri inferiori, si predica di essi '*in quid*', come avviene ad esempio per 'animale' rispetto ad 'asino' e 'uomo'. 'Ente' è un concetto di questo tipo, ed è dunque un concetto univoco predicabile '*in quid*' dei propri inferiori¹⁰¹¹. Stupisce trovare un tale argomento a questo punto della questione: dopo il lungo ed articolato dibattito in cui sono state mostrate le difficoltà relative al considerare l'ente come un concetto di tipo generico, si ripropone una teoria dell'univocità che assume *sic et simpliciter* che il concetto di ente è paragonabile ad un concetto di tipo generico come 'animale'. L'unica spiegazione che ci sentiamo di proporre è che non si tratti, come quello sopra n. 65, di un argomento difeso da un interlocutore a sostegno dell'univocità, ma

¹⁰⁰⁶ Cf. *Coll. ox.*, q. 12, n. 65, p. 173, ll. 350-351: «Item, arguitur sic: unius potentie unum est primum obiectum simpliciter».

¹⁰⁰⁷ Cf. Ioannes Duns Scotus, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, IV, q. 1, nn. 31-35, OpPhil, III, pp. 301-302: «In ista quaestione, opinio Avicennae videtur esse, I *Metaphysicae* cap. 2 et 5, quod ens dicitur secundum unam rationem de omnibus de quibus dicitur, licet non aequè primo, quia quaedam sunt quasi genera sive species entis, quaedam vero passiones, etc. [...] Item, unius potentiae est unum primum obiectum, quia potentia movetur ab obiecto secundum formam obiecti, et nisi habeat unam formam non movebit, et 'si intellectus non intelligit unum, nihil intelligit', IV huius; sed primum obiectum intellectus est ens, ut commune omnibus».

¹⁰⁰⁸ Cf. Richardus de Conington, *Quaestiones ordinariae*, q. 1, ed. Doucet, p. 433: «Quinto, quia potentiae simpliciter unius debet esse obiectum simpliciter unum. Sed intellectus in omnibus hominibus est simpliciter unus. Ergo, ens quod est eius primum obiectum debet esse simpliciter unum».

¹⁰⁰⁹ Cf. Robertus de Cowton, *In I Sententiarum*, Prologus, q. 4, ed. Brown, p. 12: «Item, unius potentiae unum est obiectum primum et proprium, quia potentia movetur ab obiecto secundum formam obiecti; et nisi habeat unam formam non movebitur. Et si intellectus non intellegit unum, nihil intelligit, IV *Metaphysicae*. Sed primum et formale obiectum intellectus nostri est ens ut commune omnibus. Igitur ens est formaliter unum habens unum conceptum».

¹⁰¹⁰ Cf. *Coll. ox.*, q. 12, n. 22, p. 157, ll. 95-98.

¹⁰¹¹ Cf. *Coll. ox.*, q. 12, n. 66, p. 174, ll. 352-354: «Item, omnis conceptus indeterminatus, quando descendit in inferiores, est univocus eis, ut patet de animali. Talis est conceptus entis, quia predicatur de eis '*in quid*'».

semplicemente di un'obiezione di tipo ipotetico autoformulata dal conduttore della questione, o di una ripresa retorico-mnemonica dell'argomento n. 22.

Con l'argomento n. 68 torna ad essere difesa l'opinione contro l'univocità: si mette qui in luce, contro quanto esposto in n. 66, la differenza tra il concetto univoco di animale ed il concetto – non univoco – di ente. Il punto nodale di questa differenza è individuato nel fatto che, mentre 'animale' discende allo stesso modo in 'asino' e 'uomo', 'ente' non discende simmetricamente in 'ente divino' ed 'ente creaturale': infatti, può discendere in 'ente creaturale' solo per mezzo di 'ente divino'. Al contrario, nonostante 'uomo' sia più perfetto di 'asino', tuttavia il concetto di animale non discende in 'asino' mediante 'uomo'¹⁰¹². L'argomento è poco più che una riproposizione di quanto già difeso in n. 58.

Gli argomenti nn. 69-70 tornano sul problema della continenza virtuale e formale del concetto di ente divino nel concetto di ente creaturale. L'opinione '*quidam dicunt*', in linea con la dottrina scotiana, aveva difeso l'univocità in base alla non continenza né formale né virtuale del concetto di ente divino in quello di ente creaturale¹⁰¹³. A ciò, aveva risposto l'opinione '*alii dicunt*' sostenendo, al contrario, la continenza sia formale sia virtuale¹⁰¹⁴. In questa ultima riconsiderazione del tema, vengono distinti tre modi in cui, in generale, un oggetto può contenere un altro. In un primo modo, chiamato formale naturale, come 'uomo' contiene 'animale': infatti, in quanto l'uomo è un animale, contiene in sé l'animalità. In un secondo modo formale, come la causa contiene l'effetto: è in questo modo che la specie 'uomo' contiene gli uomini particolari. Il terzo modo, quello della continenza virtuale, non viene ulteriormente descritto, ma credo possa essere esemplificato, coerentemente con l'esposizione di n. 41, come il modo in cui un relativo contiene il proprio correlativo.

Il concetto di creatura contiene il concetto di Dio sia virtualmente che formalmente nel modo in cui l'effetto contiene la causa, ma non nel modo formale naturale. Esso non esprime però Dio secondo una somiglianza adeguata, come la specie in quanto rappresentazione mentale esprime l'oggetto, ma solo secondo una similitudine imperfetta, o come ombra o come vestigio o come immagine¹⁰¹⁵. Come

¹⁰¹² Cf. *Coll. ox.*, q. 12, n. 68, p. 174, ll. 356-366: «Contra 'sic animalitas in asino est inferioris rationis quam in homine, tamen est <conceptus> univocus: sic ens' dico, sicut supra dicitur: ipsum, scilicet deus, includitur in intellectu creature sicut causa intellectualis eius, nec creatura intelligibilis est nisi inquantum includit deum; ideo ens non descendit in creaturam nisi mediante deo ut causa, ideo non tunc descenderet in omnia immediate eque, sicut patet prius. Unde, sub ente non descendit homo ad hoc ens nisi intelligendo deum. Unde, animalitas hominis dignior est animalitate asini, et ita gradus, tamen asinus non est animal participata animalitate hominis, nec includit ipsum, nec animal causaliter descendit in asinum mediante animalitate hominis, ideo univocus conceptus».

¹⁰¹³ Cf. *Coll. ox.*, q. 12, n. 16, pp. 154-155, ll. 67-70.

¹⁰¹⁴ Cf. *Coll. ox.*, q. 12, n. 41, pp. 163-164, ll. 190-199.

¹⁰¹⁵ Cf. *Coll. ox.*, q. 12, n. 69, p. 174, ll. 367-377: «Item, 'nullum obiectum imprimit aliud in intellectum nisi contineat illud formaliter vel virtualiter; fantasma non continet deum sic nec sic'. Dico: 'obiectum continere obiectum' est tripliciter, dupliciter formaliter. Naturaliter, sicut homo continet animal, quia naturaliter animal est in homine. Alio modo continet causa formaliter effectum, sicut species hominis hominem. Primo modo, fantasma non continet deum formaliter, sed ut formaliter effectum continet, non tamen ita expresse sicut species obiectum, quia creatura non est similitudo dei nisi ut

l'effetto non è intelligibile senza la causa, così la creatura è intelligibile solo *sub participatione Dei*, ovvero avendo previamente colto, anche se in modo impercettibile, il concetto proprio di ente divino, secondo una dottrina di matrice enrichiana già più volte incontrata nella questione¹⁰¹⁶.

- **Interpretazione della questione**

La *collatio* 12, una tra le più lunghe dell'intero *corpus* questionativo, ha un carattere composito.

Nella prima parte, si affronta il tema della determinazione dell'opinione di Aristotele a proposito della possibilità di una conoscenza di Dio *ex naturalibus* attraverso un'esposizione che appare fortemente influenzata dal pensiero di Enrico di Gand.

Nella seconda parte, si confrontano due opinioni opposte: la prima ('*quidam dicunt*'), di chiara matrice scotiana, sostiene che Dio è conoscibile tramite il concetto di ente comune univoco a Dio e alla creatura; la seconda ('*alii dicunt*'), in linea con il pensiero di Enrico di Gand, sostiene che il concetto proprio di Dio è conoscibile dall'intelletto umano in una ragione che eccelle la creatura. La presenza di una sezione *ad argumenta* in cui tutte le ragioni a sostegno dell'opinione '*quidam dicunt*', tranne una, vengono puntualmente confutate indica una chiara prevalenza dell'opinione '*alii dicunt*'. Inoltre, uno dei principali argomenti addotti a favore dell'opinione '*quidam dicunt*', relativo alla predicazione del concetto di ente, è attaccato in modo distruttivo da una serie di ben otto argomenti, senza che sia rintracciabile alcuna controrisposta.

Infine, nella terza parte '*Ad questionem*', si chiarisce, coerentemente all'opinione '*alii dicunt*', che il concetto proprio di Dio può essere conosciuto in una ragione non univoca che eccede la creatura. La dottrina difesa dal conduttore della questione nega l'univocità in favore dell'analogia. Gli argomenti avanzati contro questa opinione sono solo 3 (nn. 48, 65-66): si tratta di brevi obiezioni, perfettamente coerenti rispetto al pensiero scotiano, ma estremamente sintetiche e poco dettagliate. Una di esse è esposta nella forma di un discorso diretto in prima persona (*dico: conceptus...*), mentre le altre due paiono addirittura obiezioni poste a se stesso dal conduttore medesimo (*item, arguitur...*). In questa

umbra vel vestigium vel imago: species expressissima est imago obiecti. Similiter continet deum virtualiter, non ut causa tantum continet, respectu intellectus, formaliter effectum, sed e converso, aliter non esset cognitio a posteriori».

¹⁰¹⁶ Cf. *Coll. ox.*, q. 12, n. 70, p. 175, ll. 378-386: «Item, diversitas est: illud enim quod est creatum, speciem suam in intellectum imprimit, non tamen simul imprimit speciem eius in quantum effectus; sed e converso, illud quod est effectus includit illud quod est causa, quia non est intelligibile nisi sub participatione dei, ideo sub determinatione; quod est effectus imprimit conceptum et dei, licet non advertam. Tunc ideo utraque premissa est falsa; verumtamen continentia virtuali <deus> continetur secundum conceptum excellentissimum, sed illa, licet non contineatur in creatura formaliter, dico <quod continetur> non modo inferiori».

terza parte la prevalenza dell'opinione contro l'univocità è addirittura schiacciante: non considerando 4 argomenti puramente interlocutori (nn. 47, 55, 61, 67), troviamo 19 argomenti a favore dell'analogia (nn. 46, 49-54, 56-60, 62-64, 68-71) contro i 3 citati a favore dell'univocità.

Pur senza che siano presenti citazioni letterali dall'opera di Conington, molti argomenti a favore dell'opinione difesa nell'*'Ad questionem'* sembrano richiamare da vicino nei contenuti il pensiero del francescano inglese. Oltre alle molteplici corrispondenze che abbiamo cercato di mostrare nell'analisi della questione, sembrerebbe deporre a favore di una identificazione del conduttore della *collatio* 12 con Conington la nota marginale rintracciabile in uno dei codici (il codice G, ovvero il 172 della Biblioteca Comunale di Assisi) che tramettono le *Collationes*, in cui troviamo la dicitura «*questio r...i*», che potrebbe essere sciolta come «*questio richardi*», dove con *richardus* si intenderebbe naturalmente Riccardo di Conington¹⁰¹⁷. L'attribuzione della posizione '*alii dicunt*' allo stesso Conington, anche se essa è sostanzialmente coerente rispetto alla sua dottrina, pare invece più problematica: in particolare, possono essere sollevati dubbi circa l'attribuibilità a Conington dell'argomento della contenenza formale e virtuale¹⁰¹⁸. Si potrebbe forse ipotizzare che l'opinione '*alii dicunt*' sia ascrivibile ad uno studente francescano seguace del pensiero di Enrico di Gand, mentre è lo stesso Conington a risolvere la questione intervenendo in prima persona nella terza parte (*Ad questionem ergo dico ...*), peraltro riprendendo e precisando anche l'argomento della contenenza virtuale e formale in nn. 69-70.

Certamente, il conduttore di questa questione non può essere Scoto. Scoto può forse aver partecipato alla disputa difendendo senza particolare efficacia la propria dottrina in un esercizio di scuola destinato a confutarla, anche se l'arrendevolezza e la scarsa qualità nell'argomentazione sembrano piuttosto suggerire che l'interlocutore che difende posizioni vicine a quelle scotiane sia piuttosto uno studente a lui dottrinalmente vicino¹⁰¹⁹.

Infine, merita una particolare attenzione la serie di argomenti dedicati alla confutazione della dottrina di matrice scotiana della predicazione del concetto di ente. Possiamo dire che in essi sono presenti *in nuce*, anche se in modo abbastanza confuso, molte delle critiche che saranno rivolte contro questo particolare aspetto della teoria dell'univocità negli anni successivi alla morte di Scoto da Tommaso Anglico, Guglielmo di Alnwick e Pietro di Tommaso. In particolare, vengono acutamente evidenziati

¹⁰¹⁷ Cf. *Coll. ox.*, q. 12, p. 149, nota 1.

¹⁰¹⁸ Cf. *supra*, pp. 294-295.

¹⁰¹⁹ Cf. Alliney - Fedeli, *Introduzione*, p. CXXIX.

seri problemi a riguardo dell'intelligibilità e della semplicità delle differenze, questioni che avranno notevole fortuna nelle critiche avanzate dagli autori sopracitati.

Ci si potrebbe chiedere a questo proposito il perché dell'assenza di una considerazione di qualsiasi tipo della *collatio* 12 nella ricostruzione storico-filosofica portata a termine dagli insigni studiosi che si sono occupati del problema della predicazione del concetto di ente in Scoto e negli scotisti (oltre che nei critici di Scoto, come Tommaso Anglico) di inizio XIV secolo¹⁰²⁰.

Il motivo è semplice: questi argomenti, pur riportati nella loro interezza da tutti i manoscritti che testimoniano il testo delle *Collationes oxonienses* giunti sino a noi, non sono presenti nell'edizione di Wadding. Sono stati rimossi, e, vista l'originale critica in essi contenuta alla posizione di Scoto, questa omissione fa sospettare una decisione editoriale ben precisa: Wadding, da storico francescano e scotista, ha probabilmente preferito non riportare argomenti che delineano non un confronto critico – perfettamente comprensibile – tra una posizione che difende l'univocità e una che difende l'analogia, quanto piuttosto un dibattito interno alla stessa posizione univocista capace di minare dal didentro l'opinione di Scoto. Il dibattito sulla predicabilità *'in quid'* e *'in quale'* del concetto di ente aveva diviso gli stessi pensatori francescani, schierati su posizioni confliggenti tra loro e spesso diverse da quella genuinamente scotiana: una spaccatura molto più pericolosa rispetto a quella che contrapponeva i sostenitori dell'univocità da quelli dell'analogia. Solo grazie al lavoro per l'edizione critica è possibile ora disporre di questa parte della questione, che fa riemergere un importante momento aurorale, finora ignoto agli studiosi, del dibattito sul tema dell'univocità nei primi decenni del secolo XIV.

¹⁰²⁰ In particolare, non fanno menzione della *collatio* 12 né Schmaus né Dumont, studiosi che si sono ampiamente occupati del tema della predicazione del concetto di ente in numerose pubblicazioni, già precedentemente citate.

CAPITOLO III

Scienza divina: le *collationes* 8, 9

3.1 La questione della scienza divina

3.1.1 Introduzione

In questa sezione cercheremo di evidenziare i principali snodi concettuali legati alla questione della scienza divina ripercorrendo brevemente la storia di alcune soluzioni elaborate nell'ambito del pensiero occidentale fino al secolo XIII, in modo da delineare un quadro generale del contesto filosofico-teologico in cui si inseriscono sia le dottrine di Enrico di Gand e Giovanni Duns Scoto, sia il dibattito presente nelle *Collationes*.

È evidente come, da un punto di vista teorico, sia possibile parlare di scienza divina solo ed esclusivamente se si riconosce al divino la facoltà di conoscere. Può essere attribuita a Dio la caratteristica dell'intelligenza? Solo in base ad una risposta affermativa a questo interrogativo preliminare si potrà poi procedere ad indagare cosa e come Dio conosca.

Qualora ciò non accadesse, qualsiasi spazio per una dottrina della scienza divina sarebbe precluso: ad un Dio insipiente, che non conoscesse nulla, non potrebbe essere riferita alcuna scienza propria. Secondo questa opzione, semplicemente non esisterebbe alcuna scienza divina. È questa la tesi centrale sostenuta dalla tradizione neoplatonica classica: per autori come Plotino, Giamblico, Proclo il primo principio è, oltre che inconoscibile, sprovvisto di qualsiasi attività intellettuale¹⁰²¹. L'Uno, nella sua assoluta trascendenza ed autosufficienza, non intrattiene relazione alcuna con nulla di diverso da Sé. Plotino collega l'assenza di pensiero nell'Uno all'assenza, in esso, di ogni bisogno, e dunque di ogni potenzialità rispetto a qualsiasi conoscibile:

¹⁰²¹ Cf. C. D'Ancona Costa, *Proclus, Denys, le Liber de causis et la science divine*, in O. Boulnois - J. Schmutz - J.-L. Solère (eds.), *Le contemplateur et les idées. Modèles de la science divine du néoplatonisme au XVIIIe siècle*, Vrin, Paris 2002, pp. 19-44: 19: «Dans la tradition néoplatonicienne le premier principe ne possède aucune activité intellectuelle».

Inoltre, se il Bene deve essere semplice e privo di bisogni, non avrà bisogno nemmeno del pensare; la cosa di cui non ha bisogno non gli sarà presente, poiché anche in generale nulla gli è presente; non gli è dunque presente il pensare¹⁰²².

Il pensare non appartiene al primo principio in nessun modo, né nella forma di una dinamica dualistica tra soggetto conoscente ed oggetto conosciuto ad esso esterno, né come autocomprensione di sé. L'alterità, inammissibile nell'Uno a causa della sua assoluta semplicità, è infatti elemento strutturale di qualsiasi conoscenza, anche di quella riflessa, poiché il puro pensare, senza un oggetto pensato, in realtà «non pensa», così come «il movimento non si muove»¹⁰²³:

Essendo l'Uno qualcosa al di là dell'essere, deve essere anche al di là del pensare; non è dunque neppure assurdo che egli non conosca se stesso; non ha infatti presso di sé nulla che possa apprendere, essendo uno¹⁰²⁴.

Plotino prende qui le distanze da un'altra possibile risposta alla nostra fondamentale domanda iniziale a proposito della scienza divina: quella elaborata, già alcuni secoli prima, da Aristotele.

Secondo lo Stagirita, il primo motore immobile non conosce nulla di ciò che è altro da sé, e tuttavia conosce se stesso. Si tratta della nota dottrina secondo cui esso è «pensiero di pensiero» (*noèseôs noèsis*)¹⁰²⁵, assoluta identità di intelligenza (*nous*) e cosa intelletta (*nooumenon*)¹⁰²⁶. Il motivo fondamentale dell'identificazione di tutta la conoscenza divina con l'esclusiva conoscenza di Sé risiede nella inferiore dignità di qualsiasi altro possibile oggetto conoscibile: da questo punto di vista, possiamo affermare che il principio di perfezione è qui anche principio di limitazione¹⁰²⁷. A differenza della posizione neoplatonica, che pone l'Uno al di là del pensiero e dell'essere, in Aristotele Dio¹⁰²⁸ è totale identità di essere e pensiero. Ancor di più, Dio, per Aristotele, consiste né più né meno nella scienza che ha di sé: Dio e scienza divina coincidono totalmente. Tutto ciò che Dio è consiste in questa scienza, così come questa scienza consiste completamente in Dio, senza riguardare null'altro.

¹⁰²² Plotinus, *Enneades*, V, 6[24], 4, ed. P. Henry - H.-R. Schwyzer, in *Plotini Opera*, II, Clarendon Press, Oxford 1977, p. 254, ll. 1-4, (trad. it. a cura di M. Ninci, p. 463).

¹⁰²³ Plotinus, *Enneades*, V, 6[24], 6, ed. Henry - Schwyzer, p. 256, ll. 9-10 (trad. it. a cura di M. Ninci, p. 469).

¹⁰²⁴ Plotinus, *Enneades*, V, 6[24], 6, ed. Henry - Schwyzer, p. 256, ll. 30-32 (trad. it. a cura di M. Ninci, pp. 471-472).

¹⁰²⁵ Arist., *Met.*, XII, 9, 1074b 35.

¹⁰²⁶ Cf. Arist., *Met.*, XII, 9, 1075a 3-4.

¹⁰²⁷ Cf. J.-C. Bardout - O. Boulnois, *L'invention du monde*, in J.-C. Bardout - O. Boulnois (eds.), *Sur la science divine*, PUF, Paris 2002, pp. 9-56: 10: «Au moment où la pensée définit le premier moteur au point d'en exprimer au mieux la suprême perfection, cette pensée parfaite se voit immédiatement incurvée vers elle-même comme seul objet digne de soi. Le premier moteur est bien trop parfait pour connaître un monde qu'il ne crée pas et qu'il se contente de mouvoir à titre de cause finale. La perfection de la science devient le principe de sa limitation au dieu qui l'exerce».

¹⁰²⁸ Con 'Dio' indichiamo convenzionalmente il primo motore immobile, senza entrare nella discussione se sia effettivamente possibile chiamarlo in questo modo, né sulla questione del monoteismo o politeismo aristotelico.

Entrambe queste soluzioni, elaborate nell'ambito del pensiero greco, appaiono essere, se non in contraddizione esplicita, almeno insoddisfacenti rispetto al contenuto dottrinario tramandato nei testi sacri delle religioni monoteiste. In particolare, per ciò che riguarda il Cristianesimo, numerosi passi biblici sembrano attribuire esplicitamente la sapienza e l'intelligenza a Dio¹⁰²⁹. Inoltre, l'assenza di una scienza divina sembra difficilmente conciliabile con altri assunti fondamentali della religione cristiana, come la Provvidenza o la creazione, la quale viene detta essere presieduta dalla Sapienza divina¹⁰³⁰.

Se esiste una Sapienza divina, Dio deve certamente essere capace di conoscere. Inoltre, sembrerebbe necessario considerare come oggetto della conoscenza divina anche ciò che è altro rispetto a Dio, e non solo Dio stesso. Come spiegare altrimenti la conoscenza che Dio ha dei cuori umani, ad esempio?

Ma tu, o Signore degli eserciti, che giudichi con giustizia e scruti i reni e i cuori [...] ¹⁰³¹.

In base a questa e ad altre evidenze scritturali, la Chiesa, a partire dal Concilio di Roma del 382, sancirà l'affermazione dell'Onniscienza divina come elemento fondamentale della fede cristiana¹⁰³². L'Onniscienza divina sarà, inoltre, dichiarata dogma della Chiesa cattolica nel Concilio Vaticano I¹⁰³³. La ragione fondamentale che motiva questa opzione riguarda il principio di perfezione: se Dio non conoscesse qualcosa, sarebbe manchevole rispetto alle cognizioni che non ha e dunque, essendo deficiente rispetto a qualcosa, non sarebbe perfetto.

Il pensiero teologico cristiano si impegnerà a fondo nel tentare di fornire un preciso statuto della scienza, o, meglio, dell'onniscienza divina, delineando i contorni dottrinari di una teoria della conoscenza da parte di Dio di Sé e di ciò che è altro da Sé, con la costante preoccupazione di dover nel contempo salvaguardare l'assoluta semplicità divina. Va infatti tenuta presente l'impossibilità di introdurre nel divino una dualità tra soggetto conoscente e oggetto conosciuto: se Dio si rapportasse agli oggetti della sua conoscenza come un soggetto conoscente separato, risulterebbe essere ricettore passivo di conoscibili. Sarebbe perciò in potenza rispetto ad essi: in questo modo, l'assunta semplicità assoluta verrebbe piuttosto ad essere una composizione tra potenza a conoscere ed atto conoscitivo.

¹⁰²⁹ Cf., tra gli altri, Ps 7, 10; Jr. 11, 20; Dn. 13, 42; Sal. 139, 1-5.

¹⁰³⁰ Cf. Pr 8, 22-32.

¹⁰³¹ Ger 11, 20.

¹⁰³² Questa la formulazione approvata dal Concilio di Roma (382), in H. Denzinger, *Enchiridion symbolorum et definitionum, quae in rebus fidei et morum a Conciliis Oecumenicis et Summis Pontificibus emanarunt*, 164, ed. P. Hünermann, Verlag Herder, Freiburg im Breisgau 2014⁴⁴, p. 79a: «Si quis non dixerit verum Deum Filium Dei, sicut verum Deum Patrem (eius, et) omnia posse (et) omnia nosse et Patri aequalem: haereticus est».

¹⁰³³ Cf. Denzinger, *Enchiridion Symbolorum*, 3001, ed. Hünermann, p. 756a.

- Pseudo-Dionigi Areopagita

Nei primi secoli del Cristianesimo, l'elaborazione teologica deve innanzitutto confrontarsi con la tensione apparentemente irresolubile rispetto al pensiero greco, di matrice sia aristotelica che neoplatonica, in quanto entrambe queste scuole negano, come visto, la possibilità di una scienza divina delle cose. Risulta particolarmente interessante, sotto questa prospettiva, la posizione dello Pseudo-Dionigi Areopagita, un autore, da una parte, di fede cristiana, dall'altra, allievo e seguace di Proclo, il maestro neoplatonico che forse più di ogni altro aveva sottolineato l'impossibilità di una scienza divina, negando addirittura all'Uno il ruolo di causa e principio degli intelligibili¹⁰³⁴. Secondo Proclo, gli intelligibili sono creati da un'ipostasi del tutto separata, l'Intelligenza (*Nous*), e vengono conosciuti solo successivamente da una serie di ipostasi ancora inferiori, derivate dal *Nous*, chiamate 'enadi' e considerate alla stregua di divinità minori. La dinamica della conoscenza appartiene a queste emanazioni del tutto distanti dall'Uno. Il modo in cui le enadi conoscono, in ogni caso, è essenzialmente differente dal modo in cui l'uomo conosce: mentre la conoscenza umana avviene attraverso l'adeguazione dell'intelletto conoscente rispetto alla cosa conosciuta, il modo della conoscenza enadica non corrisponde all'inferiore modo d'essere dell'oggetto conosciuto. In altri termini, Proclo introduce un modello di conoscenza basato sulla difformità tra modo della conoscenza ed oggetto conosciuto, così da permettere la possibilità di una cognizione in forma eminente di un contenuto conoscitivo inferiore:

Ciascuna divinità conosce in modo indiviso gli esseri divisi, in modo atemporale gli esseri temporali, in modo necessario gli esseri non necessari, in modo immutabile gli esseri cangianti. In una parola, ciascuna divinità conosce tutti gli esseri in un modo superiore rispetto al loro ordine¹⁰³⁵.

Questo principio di asimmetria tra forma e contenuto della conoscenza verrà ripreso dallo Pseudo-Dionigi Areopagita, venendo tuttavia utilizzato per dar conto non della scienza propria delle enadi, ma della scienza divina, assumendo con ciò un ruolo ed un valore del tutto differenti.

Nel VII capitolo della sua opera *I nomi divini* il divieto neoplatonico a proposito della scienza divina viene trasgredito con l'esplicita attribuzione a Dio della caratteristica della sapienza:

Suvvia, se credete, celebriamo la Vita buona ed eterna anche come Sapiente, e come la Sapienza-in-sé, soprattutto come creatrice di ogni sapienza, superiore a ogni sapienza e intelligenza. Infatti, non soltanto

¹⁰³⁴ Sulle differenze tra la teoria di Plotino e le teorie del neoplatonismo posteriore (in particolare Proclo e Giamblico), cf. D'Ancona Costa, *Proclus, Denys, le Liber de causis et la science divine*, pp. 26-32.

¹⁰³⁵ Proclus, *The elements of theology*, prop. 124, ed. E. R. Dodds, Clarendon Press, Oxford 1992, p. 110.

Dio è stracolmo di sapienza e la sua sapienza non ha misura, ma egli è collocato più in alto di qualsiasi ragione, pensiero e sapienza¹⁰³⁶.

Chiaramente, l'attributo della sapienza riferito a Dio va inteso «non secondo la nostra misura¹⁰³⁷», ovvero non come se la sapienza umana fosse propria anche di Dio. Al contrario, «bisogna pensare le cose divine in maniera conforme a Dio¹⁰³⁸». Si potrebbe affermare che, se di Dio non può essere predicata la sapienza umana, allora è stolto, insipiente; tuttavia, come afferma San Paolo, «la stoltezza di Dio è più sapiente degli uomini¹⁰³⁹». Se ci poniamo dalla giusta prospettiva del divino, possiamo cogliere la vera natura della Sapienza divina come «Causa di ogni intelligenza e ragione e di ogni sapienza e comprensione¹⁰⁴⁰», e dunque principio di ogni sapienza creaturale particolare.

Si delinea una nuova concezione di Dio: non più come inconoscibile e non conoscente, alla maniera dell'Uno neoplatonico, bensì come inconoscibile, ma conoscente¹⁰⁴¹. Lo Pseudo-Dionigi Areopagita non si limita ad una nuda affermazione dell'evidenza della *scientia Dei*, piuttosto la caratterizza in modo circostanziato affrontando direttamente l'obiezione di natura neoplatonica che senza mezzi termini presenta a se stesso:

Ma siccome della sapienza stessa e universale e di ogni intelligenza, di ogni ragione e di ogni conoscenza sensibile la Sapienza divina è, come si dice, principio, causa, procreatrice, perfezione, custodia e fine, come questo Dio più che sapiente può essere celebrato come Sapienza, Intelligenza, Ragione e conoscenza? Infatti, in che modo potrà capire qualcuna delle cose intelligibili se non è in grado di compiere atti intellettuali, o come potrà percepire le cose sensibili essendo collocato al di sopra di ogni senso? Eppure, la Scrittura dice che egli conosce tutto e che nulla sfugge alla Scienza divina¹⁰⁴².

Riprendendo il modello procliano della conoscenza enadica, egli fa corrispondere il modo della conoscenza divina al modo di essere di Dio in quanto causa degli intelligibili, e non al modo di essere inferiore degli intelligibili in quanto tali. Dio, in altri termini, conosce attraverso la propria causalità, e non a partire dagli effetti derivanti dalla sua azione causale: d'altronde, per usare una formula tipica del Medioevo latino, e che ben esprime il pensiero dionisiano, al contrario della scienza umana, che

¹⁰³⁶ Pseudo-Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, 7, 1, ed. Suchla, p. 193 (trad. it. a cura di P. Scazzoso, p. 475).

¹⁰³⁷ Pseudo-Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, 7, 1, ed. Suchla, p. 194 (trad. it. a cura di P. Scazzoso, p. 475).

¹⁰³⁸ Pseudo-Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, 7, 1, ed. Suchla, p. 194 (trad. it. a cura di P. Scazzoso, p. 475).

¹⁰³⁹ I Cor 1, 25. Citato in Pseudo-Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, 7, 1, ed. Suchla, p. 193 (trad. it. a cura di P. Scazzoso, p. 475).

¹⁰⁴⁰ Pseudo-Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, 7, 1, ed. Suchla, p. 193 (trad. it. a cura di P. Scazzoso, p. 477).

¹⁰⁴¹ Cf. D'Ancona Costa, *Proclus, Denys, le Liber de causis et la science divine*, p. 37: «Chez le pseudo-Denys nous trouvons, établi une fois pour toutes, le modèle qui va être maintes fois repris aussi au XIII^e siècle: le premier principe ne peut pas être connu par nous, mais peut nous connaître sans que cela entraîne chez lui la moindre trace de potentialité ou de changement».

¹⁰⁴² Pseudo-Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, 7, 2, ed. Suchla, p. 196 (trad. it. a cura di P. Scazzoso, pp. 477-479).

è causata dall'ente conosciuto, la scienza divina è causa dell'ente¹⁰⁴³. Ciò permette altresì di chiarire in che modo la conoscenza divina non sia costituita da una dinamica duale soggetto conoscente - oggetto conosciuto: Dio, in senso proprio, non conosce in realtà se non Se stesso, ma, attraverso questo unico atto assoluto di autocoscienza di Sé, in quanto causa di tutto ciò che è conoscibile, conosce anche tutto ciò che è altro da Sé.

Allora, la Sapienza divina, conoscendo se stessa, conoscerà tutto: senza materia le cose materiali, in modo indivisibile le cose divisibili e in modo unitivo i più grandi numeri, in quanto conosce e procrea ogni cosa nello stesso Uno¹⁰⁴⁴.

Lo Pseudo-Dionigi sarà la principale fonte per il Medioevo di quello che sarà chiamato il “modello delle precontenenza” di tutte le cose nella scienza divina¹⁰⁴⁵. Un modello che fa essenzialmente riferimento alla originale soluzione elaborata in quest'opera: Dio conosce in Sé tutte le cose in quanto le contiene virtualmente dall'eternità secondo la ragione di Causa.

L'Intelligenza divina contiene tutte le cose secondo una conoscenza che trascende ogni oggetto conosciuto; nella misura in cui essa è causa universale essa precontiene in Sé la nozione di ogni cosa [...]. Infatti, l'Intelligenza divina non conosce le cose che sono apprendendole dalle cose che sono; ma da sé e in sé, secondo la causa [' i], essa ha e comprende antecedentemente la scienza, la nozione e la sostanza di tutte le cose senza considerare ciascuna cosa secondo l'idea [' i], ma sapendo e contenendo tutto secondo il solo contenuto della causa¹⁰⁴⁶.

L'aspetto forse più problematico del modello dionisiano risiede in una certa astrattezza che sembra caratterizzare la scienza divina¹⁰⁴⁷: Dio, per lo Pseudo-Dionigi Areopagita, conosce l'insieme delle creature attraverso la propria essenza in quanto causa universale, e non considerando ciascuna cosa «secondo l'idea», ovvero non attraverso un'intellezione delle singole creature nella loro specificità:

Infatti, se Dio secondo una sola causa partecipa l'essere alle cose esistenti, egli conoscerà ogni cosa secondo questa causa unica, in quanto le cose esistono da lui e in lui sussistevano in precedenza¹⁰⁴⁸.

¹⁰⁴³ Troviamo numerose occorrenze dell'espressione '*scientia Dei causa rerum*', ripetuta spessissimo dagli autori medioevali. La troviamo già in Petrus Lombardus, *Liber Sententiarum*, I, d. 38, c. 1, 3, ed. Quaracchi, p. 276: «Sic ergo praescientia causa eorum idetur esse que praescita sunt. Hoc idem et de scientia dicitur, scilicet quod quia Deus aliqua novit, ideo sint».

¹⁰⁴⁴ Pseudo-Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, 7, 2, ed. Suchla, p. 197 (trad. it. a cura di P. Scazzoso, p. 479).

¹⁰⁴⁵ Sul “modello della precontenenza” cf. J.-C. Bardout - O. Boulnois, *L'invention du monde*, pp. 20-26.

¹⁰⁴⁶ Pseudo-Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, cap. 7, 2, ed. Suchla, pp. 196-197 (trad. it. a cura di P. Scazzoso, p. 479 [con modifiche]).

¹⁰⁴⁷ Cf. Bardout - Boulnois, *L'invention du monde*, p. 26: «N'est-on pas finalement réduit à exténuier le savoir divin dans la seule essence de Dieu, et contraint de rejeter la science du créable dans l'indistinction d'une causalité universelle, incapable de saisir le monde en son être concret?».

¹⁰⁴⁸ Pseudo-Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, 7, 2, ed. Suchla, p. 197 (trad. it. a cura di P. Scazzoso, p. 479).

Piuttosto, vengono evidenziati i modi della produzione specifica delle creature, che avviene attraverso gli «esemplari che fanno e determinano gli esseri»:

[...] bisogna ammettere che preesistano nella causa di lui e di tutte le cose tutti gli esemplari degli esseri secondo una unione soprasostanziale, poiché egli produce le sostanze stando fuori della sostanza. Noi diciamo che gli esemplari sono le ragioni che producono gli esseri in Dio e che in lui preesistono in maniera unitaria le ragioni che la Sacra Scrittura chiama predeterminazioni e voleri divini e buoni, che determinano e fanno gli esseri, secondo i quali Dio soprasostanziale stabilì prima e portò alla luce tutte le cose che sono¹⁰⁴⁹.

Va notato come gli esemplari di cui parla lo Pseudo-Dionigi Areopagita paiano più come modelli per la produzione che strutture cognitive. Il principio di conoscenza viene così in qualche modo subordinato al principio di causalità: Dio conosce in quanto causa, non viceversa. In altri termini, la conoscenza divina appare come una conoscenza di carattere generale della creatura in quanto creabile, non specificata in cognizioni particolari delle creature in quanto tali.

Una risposta che lascia forse in parte inevasa la questione a proposito di se e come Dio conosca le creature nella loro singolarità: in particolare, non risulta chiaro in che modo la conoscenza di un oggetto unico (la stessa essenza divina) si plurifichi in quella di più oggetti (la molteplicità creaturale). Si potrebbe obiettare allo Pseudo-Dionigi Areopagita che o Dio conosce uno ed un solo oggetto, o conosce molte cose. La compostibilità tra uno e molteplice nella conoscenza divina non è di fatto mai tematizzata, e resta come un punto un oscuro, o, perlomeno, non svolto con efficacia e chiarezza.

- Agostino

Un modello che si presenta come più attento agli aspetti legati alla conoscenza specifica delle creature da parte di Dio sembra essere quello di Agostino. A differenza dello Pseudo-Dionigi Areopagita, che non aveva introdotto alcun tipo di plurificazione conoscitiva nella dinamica propria della *scientia Dei*, limitandosi a farla dipendere esclusivamente dalla conoscenza di Sé in quanto causa universale, Agostino introduce il concetto di idee contenute dall'eternità *in mente Dei*.

Già Filone di Alessandria (20 a.C. – 45 d.C.), pensatore di religione ebraica fortemente influenzato dal platonismo, nel suo *De opificio mundi* aveva cercato di conciliare la dottrina platonica delle idee con il concetto veterotestamentario di creazione, dislocandole all'interno del *Logos* divino,

¹⁰⁴⁹ Pseudo-Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, 5, 8, ed. Suchla, p. 183 (trad. it. a cura di P. Scazzoso, p. 467).

nonostante l'assenza di qualsiasi evidenza scritturale a proposito della presunta realtà di forme ideali come quelle delineate negli scritti platonici:

Dunque, come la città, che è presente come progetto nell'architetto, non occupa uno spazio esterno, ma è impressa nell'anima dell'artefice, allo stesso modo neppure il mondo costituito dalle Idee può avere altro luogo che il *Logos* divino, che ha ordinato queste realtà ideali¹⁰⁵⁰.

Agostino, nella celebre q. 46 del *De diversis quaestionibus octoginta tribus*¹⁰⁵¹, assumerà una posizione simile, affermando che le idee, intese in senso platonico come «forme primarie o ragioni stabili delle cose», sono «contenute nell'intelligenza divina»¹⁰⁵². Dalla definizione fornita, risulta evidente come non si debba qui pensare alle idee nel modo in cui ci riferiamo ad esse comunemente oggi, ovvero come contenuti mentali¹⁰⁵³; piuttosto, per Agostino esse sono principi ontici delle cose: la connotazione che le caratterizza è ontologica, non epistemologica, e questo sarà il modo in cui intenderanno le idee anche i pensatori medioevali, almeno fino alla seconda metà del XIII secolo¹⁰⁵⁴. Il vescovo d'Ipogna è il principale mediatore responsabile della trasmissione al Medioevo del lessico delle idee, dedicando ampio spazio al problema di come rendere in latino 'i' attraverso le varie soluzioni, tutte possibili, 'species', 'ratio', 'forma', 'idea'¹⁰⁵⁵. Il motivo fondamentale che presiede all'introduzione delle idee nella riflessione teologica risiede nella necessità di considerare l'opera della creazione come razionalmente ordinata. Poiché Dio non crea secondo una necessità di natura, ma secondo una libera determinazione della propria volontà, la razionalità che troviamo nel mondo deve essere fatta risalire alla razionalità che informa l'atto deliberativo divino: Dio crea *ut*

¹⁰⁵⁰ Philo Alexandrinus, *De opificio mundi*, 5, 20, ed. L. Cohn, in *Philonis Alexandrini Opera quae supersunt*, I, Typis et impensis Georgii Reimer, Berolini 1896, p. 6 (trad. it. a cura di R. Bigatti - G. Calvetti, p. 85).

¹⁰⁵¹ Per un'analisi dettagliata della questione, cf. in particolare J. Pepin, A / IDEA dans la patristique grecque et latine. Un dossier, in Fattori - Bianchi, *Idea. VI Colloquio Internazionale del Lessico Intellettuale Europeo*, pp. 13-42.

¹⁰⁵² Cf. Augustinus, *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, q. 46, 2, CCSL, XLIVa, p. 71: «Sunt namque ideae principales quaedam formae uel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quae ipsae formatae non sunt ac per hoc aeternae ac semper eodem modo sese habentes, quae diuina intelligentia continentur».

¹⁰⁵³ A partire da Descartes e Locke, ed in generale con la filosofia moderna, 'idea' verrà a significare in senso ampio «tutto ciò che è presente nella mente» (*quidquid est in mente*), ovvero un qualsiasi contenuto mentale, strumento e termine della conoscenza: «par le mot *Idea*, ientens tout ce qui peut estre en nostre pensée» (à Mersenne, 16 Giugno 1641, in *Œuvres complètes*, ed. C. Adam - P. Tannery, Édition du Cerf, Paris 1897-1913, III, p. 383). Il termine viene tuttora comunemente utilizzato proprio in questo senso. Cf. J.-R. Armogathe, *Sémanthèse d'idée/idea chez Descartes*, in Fattori - Bianchi, *Idea. VI Colloquio Internazionale del Lessico Intellettuale Europeo*, p. 187: «L'importance cardinale du mot *idée/idea* chez René Descartes ne nécessite pas de démonstration: directement et indirectement (par Locke), Descartes a décidé du sens et de l'usage modernes du mot».

¹⁰⁵⁴ L. M. De Rijk, *Un tournant important dans l'usage du mot *idea* chez Henri de Gand*, in Fattori - Bianchi, *Idea. VI Colloquio Internazionale del Lessico Intellettuale Europeo*, p. 91: «A mon avis, on pourrait résumer l'usage du mot *idea* chez les auteurs médiévaux jusqu'à la seconde moitié du 13^e siècle en disant que le terme *idea* était toujours employé dans le sens ontologique, c'est-à-dire il repräsentait le principe ontique des choses concrètes du monde sensible».

¹⁰⁵⁵ Cf. Augustinus, *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, q. 46, 2, CCSL, XLIVa, p. 71: «Ideas igitur Latine possumus uel formas uel species dicere, ut uerbum e uerbo transferre uideamur. Si autem rationes eas uocemus, ab interpretandi quidem proprietate discedimus - rationes enim Graece appellantur non ideae -, sed tamen quisquis hoc uocabulo uti uoluerit, a re ipsa non abhorrebit».

cognoscens, ovvero come un agente razionale che opera in base ad una prefigurazione di ciò che andrà a produrre, non solo secondo un ‘piano’ creativo generale ed astratto, ma possedendo le ragioni specifiche di ogni creatura. La pluralità delle idee divine corrisponde alla pluralità delle essenze istanziate nei singolari concreti: ognuna rimanda ad una ragione propria in Dio in base alla quale è stata creata.

[...] chi oserà affermare che Dio abbia tutto creato senza una ragione? Se questo non si può legittimamente affermare né credere, è certo allora che tutto è stato creato secondo ragione; non però allo stesso modo l’uomo e il cavallo: pensarlo è sicuramente un’assurdità. Ogni cosa è stata dunque creata secondo proprie ragioni¹⁰⁵⁶.

Le idee sono così per Agostino i modelli conosciuti da Dio come presenti nel proprio intelletto dall’eternità, cui si rivolge per creare nel tempo: in base all’idea di cavallo, il cavallo; in base all’idea di uomo, l’uomo: «tutto ciò che esiste, esiste in quanto partecipa di esse»¹⁰⁵⁷. Di qui prende le mosse l’intera tradizione del paradigma esemplarista medioevale: sono le idee esemplari divine a presiedere alla creazione del mondo e a garantirne l’ordine razionale. Dio crea preconoscendo in Sé le ragioni proprie delle cose (le idee), dunque non conosce Se stesso solo in quanto causa universale. Precisiamo: Dio possiede le ragioni proprie delle specie creaturali, non dei singoli individui esistenti. Va infatti tenuto presente come la possibilità che esistano idee di individui viene da Agostino esplicitamente esclusa¹⁰⁵⁸.

Da notare come la sentenza agostiniana, seppur interpretata durante il corso del Medioevo nelle maniere più diverse, non sarà mai messa esplicitamente in discussione e sarà sempre considerata come una *auctoritas* vincolante. Anche quando, a partire dal secolo XIV, la funzione delle idee divine verrà radicalmente messa in discussione e sostanzialmente svuotata di qualsiasi significato, nonostante tutto le idee continueranno ad essere ammesse *propter dicta Augustini*¹⁰⁵⁹. Addirittura, nel

¹⁰⁵⁶ Augustinus, *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, q. 46, 2, CCSL, XLIVa, p. 72: «[...] quis audeat dicere deum inrationabiliter omnia condidisse? Quod si recte dici uel credi non potest, restat ut omnia ratione sint condita, nec eadem ratione homo quam equus; hoc enim absurdum est existimare. Singula igitur propriis sunt creata rationibus».

¹⁰⁵⁷ Augustinus, *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, q. 46, 2, CCSL, XLIVa, p. 73: «Quarum participatione fit ut sit quidquid est, quoque modo est».

¹⁰⁵⁸ Cf. Augustinus, *Epistula XIV Ad Nebridium*, 4, CSEL, XXXIV, pp. 34-35: «Item quaeris, utrum summa illa ueritas et summa sapientia, forma rerum, per quam facta sunt omnia, quem filium dei unicum sacra nostra profitentur, generaliter hominis, an etiam uniuscuiusque nostrum rationem contineat. Magna quaestio. Sed mihi uidetur, quod ad hominem faciendum adinet, hominis quidem tantum, non meam uel tuam ibi esse rationem; quod autem ad orbem temporis, uarias hominum rationes in illa sinceritate uiuere. Uerum hoc cum obscurissimum sit, qua similitudine inlustrari possit, ignoro, nisi forte ad artes illas, quae insunt animo nostro, confugiendum est. Nam in disciplina metiendi una est anguli ratio, una quadrati. Itaque quotiens demonstrare angulum uolo, non nisi una ratio anguli mihi occurrit; sed quadratum nequaquam scriberem, nisi quattuor simul angulorum rationem intuerer. Ita quilibet homo una ratione, qua homo intellegitur, factus est; at ut populus fiat, quamuis et ipsa una ratio, non tamen hominis ratio, sed hominum»

¹⁰⁵⁹ Cf., ad esempio, Robertus de Cowton, *In I Sententiarum*, d. 35, ms. Berlin theol. lat. 2° 114, f. 156ra, in W. Hübener, *Idea extra artificem. Zur Revisionsbedürftigkeit von Erwin Panofskys Deutung der mittelalterlichen Kunsttheorie*, in L. Grisebach - K. Renger (eds.), *Festschrift für Otto von Simson zum 65. Geburtstag*, Propyläen Verlag, Frankfurt-am-Main 1977, pp. 27-52: 50: «Ex quo enim penitus distincte perfecte cognitum esset ratio cognoscendi omnia cognoscibilia

corso del XIII secolo verrà forgiata, sulla base della *Quaestio de ideis* e della descrizione agostiniana del Verbo divino come luogo delle Idee, la seguente sentenza: «Chi rifiuta l'esistenza delle idee è eretico, perché nega che il Figlio esista¹⁰⁶⁰».

- La scienza divina nel XIII secolo

Ripercorrere esaustivamente la storia delle diverse teorizzazioni a proposito della scienza divina nel Medioevo latino è compito troppo grande per essere qui affrontato, oltre ad essere già stato approfonditamente studiato nelle sue linee generali in vari importanti studi critici¹⁰⁶¹. In questa sede cercheremo piuttosto di concentrare la nostra attenzione sulle due questioni metafisiche relative alla scienza divina che costituiscono i temi principali affrontati nelle qq. 8-9 delle *Collationes*. Ci riferiamo, per la questione 8, al problema del ruolo da attribuire alle idee divine: è corretto affermare che Dio conosce le creature per mezzo delle idee presenti nel proprio Intelletto? In altri termini, è giusto considerare le idee come *rationes cognoscendi*? Per la questione 9, invece, l'interrogativo di fondo riguarda lo statuto ontologico di queste idee e conseguentemente delle cose altre da Sé conosciute da Dio in quanto oggetti conosciuti: che tipo di enti sono le idee e le creature in quanto termini della conoscenza divina?

L'origine del dibattito, in entrambi i casi, può essere fatto risalire, nei termini dottrinali che ritroveremo nelle *Collationes*, all'elaborazione filosofico-teologica del XIII secolo: per questo motivo, tralasciando altri aspetti del problema della scienza divina e un vasto numero di pensatori che di questo problema si sono occupati, passeremo direttamente a seguire la formazione di un quadro speculativo sulle due questioni accennate nel corso della Scolastica di questo secolo.

distincte nec non et virtus potens ad illa in esse producenda, videtur quod superfluit ponere multitudinem idearum. [...] Sed quia dictum Augustini, ex quo habemus ideas, non ab Aristotele vel Commentatore, est expresse in contrarium [...] oportet ponere in deo distinctas ideas». Cf. anche Franciscus de Mayronis, *In quattuor libros Sententiarum qui Conflatus nominantur*, d. 47, q. 1, a. 1, ed. Mauritius Hybernicus, Venetiis 1520 (Nachdruck Minerva, Frankfurt a. M. 1966), f. 133va I: «Ideo videtur aliquibus quod nulla necessitas sit ponendi illas ideas evidens, nobis tamen propter dicta Augustini ponende sunt formaliter in deo, ut patet ex priori deductione».

¹⁰⁶⁰ Cf., ad esempio, Guillelmus Altissiodorensis, *Summa aurea. Liber II-I*, tract. 1, cap. 1, ed. J. Ribailier, Editiones Collegii S. Bonaventurae - Éditions du Centre national de la recherche scientifique, Grottaferrata - Paris 1982 (Specilegium Bonaventurianum, XVII), p. 12: «Circa primum dicit Augustinus: “Qui negat ydeas esse, negat Filium esse”»; Alexander de Hales, *Summa theologica*, inq. 1, tract. 5, inq. 1, sect. 1, q. un., mem. 4, cap. 1, n. 175, ed. Quaracchi, I, p. 258a: «Augustinus in libro *De civitate Dei*: “Ideae sunt in mente divina”, quas qui non credit, infidelem esse non ambigit»; Albertus Magnus, *Commentarius in Primum Librum Sententiarum*, d. 35, a. 9, ed. A. Borgnet, in *Opera Omnia*, XXVI, apud Ludovicum Vivès, Parisiis 1893, p. 190a: «Item, in libro *De civitate Dei* dicit: Plato ideas ponit: et eas qui negat, infidelem esse non ambigit: quia Filium Dei negat»; Bonaventura de Bagnoregio, *Commentarius in I librum Sententiarum*, d. 6, a. un, q. 3, Quaracchi, I, p. 130a: «Et hinc habet ortum illud quod consuevit dici, quod qui negat ideas esse, negat Filium Dei esse»; Thomas de Aquino, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 3, a. 1, Leonina, XXII¹⁻², p. 98a: «Augustinus dicit in libro *De civitate Dei*: “Qui negat ideas esse infidelis est quia negat Filium esse”».

¹⁰⁶¹ Di particolare interesse l'antologia di testi sulla scienza divina di autori medioevali e moderni curata da Boulnois e Bardout, *Sur la science divine*, PUF, Paris 2002.

- La questione delle idee come *rationes cognoscendi*

A proposito delle idee come *rationes cognoscendi*, va notato come, proprio a partire dagli anni '20 del XIII secolo, inizi ad emergere con forza la questione della noetica divina: l'interrogazione inizia a non riguardare più soltanto cosa Dio conosca (può Dio conoscere il male, i futuri contingenti, i singolari, la materia, etc.?), tema che aveva occupato le discussioni altomedioevali, ma va estendendosi anche al modo della conoscenza divina, favorendo un rinnovato interesse per la dottrina delle idee divine¹⁰⁶².

Certamente, come unanimemente sostengono tutti i pensatori di quest'epoca, Dio conosce Sé stesso immediatamente attraverso un atto assoluto di autointellegione. Al contrario del primo motore immobile aristotelico, la cui conoscenza si esaurisce in un simile atto di autoapprensione di Sé, secondo i teologi medioevali, autoconoscendosi, Dio conosce anche ciò che è altro da Sé¹⁰⁶³. I due momenti, quello dell'autoconoscenza e quello della conoscenza delle cose differenti da Sé, non sono generalmente considerati come corrispondenti a due distinti atti di intellegione, piuttosto fanno parte di un'unica ed identica cognizione¹⁰⁶⁴: quello che cambia, nei due casi, è il punto di vista, la prospettiva secondo cui Dio conosce la propria essenza. Considerando la propria essenza in quanto assoluta, Dio conosce Sé; considerandola in quanto imitabile imperfettamente in diversi modi, Dio conosce le creature imperfettamente in modi diversi¹⁰⁶⁵.

¹⁰⁶² Cf. Bardout - Boulnois, *L'invention du monde*, p. 26: «[...] ce que l'on peut appeler les problèmes de noétique divine s'imposent comme l'essentiel de la question. On ne se demande plus seulement ce que Dieu connaît, mais aussi comment il connaît, interrogation qui se traduit par la réapparition du thème des idées divines».

¹⁰⁶³ Cf., ad esempio, Alexander de Hales, *Summa theologica*, inq. 1, tract. 5, inq. 1, sect. 1, q. un., mem. 2, cap. 3, n. 166, ed. Quaracchi, I, p. 249b: «Deus, intelligendo se, omnia intelligit»; Albertus Magnus, *Commentarius in Primum Librum Sententiarum*, d. 35, a. 7, ed. Borgnet, in *Opera Omnia*, XXVI, p. 210b: «[...] ergo ipse est species omnis rei: et ita se cognoscendo, cognoscat omne quod est, ut dicunt sancti»; Bonaventura de Bagnoregio, *Commentarius in I librum Sententiarum*, d. 39, a. 1, q. 1, Quaracchi, I, p. 686a: «Et hoc modo ponimus Deum cognoscere aliud a se per se ipsum»; Thomas de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 14, a. 6, Leonina, IV, p. 176b: «Deus in seipso potest omnia propria cognitione cognoscere».

¹⁰⁶⁴ Cf. ad esempio Alexander de Hales, *Summa theologica*, inq. 1, tract. 5, inq. 1, sect. 1, q. un., mem. 1, n. 163, ed. Quaracchi, I, p. 246b: «Conceditur ergo quod eadem ratione Deus scit se et scit creaturam»; Bonaventura de Bagnoregio, *Commentarius in I librum Sententiarum*, d. 39, a. 2, q. 1, Quaracchi, I, p. 693a: «Quoniam igitur divina cognitio a rebus non dependet nec causatur, sed est idem quod Deus, et Deus eadem essentia et eodem modo se habens: ideo una cognitione et eodem modo cognoscit Deus se et alia a se, quia per se ipsum nullo modo variatum nec diversificatum»; Thomas de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 14, a. 2, Leonina, IV, p. 167a: «Sed haec omnia Deus una et simplici cognitione cognoscit».

¹⁰⁶⁵ Cf. ad esempio Bonaventura de Bagnoregio, *Commentarius in I librum Sententiarum*, d. 39, a. 2, q. 1, Quaracchi, I, p. 693a: «Per respectum ad cognitum, licet sit eodem modo, tamen alio modo comparatur: nam ad Deum secundum rationem identitatis, ad creaturam secundum rationem diversitatis et causalitatis»; Thomas de Aquino, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 3, a. 2, Leonina, XXII¹⁻², p. 104a-104b: «Res autem creatae non perfecte imitantur divinam essentiam, unde essentia non accipitur absolute ab intellectu divino ut idea rerum sed cum proportione creaturae fiendae

Le idee non sono altro che queste similitudini dell'essenza divina¹⁰⁶⁶: esse non si costituiscono come oggetti realmente differenti dall'essenza, sono piuttosto rapporti di imitabilità di un unico ed esclusivo oggetto conoscibile, coincidente con il soggetto conoscente, che è appunto l'essenza divina. Da ciò deriva un altro aspetto della dottrina delle idee divine, largamente condiviso dai pensatori del secolo XIII: da un punto di vista reale (*secundum rem*), esiste una sola Idea, ovvero l'essenza divina in quanto imitabile; la pluralità delle idee è concessa solo come espressione linguistica (*modus loquendi*), e solo se riferita esclusivamente ai diversi rapporti, ovvero alle diverse forme di imitabilità riferibili all'unico principio reale della conoscenza divina¹⁰⁶⁷.

Viene dunque comunemente sostenuta la coincidenza in senso reale tra essenza e idee divine, in base alla chiara esigenza di salvaguardare la semplicità dell'atto intellettivo: Dio conosce per identità, non per differenza. Per dirla con una formula interpretativa frequentemente utilizzata dagli interpreti moderni, le idee rimangono qui ben salde all'interno dell'essenza divina. Il problema principale per gli autori di questo periodo, soprattutto per Tommaso d'Aquino, non riguarderà tanto la semplicità divina, quanto piuttosto come possa Dio conoscere le creature non solo nel modo in cui sono presenti nella propria essenza (*in seipso*), ma anche nel modo loro proprio, come sono in se stesse indipendentemente dal rapporto con Dio (*in ipsis*)¹⁰⁶⁸. La conoscenza per identità, infatti, sembrerebbe non consentire una conoscenza della differenza nella sua natura di differenza, non

ad ipsam divinam essentiam secundum quod deficit ab ea vel imitatur ipsam; diversae autem res diversimode ipsam imitantur et unaquaeque secundum proprium modum suum cum unicuique sit esse distinctum ab altera».

¹⁰⁶⁶ Cf. ad esempio Bonaventura de Bagnoregio, *Commentarius in I librum Sententiarum*, d. 35, a. un, q. 2, Quaracchi, I, p. 605b: «Et hoc patet sic: idea in Deo dicitur similitudinem, quae est ratio cognoscendi»; Thomas de Aquino, *Scriptum super libros Sententiarum*, I, d. 36, q. 2, a. 3, ed. Mandonnet, I, p. 844: «Respondeo dicendum, quod, sicut ex auctoritate Dionysii inducta patet, idea dicitur similitudo vel ratio rei in Deo existens, secundum quod est productiva ipsius rei et praedeterminativa»; Thomas de Aquino, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 3, a. 1, Leonina, XXII¹⁻², p. 98b: «Sed Verbum increatum est speculum ducens in cognitionem omnium creatorum, quia eo Pater se et omnia alia dicit. Ergo in eo sunt similitudines rerum omnium».

¹⁰⁶⁷ Cf. ad esempio Alexander de Hales, *Summa theologica*, inq. 1, tract. 5, inq. 1, sect. 1, q. un., mem. 4, cap. 1, n. 175, ed. Quaracchi, I, p. 258b: «Respondeo quod licet idem sint secundum rem illa, in hoc tamen differunt secundum dictionis modum. Nam sapientia, exemplar et ars se tenent plus ex parte cognoscentis, quod omnino est unum; ideo illa non recipiunt pluralitatem, ut dicantur plura exemplaria, plures sapientiae, plures artes; ratio vero et idea ex parte rei cognitae: et propter hoc, sicut res cognitae plures, ita et ideae»; Albertus Magnus, *Commentarius in Primum Librum Sententiarum*, d. 35, a. 7, ed. Borgnet, in *Opera Omnia*, XXVI, pp. 192b-193a: «Dicendum sine prejudicio, quod idea tripliciter consideratur, scilicet secundum id quod est, et sic est essentia divina et intellectus divinus, et est una sola. Item, consideratur in comparatione ad intelligentem per ideam, vel operantem, et sic iterum non est plures, sed una tantum: quia intelligens est unum indivisibile. Tertio, consideratur in relatione ad opera ipsa quorum est idea, et sic habet pluralitatem ex parte respectus ad illa. Unde meo iudicio melius dicitur multorum idea, quam multae ideae»; Bonaventura de Bagnoregio, *Commentarius in I librum Sententiarum*, d. 35, a. un, q. 4, Quaracchi, I, p. 608b: «[...] omnes ideae in Deo sunt unum secundum rem, sed tamen plures secundum rationem intelligendi sive dicendi»; Thomas de Aquino, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 3, a. 2, Leonina, XXII¹⁻², p. 104b: «Et ideo ipsa divina essentia, cointellectis diversis proportionibus rerum ad eam, est idea uniuscuiusque rei: unde cum sint diversae rerum proportionibus, necesse est plures esse ideas, et est quidem una omnium ex parte essentiae sed pluralitas invenitur ex parte diversarum proportionum creaturarum ad ipsam».

¹⁰⁶⁸ Cf. Thomas de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 14, a. 5, Leonina, IV, p. 172b: «Alia autem a se videt non in ipsis, sed in seipso, in quantum essentia sua continet similitudinem aliorum ab ipso».

coincidendo la natura propria delle creature in quanto altre da Dio con la natura che possiedono in Dio.

In ogni caso, dopo aver evidenziato alcuni dei punti comuni ai vari autori nella riflessione sulla scienza divina nel secolo XIII, ci sembra opportuno notare anche alcuni aspetti che invece animano il dibattito e caratterizzano in modo originale scuole di pensiero distinte. In particolare, risulta evidente una significativa differenza di impostazione tra scuola domenicana e francescana sul modo di considerare le idee¹⁰⁶⁹. Se la definizione di idea come similitudine non è sostanzialmente messa in discussione, tuttavia, nell'ampio spettro di possibilità traduttive fornite da Agostino¹⁰⁷⁰, si operano scelte diverse, funzionali ad un diverso ruolo assegnato alle idee.

Per Tommaso, esse sono anzitutto *formae*, modelli esemplari che orientano la creazione¹⁰⁷¹. Il valore operativo delle idee come *rationes producendi* viene enfatizzato in rapporto alla caratterizzazione di Dio come agente razionale: all'origine della produzione della *creatura mundi* non c'è né il caso né una necessità di natura, ma la libera determinazione di un divino *artifex* che, in base ad una prefigurazione ideale dell'opera da compiere, realizza la forma già presente nella propria mente non da una materia preesistente, ma dal nulla¹⁰⁷².

Chiunque agisce per mezzo dell'intelletto ha in sé la ragione della propria opera, se non ignora ciò che fa; ma Dio agisce per mezzo dell'intelletto e non ignora ciò che fa; dunque ha presso di Sé le ragioni delle cose, che sono chiamate 'idee'¹⁰⁷³.

¹⁰⁶⁹ Cf. J.-M. Bissen, *L'exemplarisme divin selon Saint Bonaventure*, Vrin, Paris 1929, pp. 30-31: «Comme on peut le voir par ces citations essentielles, au départ de la théorie des idées, saint Bonaventure et saint Thomas, d'accord sur le fond, diffèrent dans la manière d'envisager la chose. Pour saint Bonaventure, idée signifie similitude, ou, mieux, expression, puisqu'il s'agit d'une similitude engendrée par la vérité; pour saint Thomas, au contraire, idée dit forme, modèle ou principe d'imitation de l'être».

¹⁰⁷⁰ Cf. Augustinus, *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, q. 46, 2, CCSL, XLIVa, p. 71. Cf. *supra*, p. 328.

¹⁰⁷¹ Cf. in particolare Thomas de Aquino, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 3, a. 1, Leonina, XXII¹⁻², pp. 99a-100a.

¹⁰⁷² La metafora dell'artefice divino, che ben si presta ad esprimere il paradigma esemplarista, ha già alle spalle, ai tempi di Tommaso, una lunga tradizione. In particolare, era già stato utilizzato con profitto da Anselmo d'Aosta: cf. Anselmus Cantuariensis, *Monologion*, capp. 8-11, ed. F. S. Schmitt, in *Opera Omnia*, I, Thomas Nelson, Edinburgh 1951, pp. 22-26. Per la presenza del paradigma dell'artefice divino in Tommaso, cf. in particolare Thomas de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 14, a. 5, Leonina, IV, p. 179b: «Respondeo dicendum quod scientia Dei est causa rerum. Sic enim scientia Dei se habet ad omnes res creatas, sicut scientia artificis se habet ad artificiatas. Scientia autem artificis est causa artificiatorum: eo quod artifex operatur per suum intellectum, unde oportet quod forma intellectus sit principium operationis, sicut calor est principium calefactionis».

¹⁰⁷³ Thomas de Aquino, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 3, a. 1, Leonina, XXII¹⁻², p. 98a: «Omne agens per intellectum habet rationem sui operis apud se nisi ignoret quid agat; sed Deus est agens per intellectum et non ignorans hoc quod agit; ergo apud ipsum sunt rationes rerum quae ideae dicuntur».

Le idee sono dunque «creative e produttive delle cose»¹⁰⁷⁴, o, secondo la felice definizione che troviamo nel *Commento alle Sentenze*:

‘Idea’ indica una similitudine o ragione della cosa esistente in Dio, in quanto produttiva e predeterminativa di quella stessa cosa¹⁰⁷⁵.

Bonaventura, al contrario, evidenzia in primo luogo il valore epistemologico delle idee, considerate principalmente dal punto di vista del loro ruolo nella dinamica conoscitiva divina come *rationes cognoscendi*¹⁰⁷⁶. Non che Tommaso non ammetta questa particolare funzione delle idee¹⁰⁷⁷, ma, riteniamo, da questo punto di vista la dottrina del maestro francescano risulta più significativa e più largamente svolta.

Secondo Bonaventura, non è corretto sostenere che Dio conosce solo in ragione del fatto che è causa della creatura, secondo un’opinione che egli connette giustamente al modello di scienza divina sostenuto dallo Pseudo-Dionigi Areopagita¹⁰⁷⁸ e, probabilmente, da autori contemporanei che a questo modello si ispirano¹⁰⁷⁹; piuttosto, Dio può essere causa intelligente solo in quanto conosce precedentemente ciò di cui è causa. Egli produce in quanto comprende, e non viceversa¹⁰⁸⁰, altrimenti trarrebbe la propria conoscenza dal causato in quanto conoscibile, invece di presiedere alla produzione del causato attraverso la preconnoscenza di esso in una ragione eminente. Bonaventura fa perciò propria una posizione differente, che considera la conoscenza divina come una conoscenza tramite idee, ovvero tramite le similitudini delle cose:

¹⁰⁷⁴ Thomas de Aquino, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 3, a. 1, Leonina, XXII¹⁻², p. 100b: «[...] ideae existentes in mente divina non sunt generatae nec sunt generantes si fiat vis in verbo, sed sunt creativae et productivae rerum».

¹⁰⁷⁵ Thomas de Aquino, *Scriptum super libros Sententiarum*, I, d. 36, q. 2, a. 3, ed. Mandonnet, I, p. 844: «idea dicitur similitudo vel ratio rei in Deo existens, secundum quod est productiva ipsius rei et praedeterminativa».

¹⁰⁷⁶ Cf. J.-M. Bissen, *L'exemplarisme divin selon Saint Bonaventure*, p. 37: «La thèse que saint Bonaventure va établir *secundum sanctos* et *secundum philosophos* est énoncée par lui dans cette formule concise: Dieu connaît par les idées et il a en lui les raisons et les similitudes des choses, qu’il connaît d’abord lui même».

¹⁰⁷⁷ Cf. Thomas de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 15, a. 1, Leonina, IV, p. 199a: «Respondeo dicendum quod necesse est ponere in mente divina ideas. *Idea* enim Graece, Latine *forma* dicitur: unde per ideas intelliguntur formae aliarum rerum, praeter ipsas res existentes. Forma autem alicuius rei praeter ipsam existens, ad duo esse potest, vel ut sit exemplar eius cuius dicitur forma; vel ut sit principium cognitionis ipsius, secundum quod formae cognoscibilium dicuntur esse in cognoscente. Et quantum ad utrumque est necesse ponere ideas».

¹⁰⁷⁸ Cf. Bonaventura de Bagnoregio, *Commentarius in I librum Sententiarum*, d. 35, a. un., q. un., Quaracchi, I, p. 601a: «Quidam enim dixerunt, quod Deus non cognoscit secundum rationem ideae, sed secundum rationem causae. [...] Quoniam enim Deus habet virtutem producendi omnia et cognoscit totam suam virtutem, ideo cognoscit omnia. Et hoc dicunt, Dionysium sensisse, cum dixit, quod “non secundum idea, sed secundum unam excellentiae causam cognoscit omnia”».

¹⁰⁷⁹ A dire il vero, sembra sostenere una posizione simile lo stesso Alessandro di Hales. Cf. Alexander de Hales, *Summa theologica*, inq. 1, tract. 5, inq. 1, sect. 1, q. un., mem. 2, cap. 2, n. 165, ed. Quaracchi, I, p. 248b: «Si consideretur ipse qui est causa, omnia scit per causam, quia omnia scit per se, qui est causa omnium».

¹⁰⁸⁰ Cf. Bonaventura de Bagnoregio, *Commentarius in I librum Sententiarum*, d. 35, a. un., q. 1, Quaracchi, I, p. 601a: «Rursus, omnis cognoscens ideo distincte producit, quia distincte cognoscit, non e converso».

C'è perciò un'altra posizione, basata sia sui santi che sui filosofi, secondo cui Dio conosce attraverso le idee, ed ha in Sé le ragioni e le similitudini delle cose, che conosce¹⁰⁸¹.

L'idea è una «similitudine della cosa conosciuta» (*similitudo rei cognitae*)¹⁰⁸², ma non nel senso di una rappresentazione mentale forgiata a partire da un oggetto esterno, così come noi possiamo avere il concetto di cavallo in quanto similitudine imperfetta del cavallo esistente che vediamo. Al contrario, in Dio la similitudine non è ricevuta dall'esterno, ma è intrinsecamente consustanziale alla propria essenza. Infatti, coincidendo l'idea in senso reale con l'essenza divina, essa è la stessa verità (*ipsa veritas*) originaria della cosa, mentre è la creatura conosciuta, ovvero il termine della conoscenza, ad essere una certa similitudine della verità (*cognitum est similitudo veritatis, scilicet ipsa creatura*). Le rappresentazioni umane, al contrario, si riferiscono ad una verità esterna, consistente nella cosa stessa, conosciuta attraverso le similitudini della cosa, che fungono da *rationes cognoscendi*¹⁰⁸³. In questo senso, Bonaventura può affermare che le similitudini divine esprimono la cosa meglio di quanto la cosa stessa in sé riesca a fare, poiché la cosa riceve dall'idea divina il proprio significato, e non viceversa; per questo, non solo Dio conosce più perfettamente che non l'uomo, ma tutto ciò che è conoscibile è conoscibile in modo più perfetto nell'idea divina che non in se stessa¹⁰⁸⁴: «Perciò vedrò meglio me stesso in Dio che non in me stesso¹⁰⁸⁵».

Bonaventura chiarisce anche ciò che le idee non sono, precisando in particolare come le idee non siano da confondere con le essenze delle creature stesse. Come abbiamo visto, infatti, le idee coincidono realmente con l'essenza divina, che esprimono attraverso un rapporto di similitudine; ma, se esse fossero le essenze delle creature, allora le essenze delle creature sarebbero l'essenza divina, secondo una conclusione assolutamente inaccettabile:

¹⁰⁸¹ Bonaventura de Bagnoregio, *Commentarius in I librum Sententiarum*, d. 35, a. un, q. 1, Quaracchi, I, p. 601a: «Ideo est alia positio, et secundum sanctos, et secundum philosophos, quod Deus cognoscit per ideas et habet in se rationes et similitudines rerum, quas cognoscit».

¹⁰⁸² Bonaventura de Bagnoregio, *Commentarius in I librum Sententiarum*, d. 35, a. un, q. 1, Quaracchi, I, p. 601a: «Idea dicitur similitudo rei cognitae».

¹⁰⁸³ Cf. Bonaventura de Bagnoregio, *Commentarius in I librum Sententiarum*, d. 35, a. un, q. 1, Quaracchi, I, p. 601b: «Sed aliter est in nobis, aliter in Deo. In nobis quidem ratio cognoscendi est similitudo, cognitum est veritas. Nam in nobis est similitudo accepta et impressa ab extrinseco, propter hoc quod intellectus noster respectu cogniti est possibilis et non actus purus; ideo fit in actu per aliquid cogniti, quod est similitudo eius. In Deo autem est e converso, quia ratio cognoscendi est ipsa veritas, et cognitum est similitudo veritatis, scilicet ipsa creatura. Et quia ratio cognoscendi consistit in ipsa veritate prima, ideo ratio cognoscendi in Deo est summe expressiva».

¹⁰⁸⁴ Cf. Bonaventura de Bagnoregio, *Commentarius in I librum Sententiarum*, d. 35, a. un, q. 1, Quaracchi, I, p. 602a: «Est alia similitudo, quae est ipsa veritas expressiva cogniti et eo similitudo, quo veritas; et haec similitudo melius exprimit rem, quam ipsa res seipsam exprimat, quia res ipsa accipit rationem expressionis ab illa; et secundum hanc est perfectior cognitio, et hac cognoscit Deus».

¹⁰⁸⁵ Bonaventura de Bagnoregio, *Collationes in Hexaëmeron*, XII, 9, Quaracchi, V, p. 386a: «Unde melius videbo me in Deo quam in me ipso».

Queste ragioni eterne, d'altra parte, non sono le vere essenze e quiddità delle cose, dato che non sono qualcosa di differente rispetto al creatore; la creatura, infatti, e il creatore hanno essenze differenti. È necessario, pertanto, che esse siano le similitudini rappresentative delle cose stesse. Esse sono dunque le ragioni della conoscenza [*cognoscendi rationes*], poiché la conoscenza, in quanto conoscenza, indica sempre un'assimilazione ed una maniera di esprimere tra il conoscente ed il conoscibile. E perciò bisogna porre, in base a ciò che i Santi affermano e in base a ciò che le argomentazioni dimostrano, che Dio conosce le cose attraverso le loro similitudini¹⁰⁸⁶.

- Il problema dello statuto ontologico delle idee divine

Il motivo bonaventuriano della differenza tra essenze creaturali ed idee divine, che riprende probabilmente l'analogia espressa da Alessandro di Hales¹⁰⁸⁷ in proposito, ben si presta ad introdurci al secondo problema relativo alla scienza divina che intendiamo qui trattare: quello dello statuto ontologico delle idee divine.

Abbiamo visto come sia generalmente accettata la definizione di idea come similitudine. Similitudine, a sua volta, indica un rapporto: da ciò deriva la formula che forse meglio esprime l'opinione comune della teologia del XIII secolo¹⁰⁸⁸, che traiamo da Enrico di Gand:

L'idea, nella sua ragione formale, non indica null'altro che un rapporto di imitabilità [*respectus imitabilitatis*] a partire dalla considerazione dell'intelletto nella stessa divina essenza¹⁰⁸⁹.

Ci si potrebbe ora chiedere: si tratterà di un rapporto reale o di ragione? Per rispondere a questa domanda, sarà utile ricordare, in base a quanto viene solitamente argomentato nella distinzione 30 dei *Commenti alle Sentenze*, come sia generalmente ammessa solo ed esclusivamente una relazione

¹⁰⁸⁶ Bonaventura de Bagnoregio, *De scientia Christi*, q. 2, Quaracchi, V, p. 8b: «Hae autem sempiternae rationes non sunt rerum essentiae verae et quidditates, cum non sint aliud a Creatore; creatura autem et Creator necessario habent essentias differentes: et ideo necesse est, quod sint formae exemplares, ac per hoc ipsarum rerum similitudines repraesentativae; et ideo cognoscendi rationes sunt, quia cognitio, hoc ipso quod cognitio, assimilationem dicit et expressionem inter cognoscentem et cognoscibile. Et ideo ponendum est, secundum quod Sancti dicunt et rationes ostendunt, Deum cognoscere res per earum similitudines».

¹⁰⁸⁷ Cf. Alexander de Hales, *Summa theologica*, inq. 1, tract. 5, inq. 1, sect. 1, q. un., mem. 4, cap. 1, n. 175, ed. Quaracchi, I, p. 259b: «Ne incidamus in illa haeresim quae dixit Deum omnium esse naturaam, dicendum est ad auctoritatem Anselmi quod aliud est dicere 'omnia esse divinam essentiam', aliud est dicere 'omnia in ipso sunt divina essentia'. Cum enim dicitur 'omnia sunt divina essentia', supponuntur creaturae prout sunt in suo esse; cum autem dicitur 'omnia sunt in ipso divina essentia', supponuntur rationes aeternae de rebus istis; quae rationes aeternae sunt ipsa Dei sapientia et ita per consequens essentia divina. Nec ex hoc sequitur quod sint in Dei essentia, licet sint in eius sapientia: esse enim in Dei sapientia nihil aliud est quam cognosci ab eo; esse vero in sua essentia est ipsam essentiam vere dici de illis: quod de nulla creatura contingit».

¹⁰⁸⁸ Cf. Henricus de Gandavo, *Quodlibet*, IX, q. 2, OpOm, XIII, p. 37: «Modus tamen theologorum magis consuetus est appellare ideas ipsas rationes imitabilitatis».

¹⁰⁸⁹ Henricus de Gandavo, *Quodlibet*, IX, q. 2, OpOm, XIII, p. 29: «Ut secundum hoc idea nihil aliud sit de ratione sua formali quam respectus imitabilitatis ex consideratione intellectus in ipsa divina essentia».

di ragione da parte di Dio verso la creatura. Infatti, come evidente, se fosse possibile una relazione reale *ex parte Dei*, Dio risulterebbe in qualche modo dipendente rispetto alla creatura, e non sarebbe dunque assoluto¹⁰⁹⁰.

Le idee non sono quindi né enti reali né relazioni reali: in sé non esprimono altro che relazioni di ragione, caratterizzate più precisamente come relazioni di similitudine.

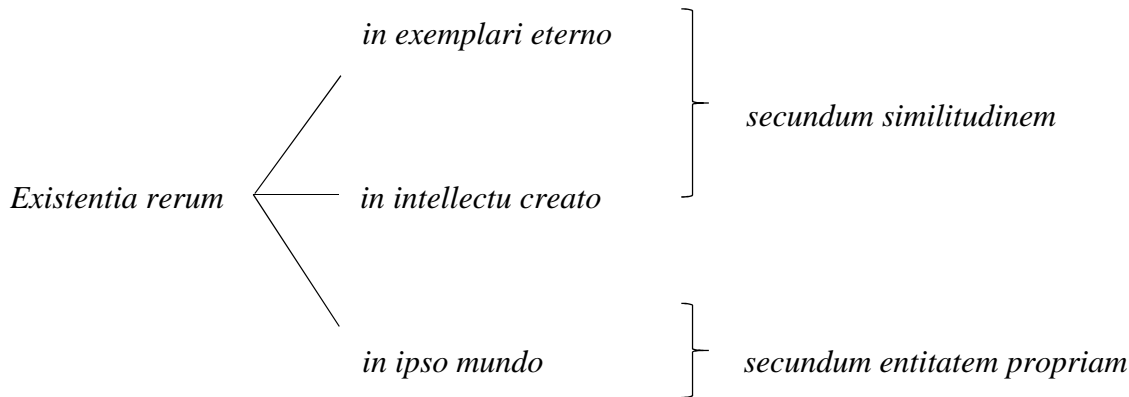
Sia Bonaventura che Tommaso non si limitano a fissare lo statuto ontologico delle idee in base a questa dottrina concordemente sostenuta da entrambi, ma producono anche una interessante griglia metafisica che mette in relazione il modo di essere delle cose in quanto idee con altri modi di essere che possono appartenere loro, in base alla domanda a proposito di quale sia l'«essere più vero» (*verius esse*) di cui le cose possono essere dotate¹⁰⁹¹.

Secondo Bonaventura, le cose possono essere considerate o per come sono nell'idea esemplare presente *in mente Dei* (*in exemplari eterno*); o per come sono nell'intelletto umano, ovvero in quanto rappresentazioni mentali (*in intellectu creato*); o per come sono nella realtà extramentale, ovvero in quanto concretamente esistenti (*in ipso mundo*). Secondo i primi due modi di essere, la cosa è considerata in quanto similitudine (*secundum similitudinem*), mentre secondo il terzo modo di essere è considerata in quanto tale (*secundum entitatem propriam*)¹⁰⁹².

¹⁰⁹⁰ Cf. Bonaventura de Bagnoregio, *Commentarius in I librum Sententiarum*, d. 30, a. un, q. 3, Quaracchi, I, p. 526a: «Et ideo nullo modo est realiter in Deo relatio respectu creaturae»; Thomas de Aquino, *Quaestiones de quolibet*, I, q. 2, a. 1, Leonina, p. 4: «Hoc enim est universaliter tenendum, quod nulla relatio Dei ad creaturam realiter in Deo existit, sed est respectus rationis tantum, quia Deus est supra omnem ordinem creaturae, et mensura omnis creaturae, a qua dependet omnis creatura, et non e converso: multo magis quam hoc conveniat scibili respectu scientiae, in quo propter has causas non est relatio realis ad scientiam».

¹⁰⁹¹ Cf. Bonaventura de Bagnoregio, *Commentarius in I librum Sententiarum*, d. 36, a. 2, q. 2, Quaracchi, I, p. 625a: «Secundo quaeritur, utrum res sint in Deo verius quam in universo sive in proprio genere»; Thomas de Aquino, *Scriptum super libros Sententiarum*, I, d. 36, q. 1, a. 3, ed. Mandonnet, I, p. 835: «Si dicas, quod non sunt in eo per essentiam, sed per sui similitudinem: contra. Unaquaeque res verius est ubi est per suam essentiam, quam ubi est per suam similitudinem: quia ibi non videtur esse nisi secundum quid. Si igitur res in Deo non sunt nisi secundum sui similitudinem, videtur quod verius et melius sint in seipsis quam in Deo: quod est contra Augustinum, lib. V *Sup. Gen. ad lit.*, cap. XV, col. 332, t. III, et Anselmum, in *Monol.*, cap. XXXIV, col. 189, t. I».

¹⁰⁹² Cf. Bonaventura de Bagnoregio, *Commentarius in I librum Sententiarum*, d. 36, a. 2, q. 2, Quaracchi, I, p. 625b: «Dicendum, quod triplex est existentia rerum, scilicet in exemplari aeterno, et in intellectu creato, et in ipso mundo. In exemplari aeterno et in intellectu creato sunt res secundum similitudinem; in ipso mundo secundum entitatem propriam».



Se la comparazione per determinare il modo di essere ‘più vero’ viene intesa come comparazione della cosa a se stessa, allora si dovrà certamente affermare che il modo più vero di essere della cosa è quella ‘*in ipso mundo*’, ovvero secondo come è in se stessa (‘secondo l’entità propria’)¹⁰⁹³. Se, al contrario, la comparazione viene intesa come comparazione tra la cosa in sé e la sua similitudine¹⁰⁹⁴, allora si dovrà affermare che il modo più vero di essere della cosa è quello ‘*in exemplari eterno*’, ovvero secondo la similitudine presente in Dio:

La similitudine della cosa ha un essere più vero e più nobile in Dio di quanto non ne abbia nel mondo secondo la propria ragione, poiché è Dio stesso¹⁰⁹⁵.

Ritorniamo così ad una delle tesi fondamentali della filosofia bonaventuriana: in senso reale l’idea coincide con l’essenza divina, è perciò in grado di esprimere la cosa cui si riferisce in maniera più perfetta rispetto a quanto è capace di fare la cosa stessa (concetto che abbiamo già trovato elegantemente esposto nelle *Collationes in Hexaëmeron*: «mi vedrò meglio in Dio che non in me stesso¹⁰⁹⁶»).

Secondo Tommaso, le creature possono essere considerate o per come sono secondo la loro natura propria (*secundum quod est in propria natura*); o per come sono nella nostra conoscenza (*prout est in cognitione nostra*); o per come sono in Dio (*prout est in Deo*); o, infine, per come sono in quanto

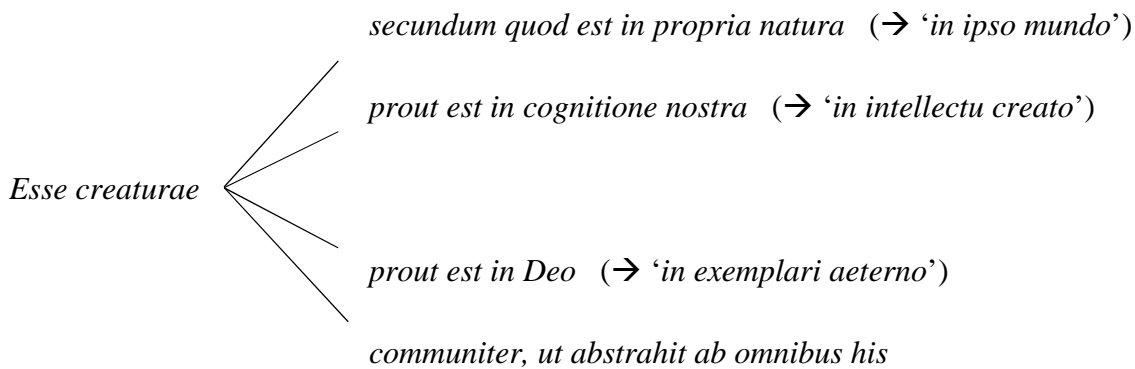
¹⁰⁹³ Cf. Bonaventura de Bagnoregio, *Commentarius in I librum Sententiarum*, d. 36, a. 2, q. 2, Quaracchi, I, p. 625b: «Quando ergo quaeritur in quo sint verius, hoc dupliciter potest quaeri: aut ita quod fiat comparatio eiusdem rei ad se secundum diversum modum existendi, ut sit sensus: ubi lapis verius habet esse, vel cum est in cognoscente vel producente, vel cum est in se; et hoc modo concedendum est, quod verius est unaquaeque res in proprio genere quam in Deo, sicut probant rationes ad hoc inductae».

¹⁰⁹⁴ Cf. Bonaventura de Bagnoregio, *Commentarius in I librum Sententiarum*, d. 36, a. 2, q. 2, Quaracchi, I, p. 625b: «Alio modo potest fieri comparatio rei ad suam similitudinem, ut sit sensus quaestionis: quid habet esse verius et nobilius, utrum ipsa res, vel eius similitudo?».

¹⁰⁹⁵ Bonaventura de Bagnoregio, *Commentarius in I librum Sententiarum*, d. 36, a. 2, q. 2, Quaracchi, I, p. 626a: «[...] similitudo rei verius et nobilius esse habet in Deo, quam ipsa res in mundo ratione eius quod est; quia est ipse Deus».

¹⁰⁹⁶ Bonaventura de Bagnoregio, *Collationes in Hexaëmeron*, XII, 9, ed. Quaracchi, V, p. 386a. Cf. *supra*, p. 335.

tali, indipendentemente da qualsiasi forma d'essere che possa appartenere loro (*communiter, ut abstrahit ab omnibus his*)¹⁰⁹⁷. Evidentemente, al primo tipo di considerazione corrisponde quella bonaventuriana 'in ipso mundo', al secondo quella 'in intellectu creato', al terzo quella 'in exemplari aeterno'. Per quanto riguarda il quarto, che rappresenta una vera e propria innovazione rispetto alla tassonomia 'ontologica' bonaventuriana, va notata una chiara influenza avicenniana, in particolare in relazione al cosiddetto 'metodo dell'indifferenza delle essenze'¹⁰⁹⁸. Tommaso utilizza questa considerazione neutra della cosa, comune a tutte le altre considerazioni in quanto da tutte indipendente, come criterio per la comparazione, in base al principio secondo cui «ogni comparazione deve sempre essere in rapporto a qualcosa di comune».



In base a ciò, si argomenta come, secondo una comparazione tra il primo e il terzo modo di essere della cosa in rapporto al quarto, la cosa abbia un essere 'più vero' in Dio che non nella propria natura, in quanto, essendo in Dio, il suo modo di essere è quello divino, e l'essere divino è certamente 'più vero' di quello creaturale:

Perciò, quando si dice che la creatura ha un essere più vero in Dio che non in se stessa, è perché si confrontano tra loro il primo ed il terzo essere rispetto al quarto, poiché ogni comparazione deve sempre essere in rapporto a qualcosa di comune, e per questo motivo si dice che in Dio ha un essere più vero, visto che tutto ciò che è in qualcosa, è in esso nel modo proprio di ciò in cui è, e non nel modo che le

¹⁰⁹⁷ Cf. Thomas de Aquino, *Scriptum super libros Sententiarum*, I, d. 36, q. 1, a. 3, ed. Mandonnet, I, p. 836: «[...] esse creaturae potest quadrupliciter considerari: primo modo, secundum quod est in propria natura; secundo modo, prout est in cognitione nostra; tertio modo, prout est in Deo; quarto modo communiter, prout abstrahit ab omnibus his».

¹⁰⁹⁸ Cf. *supra*, pp. 76-90.

appartiene. Da ciò deriva che è in Dio secondo un essere increato, mentre in sé è secondo un essere creato, in cui c'è meno verità dell'essere rispetto all'essere increato¹⁰⁹⁹.

Tommaso giunge dunque alla stessa conclusione di Bonaventura: secondo il modo di essere che le cose hanno nelle idee divine in quanto similitudini, che sono sì enti di ragione in sé, ma coincidono realmente con l'essenza divina, esse hanno un 'essere più vero' rispetto all'essere loro proprio.

3.1.2 Enrico di Gand

Se questa breve introduzione generale può essere stata utile per delineare un quadro approssimativo del contesto dottrinario in cui si situano le due questioni, sarà bene ora passare ad un'indagine più specifica, volta all'approfondimento delle fonti più prossime delle *Collationes*, che ne determinano effettivamente l'andamento argomentativo.

Per questo motivo, veniamo a trattare del dibattito sulla scienza divina tra Enrico di Gand e Giovanni Duns Scoto, sempre con particolare attenzione alle due tematiche del valore gnoseologico e dello statuto ontologico delle idee divine, partendo dall'esposizione della dottrina del maestro fiammingo. A proposito di questi due argomenti, ed in generale a proposito della scienza divina, che riveste un ruolo davvero centrale nella speculazione del Gandavense, l'elaborazione enrichiana si presenta come particolarmente ricca, complessa e, soprattutto, originale. Infatti, Enrico, pur prendendo le mosse da alcuni dei capisaldi comunemente accettati dalla teologia dell'epoca, come la definizione di idea come similitudine o la difesa del ruolo delle idee in quanto *rationes cognoscendi*, è senza dubbio un innovatore, ed ha il merito, a mio avviso, di svolgere con coerenza e portare alle estreme conseguenze il paradigma esemplarista, che certamente condivide con i pensatori precedenti, ma che egli ripropone in una forma del tutto propria.

Da questo punto di vista, possiamo di certo affermare, con Hoffmann, che a proposito della dottrina delle idee Enrico è «ad un tempo conservatore ed innovatore»¹¹⁰⁰, a patto di non far discendere da questa valutazione sostanzialmente corretta una considerazione, invece limitativa, della filosofia di

¹⁰⁹⁹ Thomas de Aquino, *Scriptum super libros Sententiarum*, I, d. 36, q. 1, a. 3, ed. Mandonnet, I, pp. 836-837: «Cum ergo dicitur quod creatura verius esse habet in Deo quam in seipsa, comparatur primum et tertium esse respectu quarti: quia omnis comparatio est respectu alicujus communis; et pro tanto dicitur quod in Deo habet verius esse, quia omne quod est in aliquo, est in eo per modum ejus in quo est, et per modum sui; unde in Deo est per esse increatum, in se autem est per esse creatum, in quo minus est de veritate essendi quam in esse increato».

¹¹⁰⁰ T. Hoffmann, *Henri de Gand*, in Bardout - Boulnois, *Sur la science divine*, pp. 226-244: 227: «Comme souvent, Henri de Gand est, dans sa théorie des idées, à la fois conservateur et novateur».

Enrico come esitante tra conservazione ed innovazione. Piuttosto, ciò dovrebbe indurre ad apprezzare nel suo autonomo valore una sintesi molto personale, ma in sé consistente, non lacerata da una contraddizione tra tendenze inconciliabili.

Troviamo la trattazione più sistematica della dinamica della conoscenza divina in *Quodlibet*, IX, q. 2¹¹⁰¹: cercheremo di seguire innanzitutto questo testo, che ci fornisce un prezioso canovaccio per tentare una esposizione il più possibile unitaria.

Enrico inizia qui precisando come un qualsiasi oggetto conoscibile può o *informare* l'atto di intellesione attraverso la sua azione, ovvero dargli la forma, o *terminare* l'atto di intellesione attraverso la sua cognizione, ovvero fungere solo da termine dell'atto intellettuale¹¹⁰². Per ciò che concerne Dio, nel primo caso, non potendo l'intelletto divino essere in alcun modo passivo rispetto all'oggetto conosciuto, solo la stessa essenza divina può essere oggetto dell'intelletto divino, informandolo¹¹⁰³. Nel secondo caso, qualcosa può essere oggetto dell'intellessione divina, terminandola, in due maniere: o come oggetto primario, o come oggetto secondario. L'oggetto primario non può che coincidere con l'oggetto che informa l'atto di intellesione, ovvero con la stessa essenza divina, che è concepita *per se* da Dio¹¹⁰⁴. L'oggetto secondario consiste invece in tutto ciò che è diverso da Dio stesso, ovvero le creature¹¹⁰⁵. Esse possono essere conosciute da Dio in due modi: o in quanto esse sono ciò che sono in Dio, o in quanto esse sono ciò che sono in loro stesse, nonostante non possano sussistere in alcun modo al di fuori della loro relazione con Dio¹¹⁰⁶. Seguendo l'esempio fornito da Enrico, nel primo modo viene conosciuto Ercole attraverso l'immagine di Ercole in quanto è una certa cosa, non in quanto è un'immagine. In altri termini, Dio conosce in questo modo le creature in quanto presenti nella propria essenza ed in quanto con essa coincidenti¹¹⁰⁷. Nel secondo modo, Dio conosce le creature in quanto cose «veramente» distinte dalla propria divina essenza,

¹¹⁰¹ Cf. Henricus de Gandavo, *Quodlibet*, IX, q. 2, OpOm, XIII, pp. 25-46. Di questo testo è disponibile una traduzione parziale in francese ad opera di T. Hoffmann in *Henri de Gand*, pp. 233-244.

¹¹⁰² Cf. Henricus de Gandavo, *Quodlibet*, IX, q. 2, OpOm, XIII, p. 26: «Obiectum autem intellectus, convenienter sumendo rationem obiecti, potest aliquid esse dupliciter: uno modo potentiam intellectivam informando actu intelligendi sua actione; alio modo ipsum actum intelligendi terminando sua cognitione».

¹¹⁰³ Cf. Henricus de Gandavo, *Quodlibet*, IX, q. 2, OpOm, XIII, p. 27: «Primo modo nihil est obiectum per se divini intellectus, nisi ipsa divina essentia ut est intelligibile quoddam habens rationem veri».

¹¹⁰⁴ Cf. Henricus de Gandavo, *Quodlibet*, IX, q. 2, OpOm, XIII, p. 27: «Secundo modo contingit aliquid esse obiectum intellectus dupliciter: uno modo primarium, alio modo secundarium. Obiectum primarium non est nisi obiectum informans ad actum intelligendi, et non est nisi ipsa divina essentia, quae per se intelligitur a Deo».

¹¹⁰⁵ Cf. Henricus de Gandavo, *Quodlibet*, IX, q. 2, OpOm, XIII, p. 27: «Obiectum vero secundarium est aliud a se».

¹¹⁰⁶ Cf. Henricus de Gandavo, *Quodlibet*, IX, q. 2, OpOm, XIII, p. 27: «Sed aliud a se, ut obiectum secundarium suae cognitionis, [Deus] potest cognoscere dupliciter: uno modo cognoscendo de creatura id quod ipsa est in Deo, alio modo cognoscendo de ipsa id quod ipsa habet esse in se ipsa, aliud a Deo, quamvis non habeat esse extra eius notitiam».

¹¹⁰⁷ Cf. Henricus de Gandavo, *Quodlibet*, IX, q. 2, OpOm, XIII, p. 27: «Primo modo cognoscitur Hercules cognoscendo Herculis imaginem secundum quod est res quaedam, non secundum quod est imago. Hoc modo Deus cognoscit alia a se ut sunt in sua essentia idem quod ipsa, et sic non ut alia, quoniam ut sic sunt in eo, sunt unum simplex cum eo omnibus modis».

ovvero, per riprendere l'esempio fatto in precedenza, conosce le creature nella stessa maniera in cui l'immagine di Ercole viene conosciuta in quanto immagine, e non solo in quanto una certa cosa¹¹⁰⁸. Vediamo qui operante quel *mix* tra fedeltà alla tradizione ed innovazione tipico di Enrico. Da una parte, questa non è che una riproposizione della già nota sentenza, peraltro esplicitamente ribadita, secondo cui «Dio, conoscendo Sé, conosce anche ciò che è altro da Lui»: si autocomprende conoscendo la propria essenza in quanto considerata assolutamente (*essentia ut est simpliciter essentia*), mentre conosce le altre cose attraverso la propria essenza considerata in quanto imitabile (*comprehendendo eam sub ratione imitabilis*).

Così dunque attraverso la propria essenza, attraverso cui conosce Sé, conosce anche ciò che è altro da Sé, non attraverso l'essenza in quanto è essenza in senso assoluto – secondo questa considerazione dell'essenza conosce Se stesso e non le altre cose, se non in quanto esse coincidono con l'essenza divina –, bensì attraverso l'essenza in quanto è un principio [*ratio*] ed ha il carattere di un rapporto [*habet rationem respectus*] attraverso cui si riferisce alle cose che sono altre da Sé¹¹⁰⁹.

Dall'altra parte, risulta del tutto originale l'articolazione tra oggetto primario ed oggetto secondario della conoscenza divina, volta a sottolineare una marcata differenza tra conoscenza della creatura in quanto coincidente con l'essenza divina e conoscenza della creatura in quanto è qualcosa di distinto da essa. Un'impostazione ed un lessico non rintracciabili in autori precedenti, derivanti, credo, dall'esigenza di rispondere alle dottrine sulla scienza divina prodotte dai filosofi arabi – Avicenna e Averroè – che iniziano ad avere una circolazione notevole nel secolo XIII. Secondo le soluzioni elaborate in ambiente musulmano, Dio conosce le creature non nella loro specificità, ma solo *in universalis*, ovvero secondo una comprensione generale, che non giunge alla singolarità delle loro essenze ed esistenze¹¹¹⁰. Sottolineando la trascendenza divina, questi pensatori interpretano la conoscenza divina per identità attraverso la propria essenza come una conoscenza autoreferenziale, non toccata in alcun modo dall'alterità creaturale: una soluzione che, però, implica gravi problemi per quanto riguarda la possibilità di una Provvidenza divina. Essa infatti per essere effettiva deve necessariamente rivolgersi ai singoli individui, e non si vede come potrebbe ciò avvenire senza una

¹¹⁰⁸ Cf. Henricus de Gandavo, *Quodlibet*, IX, q. 2, OpOm, XIII, p. 28: «Secundo autem modo cognoscit alia a se vere, sine quo non esset in eo perfecta notitia, quemadmodum numquam cognosceret aliquis perfecte Herculem in imagine sua, nisi cognosceret imaginem sub ratione qua est imago».

¹¹⁰⁹ Henricus de Gandavo, *Quodlibet*, IX, q. 2, OpOm, XIII, p. 28: «Sic autem sua essentia, qua cognoscit se, cognoscit et alia a se, non dico, sua essentia ut est simpliciter essentia, secundum quam rationem sua essentia se solum cognoscit et non alia, nisi ut sunt in ipso id quod ipse, sed ut ipsa essentia est ratio et habet rationem respectus quo respicit alia a se». Questo passaggio è particolarmente complesso e si presta a differenti possibilità traduttive: ho cercato di seguire la versione proposta da Hoffmann (p. 236), ma segnalando i punti più controversi.

¹¹¹⁰ Cf. ad esempio Avicenna, *Liber de philosophia prima sive scientia* divina, VIII, 6, AvL, I, p. 418: «Sed necesse esse non intelligit quicquid est, nisi universaliter».

relativa conoscenza particolare di quegli stessi individui. Già Tommaso¹¹¹¹ aveva ampiamente discusso e confutato le tesi avicenniane e averroiste, ma, dalle obiezioni rivolte contro questi autori, non era derivata un'accentuazione della capacità divina di cogliere intellettualmente l'alterità delle creature tale da comportare una duplicazione dell'atto intellettuale divino. Da questo punto di vista, la dottrina di Enrico non sembra in linea con quella comunemente accettata in base all'insegnamento dionisiano secondo cui «Dio non ha una speciale conoscenza di Sé e un'altra che può comprendere in generale tutte le cose»¹¹¹². Al contrario, Enrico ammette esplicitamente due distinti atti di intellezione¹¹¹³. Tuttavia, a mio avviso, il motivo che spinge il teologo fiammingo su questa nuova strada dell'articolazione oggetto primario – oggetto secondario è identico a quello che muove la riflessione tommasiana, come dimostra, credo, questo passaggio dell'esposizione arricchiana:

L'idea, nella sua ragione formale, non indica null'altro che un rapporto di imitabilità a partire dalla considerazione dell'intelletto nella stessa divina essenza. E ciò non va inteso come se ci fosse un solo rapporto d'imitabilità attraverso cui l'essenza divina è imitabile dalla creatura in modo assoluto e in generale [*simpliciter et in universalibus*] – altrimenti Dio non conoscerebbe le cose diverse da Sé se non attraverso una cognizione generale e come se fossero una sola cosa [*cognitione universalibus et ut unum*], e così non conoscerebbe gli enti singoli se non in potenza –, piuttosto <questo rapporto> è plurificato secondo le essenze assolute delle cose secondo le specie infime, e ciò per mezzo dell'intelletto <divino>¹¹¹⁴.

Se ammettessimo solo il primo atto di intellezione attraverso cui Dio coglie ciò che è altro da Sé come identico a Sé, allora le creature sarebbero conosciute solo in generale (*in universalibus*) e come fossero una sola cosa (*ut unum*). Affinché Dio possa cogliere i singoli enti non solo in potenza, ma in atto, è necessario introdurre una sorta di 'secondo atto intellettuale' riferito ad un oggetto secondario della conoscenza divina, costituito dalle creature in quanto tali. Chiaramente, non bisogna pensare qui ad un secondo atto in senso proprio, come se fosse incrinata la semplicità dell'intellezione divina, ma ad

¹¹¹¹ Cf. Thomas de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 14, a. 6, Leonina, IV, p. 176a: «Respondeo circa hoc quidam erraverunt, dicentes quod Deus alia a se non cognoscit nisi in communi, scilicet in quantum sunt entia. [...] Sed hoc non potest esse. Nam intelligere aliquid in communi, et non in speciali, est imperfecte aliquid cognoscere».

¹¹¹² Pseudo-Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, 7, 2, ed. Suchla, p. 198 (trad. it. a cura di P. Scazzoso, p. 481).

¹¹¹³ Cf. Henricus de Gandavo, *Quodlibet*, IX, q. 2, OpOm, XIII, p. 29: «Et per hoc secundum actum habet ratio illa esse in essentia ex consideratione intellectus circa eam, in comprehendendo eam sub ratione imitabilis».

¹¹¹⁴ Henricus de Gandavo, *Quodlibet*, IX, q. 2, OpOm, XIII, p. 29: «Ut secundum hoc idea nihil aliud sit de ratione sua formali quam respectus imitabilitatis ex consideratione in ipsa divina essentia. Et hoc non unicus tantum quo imitabilis sit a creatura simpliciter et in universalibus - sic enim Deus non cognosceret alia a se nisi cognitione universalibus et ut unum, sicut respectus ille esset unus, et sic sciret singula entia non nisi in potentia -, sed est plurificatus secundum essentias absolutas rerum secundum specialissimas species, et hoc ab opere intellectus».

una partizione di questo atto unico in momenti metafisici distinti, o, per usare il lessico enrichiano, in distinti ‘*signa*’.

Ciò che permette questa articolazione dell’intellezione divina in due momenti sono precisamente le idee, che costituiscono l’oggetto secondario a partire da quello primario. Anche a proposito delle idee, Enrico tiene insieme aspetti tradizionali ed aspetti innovativi. Certamente canonica è la definizione di idea come rapporto di imitabilità (*respectus imitabilitatis*); così come la caratterizzazione della scienza divina tramite idee come «causa delle cose»¹¹¹⁵; così come la difesa del ruolo delle idee come *rationes cognoscendi*, in linea specialmente con l’insegnamento bonaventuriano. Su questo punto, la posizione enrichiana è netta:

Se in Dio non ci fosse nemmeno un’idea, non potrebbe conoscere nulla fuori di Sé in quanto altro da Se stesso [...] e se non ci fosse una molteplicità di idee, non potrebbe conoscere le molteplici cose fuori di Sé¹¹¹⁶.

Tuttavia, queste affermazioni tendono ad assumere un significato specifico e proprio, non perfettamente sovrapponibile a quello usuale, quando inserite nel contesto della filosofia del Gandavense. Innanzitutto, a proposito delle idee come similitudini, Enrico precisa il termine del rapporto divino, che circoscrive alle essenze creaturali: Dio, conoscendo la propria essenza in quanto imitabile, la conosce in quanto ha il carattere di un rapporto nei confronti di ciò che è altro da Sé non dal punto di vista dell’effettiva esistenza delle cose, ma *praecise* dal punto di vista delle loro essenze.

Così dunque attraverso la propria essenza, attraverso cui conosce Sé, conosce anche ciò che è altro da Sé, non attraverso l’essenza in quanto è essenza in senso assoluto [...] bensì attraverso l’essenza in quanto è un principio ed ha il carattere di un rapporto attraverso cui si riferisce alle cose che sono altre da Sé, non dal punto di vista del fatto che sono in se stesse qualcosa di esterno [rispetto a Dio] attraverso l’esistenza, ma dal punto di vista del fatto che sono qualcosa nella conoscenza divina attraverso l’essenza, ovvero in quanto l’essenza divina è la loro ragione e forma esemplare, ed in quanto è la forma e la causa e il principio formale degli esemplati¹¹¹⁷.

¹¹¹⁵ Cf. Henricus de Gandavo, *Quodlibet*, IX, q. 2, OpOm, XIII, p. 28: «Et scientia aequivoce dicitur de scientia sua et nostra: sua enim scientia est causa entis; ens autem est causa scientia<e> nostrae».

¹¹¹⁶ Henricus de Gandavo, *Quodlibet*, IX, q. 2, OpOm, XIII, pp. 44-45: «Si in Deo non esset idea, non posset aliquid extra se, ut aliud est ab ipso, cognoscere [...] et si in Deo non essent plures ideae, non posset scire plura extra se».

¹¹¹⁷ Henricus de Gandavo, *Quodlibet*, IX, q. 2, OpOm, XIII, p. 28: «Sic sua essentia, qua cognoscit se, cognoscit et alia a se, non dico, sua essentia ut est simpliciter essentia [...] sed ut ipsa essentia est ratio et habet rationem respectus quo respicit alia a se, non ut quae sunt per existentiam aliquid extra in se ipsis, sed ut quae sunt per essentiam aliquid in divina cognitione, videlicet in eo quod divina essentia est ratio et forma exemplaris illorum, et ut forma et causa et principium formale exemplatorum».

Le idee divine sono dunque relazioni che hanno il loro principio reale nell'essenza divina ed il loro termine nelle essenze creaturali. Secondo la tassonomia fornita da Enrico in *Quodlibet* IX, q. 1, esse sono definibili come relazioni del primo modo, consistenti in una proporzione secondo la forma, e del terzo sottogenere di questo modo, consistente nel tipo di relazione tra esemplare ed esemplato¹¹¹⁸. Sono relazioni secondo il genere di causa formale, in base alla tripartizione aristotelica dei modi di relazione secondo la causalità formale, efficiente e finale¹¹¹⁹:

Ma la relazione di Dio alle creature secondo il primo modo di relazione si riferisce alle essenze delle creature dal punto di vista dell'imitazione: così infatti le essenze delle creature hanno una similitudine rispetto a Dio. E c'è tra Dio e la creatura una relazione secondo il genere di causa formale che intercorre tra esemplare ed esemplato, ed è secondo le ragioni ideali, dalle quali formalmente, anche se non effettivamente, le essenze delle creature sono a sé qualcosa per essenza [*creaturarum essentiae id quod sunt ad se aliquid per essentiam*]¹¹²⁰.

In base a ciò, Enrico può qualificare propriamente anche la nota sentenza '*scientia Dei causa rerum*'. La scienza divina non è causa delle cose in generale, ma *praecise* delle essenze delle cose.

Infatti la scienza di Dio di per sé sola è la causa delle cose in quanto alla loro esistenza, ma solo quanto alla loro essenza¹¹²¹.

Utilizzando il lessico enrichiano, possiamo dire che conoscendo attraverso il proprio Intelletto le creature dall'eternità Dio, in quanto causa esemplare, le pone nell'essere dell'essenza, ovvero in quella forma d'essere intermedia tra l'essere reale e l'essere di ragione che caratterizza la consistenza ontologica delle essenze; mentre successivamente, in quanto causa efficiente, le può dotare nel tempo dell'essere dell'esistenza, ovvero le può far esistere nella realtà extramentale, attraverso una libera determinazione della propria Volontà¹¹²².

¹¹¹⁸ Cf. Henricus de Gandavo, *Quodlibet*, IX, q. 1, OpOm, XIII, pp. 20-21: «Circa primum istorum modorum, qui consistit in proportione secundum formam, sciendum est quod communicantia in forma possunt communicare ea, puta similia, quadrupliciter [...]. Primo modo dicuntur similia aequaliter alba. Secundo magis album et minus. Tertio modo exemplar et exemplatum. Quarto modo producens et productum».

¹¹¹⁹ Cf. Henricus de Gandavo, *Quodlibet*, IX, q. 1, OpOm, XIII, pp. 18-19: «Ad cuius intellectum sciendum quod secundum Philosophum, V *Metaphysicae*, cap. de relatione, tres sunt modi relationum secundum triplex genus causae formalis, efficientis et finalis, ad quos omnes relationes habent reduci [...]. Et est primus eorum in proportionibus».

¹¹²⁰ Henricus de Gandavo, *Quodlibet*, IX, q. 1, OpOm, XIII, p. 22: «Sed relatio Dei ad creaturas secundum primum modum relationis respicit essentias creaturae sub ratione imitationis: sic enim essentiae creaturarum habent similitudinem ad Deum. Et est inter Deum et creaturam relatio secundum genus causae formalis quae est inter exemplar et exemplatum, et est secundum rationes ideales, a quibus formaliter, licet non effective, sunt creaturarum essentiae id quod sunt ad se aliquid per essentiam».

¹¹²¹ Henricus de Gandavo, *Quodlibet*, IX, q. 1, OpOm, XIII, p. 23: «Etenim scientia Dei ex se sola est causa rerum non quoad ipsarum existentiam, sed quoad ipsarum essentiam tantum».

¹¹²² Cf. Henricus de Gandavo, *Quodlibet*, IX, q. 2, OpOm, XIII, p. 34: «A scientia enim tali ipsa scita alia habent esse id quod sunt. Primo enim ab huiusmodi scientia habent esse id quod sunt per essentiam in cognitione interiori, ut a causa

Enrico istituisce così un rapporto del tutto inedito tra idee divine ed essenze, instaurando tra questi due termini una perfetta corrispondenza. Di fatto, per Enrico le essenze possono sussistere solo in quanto possiedono una speculare idea in Dio:

[...] l'essenza della creatura è un'essenza per il fatto di essere un ideato [*ideatum*], attraverso l'imitazione dell'essenza divina in una determinata maniera. E ciò che non è tale, ovvero ciò che non ha l'essenza divina in quanto idea a sé corrispondente, che è imitata come forma esemplare e ragione perfezionale, è un puro nulla e non è intelligibile¹¹²³.

Da questa corrispondenza dipenderà la scelta, anch'essa estremamente innovativa, di considerare le idee divine come finite: il loro numero corrisponderà esattamente al numero delle specie infime creaturali, ovvero al numero delle essenze possibili¹¹²⁴.

Diciamo perciò, riassumendo brevemente, che questi otto modi degli enti non hanno idee proprie in Dio: le intenzioni seconde, le relazioni, i manufatti, i generi, le differenze, gli individui, le privazioni e i numeri. Resta dunque che solo le essenze specifiche delle cose abbiano idee proprie¹¹²⁵.

In ogni caso, Enrico sembra mantenere una distinzione tra idea divina ed essenza creaturale¹¹²⁶: come dicevamo poco sopra, le idee continuano ad essere situate tra Dio e le essenze. Attraverso di esse, è resa possibile una relazione di ragione di Dio verso le creature, ed una relazione reale delle creature verso Dio:

Infatti, dalla considerazione dell'Intelletto divino dell'essenza divina in quanto è compresa da esso, ci sono nella stessa le ragioni ideali [*scil.* le idee] che sono in Dio relazioni di ragione alle stesse essenze creaturali, le quali grazie a ciò sono qualcosa per essenza, e che, grazie alla propria essenza e alle ragioni ideali esistenti in Dio, hanno nei confronti di Dio una relazione reale¹¹²⁷.

exemplari, et deinde per voluntatem per efficientiam, ut a causa efficiente in existentia exteriori secundum formam et modum quibus habent esse in scientia interiori».

¹¹²³ Henricus de Gandavo, *Summa*, a. 68, q. 5, Badius 1520, II, f. 230v T: «[...] essentia creaturae ex hoc est essentia quia est ideatum, quemadmodum per imitationem divinae essentiae. Et illud quod non est tale, scilicet quod non habet divinam essentiam ut ideam sibi respondentem, quam imitatur ut forma exemplarem et rationem perfectionalem, purum nihil est et non intelligibile».

¹¹²⁴ Per cogliere anche visivamente la grande novità di questa dottrina, consigliamo di consultare la tavola riassuntiva presente in O. Boulnois, *Ce dont Dieu n'a pas idée. Problèmes de l'idéalisme médiéval*, in Boulnois - Schmutz - Solère, *Le contemplateur et les idées*, pp. 45-78: 77, dove appare dal confronto rispetto ai maggiori teologi del secolo XIII come solo Enrico difenda la perfetta rispondenza tra idee divine e specie infime.

¹¹²⁵ Henricus de Gandavo, *Quodlibet*, VII, q. 1-2, OpOm, XI, p. 18: «Dicimus igitur, breviter recolligendo, quod isti octo modi entium proprias ideas in Deo non habent: intentiones secundae, relationes, artificialia, genera, differentiae, individua, privationes et numeri. Restat igitur quod proprias ideas habent specificae rerum essentiae».

¹¹²⁶ Cf. Hoffmann, *Henri de Gand*, p. 231: «Les essences ne sont pas les idées divines. Les idées en tant que relations d'imitabilité sont situées pour ainsi dire entre Dieu et les essences connues».

¹¹²⁷ Henricus de Gandavo, *Quodlibet*, IX, q. 1, OpOm, XIII, pp. 7-8: «Ex consideratione enim divini intellectus circa divinam essentiam ut est intellecta ab ipso, sunt in ipsa rationes ideales quae sunt relationes ex hoc in Deo secundum

Ma che rapporto esiste, dunque, tra idee ed essenze? Giungiamo qui al punto chiave della costruzione arricchiana. Secondo De Rijk¹¹²⁸, nella metafisica di Enrico idea ed essenza, ovvero *idea* ed *ideatum*, *exemplar* ed *exemplatum* vengono sostanzialmente a sovrapporsi. Lo studioso olandese chiama in causa in particolare un passaggio del testo del *Quodlibet* IX in cui viene attribuita ad Avicenna una ottima spiegazione dell'identificazione tra essenze ed idee:

Avicenna ha spiegato molto bene nella sua *Metafisica* il modo di porre le idee, secondo la maniera in cui le essenze delle cose sono chiamate idee in quanto nature delle essenze in quanto essenze¹¹²⁹.

Le idee-essenze vengono così ad essere termini della conoscenza divina, contenuti del pensiero di Dio: pensati divini. Al significato tradizionale di «elementi essenziali costitutivi di una cosa», va affiancarsi quello di «elementi essenziali costitutivi di un pensiero» o strumenti della conoscenza: si tratta della cosiddetta 'svolta epistemologica' nell'uso del termine 'idea'¹¹³⁰.

A nostro avviso, De Rijk coglie certamente nel segno quando fa notare che le essenze creaturali possibili sono di fatto i pensati divini. Tuttavia, va anche notato come Enrico mantenga sempre una certa articolazione tra i pensati divini, per così dire, *statu nascenti* (corrispondenti agli *exemplaria* o *ideae*) e le essenze creaturali in quanto già pronte a ricevere l'*esse existentiae* e dunque ad esistere nella realtà extramentale (corrispondenti agli *exemplati* o *ideati*)¹¹³¹. Va ricordata a questo proposito la posizione di Bonaventura, Alessandro di Hales ed in generale di una importante tradizione di scuola che aveva negato recisamente la possibilità di una identificazione tra idee ed essenze¹¹³²: Enrico non sembra mai mettere esplicitamente in discussione questa opinione. Dall'altra parte, è innegabile una

rationem ad ipsas essentias creaturarum, quae ex hoc sunt aliquid secundum essentiam, quod respondent rationibus idealibus existentibus in Deo et ratione ipsius essentiae earum habent relationem realem ad Deum».

¹¹²⁸ Cf. De Rijk, *Un tournant important dans l'usage du mot idea chez Henri de Gand*, in Fattori - Bianchi, *Idea. VI Colloquio Internazionale del Lessico Intellettuale Europeo*, p. 95: «Le terme d'Idée divine qualifie chez lui non seulement l'idée proprement dite ou exemplar (ce qui correspond à l'usage traditionnel), mais aussi l'ideatum ou exemplatum. [...] Chez lui idea ne signifie pas seulement l'essence divine en tant qu'imitable par la création (de sorte que les idées sont les formes exemplaires selon lesquelles Dieu a créé le monde): désormais les idées sont en plus les essences (natures) créables en tant qu'existantes en leur propre droit dans la pensée de Dieu».

¹¹²⁹ Henricus de Gandavo, *Quodlibet*, IX, q. 2, OpOm, XIII, p. 37: «Sic positionem idearum, secundum quod essentiae rerum appellantur ideae quoad naturas essentiarum secundum quod essentiae sunt, optime exponit Avicenna in sua *Metafisica*».

¹¹³⁰ Cf. De Rijk, *Un tournant important dans l'usage du mot idea chez Henri de Gand*, p. 91: «[...] le passage de l'emploi ontologique à l'emploi épistémologique, c'est-à-dire outre le sens usuel de l'élément essentiel constitutive d'une chose, le mot *idea* va servir aussi à désigner l'élément essentiel constitutive d'une *pensée* (ou de l'acte de penser) ou plutôt le contenu conceptuel grâce auquel on peut saisir la nature d'une chose».

¹¹³¹ Cf. *supra*, p. 346. Cf. Henricus de Gandavo, *Quodlibet*, IX, q. 2, OpOm, XIII, p. 28: «[...] sed ut ipsa essentia est ratio et habet rationem respectus quo respicit alia a se, non ut quae sunt per existentiam aliquid extra in se ipsis, sed ut quae sunt per essentiam aliquid in divina cognitione, videlicet in eo quod divina essentia est ratio et forma exemplaris illorum, et ut forma et causa et principium formale exemplarum».

¹¹³² Cf. *supra*, pp. 335-336.

certa tendenza verso questa opzione, ma, forse, più che nel senso di una identificazione *sic et simpliciter*, in quella che abbiamo chiamato una ‘perfetta corrispondenza’ tra idee ed essenze.

Inizia con Enrico un sottile slittamento del significato del termine ‘idea divina’ verso quello di ‘essenza creaturale’, che implica nello stesso momento un allontanamento da quello di ‘essenza divina’: una transizione che però non si realizza compiutamente nella filosofia del Gandavense. Le idee divine non si confondono completamente con le essenze creaturali: ce lo dimostra il ruolo di mediazione e di struttura cognitiva (*ratio cognoscendi*) che continua a venire loro assegnato. Chi, come Francesco di Meyronnes¹¹³³, percorrerà senza indugio la strada dell’identificazione, invece e non a caso svuoterà di qualsiasi significato il lessico delle idee, sostituendolo con quello delle essenze creaturali, che verranno sempre più a ‘scivolare’ fuori dall’essenza divina.

Ci rimane ora da indagare quale sia la natura di questi pensati divini che costituiscono le essenze creaturali. Come noto, Enrico assegna alle essenze un essere loro proprio, l’*esse essentiae*. Nella questione del *Quodlibet* IX di cui ci stiamo occupando, pur senza nominarlo esplicitamente, proprio sul problema dell’essere dell’essenza Enrico riflette, ma adottando la prospettiva di Dio, se così possiamo esprimerci: le essenze creaturali vengono viste non a partire dalla realtà intramondana, in quanto elementi costitutivi delle cose; piuttosto, sono considerate dal punto di vista della loro origine metafisica e del loro principio, che deriva, come detto, dall’essere costituite come contenuti del pensiero divino.

Ed è tale questa cognizione di Dio nel conoscere Sé secondo la ragione di forma esemplare che da ciò, secondo la ragione di causa formale, gli stessi esemplati hanno l’essere qualcosa per essenza nel suo essere conosciuto [*in esse suo cognito*]¹¹³⁴.

Le essenze creaturali sono tali in quanto pensate da Dio in atto in ragione della causalità formale-esemplare, e sono grazie a ciò dotate di un *esse cognitum*. Secondo Enrico, i pensati divini sono paragonabili ai pensati umani («alla stessa maniera il nostro intelletto costituisce gli enti da lui formati nell’essere conosciuto»¹¹³⁵), ma secondo un’analogia imperfetta. Utilizzando il lessico proprio della *translatio arabica* della *Metafisica* aristotelica, che nasce da un fraintendimento del testo greco¹¹³⁶,

¹¹³³ Cf. T. Hoffmann, *Les idées comme essences créables chez François de Meyronnes*, in Boulnois - Schmutz - Solère, *Le contemplateur et les idées*, pp. 129-147.

¹¹³⁴ Henricus de Gandavo, *Quodlibet*, IX, q. 2, OpOm, XIII, pp. 30-31: «Et est talis haec Dei cognitio in cognoscendo se secundum rationem formae exemplaris, a quo secundum rationem causae formalis habent esse aliquid per essentiam ipsa exemplata in esse suo cognito».

¹¹³⁵ Henricus de Gandavo, *Quodlibet*, IX, q. 2, OpOm, XIII, p. 31: «Et hoc quemadmodum intellectus noster entia facta ab ipso constituit in esse cognito».

¹¹³⁶ Cf. A. Maurer, *Ens diminutum: a note on its origin and meaning*, «Medieval Studies», 12 (1950), pp. 216-220. È lo stesso Enrico a connettere esplicitamente il termine *ens diminutum* alla dottrina esposta nella *Metafisica* aristotelica, cf.

Enrico definisce questi pensati «*entia diminuta*»¹¹³⁷, ovvero enti che hanno una minore consistenza ontologica rispetto agli enti effettivamente esistenti. Va però notato, e questo è forse il passaggio fondamentale, come i pensati dall'Intelletto divino ed i pensati dall'intelletto umano non abbiano affatto la stessa debolezza costitutiva, infatti:

Questi enti [*scil.* i pensati dall'Intelletto divino] sono dunque diminuiti rispetto all'ente che è Dio, ma non sono diminuiti allo stesso modo in cui sono diminuiti gli enti formati dal nostro intelletto, poiché questi ultimi non sono in alcun modo destinati ad essere dotati di un essere vero fuori dall'intelletto, ma solo dell'essere conosciuto che possiedono nell'intelletto. Quelli, invece, non sono diminuiti nella stessa maniera rispetto all'ente che è Dio, ed esistenti nell'essere conosciuto, visto che sono destinati, grazie a Dio in quanto efficiente, ad esistere anche fuori dall'Intelletto divino in un essere dell'esistenza che è un essere vero e perfetto, e non solo in un essere conosciuto¹¹³⁸.

L'*esse diminutum*, ovvero l'essere di ragione proprio dei pensati è caratterizzato dal fatto di dipendere completamente da un soggetto conoscente, senza avere una realtà propria: la rappresentazione mentale del cavallo in quanto pensato del mio intelletto umano non ha alcuna consistenza propria e dipende esclusivamente dall'atto del mio pensiero che la pone in essere. Allo stesso modo, la realtà delle essenze in quanto contenuti del pensiero divino dipende totalmente dall'atto cogitativo che le costituisce nell'essere loro proprio. Tuttavia, mentre i pensati dell'intelletto umano non possono in alcun modo esistere nella realtà extramentale, i pensati divini possono ricevere l'essere dell'esistenza e dunque in un certo tempo giungere ad esistere effettivamente. Assistiamo ad uno sdoppiamento del valore ontologico dell'*esse diminutum*, a seconda se riferito ai contenuti del pensiero umano o divino. Nel caso dei pensati divini, esso, in quanto capace di fare della cosa un soggetto dell'esistenza, sembra approssimarsi (pericolosamente) ad una forma di essere reale (*esse reale*). Eppure, interpretare questo *esse diminutum* come un cripto-essere reale significa forzare l'evidenza testuale: Enrico non affermerà mai che i pensati divini sono dotati di una tale forma d'essere. Piuttosto, nella sua argomentazione ci sembra di scorgere semplicemente l'adozione della 'prospettiva divina' sulle essenze, rispetto a quella che potremmo definire la 'prospettiva creaturale', adottata usualmente in altri luoghi dell'opera enrichiana. Come ha giustamente affermato Porro: «la considerazione assoluta

Henricus de Gandavo, *Quodlibet*, IX, q. 2, OpOm, XIII, p. 31: «Unde, cum secundum Philosophum IV *Metaphysicae*, ens dividitur in ens diminutum, quod continet omne ens constitutum ab intellectu in esse cognitum [...]».

¹¹³⁷ Henricus de Gandavo, *Quodlibet*, IX, q. 2, OpOm, XIII, p. 31: «Quae sunt sicut diminuta entia respectu aliorum existentium [...]».

¹¹³⁸ Henricus de Gandavo, *Quodlibet*, IX, q. 2, OpOm, XIII, p. 31: «sic enim ista eadem entia respectu entis quod Deus est, sunt diminuta entia, non tamen sic diminuta sicut sunt entia operata ab intellectu nostro, quia illa nullo modo nata sunt habere aliquod esse verum extra intellectum praeter esse cognitum quod habent in intellectu. Ista autem non sunt sic diminuta respectu entis quod Deus est, et existentia in esse cognito, quin in illo esse sint aliquid ad se per essentiam, quod natum est, Deo efficiente, etiam existere extra divinum intellectum praeter esse cognitum, in esse existentiae quod est esse verum et perfectum».

delle essenze [...] coincide in pratica con il punto di vista di Dio sulle essenze stesse: punto di vista che è mentale in Dio, e reale invece nelle creature»¹¹³⁹, dove con realtà non va intesa la realtà effettuale dell'esistenza, ma quella, appunto, propria delle essenze e coincidente con la possibilità oggettiva¹¹⁴⁰.

3.1.3 Giovanni Duns Scoto

La riflessione di Duns Scoto circa i problemi relativi alla scienza divina può essere agevolmente distinta in due fasi. Il primo trattamento del tema risale al testo della *Lectura*: nei luoghi canonici delle distinzioni 35 e 36 vengono affrontate le questioni del modo in cui Dio conosce le essenze creaturali¹¹⁴¹ e dello statuto delle idee¹¹⁴². Nelle medesime distinzioni dell'*Ordinatio* troviamo poco più che una riproposizione delle dottrine già esposte, seppure con alcune importanti innovazioni a livello lessicale. La seconda fase coincide invece con il primo periodo dell'insegnamento parigino (1302-1304): in particolare, la *Reportatio Parisiensis* I-A testimonia come Scoto, negli anni successivi alla partenza da Oxford, abbia provveduto ad estendere la propria analisi anche a temi non presenti né in *Lectura* né in *Ordinatio*. Delle quattro questioni che troviamo discusse nel testo della distinzione 36 della *Reportatio*, infatti, solo le prime due hanno una qualche corrispondenza con *Lectura* ed *Ordinatio*, mentre le altre toccano temi del tutto inediti per Scoto, ad esempio quello relativo al numero delle idee divine¹¹⁴³. Come giustamente notato dagli interpreti, il rapporto tra queste due fasi del pensiero scotiano è complesso, ma possiamo dire che la seconda fase, fornendo

¹¹³⁹ Porro, *Possibilità ed esse essentiae in Enrico di Gand*, p. 241.

¹¹⁴⁰ Cf. Porro, *Possibilità ed esse essentiae in Enrico di Gand*, p. 241: «Se per reale si intende l'effettività o attualità, l'essere dell'essenza non è reale; ma se si riconnette il termine al significato scolastico di "realitas" (contenuto oggettivo: *Sachheit* più che *Wirklichkeit*), l'essere dell'essenza è l'unico essere reale. In questo senso, la realtà (*realitas*) del creato sta nella sua possibilità, non nella sua esistenza. Di conseguenza, l'*esse essentiae* non è propriamente né reale (nel senso di extramentale) né mentale, ma è pura potenzialità rispetto ai due differenti atti (non si deve infatti dimenticare che anche l'essere cognitivo umano - laddove ad esempio l'essenza è considerata come universale - è pur sempre una forma di attualità)».

¹¹⁴¹ Cf. Ioannes Duns Scotus, *Lectura*, I, d. 35, q. un., n. 1, Vat., XVII, p. 445: «Circa distinctionem trigesimam quintam quaeritur utrum in Deo sint relationes aeternae ad omnia intelligibilia quiditative, ita quod requiruntur huiusmodi relationes ad hoc quod Deus cognoscat omnia intelligibilia».

¹¹⁴² Cf. Ioannes Duns Scotus, *Lectura*, I, d. 36, q. un., n. 1, Vat., XVII, p. 461: «Utrum creatura, in quantum est fundamentum relationis idealis proximum (sicut suppositum est in quaestione praecedente), habeat verum esse essentiae».

¹¹⁴³ Cf. Ioannes Duns Scotus, *Reportatio Parisiensis I-A*, d. 36, qq. 3-4, ed. T. Noone, in Id., *Scotus on divine ideas*: Rep. Paris. I-A, d. 36, «Medioevo», 24 (1998), pp. 359-453: 425-453.

un esame più ampio, integra la prima¹¹⁴⁴; su alcuni punti, poi, assistiamo ad un vero e proprio cambiamento di prospettiva¹¹⁴⁵.

Nonostante l'estremo interesse storico e teorico di questo successivo ampliamento della propria dottrina da parte di Scoto, questa seconda fase non sarà oggetto, se non tangenzialmente, della presente esposizione, così come non sarà messo a tema il rapporto tra il testo della *Reportatio* e le opere precedenti. Questo perché, in base all'ipotesi di datazione sostenuta, riteniamo che le *Collationes oxonienses* siano un'opera collocabile nel periodo anteriore alla partenza di Scoto per Parigi, al più tardi nella primavera del 1301. Sembrerebbe confermare questa ipotesi il fatto che non c'è traccia nelle questioni 8 e 9 delle *Collationes* dei nuovi temi discussi da Scoto a Parigi¹¹⁴⁶, né troviamo in esse molto del lessico filosofico che caratterizza il testo della *Reportatio*: ad esempio, non si parla del modo di essere *objective* della creatura in Dio, né dei due modi in cui qualcosa può essere oggetto della conoscenza (*terminative* o *motive*). Piuttosto, è facilmente riscontrabile una precisa corrispondenza tra il dibattito presente nella questione 8 e la distinzione 35 di *Lectura* ed *Ordinatio*; allo stesso modo, è evidente la corrispondenza tra la questione 9 e la distinzione 36. Per questo motivo, cercando di seguire l'andamento argomentativo delle *Collationes*, analizzeremo separatamente la distinzione 35 e la distinzione 36 e cercheremo di delineare nelle conclusioni un profilo unitario della dottrina scotiana del primo periodo sulla scienza divina.

- Come conosce Dio? La distinzione 35 e il problema delle relazioni tra l'intelletto divino e gli oggetti intelligibili

La distinzione 35 è dedicata a discutere il modo della conoscenza divina rispetto agli intelligibili conoscibili quidditativamente, ovvero rispetto alle essenze creaturali: è infatti possibile conoscere quidditativamente solo ciò che ha una *quidditas*. In particolare, ci si chiede se sia necessario o meno

¹¹⁴⁴ Cf. Noone, *Scotus on divine ideas*, p. 360: «[...] the treatment in the Parisian text is much more comprehensive than the parallels found in the *Lectura* or the *Ordinatio* in distinctions 35 and 36. [...] In the *Lectura* and *Ordinatio* Scotus focuses his discussion exclusively on the issues raised by the first pair of questions of the *Reportatio Parisiensis*; in the Parisian lectures, by contrast, Scotus lays out his entire theory of divine ideas, both in terms of what they are and in terms of the items to which they extend».

¹¹⁴⁵ Cf. O. Boulnois, *Jean Duns Scot*, in Bardout - Boulnois, *Sur la science divine*, pp. 245-272: 245: «Jean Duns Scot, né vers 1265, mort en 1308, a laissé trois commentaires des *Sentences* où il aborde, sous divers angles, la question de la science divine. Le plus bref, la *Lectura*, présente ses positions de manière synthétique. Le second est une *Reportatio*, le procès-verbal de son enseignement à Paris, vers 1302-1304. Le troisième, l'*Ordinatio*, réélabore le premier, en intégrant des éléments du débat ultérieur. Mais la relation entre ces deux derniers textes est complexe, et, sur certaines questions, dont celle de l'extension des idées divines, le texte de la *Reportatio* reflète une position substantiellement différente et sans doute dernière».

¹¹⁴⁶ Ad esempio, non si fa menzione del tema relativo al numero delle idee divine.

porre delle relazioni tra l'Intelletto divino e gli oggetti intelligibili al fine di ammettere la possibilità per Dio di conoscere cose altre da Sé.

Affinché possa esserci conoscenza di qualcosa, spiega Scoto, è necessario che vi siano e concorrano a produrre quella determinata conoscenza un intelletto che conosce, un oggetto conoscibile ed una ragione della conoscenza (*ratio intelligendi*)¹¹⁴⁷. Ora, la questione proposta nella distinzione 35 può essere così riformulata: in che modo Dio conosce quidditativamente gli oggetti intelligibili nella loro reciproca distinzione? In altri termini, in che modo Dio conosce l'essenza della pietra in quanto distinta dall'essenza dell'albero?

Una possibile soluzione a questo quesito potrebbe essere quella di ammettere distinte ragioni della conoscenza: l'essenza della pietra è conosciuta da Dio tramite la ragione della conoscenza della pietra, mentre l'essenza del legno tramite la ragione della conoscenza del legno. Non sembrerebbe infatti possibile cercare il principio della distinzione tra le differenti conoscenze relative a differenti oggetti nell'intelletto stesso, in quanto esso è un qualcosa in sé indifferente ed in potenza rispetto a qualsiasi contenuto sopraggiungente, come possiamo facilmente constatare a proposito dell'intelletto umano¹¹⁴⁸.

Abbiamo visto come una lunga e consolidata tradizione di pensiero, che percorre tutto il XIII secolo, aveva considerato le idee come *rationes cognoscendi*. Su questo posizione concordano, ad esempio, sia Bonaventura da Bagnoregio che Enrico di Gand, nonostante la già evidenziata differenza a proposito della possibile identificazione tra idee ed essenze¹¹⁴⁹.

Scoto dimostra di conoscere bene le posizioni di questi e di altri autori secondo i quali è necessario porre distinte *rationes*, ovvero distinte relazioni di ragioni, affinché Dio possa conoscere in modo distinto oggetti intelligibili diversi tra loro¹¹⁵⁰:

¹¹⁴⁷ Cf. Ioannes Duns Scotus, *Lectura*, I, d. 35, q. un., n. 7, Vat., XVII, p. 446: «Circa istam quaestionem primo sciendum quod ad intellectionem concurrunt intellectus et ratio intelligendi et obiectum, et ista sufficiunt ad actum intelligendi». Cf. Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio*, I, d. 35, q. un., n. 7, Vat., VI, p. 247: «Supposito quod Deus sit intelligens (ex distinctione 2), et quod essentia sua sit primum obiectum in ratione sui (ex quaestione 'De subiecto theologiae'), et quod intellectus suus sit omnium intelligibilium, non quasi potentia sed actu et simul (ex distinctione 2), et hoc distincte (quia imperfectionis est in intelligente confuse intelligere), - circa istam quaestionem notandum est quod ad intellectionem alicuius tria videntur concurrere, videlicet obiectum cognoscibile, intellectus ipse et ratio cognoscendi».

¹¹⁴⁸ Cf. Ioannes Duns Scotus, *Lectura*, I, d. 35, q. un., n. 7, Vat., XVII, p. 446: «Si igitur quaeritur quomodo est distincta cognitio in Deo ligni et lapidis, oportet quod sit ratione alicuius istorum; sed non ratione intellectus, quia ipse secundum se est potentia indifferens ad omne intelligibile [...]». Cf. Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio*, I, d. 35, q. un., n. 7, Vat., VI, p. 247.

¹¹⁴⁹ Cf. *supra*, pp. 331-336.

¹¹⁵⁰ Scoto fa riferimento a tre posizioni accumulate dalla medesima conclusione: gli editori della Vaticana identificano la prima posizione con quella di Bonaventura; la seconda con quella di Enrico di Gand; la terza con quella di Pietro di Giovanni Olivi. Cf. Ioannes Duns Scotus, *Lectura*, I, d. 35, q. un., n. 8, Vat., XVII, p. 447. Cf. Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio*, I, d. 35, q. un., nn. 8-13, Vat., VI, pp. 247-249.

Tutte queste opinioni sono accumulate dal fatto di sostenere che se non ci fossero in Dio ragioni distinte, che sono relazioni di ragione, non ci sarebbe alcuna intellesione distinta <da parte di Dio>¹¹⁵¹.

Contro questa conclusione, a proposito della quale la maggior parte dei teologi esprime il proprio assenso, Scoto fornisce 4 argomenti:

1. Il primo di essi ha una medesima struttura, ma formulazioni sostanzialmente differenti nei testi di *Lectura* ed *Ordinatio*. In entrambi i casi, si evidenzia il rischio di un regresso all'infinito. Tuttavia, mentre in *Lectura* l'oggetto dell'obiezione riguarda la reciproca distinzione tra le distinte ragioni (*rationes*) per mezzo delle quali Dio conoscerebbe le creature, in *Ordinatio* è la conoscenza divina di queste ragioni ad essere posta a tema, in quanto nella stessa conoscenza divina ci sarebbe il rischio di incorrere in un regresso all'infinito.

Partiamo dal testo, piuttosto conciso, della *Lectura*: in esso Scoto chiede se queste ragioni della conoscenza siano distinte tra loro di per se stesse o tramite ulteriori ragioni. Se sono distinte di per se stesse, allora non sono necessarie per produrre alcuna conoscenza, in quanto per lo stesso motivo possono anche essere distinti gli oggetti conoscibili per se stessi, senza dover ricorrere a ragioni *ad hoc*. Se, invece, sono distinte tramite ulteriori ragioni, allora vi sarà un regresso all'infinito¹¹⁵². Il testo di *Ordinatio*, molto più lungo ed elaborato, mostra una calibratura dell'argomento leggermente differente: la domanda che troviamo qui non riguarda la distinzione tra le ragioni della conoscenza, ma in che modo Dio conosca queste ragioni, se attraverso altre ragioni o per se stesse. Se attraverso altre ragioni, allora si avrà un regresso all'infinito, poiché Dio conoscerà queste ragioni attraverso altre ragione, e a sua volta conoscerà queste altre ragioni attraverso ragioni ancora diverse e così all'infinito. Se, al contrario, Dio può conoscere queste ragioni semplicemente conoscendo la propria essenza in quanto tale (*per essentiam ut nude acceptam*), allora a maggior ragione potrà conoscere direttamente attraverso la propria essenza gli stessi oggetti intelligibili¹¹⁵³.

¹¹⁵¹ Ioannes Duns Scotus, *Lectura*, I, d. 35, q. un., n. 9, Vat., XVII, p. 447: «Omnes istae opiniones conveniunt in hoc quod nisi essent distinctae rationes in Deo quae sunt relationes rationis, non esset distincta intellectio». Cf. Duns Scotus, *Ordinatio*, I, d. 35, q. un., n. 14, Vat., VI, p. 249: «[...] conclusionem in qua concordant istae opiniones, scilicet quod illae relationes rationis sint necessario ponendae in Deo ad hoc quod creaturae intelligantur distincte, secundum rationem, a Deo, in ratione obiectorum».

¹¹⁵² Cf. Ioannes Duns Scotus, *Lectura*, I, d. 35, q. un., n. 10, Vat., XVII, p. 447: «Istae rationes aut sunt distinctae se ipsis, aut non. Si se ipsis, eadem ratione et alia obiecta se ipsis, et tunc sequitur propositum; Si autem non se ipsis, igitur oportet ponere priorem distinctionem aliorum, - et sic vel erit processus in infinitum, vel erit status quod sunt distincta aliqua se ipsis».

¹¹⁵³ Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio*, I, d. 35, q. un., n. 14, Vat., VI, pp. 249-250: «[...] illae rationes sunt cognoscibiles ab intellectu divino. Quaero, qua ratione cognoscendi? Si aliis rationibus, determinantibus essentiam ut est ratio vel determinantibus essentiam ut est primum obiectum respectu obiectorum secundariorum, procedetur in infinitum, quia iterum ad illas rationes intelligendas praecedunt aliae, et sic numquam illae aliae rationes sunt intelligibiles a Deo, quia

2. Il secondo argomento fa notare come possa fungere da ragione della conoscenza di un determinato oggetto sia una ragione limitata attraverso la quale è possibile conoscere solo quell'oggetto, sia una ragione illimitata attraverso la quale è possibile conoscere indifferentemente quell'oggetto ed altri. In *Lectura* viene proposto l'esempio del sole: se il sole fosse capace di produrre un unico effetto, poniamo ad esempio che potesse solo scaldare, non avrebbe bisogno di alcuna ragione tale da determinarlo a produrre l'effetto di scaldare, in quanto solo quello potrebbe fare. Allo stesso modo non avrebbe bisogno di alcuna ragione tale da determinarlo a produrre l'effetto di scaldare nel caso in cui fosse anche capace di produrre un altro effetto, ad esempio seccare, poiché il fatto di poter produrre più effetti non toglie la capacità di produrre l'effetto precedente, è piuttosto una perfezione che si aggiunge. Così, il fatto che l'essenza divina abbia una capacità illimitata di conoscere qualsiasi cosa non significa che non abbia in sé la capacità determinata di conoscere distintamente quella cosa o quell'altra in quanto tali¹¹⁵⁴.

3. Il terzo argomento verte sulla natura e sulla unitarietà dell'atto conoscitivo (*intellectio*) divino. Innanzitutto, esso viene descritto come un'operazione primaria, una perfezione in senso assoluto, che, in quanto tale, deve possedere una unitarietà *per se*, non risultando dalla mera aggregazione di enti di diverso tipo. Affinché abbia effettivamente la caratteristica di un'unità *per se*, l'operazione in cui consiste l'atto conoscitivo divino deve avere un principio che sia unitario *per se*, così come deve essere riferita ad un oggetto unitario *per se*. Ora, secondo coloro che ritengono Dio può conoscere le

oportebit ipsum ante ipsas intellectas intelligere alias infinities infinitas. Ergo oportet stare quod illae rationes possunt intellegi a Deo per essentiam ut nude acceptam, sive ut per rationem sive ut illae cognoscantur per ipsam ut per primum obiectum cognitum absolute; et qua ratione ista poterunt cognosci per essentiam unde essentia nude, pari ratione et ipsa obiecta secundaria alia, quia ita videntur illae rationes habere rationes distinctorum obiectorum sicut et alia».

¹¹⁵⁴Cf. Ioannes Duns Scotus, *Lectura*, I, d. 35, q. un., n. 11, Vat., XVII, pp. 447-448: «Praeterea, si illud quod est naturae limitatae ad unum non requirit rationem determinantem ipsum ad illud unum, - si ponitur esse illimitatum ad illud et ad aliud, non requirit aliquid determinans ipsum (sicut si sol esset determinatus ad unum effectum tantum, ut calefaciendum, non requirens quo determinatur, - eodem modo non requirit aliquid determinans ipsum ad calefaciendum, si ponitur esse illimitatus ad alium effectum, ut ad siccandum; et hoc ideo, quia illimitatio ad alium effectum non tollit determinationem quam habuit ad priorem effectum); sed essentia divina, si esset limitata ad unum, non haberet rationem aliquam determinantem ipsam ad illud; igitur si ponitur illimitata, sicut est, non plus requirit rationem determinantem ipsam ad illud, quia sua illimitatio non tollit determinationem excludentem 'indeterminationem ad opposita' quam haberet si esset limitata». Cf. Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio*, I, d. 35, q. un., nn. 16-18, Vat., VI, p. 251: «Praeterea, secundo: cuiuscumque obiecti 'ratio aliqua cognoscendi determinate' potest esse aliquid limitatum ad illud, eiusdem potest esse aliquid illimitatum ad illud et ad aliud; sed si essentia esset limitata respectu alicuius unius determinati cognoscibilis, ipsa esset determinate ratio cognoscendi illud absque omni respectu rei et rationis; ergo si ipsa ponatur illimitata ratio respectu plurium cognoscibilium, potest ex se esse ratio cognoscendi quodcumque illorum et omnia illa, sine omni relatione rei et rationis. Probatio maioris: illimitatio non aufert ab aliquo perfectionem, sed stante perfectione quae erat ad aliquid, quasi ponit similem perfectionem ad aliud; et ideo, sicut dictum fuit distinctione 7 et distinctione 27, indeterminatum ex illimitatione (scilicet quod est indeterminatum ad plura positiva), ex se ipso est determinatum ad quodcumque illorum, determinatione repugnante indeterminationi ad contradictoria. Probatio minoris: essentia ponitur propria ratio ad cognoscendum se ipsam, et hoc sive ut obiectum primum sive ut ratio cognoscendi obiectum. Et istud competit essentiae mere sub ratione absoluta, sine omni respectu reali, quia respectus realis non est in eadem persona ad se. Sine etiam omni respectu rationis, probatio: quia illa intellectio non est collativa vel comparativa, nec negotiativa; ergo per eam nulla relatio rationis causatur in aliquo».

cose altre da Sé solo mediante relazioni di ragione, che fungono da ragioni della conoscenza, l'atto conoscitivo divino è in ultima istanza causato dal mutuo concorrere della stessa essenza divina insieme con queste relazioni di ragione. Ma come può – obietta Scoto – sorgere qualcosa di unitario *per se*, come deve necessariamente essere l'atto conoscitivo divino, dalla composizione di un ente reale, ovvero l'essenza divina, con un ente di ragione, ovvero la relazione di ragione in cui consiste la *ratio cognoscendi*? Tale composizione non è unitaria *per se*, non può dunque essere il principio di un'operazione unitaria *per se* come l'atto conoscitivo divino. Principio di questa operazione dovrà allora essere o la sola relazione di ragione o la sola essenza divina in quanto tale; ma la sola relazione di ragione non può assumere questo ruolo, poiché allora il principio di un'operazione reale, di una perfezione in senso assoluto sarebbe un mero ente di ragione, cosa che appare assurda; perciò, Scoto sostiene che principio dell'atto conoscitivo divino non può che essere la stessa essenza divina in quanto tale¹¹⁵⁵.

4. Infine, il quarto argomento mette in luce l'inutilità del porre ragioni che determinino l'essenza divina (*frustra ponitur talis ratio determinans ipsam essentiam divinam*), in quanto essa è per sua natura assolutamente infinita, e perciò non può essere determinata da questa o quella ragione. È piuttosto essa stessa in quanto tale ragione della conoscenza di tutti gli intelligibili insieme: infatti, se fosse determinata in un certo istante alla sola conoscenza, poniamo, dell'essenza della pietra, sarebbe in quello stesso istante non determinata rispetto alla conoscenza di qualsiasi altro intelligibile. Al contrario, a causa della propria infinità, Dio può conoscere nello stesso istante in modo determinato tutti gli intelligibili (*ut est sub prima ratione, potest fundare aliam propter sui infinitatem*), senza che

¹¹⁵⁵ Cf. Ioannes Duns Scotus, *Lectura*, I, d. 35, q. un., n. 12, Vat., XVII, p. 448: «Praeterea, ens reale et ratio non possunt facere unum per se, quia nihil potest facere unum per se nisi quod potest facere unam essentiam - sed non sic ens reale et ratio possunt facere unum (immo non faciunt unum sicut subiectum et passio, quia passio secundum se consequitur naturam subiecti, non ratio respectu entis realis; et si non possunt facere minorem unitatem, nec facient maius unum); sed illud quod est ratio et principium 'quo' unius operationis, oportet quod sit 'per se unum'; igitur principium 'quo' intellectionis divinae erit 'per se unum': vel igitur essentia, vel ratio, vel ambo. Si essentia tantum, habetur propositum (licet ratio consequatur vel concomitetur, non est curandum); Si ambo, tunc ens per accidens erit per se principium unius operationis per se; si ratio tantum, tunc potest dici quod solum ens rationis sit per se principium operationis realis et perfectionis simpliciter, quia intellectio qua Deus intelligit lapidem, est perfectio simpliciter (quia 'in quolibet melius est ipsum esse quam non esse illud'), - non autem est possibile quod ratio sit praecise causa et principium perfectionis simpliciter». Cf. Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio*, I, d. 35, q. un., n. 19, Vat., VI, pp. 251-252: «Praeterea, tertio: unius operationis oportet dare principium 'quo' per se unum et obiectum per se unum, et hoc maxime in simpliciter prima operatione, qualis est intellectio divina; relatio autem rationis et ens reale nihil 'per se unum' faciunt, quia non possunt etiam habere unitatem secundi modi per se, quae minor est quam unitas essentialis (non enim potest relatio rationis consequi rem ex natura rei, et ideo non potest esse passio eius); ergo essentia - sive ut obiectum sive ut ratio intelligendi - et illa relatio rationis non sunt 'unum per se' obiectum, nec una ratio intelligendi. Ergo oportet dare alterum praecise in ratione primi obiecti vel ut rationem 'quo'. Non praecise illam relationem rationis, quia ipsa non est primum obiectum cognitum, quo cognito cognoscatur aliquid aliud ad quod est ille respectus; nec etiam est ratio qua intellectus divinus habeat intellectionem huiusmodi obiecti, quia intelligere lapidem est perfectio simpliciter, ita quod intellectus divinus non esset omnino perfectus intellectus si non intelligeret lapidem: nulla autem relatio rationis videtur esse ratio inhaerentiae alicuius perfectionis simpliciter. Ergo oportet dare praecise essentiam - quae subest isti relationi - tamquam primum obiectum, quo cognito cognoscatur lapis, vel tamquam rationem formalem intelligendi lapidem».

sia necessario introdurre a questo scopo relazioni di ragioni, che altrimenti costringerebbero l'Intelletto divino ad essere determinato alla conoscenza di solo quel particolare intelligibile¹¹⁵⁶.

Confutata attraverso questi quattro argomenti la posizione comunemente accettata, Scoto procede con l'esposizione della propria soluzione alla questione. Il dottor Sottile non giunge a negare del tutto la presenza in Dio di relazioni di ragione nei confronti degli intelligibili conoscibili quidditativamente; tuttavia, in base alla critica svolta, egli provvede a ripensare, ed, in definitiva, a ridimensionare il loro ruolo. Esse non vanno più considerate come metafisicamente anteriori alle stesse essenze conoscibili e come capaci di determinare la conoscenza divina¹¹⁵⁷, ma più modestamente come il frutto di una successiva operazione intellettuale attraverso cui Dio, dopo aver conosciuto grazie alla sola propria essenza in quanto tale gli oggetti intelligibili, può *a posteriori* confrontare Se stesso agli intelligibili conosciuti. Utilizzando il lessico tipico della *Lectura*, possiamo affermare che Dio in primo luogo conosce dall'eternità in atto tutti gli intelligibili direttamente (*actum directum*) tramite la propria essenza; in seguito, attraverso un atto riflesso e comparativo (*actum reflexum et comparativum*) metafisicamente successivo può tornare su questa conoscenza e così, comparando la propria essenza agli intelligibili conosciuti, causare relazioni di ragione verso essi. Queste relazioni di ragione sono a tal punto residuali ai fini della scienza divina che si sostiene come, anche nel caso in cui Dio non avesse che un atto conoscitivo diretto, si dovrebbe comunque ammettere la conoscenza divina degli intelligibili senza che sia necessario porre queste relazioni di ragione.

¹¹⁵⁶ Cf. Ioannes Duns Scotus, *Lectura*, I, d. 35, q. un., n. 13, Vat., XVII, pp. 448-449: «Praeterea, essentia divina sub ista 'ratione' ponitur esse determinata ad lapidem cognoscendum, ita quod essentia sub tali ratione est determinata ratio cognoscendi lapidem; sed illa ratio non tollit infinitatem essentiae; igitur non tollit quin essentia sub illa ratione adhuc sit indeterminata ad alia. Igitur per illam ratio>nem non determinatur ad lapidem quin adhuc habet sub illa ratione indeterminationem ad alia cognoscibilia; igitur frustra ponitur talis ratio determinans essentiam vel intellectionem». Cf. Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio*, I, d. 35, q. un., n. 20, Vat., VI, pp. 252-253: «Et ex hoc ultra: frustra ponitur talis relatio determinans ipsam essentiam divinam; nam sub respectu rationis est forma infinita, quia intellectus quomodocumque comparet essentiam et per hoc causet in ea relationem rationis, non comparat eam nisi ut est formaliter infinita, et ita ut est sub tali ratione, formaliter est infinita, - et per consequens ita indeterminata ut est sub illa ratione, sicut secundum se; et ita ut est sub prima ratione, potest fundare aliam (propter sui infinitatem), sicut secundum se potest; ergo per relationem rationis non determinatur».

¹¹⁵⁷ Cf. Ioannes Duns Scotus, *Lectura*, I, d. 35, q. un., n. 13, Vat., XVII, p. 449: «Respondeo ad quaestionem quod in Deo sunt relationes aeternae ad omnia scibilia quidditative cognita; et tamen non sunt priores naturaliter, tamquam rationes determinantes essentiam divinam ut sit ratio intelligendi vel essentiam ut sit obiectum quo intelligitur obiectum secundarium, vel actum intelligendi, - sicut dixerunt tres opiniones praecedentes». Cf. Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio*, I, d. 35, q. un., n. 31, Vat., VI, p. 258: «[...] potest concedi quod sunt relationes aeternae in Deo ad cognita, sed non priores naturaliter ipsis cognitis in ratione obiectorum».

[...] le relazioni di questo tipo sono a tal punto successive rispetto alle intellezioni [*intellectiones*] delle creature che, se l'Intelletto divino avesse solo l'atto diretto, non sarebbe necessario porle, se non avesse l'atto riflesso e comparativo¹¹⁵⁸.

La dinamica della scienza divina delineata da Scoto è peculiare. Essa è articolata in quattro distinti momenti metafisici o 'istanti di natura' (*instantes naturae*), senza che questa suddivisione implichi in alcun modo una successione temporale. Nel primo istante, Dio conosce la propria essenza in quanto considerata assolutamente. Questo primo momento è del tutto in linea con la ricostruzione tradizionale: Dio innanzitutto si autocomprende conoscendo la propria essenza in quanto tale. Nel secondo istante, Dio conosce gli intelligibili attraverso un atto diretto: non c'è ancora sin qui alcun atto divino riflesso, e dunque nessuna relazione di ragione da Dio verso la creatura, ma solo una relazione di ragione dalla creatura intelligibile verso l'atto conoscitivo divino, in quanto essa lo termina. Dio conosce dunque tutti gli intelligibili grazie esclusivamente alla conoscenza della propria essenza in quanto considerata assolutamente. Enrico di Gand, al contrario, aveva sostenuto che Dio conosce le cose altre da Sé in quanto differenti da Sé attraverso la conoscenza della propria essenza «in quanto è un principio [*ratio*] ed ha il carattere di un rapporto [*habet rationem respectus*] attraverso cui si riferisce alle cose che sono altre da Sé». Per Scoto, le relazioni di ragione fondate nell'essenza divina e dirette verso le creature entrano in gioco solo a partire dal terzo istante, istante in cui l'Intelletto divino può comparare la propria essenza agli intelligibili e così causare certe relazioni ideali, ovvero relazioni di ragione dirette verso di esse. Infine, nel quarto istante Dio può rivolgersi verso questa comparazione effettuata e così conoscere la relazioni di ragioni che ha causato.

L'Intelletto divino conosce in primo luogo l'essenza. In un secondo istante conosce la creatura nell'essere intelligibile, non attraverso un atto comparativo, bensì <conosce> la pietra attraverso un atto diretto; ne consegue una relazione rispetto all'Intelletto divino o alla scienza divina secondo il terzo modo della relazione [...]; in seguito, in un terzo segno, ovvero in un terzo istante di natura, l'intelletto divino compara la propria essenza alla pietra nell'essere intelligibile, attraverso cui è causata una certa relazione ideale; poi, in un quarto istante si rivolge indietro su quella comparazione e sull'atto del comparare, e così l'idea è conosciuta¹¹⁵⁹.

¹¹⁵⁸ Ioannes Duns Scotus, *Lectura*, I, d. 35, q. un., n. 17, Vat., XVII, p. 450: «[...] immo huiusmodi relationes consequuntur intellectiones creaturarum, ita quod intellectus divinus si non haberet nisi actum directum, non oporteret ponere huiusmodi relationes, nisi haberet actum reflexum et comparativum».

¹¹⁵⁹ Ioannes Duns Scotus, *Lectura*, I, d. 35, q. un., n. 22, Vat., XVII, p. 452: «Intellectus divinus primo intelligit essentiam; et in secundo instanti intelligit creaturam in esse intelligibili, non actu comparativo, sed lapidem actu directo, quem consequitur relatio ad intellectum divinum vel ad scientiam divinam secundum tertium modum relationis [...]; in tertio autem signo vel in tertio instanti naturae, intellectus divinus comparat essentiam suam ad lapidem in esse intelligibili, ex qua causatur relatio quaedam idealis; in quarto autem instanti reflectitur supra illam comparisonem et supra actum comparandi, et sic cognoscitur idea». Cf. Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio*, I, d. 35, q. un., n. 32, Vat., VI, p. 258: «[...]»

Il testo di *Ordinatio* sembra addirittura conferire un carattere meramente ipotetico all'esposizione del terzo e del quarto istante (*in tertio instanti, forte... et in quarto instanti potest quasi...*), come se si trattasse mera congettura il supporre la possibilità che vi siano relazioni di ragione da Dio verso gli intelligibili.

Che questa dottrina scotiana sia volta a depotenziare, se non a espungere del tutto il concetto di idee divine nella spiegazione di come avviene la conoscenza divina è testimoniato dalle obiezioni immediatamente rivolte contro l'esposizione svolta. Una, in particolare, ben evidenzia questo aspetto: si tratta di un argomento *ex auctoritate*, presente sia in *Lectura* che in *Ordinatio*, secondo il quale affermare, come fa Scoto, che Dio conosce gli intelligibili (nel secondo istante) prima che vengano causate le relazioni di ragione (terzo istante) contraddice l'opinione di Agostino nel *De diversis quaestionibus* 83, dove si sostiene che nessuno può essere sapiente se non conosce le idee¹¹⁶⁰.

Contro di ciò si argomenta, e sembra che distrugga l'intenzione di Agostino nella questione 46 del *De diversis quaestionibus* 83, dove dice che «c'è così tanta forza nelle idee che nessuno può essere sapiente senza conoscerle»; tuttavia secondo questa posizione la perfetta sapienza di Dio rispetto alle creature è nel secondo istante, e precede naturalmente sia l'essere delle idee che il loro essere conosciute¹¹⁶¹.

Il nucleo teorico fondamentale di questa obiezione risiede nella considerazione delle idee che implicitamente sembra veicolata nel testo agostiniano, nel quale si sostiene che esse sono *rationes*. Senza allontanarsi dal senso letterale di Agostino, si può dunque difendere che secondo il vescovo di Ippona le idee andrebbero identificate con quelle relazioni di ragione poste da Scoto – nell'*Ordinatio* addirittura in forma dubitativa – solo a partire dal terzo dei quattro istanti di natura in cui si compone metafisicamente la dinamica conoscitiva divina. Ora, se le idee sono le relazioni di ragione e se è vero che «nessuno può essere sapiente se non conosce le idee», sembrerebbe da ciò derivare che Dio nei

Deus in primo instanti intellegit essentiam suam sub ratione mere absoluta; in secundo instanti producit lapidem in esse intelligibili et intellegit lapidem, ita quod ibi est relatio in lapide intellecto ad intellectionem divinam, sed nulla adhuc in intellectione divina ad lapidem, sed intellectio divina terminat relationem 'lapidis ut intellecti' ad ipsam; in tertio instanti, forte, intellectus divinus potest comparare suam intellectionem ad quodcumque intelligibile ad quod nos possumus comparare, et tunc comparando se ad lapidem intellectum, potest causare in se relationem rationis; et in quarto instanti potest quasi reflecti super istam relationem causatam in tertio instanti, et tunc illa relatio rationis erit cognita. Sic ergo non est relatio rationis necessaria ad intelligendum lapidem – tamquam prior lapide – ut obiectum, immo ipsa 'ut causata' est posterior (in tertio instanti), et adhuc posterior erit ipsa 'ut cognita', quia in quarto instanti».

¹¹⁶⁰ Cf. Augustinus, *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, q. 46, 1, CCSL, XLIVa, p. 71: «[...] tanta in eis vis constituitur ut nisi his intellectis sapiens esse nemo possit».

¹¹⁶¹ Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio*, I, d. 35, q. un., n. 35, Vat., VI, p. 259: «Contra istud arguitur, et videtur quod destruat intentionem Augustini 83 Quaestionum quaestione 46, ubi dicit quod "tanta est vis in ideis, ut, nisi ipsis intellectis, sapiens esse nemo possit"; secundum autem istam positionem sapientia perfecta Dei ad creaturas erit in secundo instanti, et praecedet naturaliter tam esse idearum quam cognosci earum». Cf. Ioannes Duns Scotus, *Lectura*, I, d. 35, q. un., n. 22, Vat., XVII, p. 452: «Sed contra hoc arguitur. Videtur quod ista dicta non stent nec concordent cum sententia Augustini de ideis: ipse 83 *Quaestionum* quaestione 46 dicit quod "tanta vis est in illis ideis, quod nemo sine his sapiens sit"; sed secundum viam dictam ponitur quod Deus ante relationem idealem sapiens sit et quod cognoscat omnia scibilia».

primi due istanti di natura non è sapiente, assumendo questa caratteristica solo al termine del processo conoscitivo.

Affinché la dottrina esposta risulti compatibile con la sentenza agostiniana, è necessaria una nuova e diversa considerazione circa la natura delle idee divine. È questa l'occasione per Scoto per chiarire che con 'idea' non si deve intendere la relazione, ma la stessa essenza creaturale in quanto conosciuta da Dio (*idea est quidditas intellecta*): l'idea della pietra coincide con l'essenza della pietra nel suo essere oggetto dell'intellezione divina (*idea lapidis sit lapis cognitus*). Considerare le idee come relazioni, ovvero come *rationes cognoscendi*, e dire che Dio conosce tramite le idee significherebbe, secondo Scoto, svilire (*vilesce*) l'Intelletto divino, che risulterebbe allora mosso dalle idee, e dunque incapace di conoscere autonomamente.

Perciò l'idea è la quiddità conosciuta [...]. Perciò Agostino non dice che l'idea è la ragione secondo cui <Dio> conosce, ma secondo cui forma tutto ciò che è formabile: se infatti ci fosse una ragione secondo cui conosce, essendo <essa> la quiddità conosciuta, l'intelletto divino sarebbe svilito nel conoscere; se tuttavia si trova <scritto> da qualche parte che l'idea è la ragione secondo cui <Dio> conosce, ciò va inteso come 'attraverso lo stesso oggetto conosciuto' e non come 'attraverso l'oggetto che muove all'atto del conoscere'¹¹⁶².

Avendo chiarito che con 'idea' si deve intendere l'essenza creaturale in quanto conosciuta da Dio, Scoto può così rispondere all'obiezione affermando che Dio è perfettamente sapiente già nel secondo istante, dal momento che è allora che conosce tutti gli intelligibili. Il problema si pone solo a proposito del primo istante, in cui Dio conosce solo la propria essenza considerata assolutamente: già qui Dio può essere definito sapiente, visto che conosce già qualcosa, ovvero l'oggetto più eminente, la propria essenza. Tuttavia, come afferma Agostino, Dio può essere definito perfettamente sapiente solo in quanto conosce anche le idee, ovvero le essenze creaturali, e dunque solo a partire dal secondo istante.

Così Dio forma la pietra in base alla pietra conosciuta nella propria mente, ed è nella mente divina come il conosciuto nel conoscente. Perciò la pietra è un intelligibile presente all'intelletto divino, in base alla quale la cosa è formata; e perciò non può essere sapiente senza questi oggetti, nonostante Dio sia

¹¹⁶² Ioannes Duns Scotus, *Lectura*, I, d. 35, q. un., n. 33, Vat., XVII, p. 456: «Unde idea est quidditas intellecta [...]. Unde Augustinus non dicit quod idea est ratio secundum quam intelligit, sed secundum quam format quidquid formabile est: Si enim esset ratio secundum quam intelligit, cum sit quidditas intellecta, vilesceat intellectus divinus in intelligendo; si tamen invenitur alicubi quod idea sit ratio secundum quam intelligit, hoc est intelligendum sicut 'ipso obiecto cognito', non sicut 'obiecto motivo ad actum intelligendi'». Cf. Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio*, I, d. 35, q. un., n. 15, Vat., VI, p. 250: «Sed dices quod istae rationes cognoscendi cognoscuntur ab intellectu divino per ipsa obiecta ad quae sunt, ita quod essentia sub rationibus istis est ratio cognoscendi obiecta alia, et illa - cognita simul cum essentia sub diversis rationibus - sunt ratio cognoscendi illas rationes, sicut extrema relationis videntur esse ratio cognoscendi relationem. - Hoc videtur vilificare intellectum divinum, quia tunc erit passivus respectu obiectorum aliorum cognitorum per istas rationes, per quae actuabitur ad cognitionem istarum rationum».

formalmente sapiente già a partire dal momento in cui vede la propria essenza, anche se non vede nient'altro. Tuttavia né l'intelletto creato né <l'intelletto> increato sono perfettamente sapienti se non conoscono questi <oggetti>¹¹⁶³.

- La distinzione 36 e lo statuto ontologico delle idee divine

Per comprendere correttamente la distinzione 36 di *Lectura* ed *Ordinatio*, mi sembra utile ritornare su due delle conclusioni che Scotus trae nella distinzione 35.

La prima, concerne la definizione di 'idea': rompendo con una lunga tradizione precedente, Scotus giunge a considerare le idee non come le relazioni di ragione che fungono da *rationes cognoscendi* ai fini della conoscenza divina degli intelligibili, ma come le stesse essenze creaturali in quanto conosciute dall'intelletto divino (*idea est quidditas intellecta*).

La seconda, riguarda la divisione della dinamica conoscitiva divina in quattro istanti di natura, o momenti metafisici. In particolare, è interessante concentrare l'attenzione sul secondo istante: dopo aver conosciuto la propria essenza nel primo istante, Dio – afferma Scotus – conosce in modo diretto gli intelligibili conoscibili quidditativamente, ovvero le essenze¹¹⁶⁴, senza che sia necessario ammettere a questo scopo l'instaurazione di relazioni di ragione verso esse. Piuttosto, in questo secondo istante le uniche relazioni ad essere instaurate sono le relazioni di ragione che si rivolgono dalle essenze conosciute dall'intelletto divino verso l'intelletto divino stesso. Queste relazioni che troviamo nel secondo istante sono unidirezionali, ovvero non reciproche: si tratta di quelle che Aristotele chiama «relazioni del terzo modo», che caratterizzano il misurabile rispetto alla misura, il sensibile rispetto alla sensazione e, è il nostro caso, il conoscibile rispetto alla conoscenza¹¹⁶⁵. Secondo Aristotele, «il misurabile, il conoscibile e il pensabile si dicono relativi in ragione del fatto che un'altra cosa è relativa rispetto ad essi: infatti il pensabile sta ad indicare che c'è un pensiero che

¹¹⁶³ Ioannes Duns Scotus, *Lectura*, I, d. 35, q. un., n. 33, Vat., XVII, p. 456: «Unde idea est quidditas intellecta [...]. Unde Augustinus non dicit quod idea est ratio secundum quam intelligit, sed secundum quam format quidquid formabile est: Si enim esset ratio secundum quam intelligit, cum sit quidditas intellecta, vilesceret intellectus divinus in intelligendo; si tamen invenitur alicubi quod idea sit ratio secundum quam intelligit, hoc est intelligendum sicut 'ipso obiecto cognito', non sicut 'obiecto motivo ad actum intelligendi'». Cf. Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio*, I, d. 35, q. un., n. 15, Vat., VI, p. 250: «Sed dices quod istae rationes cognoscendi cognoscuntur ab intellectu divino per ipsa obiecta ad quae sunt, ita quod essentia sub rationibus istis est ratio cognoscendi obiecta alia, et illa - cognita simul cum essentia sub diversis rationibus - sunt ratio cognoscendi illas rationes, sicut extrema relationis videntur esse ratio cognoscendi relationem. - Hoc videtur vilificare intellectum divinum, quia tunc erit passivus respectu obiectorum aliorum cognitorum per istas rationes, per quae actuabitur ad cognitionem istarum rationum».

¹¹⁶⁴ In realtà, come vedremo, Dio conosce non solo le essenze, ma le creature nel loro complesso, anche dal punto di vista della loro esistenza. Non a caso, Scotus è attento ad usare termini con un significato più ampio di 'essenza': dice, ad esempio, che Dio «conosce la pietra» (*intelligit lapidem*), o che Dio «conosce la creatura nell'essere intelligibile» (*intelligit creaturam in esse intelligibili*). Torneremo su questo punto (cf. *infra*, p. 364); ai fini della presente trattazione è sufficiente notare come Dio in questo istante conosca anche le essenze.

¹¹⁶⁵ Cf. Arist., *Met.*, V, 15, 1020b 31-33.

lo pensa, ma il pensiero non è, a sua volta, relativo rispetto a ciò di cui esso è pensiero¹¹⁶⁶». Il fatto che «il pensiero non è, a sua volta, relativo rispetto a ciò di cui è pensiero» significa, applicato alla dinamica conoscitiva divina, che l'intelletto divino di per sé non è relativo, ovvero non ha una relazione rispetto all'oggetto che conosce¹¹⁶⁷. Relazioni che da Dio si rivolgono verso le essenze vengono instaurate solo – «forse» (*forte*), aggiunge il testo di *Ordinatio* – nel terzo istante.

Fatta questa premessa, è forse possibile comprendere meglio a cosa Scotus si riferisca quando, nella distinzione 36, pone la questione circa quale tipo di essere appartenga al «fondamento della relazione eterna verso Dio in quanto conoscente¹¹⁶⁸». La relazione eterna verso Dio in quanto conoscente è chiaramente quella relazione che si instaura nel secondo istante dall'essenza conosciuta dall'intelletto divino verso l'intelletto divino stesso. Il fondamento di questa relazione sarà evidentemente la stessa essenza creaturale in quanto conosciuta da Dio, ovvero l'idea, mentre il termine sarà l'intelletto divino.

Quando perciò Scotus chiede «se la creatura, in quanto è fondamento prossimo della relazione ideale, abbia un vero essere dell'essenza¹¹⁶⁹» o – è equivalente – «se il fondamento della relazione eterna verso Dio in quanto conoscente abbia veramente un essere dell'essenza¹¹⁷⁰», sta chiedendo se alle idee, ovvero alle essenze creaturali in quanto conosciute da Dio, convenga l'essere dell'essenza.

Abbiamo già incontrato il concetto di essere dell'essenza (*esse essentiae*) nella sezione del primo capitolo su Enrico di Gand¹¹⁷¹. Scotus costruisce a tutti gli effetti la distinzione 36 come una lunga ed articolata confutazione della dottrina di Enrico, per poi esporre la propria soluzione.

Non ci soffermeremo in modo puntuale sulla presentazione che Scotus fornisce del pensiero di Enrico¹¹⁷², essendo esso già stato oggetto di trattazione¹¹⁷³; tuttavia, ci sembra opportuno ricordare quale sia il nucleo dell'interpretazione scotiana dell'*esse essentiae*. Secondo il dottor Sottile, l'essere

¹¹⁶⁶ Arist., *Met.*, V, 15, 1021a 29-33.

¹¹⁶⁷ Sull'interpretazione scotiana delle relazioni 'del terzo modo', cf. P. King, *Duns Scotus on metaphysics*, in T. Williams (ed.), *The Cambridge Companion to John Duns Scotus*, Cambridge University Press, Cambridge 2003, pp. 15-68: 29-31.

¹¹⁶⁸ Cf. Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio*, I, d. 36, q. un., n. 1, Vat., VI, p. 271: «[...] fundamentum relationis aeternae ad Deum ut cognoscentem [...]».

¹¹⁶⁹ Cf. Ioannes Duns Scotus, *Lectura*, I, d. 36, q. un., n. 1, Vat., XVII, p. 461: «Utrum creatura, in quantum est fundamentum relationis idealis proximum (sicut suppositum est in quaestione praecedente), habeat verum esse essentiae».

¹¹⁷⁰ Cf. Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio*, I, d. 36, q. un., n. 1, Vat., VI, p. 271: «Utrum fundamentum relationis aeternae ad Deum ut cognoscentem habeat vere esse essentiae ex hoc quod est sub tali respectu».

¹¹⁷¹ Cf. *supra*, p. 91.

¹¹⁷² Cf. Ioannes Duns Scotus, *Lectura*, I, d. 35, q. un., nn. 4-12, Vat., XVII, p. 462-464; Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio*, I, d. 35, q. un., nn. 4-12, Vat., VI, pp. 273-276.

¹¹⁷³ Cf. *supra*, p. 107.

dell'essenza può essere assimilato ad un «vero essere reale» (*verum esse reale*)¹¹⁷⁴ o «vero essere reale fuori dall'anima» (*verum esse reale extra animam*)¹¹⁷⁵.

In base a questa lettura, può facilmente attaccare la dottrina di Enrico da vari punti di vista, con molteplici argomenti.

Fa notare, ad esempio, come supporre che le essenze siano dotate dall'eternità di un essere di tipo reale, come egli considera l'essere dell'essenza, pregiudichi la creazione divina in quanto produzione *ex nihilo*. Se, infatti, le essenze già prima della creazione sono dotate di un essere reale, allora la creazione non avverrà a partire dal nulla, ma a partire appunto da un essere di tipo reale preesistente¹¹⁷⁶. In altri termini, più che di creazione (*creatio*) si tratterebbe di un'alterazione (*alteratio*), di una mutazione interna all'essere, non di una produzione assoluta dal non essere all'essere¹¹⁷⁷.

Se, invece, per sfuggire a questa obiezione, si vuole considerare come creazione non la produzione della creatura nella realtà extramentale da parte di Dio in quanto causa efficiente, ma la dazione dell'*esse essentiae* dall'eternità in quanto causa esemplare, allora la creazione dovrà essere considerata come *ab aeterno*¹¹⁷⁸, nonostante quanto Enrico cerca di dimostrare in *Quodlibet* I, q 7-8 a proposito della temporalità della *creatura mundi*¹¹⁷⁹.

¹¹⁷⁴ Cf. Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio*, I, d. 36, q. un., n. 13, Vat., VI, p. 276: «[...] si lapis ab aeterno praehabuit verum esse reale».

¹¹⁷⁵ Cf. Ioannes Duns Scotus, *Lectura*, I, d. 36, q. un., n. 13, Vat., XVII, p. 464: «[...] res, in quantum aeternaliter fundat relationem ad Deum et ad cognitionem Dei, sit res habens esse essenziale et verum esse reale extra animam».

¹¹⁷⁶ Cf. Ioannes Duns Scotus, *Lectura*, I, d. 36, q. un., n. 13, Vat., XVII, p. 464: «Si res, in quantum aeternaliter fundat relationem ad Deum et ad cognitionem Dei, sit res habens esse essenziale et verum esse reale extra animam, tunc creatio non erit ens de nihilo, sicut patet, quia quod habet esse quiditativum, non est simpliciter nihil, - et creatura per positionem ab aeterno habuit esse essentiae». Cf. Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio*, I, d. 35, q. un., n. 13, Vat., VI, p. 276: «Primo, quia creatio est productio de nihilo, sed si lapis ab aeterno praehabuit verum esse reale, ergo quando producitur ab efficiente, non producitur de nihilo simpliciter».

¹¹⁷⁷ Cf. Ioannes Duns Scotus, *Lectura*, I, d. 36, q. un., n. 16, Vat., XVII, pp. 464-465: «Praeterea, si res habuit esse essentiae ab aeterno et per creationem non acquirat nisi esse existentiae, quod dicit respectum quemdam, ergo creare nihil aliud erit quam facere unum respectum, et sic minus est creare quam alterare». Cf. Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio*, I, d. 35, q. un., n. 14, Vat., VI, p. 276: «Secundo sic si non producitur nisi tantum secundum respectum novum ad efficiens, non videtur esse productio ad esse simpliciter, sed tantum ad esse secundum quid, - et minus erit creatio 'productio simpliciter' quam sit alteratio, ubi est productio (saltem alicuius) quantum ad esse absolutum».

¹¹⁷⁸ Cf. Ioannes Duns Scotus, *Lectura*, I, d. 36, q. un., n. 17, Vat., XVII, p. 465: «Praeterea, lapis in esse quiditativo non est formaliter necessarium ex se, sicut et ipsi concedunt; igitur lapis habet illud esse quiditativum aliqua productione (etiam Filius Dei, qui est ex se formaliter necessarium, producitur in 'esse necessario' ab alio); lapis igitur aliqua productione habet esse necessarium quiditativum. Quaero igitur an lapis praecedat istam productionem secundum aliquod esse verum? Non potest hoc dici, quia tunc ante esse essentiae esset aliud esse verum extra animam; igitur omnino nihil fuit ante illud esse. Igitur ista productio qua sic producitur lapis in esse essentiae, est alicuius et de pure nihilo, igitur est creatio; igitur ab aeterno fuit creatio, quia alicuius et de nihilo, - quod est contra eos et contra veritatem: dicunt quod contradictionem includit quod aliquid creetur ab aeterno, et tamen rationes suae quas reputat demonstrationes - sunt contra esse essentiae sicut contra esse existentiae». Cf. Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio*, I, d. 35, q. un., n. 17, Vat., VI, p. 277: «Item, quinto (secundum idem medium, de creatione), quia productio rei secundum istud esse essentiae verissime est creatio (ipsa enim est mere de nihilo ut termino a quo, et ad verum ens ut ad terminum ad quem); et productio ista secundum eos est aeterna; ergo creatio est aeterna, - cuius oppositum nititur ostendere et dicit se habere demonstrationes».

¹¹⁷⁹ Cf. a questo proposito M. S. de Carvalho, *Creatura mundi*.

Non solo: è la stessa distinguibilità tra causalità esemplare e causalità efficiente in Dio – alla prima andrebbe riferito per Enrico l'essere dell'essenza, alla seconda l'essere dell'esistenza nelle creature – ad essere negata dal dottor Sottile. In realtà, «la causa esemplare non è di un altro genere rispetto a quella efficiente»: piuttosto, essa non è altro che una specificazione del tipo di produzione espressa dalla causalità efficiente, alla quale può essere ridotta, e che denota come produzione artificiale basata su un modello esemplare. Poiché la causa esemplare non è un quinto genere di causa, ma solo una particolare determinazione di quella efficiente, essa non può produrre effetti di genere differente rispetto a quelli prodotti tramite causa efficiente.

Inoltre, quello che dicono, ovvero che la cosa secondo l'essere dell'essenza si riferisce a Dio nella ragione di causa esemplare, e non nella ragione di causa efficiente, - contro: la causa esemplare non è di un altro genere rispetto a quella efficiente. [...] perciò l'esemplante in quanto è esemplante, non ha un'altra causalità rispetto all'efficiente, e così l'esemplante è l'efficiente; perciò, in quanto è esemplante, non produce la cosa secondo un altro essere rispetto all'essere dell'esistenza, così come né in quanto è efficiente¹¹⁸⁰.

Inoltre, secondo Scoto, Enrico sosterebbe che le essenze hanno un loro essere proprio dall'eternità per non essere costretto a porre un oggetto della conoscenza divina coincidente con il nulla. Ciò, tuttavia, è assurdo. Se, infatti, Dio produce la creatura nell'essere dell'essenza in quanto soggetto conoscente che precomprende ciò che farà, allora è inutile supporre un oggetto della conoscenza divina che è prodotto in base ad una conoscenza divina precedente. Se, invece, si vuole sostenere che Dio produce la creatura nell'essere dell'essenza senza precomprenderla, allora questa produzione sarà paragonabile a quella di un agente naturale, del tutto dissimile rispetto a quella di un agente libero. In base a questa ipotesi, la creazione sarà allora un qualcosa di necessario, e la creatura, considerata secondo il suo essere dell'essenza, sarà un ente necessario.

Inoltre, questi [Enrico di Gand] sostengono che la cosa ha un tale essere <dell'essenza> per la scienza di Dio, la quale non può avere come termine il nulla e non può essere riferita dall'eternità al nulla. Chiedo dunque se Dio abbia o meno prodotto la cosa secondo l'essere dell'essenza comprendendo e

¹¹⁸⁰ Ioannes Duns Scotus, *Lectura*, I, d. 36, q. un., n. 19, Vat., XVII, p. 466: «Praeterea, quod dicunt quod res secundum esse essentiae refertur ad Deum in ratione causae exemplaris, et non in ratione causae efficientis, - contra: causa exemplaris non est alterius rationis a causa efficiente, [...] exemplans igitur - in quantum est exemplans - non habet aliam causalitatem quam efficiens, immo exemplans est efficiens; igitur ut exemplans est, non producit rem secundum aliud esse quam secundum esse existentiae, sicut nec in quantum efficiens est». Cf. Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio*, I, d. 36, q. un., n. 23, Vat., VI, pp. 279-280: «Praeterea, quod attribuit alium effectum causae exemplari et causae efficienti, non videtur probabile, quia causa exemplaris non est nisi quoddam efficiens; efficiens enim dividitur in efficiens per intellectum sive propositum, et in efficiens per naturam, secundum Philosophum II *Physicorum*. Sicut ergo naturaliter producens non est alia causa ab efficiente, ita nec causa exemplaris sive exemplariter producens, - et ita idem erit 'effectum' et 'exemplariter productum' alicuius intelligentis artificialiter producentis, in quantum est intelligens et in quantum est exemplans».

conoscendo. Se ha prodotto comprendendo e conoscendo, allora conobbe prima di produrre la cosa secondo tale essere, e allora è inutile che la cosa sia considerata come dotata di un essere dell'essenza eterno per la scienza divina; se invece ha prodotto la cosa secondo l'essere dell'essenza non comprendendo, allora ha prodotto in modo meramente naturale (così come il fuoco produce fuoco), poiché allora produce non comprendendo né volendo, - e allora ne consegue che la pietra secondo l'essere dell'essenza è un qualcosa di formalmente necessario di per sé, poiché non è pensabile che qualcosa di necessario formalmente di per sé in base alla necessità della propria natura produca qualcosa che non sia necessario formalmente di per sé¹¹⁸¹.

Oltre a questi e ad altri argomenti riportati da entrambi i *Commenti alle Sentenze* realizzati da Scoto, il solo testo di *Ordinatio* ne aggiunge un altro, particolarmente interessante. Se le essenze sono dotate dall'eternità di un essere dell'essenza, allora esse non possono essere annichilate. Al massimo, se viene loro tolto l'essere dell'esistenza, possono ritornare nell'essere dell'essenza, ma non potranno mai in alcun modo essere ridotte a nulla, poiché nel loro essere sono eterne (e necessarie)¹¹⁸².

Resta da considerare l'ultima, fondamentale obiezione contro la posizione di Enrico, posta da Scoto *in limine* all'esposizione della soluzione propria. Secondo il maestro francescano, non è possibile distinguere nettamente tra conoscenza divina dell'essere dell'essenza e dell'essere dell'esistenza: Dio, in realtà, conosce dall'eternità la creatura nel suo complesso, sia nell'aspetto essenziale che esistenziale. Nel secondo istante di natura, Dio non si limita a cogliere le essenze creaturali, ma conosce tutta la *creatura mundi* sotto ogni prospettiva. Porre una conoscenza divina dall'eternità dell'essere dell'essenza significherebbe dunque porre allo stesso tempo una conoscenza divina dall'eternità anche dell'essere dell'esistenza. Ora, in base alla già evidenziata esigenza arricchiana di porre come termine della conoscenza divina un oggetto adeguato dotato di essere, e non il nulla¹¹⁸³, sarà necessario porre come termine della conoscenza divina dall'eternità della creatura non solo un

¹¹⁸¹ Ioannes Duns Scotus, *Lectura*, I, d. 36, q. un., n. 18, Vat., XVII, pp. 465-466: «Praeterea, isti ponunt rem habere tale esse propter scientiam Dei, quae non potest terminari ad nihil et quae non refertur ab aeterno ad nihil. Quaero tunc utrum Deus produxit rem secundum esse essentiae intelligendo et cognoscendo, aut non? Si produxit intelligendo et cognoscendo, igitur prius novit antequam rem secundum tale esse produxit, igitur frustra ponitur rem habere esse essentiae aeternum propter scientiam divinam; si autem produxit rem secundum esse essentiae non intelligendo, igitur mere naturaliter produxit (sicut ignem producit ignem), quia non intelligendo nec volendo tunc producit, et tunc sequitur quod lapis secundum esse essentiae sit formaliter necessarium ex se, quia non est intelligibile quod aliquid 'necessarium ex se formaliter' ex necessitate suae naturae producat aliquid, nisi illud productum sit ex se formaliter necessarium». Cf. Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio*, I, d. 36, q. un., n. 22, Vat., VI, p. 279: «Praeterea, quinto: istas essentias producit in esse aut cognoscens, aut non. Si sic, ergo sunt in isto cognoscente antequam sint in isto esse, et ita frustra ponuntur istae entitates propter cognitionem Dei aeternam. Si non, ergo producit eas mere naturaliter (sicut ignis calefacit), quod videtur absurdum de quocumque producto, alio a se in natura; immo et Filium producit ut intellectus, licet non intelligens formaliter, sicut alias expositum est».

¹¹⁸² Cf. Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio*, I, d. 36, q. un., n. 18, Vat., VI, pp. 277-278: «Sexto (secundum eandem viam, per oppositum de annihilatione), sequitur quod non possit aliquid annihilari: sicut enim producitur de ente secundum essentiam, ita videtur redire in ens secundum essentiam, - non in nihil».

¹¹⁸³ Cf. *supra*, pp. 363-364.

essere dell'essenza eterno, ma anche un essere dell'esistenza eterno. Tuttavia, porre la creatura come dotata di un essere dell'esistenza dall'eternità pregiudica la creazione *ex nihilo*: la creazione, sia nell'essere dell'essenza che nell'essere dell'esistenza, sarà al contrario eterna.

Perciò dico alla questione che la creatura (ad esempio, la pietra), in quanto è fondamento della relazione ideale, non è un vero ente né secondo l'essere dell'essenza né secondo l'essere dell'esistenza. E nemmeno, in base al suo fondare la relazione ideale, le appartiene di essere il termine di una qualche causalità di una causa che produce qualcosa in uno dei due esseri, poiché la cosa non venne conosciuta da Dio solo secondo l'essere dell'essenza, ma anche secondo l'essere attuale dell'esistenza. Perciò, se per la scienza che Dio ha dall'eternità della pietra è necessario porre la pietra nell'essere dell'essenza, per la stessa ragione <la> si dovrà porre nell'essere dell'esistenza dall'eternità; inoltre, come è già stato argomentato, non ci sarà <allora> creazione dal nulla [...] ¹¹⁸⁴.

Questo argomento ci porta nel cuore della critica di Scoto, che è rivolta non solo alla dottrina di Enrico, ma anche allo stesso lessico filosofico da lui introdotto. Così come per *res a reor reris / res a ratitudine* ¹¹⁸⁵, anche a proposito di *esse essentiae / esse existentiae* il maestro francescano abbandona i termini del vocabolario filosofico del Gandavense. Il problema, per lui, non è quello di capire che cosa debba intendersi con 'essere dell'essenza', ma abbandonare del tutto l'idea secondo la quale le essenze sarebbero dotate di un essere loro proprio dall'eternità. Piuttosto, esse, in quanto conosciute da Dio nel secondo istante di natura, sono dotate dall'eternità di un ben più debole *esse deminutum*, ovvero di un essere diminuito rispetto all'essere di tipo reale, coincidente con l'essere di ragione proprio dell'intelligibilità, non della realtà, tantomeno di quella extramentale.

Perciò dico che la cosa non ebbe dall'eternità un vero essere dell'essenza o dell'esistenza, ma fonda la relazione ideale secondo l'essere diminuito, che ebbe dall'eternità [...] ¹¹⁸⁶.

¹¹⁸⁴ Ioannes Duns Scotus, *Lectura*, I, d. 36, q. un., nn. 23-24, Vat., XVII, p. 468: «Ideo dico ad quaestionem quod creatura (ut lapis), ut est fundamentum relationis idealis, non est verum ens secundum esse essentiae, nec secundum esse existentiae. Nec propter hoc quod fundat relationem idealem, habet quod sit terminus alicuius causalitatis causae producentis in esse alterum aliquod, quia non tantum res secundum esse essentiae fuit intellecta a Deo ab aeterno, sed etiam secundum esse actualis existentiae; igitur si propter scientiam Dei, quam ab aeterno habet de lapide, oportet ponere lapidem in esse essentiae, eadem ratione poneretur in esse existentiae ab aeterno; item, sicut argutum est, non erit creatio de nihilo [...]». Cf. Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio*, I, d. 36, q. un., n. 27, Vat., VI, p. 281: «Ad quod specialiter videtur esse hoc, quod non tantum esse essentiae fundat ad Deum relationem talem, sed etiam esse existentiae, quia secundum Augustinum V *Super Genesim* 7 'non aliter novit facta quam fienda'; praecognovit ergo esse existentiae sicut esse essentiae, - et tamen propter istam relationem fundatam non concedit aliquis 'esse existentiae' fuisse verum esse tale, scilicet verum esse existentiae ab aeterno; ergo pari ratione nec concedendum est de esse essentiae».

¹¹⁸⁵ Cf. Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio*, I, d. 36, q. un., nn. 48-52, Vat., VI, pp. 290-292.

¹¹⁸⁶ Ioannes Duns Scotus, *Lectura*, I, d. 36, q. un., nn. 23-24, Vat., XVII, p. 468: «Ideo dico ad quaestionem quod creatura (ut lapis), ut est fundamentum relationis idealis, non est verum ens secundum esse essentiae, nec secundum esse existentiae. Nec propter hoc quod fundat relationem idealem, habet quod sit terminus alicuius causalitatis causae producentis in esse alterum aliquod, quia non tantum res secundum esse essentiae fuit intellecta a Deo ab aeterno, sed etiam secundum esse actualis existentiae; igitur si propter scientiam Dei, quam ab aeterno habet de lapide, oportet ponere

Il termine *esse deminutum* era stato utilizzato anche da Enrico per descrivere il tipo di essere proprio dei pensati divini¹¹⁸⁷. Tuttavia, mentre Enrico aveva tracciato un'analogia imperfetta, sottolineando la differenza che intercorre tra l'essere diminuito proprio dei pensati umani, massimamente debole, e quello proprio dei pensati divini, che sono invece destinati ad esistere nella realtà extramentale, Scoto evidenzia la contiguità tra essere diminuito dei pensati umani e divini: l'unica differenza sta nel fatto che, mentre l'intelletto divino produce gli intelligibili in un essere intelligibile, l'intelletto umano no.

[...] Non c'è alcuna differenza - come appare - a questo riguardo tra il nostro intelletto e quello divino, se non perché l'intelletto divino produce questi intelligibili in un essere intelligibile, mentre il nostro no¹¹⁸⁸.

Differenza sottile, ma significativa: mentre in Enrico assistiamo ad uno sdoppiamento del valore ontologico dell'*esse diminutum*, in base a se sia riferito all'intellezione divina o umana, in Scoto notiamo l'intenzione di conferire alla creatura in quanto conosciuta da Dio nel secondo istante un essere, anche se vero (*verum*)¹¹⁸⁹, massimamente debole. Per sottolineare come questo *esse deminutum*, proprio delle idee in quanto essenze creaturali conosciute da Dio nel secondo istante, coincida con il mero involucro rappresentativo che caratterizza i pensati, Scoto utilizza anche i sintagmi *esse cognitum* ('essere conosciuto')¹¹⁹⁰ e *esse repraesentatum*¹¹⁹¹. Questi termini si aggiungono a quello, già incontrato nella distinzione 35¹¹⁹², di *esse intelligibile*, che avrà enorme fortuna nel dibattito dello scotismo successivo¹¹⁹³.

lapidem in esse essentiae, eadem ratione poneretur in esse existientiae ab aeterno; item, sicut argutum est, non erit creatio de nihilo [...]. Cf. Duns Scotus, *Ordinatio*, I, d. 36, q. un., n. 27, Vat., VI, p. 281: «Ad quod specialiter videtur esse hoc, quod non tantum esse essentiae fundat ad Deum relationem talem, sed etiam esse existientiae, quia secundum Augustinum V *Super Genesim* 7 'non aliter novit facta quam fienda'; praecognovit ergo esse existientiae sicut esse essentiae, - et tamen propter istam relationem fundatam non concedit aliquis 'esse existientiae' fuisse verum esse tale, scilicet verum esse existientiae ab aeterno; ergo pari ratione nec concedendum est de esse essentiae».

¹¹⁸⁷ Cf. *supra*, p. 349.

¹¹⁸⁸ Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio*, I, d. 36, q. un., n. 28, Vat., VI, p. 282: «[...] nec est differentia aliqua - ut videtur - inter intellectum divinum et nostrum, quoad hoc, nisi quod intellectus divinus producit illa intelligibilia in esse intelligibili, noster non producit primo» (trad. it. a cura di G. Alliney, p. 103).

¹¹⁸⁹ Cf. Ioannes Duns Scotus, *Lectura*, I, d. 36, q. un., n. 27, Vat., XVII, p. 469: «[...] esse deminutum, quod est esse verum et cognitum». Cf. Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio*, I, d. 36, q. un., n. 44, Vat., VI, p. 288: «[...] esse deminutum (quod est 'esse' verum) [...]».

¹¹⁹⁰ Cf. Ioannes Duns Scotus, *Lectura*, I, d. 36, q. un., n. 26, Vat., XVII, p. 469: «[...] et tamen <rosa> non habuit ab aeterno nisi esse cognitum, - sicut si modo rosa omnino nihil esset, intelligo rosam et secundum esse essentiae et existientiae, et tamen neutrum habet».

¹¹⁹¹ Cf. Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio*, I, d. 36, q. un., n. 34, Vat., VI, p. 284: «Haec autem determinatio 'esse in opinione' est deminuens (secundum Philosophum, ubi prius), et sicut esse in opinione, ita et esse in intellectione, sive esse exemplatum, sive esse cognitum, sive repraesentatum, - quae omnia aequivalent».

¹¹⁹² Cf. *supra*, p. 357.

¹¹⁹³ Cf. ad esempio Guillelmus de Alnwick, *Quaestiones disputatae de esse intelligibili* e Petrus Thomae, *Quaestiones de esse intelligibili*.

A proposito del concetto di essere intelligibile in Scoto molto è stato scritto, specialmente negli ultimi anni. In particolare, ci si è chiesti se esso vada considerato in verità come un terzo tipo di essere, distinto tanto dall'essere di tipo reale quanto da quello di ragione¹¹⁹⁴. Inoltre, a proposito della sua «origine», ovvero del modo in cui è prodotto, si è notato come nell'opera di Scoto sembrano contraddittoriamente presenti due tipi di spiegazioni in apparenza incompatibili tra loro: la prima, farebbe derivare l'essere intelligibile proprio delle idee dall'atto conoscitivo divino, e dunque dall'azione creatrice dell'intelletto divino; la seconda, lo legherebbe invece all'essenza divina in quanto contiene dall'eternità in modo unitivo (*unitive*) tutte le essenze creabili¹¹⁹⁵. Per Garrett Smith, fonti principali della spiegazione del primo tipo sono i testi delle distinzioni 35 e 36 di *Lectura* ed *Ordinatio*¹¹⁹⁶, cui abbiamo dedicato la nostra attenzione in questa presentazione. In particolare, sembra essere molto esplicito a questo riguardo l'argomento 32 della distinzione 35 di *Ordinatio*, dove viene esposta la già analizzata articolazione metafisica in quattro istanti di natura della dinamica conoscitiva divina¹¹⁹⁷. Secondo Scoto in questo passaggio, nel secondo istante Dio «produce la pietra nell'essere intelligibile¹¹⁹⁸» tramite il proprio intelletto, il quale, una volta posto in atto dalla conoscenza dell'essenza divina in quanto tale, è capace di per sé di produrre nell'*esse cognitum* tutte le cose¹¹⁹⁹. Per quanto riguarda la spiegazione del secondo tipo, invece, in base ad essa le essenze creaturali verrebbero considerate come contenute nell'essenza divina in modo unitivo o virtuale, e rappresentate tramite la stessa essenza all'intelletto divino¹²⁰⁰. Tra i testi in cui questa teoria è difesa, Smith annovera anche la *collatio* 8¹²⁰¹.

¹¹⁹⁴ Cf. Smith, *The Origin of Intelligibility*, p. 40: «Despite the relative clarity regarding the ontological status of *esse intelligibile*, it is not clear what the term is supposed to mean and there has been a variety of usage among later Scotists and modern scholars. Is it another name for the intelligible object, an intelligible being, which is a third entity in addition to an intelligible species and the extramental object and which, in God, dwells in a “third realm” of being midway between *esse reale* and *esse rationis*? Or it is rather the formal *ratio* or an intelligible nature, or even its very intelligibility?».

¹¹⁹⁵ Cf. Smith, *The Origin of Intelligibility*, p. 42: «As was mentioned above, Scotus appears to have two different accounts of the origins of intelligible being: (1) the essences of creatable things are produced by the divine intellect by its own act of understanding and (2) the divine essences unitively contains the essences of creatable things and represents them to the divine intellect».

¹¹⁹⁶ Smith indica anche altri testi tratti da *Lectura* ed *Ordinatio*, oltre ad alcuni dai *Reportata Parisienses*. Cf. G. R. Smith, *The Origin of Intelligibility*, pp. 42-43.

¹¹⁹⁷ Cf. *supra*, pp. 357-358.

¹¹⁹⁸ Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio*, I, d. 35, q. un., n. 32, Vat., VI, p. 258: «[...] in secundo instanti <Deus> producit lapidem in esse intelligibili et intelligit lapidem».

¹¹⁹⁹ Cf. Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio*, I, d. 35, q. un., n. 47, Vat., VI, pp. 264-265: «[...] per hoc enim quod intellectus divinus est in actu per essentiam suam ut est ratio intelligendi, habet actum primum sufficientem ad producendum omne aliud in esse cognitum».

¹²⁰⁰ Cf. Smith, *The Origin of Intelligibility*, pp. 46-47: «The second account of the origin of intelligible being that conflicts with his claim about production concerns the ability of the divine essence to represent secondary objects. According to this second theory, the essences of creatable beings are contained in the divine essence unitively or virtually, and are represented by the divine essence to the divine intellect».

¹²⁰¹ Smith indica anche altri testi tratti da *Lectura*, *Ordinatio*, *Tractatus de primo principio*, *Reportata Parisienses* e *Collationes Parisienses*. Cf. Smith, *The Origin of Intelligibility*, p. 46, n. 23.

Al lessico dell'essere intelligibile, con tutti gli aspetti problematici evidenziati, in *Ordinatio* e *Reportatio Parisiensis* sembra sovrapporsi quello dell'essere obbiettivo (*esse obiectivum*). Il termine *esse obiectivum* nasce, non a caso, nel contesto delle discussioni sulla teoria della conoscenza negli ultimi decenni del XIII secolo. Con esso si indica in generale il modo di essere che caratterizza i pensati. Il concetto è presente già nell'opera di Enrico di Gand, che parla del modo d'essere che le cose conosciute hanno nel conoscente (*ut cognitum in cognoscente*), utilizzando anche, con il medesimo significato, la forma avverbiale *obiective*¹²⁰². Si contrappone all'*esse obiectivum* l'*esse subiectivum*, ovvero l'essere che caratterizza i soggetti in quanto cose sussistenti.

Se di *esse obiectivum* ed *esse subiectivum* non si fa menzione nelle distinzioni 35 e 36 di *Lectura*, in *Ordinatio* le essenze intelligibili (*quiditates intelligibiles*) vengono esplicitamente considerate come dotate di *esse obiectivum*, causato, in base alla spiegazione del primo tipo, dall'intelletto divino quando nel secondo istante produce la creatura *in esse intelligibili*¹²⁰³. Proprio attraverso questo essere che compete loro sono capaci di muovere l'intelletto umano alla conoscenza della verità.

[...] il movimento del nostro intelletto a partire dalle essenze intelligibili si riduce allo stesso intelletto divino, attraverso il cui essere assoluto quegli oggetti hanno l'essere in un senso qualificato [*secundum quid*], ovvero obbiettivo [*obiectivum*], che è l'essere che muove il nostro intelletto alla conoscenza delle verità sincere¹²⁰⁴.

Il termine compare anche in *Reportatio Parisiensis I-A*: per spiegare in che modo le creature sono presenti in Dio dall'eternità, Scotus esclude che esse sussistano in quanto soggetti sussistenti. Piuttosto, esse «sono in Dio oggettivamente [*obiective*] secondo il loro essere intelligibile», in quanto oggetti secondari e termini della conoscenza divina¹²⁰⁵. Con tutta probabilità, fu proprio l'utilizzo del termine da parte del dottor Sottile nelle opere della maturità a fissare definitivamente il lessico

¹²⁰² Cf. G. Pini, *Scotus on objective being*, «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medioevale», 26 (2015), pp. 337-367: 338: «Scotus was certainly not the first to claim that things are in the intellect in a way that should be contrasted to the way an accident is in its subject. For example, the same idea is found in Henry of Ghent, who referred several times to the way something cognized is in the cognizer (*ut cognitum in cognoscente*). Scotus was not even the first to make use of the adverb 'objectively' to pick out the way of being in the intellect. Again, he took that expression from Henry of Ghent».

¹²⁰³ Anche se Scotus non è mai esplicito su questo punto, possiamo considerare come equivalenti *esse intelligibile* ed *esse obiectivum*. Cf. T. Hoffmann, *Duns Scotus on the origin of the possibles in the divine intellect*, in S. Brown - T. Dewender - T. Kobusch (eds.), *Philosophical debates at Paris in the early Fourteenth Century*, Brill, Leiden - Boston 2009, pp. 359-382: 363: «Like Henry, Scotus attributes to creatures, as objects of God's knowledge, objective being (*esse intelligibile, esse obiectivum, esse cognitum*), which is distinct from the divine essence».

¹²⁰⁴ Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio*, I, d. 36, q. un., n. 47, Vat., VI, p. 289: «[...] motio intellectus nostri 'a quiditatibus intelligibilibus' reducitur ad ipsum intellectum divinum, per cuius 'esse simpliciter' illa obiecta habent esse secundum quid, scilicet obiectivum (quod est esse movens intellectum nostrum ad cognoscendum veritates sinceras)».

¹²⁰⁵ Cf. Ioannes Duns Scotus, *Reportatio parisiensis I-A*, d. 36, q. 1-2, n. 25, ed. Noone, p. 404: «Sic ergo patet quantum ad quaestionem primam quomodo omnia sunt in Deo secundum esse intelligibile eorum obiective, non movendo intellectum nec primo terminando actum eius, sed tantum secundario ut inclusum in obiecto primo virtualiter terminante».

dell'*esse obiectivum* come riferimento imprescindibile per la posterità¹²⁰⁶. In particolare, nel contesto del dibattito sulla *scientia Dei* nello scotismo trecentesco lo troviamo ripreso già attorno al 1310 da Giacomo d'Ascoli¹²⁰⁷, così come, successivamente, da altri autori, tra i quali Guglielmo di Alnwick¹²⁰⁸ e Pietro di Tommaso¹²⁰⁹.

¹²⁰⁶ Cf. Pini, *Scotus on objective being*, p. 338: «It was Scotus, however, who made objective being the focus of sustained philosophical attention and tried to integrate it into his larger theory of intellectual cognition. Moreover, it is probably because of Scotus that the notion of objective being gained a permanent place in the medieval and early modern philosophical lexicon».

¹²⁰⁷ Cf. ad esempio Jacobus de Aesculo, *Quaestiones Ordinariae*, q. 5, a. 2, ed. T. Yokoyama, in Id., *Zwei Quaestionen des Jacobus de Aesculo über das Esse Obiectivum*, in L. Scheffczyk - W. Dettloff - R. Heinzmann (eds.), *Wahrheit und Verkündigung. Michael Schmaus zum 70. Geburtstag*, 2 voll., Verlag Ferdinand Schöningh, München - Paderborn - Wien 1967, I, pp. 31-74: 47-48: «[...] creatura ante omnem actum intellectus divini circa ipsam habuit esse intelligibile obiective in essentia divina».

¹²⁰⁸ Cf. ad esempio Guillelmus Alnwick, *Quaestiones disputatae de esse intelligibili*, q. 2, ed. Ledoux, p. 45: «Esse intelligibile tamen obiectivum creaturae existentis respectu intellectus divini est idem cum esse intelligibili obiectivo quod habuit ab aeterno».

¹²⁰⁹ Cf. ad esempio Petrus Thomae, *Quaestiones de esse intelligibili*, q. 6, a. 2, ed. G. R. Smith, in *Petri Thomae Opera*, I, Leuven University Press, Leuven 2015, p. 130: «Nono dico quod illud esse quod creatura habuit ab aeterno est esse obiectivum tantum». A Pietro di Tommaso dobbiamo anche la più ampia disamina a proposito di *esse obiectivum* / *esse subiectivum* nel contesto della trattazione sulla scienza divina, che in qualche modo ricapitola tutta la discussione sul tema dei primi due decenni del XIV secolo, cf. Petrus Thomae, *Quaestiones de esse intelligibili*, q. 7, a. 3, ed. Smith, pp. 142-154.

Esposizione ed analisi dottrinale della q. 8

- Titolo

Il titolo della questione 8, «*Utrum in intellectione qua <deus> intelligit lapidem et asinum preexigantur respectus diversi et rationes diverse*»¹²¹⁰ corrisponde a quello della distinzione 35 di *Lectura* ed *Ordinatio*¹²¹¹. Pur presentando a prima vista una formulazione differente, il tema è in realtà identico e concerne la necessità o meno di porre relazioni di ragione verso le essenze intelligibili per ammettere una conoscenza da parte di Dio di cose altre da Sé. È infatti evidente come il riferimento all'asino e alla pietra (*lapidem et asinum*) stia ad indicare la generalità delle distinte essenze creaturali, ovvero gli intelligibili conoscibili quidditativamente (*intelligibilia quidditative*), mentre i rapporti e le ragioni diverse (*respectus diversi et rationes diverse*) coincidono con le relazioni eterne (*relationes aeternae*). Il verbo *preexigere* (*preexigantur*), traducibile come 'esigere prima', è di particolare interesse in quanto evidenzia come il nucleo problematico della questione non sia tanto l'accertamento del fatto se esistano o meno relazioni di ragione da Dio verso la creatura, ammesse in definitiva anche da Scoto, quanto piuttosto se queste relazioni siano metafisicamente anteriori o posteriori rispetto alla conoscenza divina delle essenze. In questo senso, la domanda posta riguarda sostanzialmente se queste relazioni siano richieste prima ed in funzione della conoscenza divina degli intelligibili, oppure se siano instaurate solo successivamente.

- Argomento quod sic

A favore della tesi che difende la priorità delle relazioni di ragione, ovvero delle *rationes cognoscendi*, rispetto all'atto conoscitivo divino viene proposto un argomento generico (n. 2). In esso si sostiene che ciò che ha una natura unitaria e che rimane identico a se stesso non può allo stesso tempo essere la ragione della conoscenza della distinzione tra cose diverse, poiché altrimenti si rapporterebbe nello stesso modo rispetto a se stesso in quanto unitario e alle cose distinte in quanto

¹²¹⁰ *Coll. ox.*, q. 8, n. 1, p. 101, ll. 4-5.

¹²¹¹ Cf. Ioannes Duns Scotus, *Lectura*, I, d. 35, q. un., n. 1, Vat., XVII, p. 445: «Circa distinctionem trigesimam quintam quaeritur utrum in Deo sint relationes aeternae ad omnia intelligibilia quidditative, ita quod requiruntur huiusmodi relationes ad hoc quod Deus cognoscat omnia intelligibilia». Cf. Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio*, I, d. 35, q. un., n. 1, Vat., VI, p. 245: «Circa distinctionem trigesimam quintam quaero utrum in Deo sint relationes aeternae ad omnia scibilia ut quidditative cognita».

plurali. Ora, l'essenza divina è qualcosa che rimane sempre uguale a se stessa e che si rapporta in una sola maniera, secondo il modo dell'identità: non può dunque essere di per se stessa la ragione della conoscenza delle cose altre da sé in quanto distinte tra loro¹²¹². Secondo questo argomento, è dunque necessario ammettere ragioni distinte per permettere la conoscenza divina: un'opinione che coincide con quella che Scoto nelle sue opere principali considera come l'opinione comunemente accettata, secondo la quale Dio può avere una conoscenza distinta degli intelligibili in quanto diversi tra loro solo grazie a distinte ragioni (*distinctae rationes*), ovvero distinte relazioni di ragione verso gli oggetti conoscibili¹²¹³.

- Argomenti quod non

Contro la priorità metafisica delle relazioni rispetto all'atto conoscitivo divino, vengono invece proposti due argomenti: il primo, di autorità; il secondo, di ragione.

L'argomento *ex auctoritate* (n. 3) è tratto dallo Pseudo-Dionigi Areopagita: nel *De divinis nominibus* egli sostiene che Dio conosce tutte le cose esclusivamente tramite la propria essenza in quanto essa è causa di tutte le cose¹²¹⁴. Non ha dunque bisogno per conoscere di una pluralità di ragioni, ma conosce tramite una sola ragione sotto la determinazione di causa. Non deve stupire il ricorso allo Pseudo-Dionigi Areopagita a difesa dell'unitarietà dell'atto conoscitivo divino: abbiamo visto nell'*Introduzione* come con la sua opera si inaugura il cosiddetto 'modello della precontenenza', secondo cui Dio conosce in Sé tutte le cose in quanto le contiene virtualmente dall'eternità secondo la ragione di Causa¹²¹⁵.

L'argomento di ragione (n. 4) muove invece dalla seguente constatazione: ciò che viene dopo nell'essere deve necessariamente essere posteriore anche nella conoscenza. Ora, queste relazioni di ragione non possono che essere posteriori nell'essere sia rispetto all'essenza divina – come ovvio –,

¹²¹² Cf. *Coll. ox.*, q. 8, n. 2, p. 101, ll. 7-11: «Quod sic, quia idem, manens idem omnino, non potest esse ratio cognoscendi diversa ut diversa, quia tunc eodem modo haberet se ad idem et diversa; sed essentia divina, ut primum obiectum intellectus dei, est unum. Si essentia divina est omnino <idem> et eodem modo se habens, ergo non est, secundum se, ratio cognoscendi distincta ut distincta».

¹²¹³ Cf. Ioannes Duns Scotus, *Lectura*, I, d. 35, q. un., n. 9, Vat., XVII, p. 447: «Omnes istae opiniones conveniunt in hoc quod nisi essent distinctae rationes in Deo quae sunt relationes rationis, non esset distincta intellectio». Cf. Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio*, I, d. 35, q. un., n. 14, Vat., VI, p. 249: «[...] conclusionem in qua concordant istae opiniones, scilicet quod illae relationes rationis sint necessario ponendae in Deo ad hoc quod creaturae intelligantur distincte, secundum rationem, a Deo, in ratione obiectorum».

¹²¹⁴ Cf. *Coll. ox.*, q. 8, n. 3, p. 102, ll. 13-15: «Contra. Dionysius, *De divinis nominibus*, capitolo 7: deus est per speciem omnia contemplans; sed sub una cause circumstantia omnia contemplans; ergo per unam causam presuppositam omnia cognoscit».

¹²¹⁵ Cf. *supra*, p. 326.

sia rispetto agli oggetti intelligibili, poiché la relazione «collega sempre termini già esistenti», secondo un principio caro a Scoto¹²¹⁶. Perciò, la relazione deve essere posteriore anche nella conoscenza, e allora non può essere la *ratio cognoscendi* di qualcosa che è anteriore nell'essere conosciuto¹²¹⁷.

- *Ad quaestionem*

Dopo l'esposizione degli argomenti *quod sic* e *quod non*, si apre il dibattito che vede confrontarsi le due posizioni, con il *respondens* che sostiene la posizione *quod sic* e l'*opponens* quella *quod non*¹²¹⁸. La posizione che sostiene la priorità metafisica delle relazioni di ragione in quanto *rationes cognoscendi* viene difesa negli argomenti nn. 5-7.

Nel primo di essi (n. 5), si fa notare come qualsivoglia agente, non ha importanza se naturale o artificiale, agisce sempre in base a ragioni distinte, e non produce effetti qualitativamente diversi secondo un'unica ragione. Allo stesso modo, anche quel particolare agente che è Dio agisce secondo ragioni distinte e conosce tramite ragioni distinte che determinano la propria essenza a cogliere ciò cui queste ragioni si riferiscono, ovvero gli intelligibili nella loro reciproca distinzione¹²¹⁹. Si tratta di una configurazione della modalità della conoscenza divina certamente in linea con quella che è stata chiamata la posizione comunemente accettata, ma che, per la sua vaghezza, non lascia ancora intravedere quale sia la precisa ispirazione dell'interlocutore che se ne fa promotore.

L'argomento n. 6 è una risposta al primo argomento *quod non* (n. 4): in esso si precisa come la conoscenza divina nella ragione di causa sia riferita ad un unico oggetto dal punto di vista reale, ovvero l'essenza divina; tuttavia, l'essenza divina, anche se unitaria dal punto di vista reale, è plurificata *secundum rationem* in quanto determinata dalle diverse relazioni di ragione¹²²⁰. Una dottrina che

¹²¹⁶ Cf. Fedeli, *Relazione e Trinità nelle Collationes oxonienses*, p. 99: «[...] per Scoto la relazione non pone in essere qualcosa, ma collega sempre termini già esistenti». Nello stesso lavoro, possiamo trovare una preziosa analisi della teoria delle relazioni nelle *Collationes Oxonienses*, cf. pp. 134-153.

¹²¹⁷ Cf. *Coll. ox.*, q. 8, n. 4, p. 102, ll. 16-18: «Item, quod posterius est in essendo est posterius in cognoscendo; sed iste respectus est posterius in essendo subiecto, quia sequitur extrema, ergo est posterius in esse cognito; ergo non est ratio cognoscendi prius».

¹²¹⁸ Anche in questo caso, utilizziamo le designazioni di '*opponens*' e '*respondens*' nel senso esposto in *Introduzione*, cf. *supra* p. 12.

¹²¹⁹ Cf. *Coll. ox.*, q. 8, n. 5, p. 102, ll. 20-24: «Ad questionem dicitur quod respectus rationis precedit in essentia, determinans ipsam in cognoscendo illud cuius est respectus. Et hoc probatur ratione sic: universaliter est verum tam in agente naturali quam artificiali, quia agens agit distincta per distinctas rationes; ergo etc. Hoc idem dicit Dionysius, *De divinis nominibus*, capitolo 6».

¹²²⁰ Cf. *Coll. ox.*, q. 8, n. 6, p. 102, ll. 25-28: «Ad primum argumentum in oppositum dicitur quod deus est omnia contemplans per unam causam realem, scilicet essentiam, sed diversam secundum rationem, quia determinatam secundum diversos respectus rationum».

sembra richiamare da vicino l'opinione, molto diffusa nel secolo XIII e già incontrata nell'*Introduzione*, secondo la quale esiste un'unica idea dal punto di vista reale (*secundum rem*), coincidente con l'essenza divina, mentre la pluralità delle idee è concessa solo come modo di dire (*secundum rationem intelligendi vel dicendi*)¹²²¹.

L'argomento n. 7 è invece una risposta al secondo argomento *quod non* (n. 5): in esso si rivendica la priorità nell'essere conosciuto (*in esse cognito*), ovvero nella conoscenza, delle relazioni di ragione rispetto agli stessi intelligibili. Questa opinione deriva essenzialmente da una diversa concezione della relazione: in particolare, si sostiene qui che la relazione verso la cosa è conosciuta da Dio prima che sia conosciuta la cosa stessa¹²²².

La posizione che nega che siano necessarie relazioni di ragione per la conoscenza divina degli intelligibili viene difesa negli argomenti nn. 8-10.

L'argomento n. 8 evidenzia il rischio di un regresso all'infinito nei mezzi per la conoscenza. Se Dio conosce gli oggetti intelligibili tramite relazioni di ragione, ci si può chiedere attraverso cosa conosca a sua volta queste relazioni. Se le conosce di per se stesse, allora per la stessa ragione potrebbe conoscere di per se stessi anche gli oggetti intelligibili. Se queste relazioni sono conosciute attraverso altre relazioni, allora si avrà un regresso all'infinito. Se si vuole evitare questo inconveniente si dovrà dunque ammettere che è la stessa essenza divina ad essere la ragione della conoscenza (*ratio cognoscendi*) degli intelligibili nella loro reciproca distinzione.

Perciò o ci sarà un regresso all'infinito o è necessario dire che l'essenza divina, senza alcun rapporto né in quanto limitata né in quanto illimitata di per sé all'uomo o all'asino, è in modo indistinto la ragione della conoscenza [*ratio cognoscendi*] di questi¹²²³.

Una critica di questo genere è rintracciabile nelle opere principali di Scoto. In particolare, l'argomento rivela un'evidente somiglianza con il testo dell'*Ordinatio*.

<i>Collationes oxonienses</i> , q. 8	<i>Ordinatio</i> , I, d. 35, q. un., Vat., VI
--------------------------------------	---

¹²²¹ Cf. Bonaventura de Bagnoregio, *Commentarius in I librum Sententiarum*, d. 35, a. un, q. 4, Quaracchi, I, p. 608b. Cf. *supra*, p. 332.

¹²²² Cf. *Coll. ox.*, q. 8, n. 7, p. 103, ll. 29-31: «Ad secundum dicitur quod minor est falsa de respectu rationis, quia ille non sequitur extrema nec terminos, quia ille in esse cognito est prius subiecto suo».

¹²²³ *Coll. ox.*, q. 8, n. 8, p. 103, ll. 39-41: «Aut ergo erit processus in infinitum, aut oportet dicere quod essentia divina, sine aliquo respectu prout est limitata vel illimitata ex se ad hominem et asinum, indistincte sit ratio cognoscendi ista».

<p>n. 8, p. 103, ll. 32-41: Contra. Quando aliquid cadit medium inter potentiam cognoscendi et ipsum obiectum, prius fertur potentia per actum suum cognoscendi super illud representatum per illud medium quam super obiectum. Si ergo respectus rationis precedant suum obiectum in esse cognito, quero per quid <intellectus> cognoscit respectus illos? Si per se, ergo eadem ratione prius. Si iste intellectus feratur in alia, quorum sunt respectus isti? Si per alios respectus, erit questio de illis respectibus quando cognoscitur. Aut ergo erit processus in infinitum, aut oportet dicere quod essentia divina, sine aliquo respectu prout est limitata vel illimitata ex se ad hominem et asinum, indistincte sit ratio cognoscendi ista.</p>	<p>n. 14, pp. 249-250: [...] arguitur primo sic: illae rationes sunt cognoscibiles ab intellectu divino. Quaero, qua ratione cognoscendi? Si aliis rationibus, determinantibus essentiam ut est ratio vel determinantibus essentiam ut est primum obiectum respectu obiectorum secundariorum, procedetur in infinitum, quia iterum ad illas rationes intelligendas praecedunt aliae, et sic numquam illae aliae rationes sunt intelligibiles a Deo, quia oportebit ipsum ante ipsas intellectas intelligere alias infinities infinitas. Ergo oportet stare quod illae rationes possunt intellegi a Deo per essentiam ut nude acceptam, sive ut per rationem sive ut illae cognoscantur per ipsam ut per primum obiectum cognitum absolute; et qua ratione ista poterunt cognosci per essentiam unde essentia nude, pari ratione et ipsa obiecta secundaria alia, quia ita videntur illae rationes habere rationes distinctorum obiectorum sicut et alia.</p>
--	---

L'argomento n. 9 fa notare come relazioni di ragione non possono in alcun caso causare qualcosa di reale; ma l'atto conoscitivo (*intellectio*) con cui Dio coglie gli oggetti intelligibili è un atto reale; dunque esso non è causato da relazioni di ragione. Ciò che è causa deve infatti sempre essere più ente rispetto a ciò che è effetto, ma le relazioni di ragione, che dovrebbero essere la causa dell'atto conoscitivo divino, sono meri enti di ragione, mentre l'effetto, ovvero lo stesso atto conoscitivo, è qualcosa di reale. In questo caso, allora, l'effetto avrebbe più realtà, ovvero sarebbe più ente, della causa, il che appare come contraddittorio¹²²⁴.

¹²²⁴ Cf. *Coll. ox.*, q. 8, n. 9, p. 104, ll. 42-48: «Item, quod causatur per actum rationis non est aliquid reale; sed isti respectus qui ponuntur determinare intellectum divinum, vel obiectum, ad cognoscendum diversa non sunt nisi respectus rationis; ergo non possunt esse ratio producendi aliquid reale. Intelligere dei respectu diversorum est actus realis; ergo non causatur ab istis respectibus rationis, quia magis debet esse ens causa, vel habens rationem cause, quam effectus, vel quod habet rationem effectus».

L'argomento n. 10 torna invece sulla questione dello statuto della relazione: in linea con quanto sostenuto da Scotto¹²²⁵, si afferma che la relazione deve necessariamente essere posteriore rispetto alla cosa in cui è fondata, e non può dunque essere conosciuta prima di essa, né essere la ragione della sua conoscenza, come difeso dall'opinione contraria¹²²⁶.

Troviamo a questo punto (n. 11) una risposta al primo (n. 8) dei tre argomenti suesposti, probabile indizio di una vivace discussione orale effettivamente svoltasi. L'interlocutore a favore della necessità di porre relazioni di ragioni al fine di ammettere una conoscenza divina delle cose altre da Sé precisa che queste relazioni sono necessarie poiché l'essenza divina di per se stessa è indeterminata rispetto alla conoscenza di questo o quell'intelligibile, ed è determinata proprio grazie alle relazioni. La critica di n. 8, consistente nel paventare un regresso all'infinito delle relazioni, sarebbe dunque valida solo ed esclusivamente se tanto la potenza intellettuale quanto gli oggetti conoscibili in questione fossero determinati. Non è valida a proposito della conoscenza divina poiché quella particolare potenza intellettuale che è l'intelletto divino non è determinato ad una particolare conoscenza, ma è piuttosto indeterminato rispetto alla conoscenza della totalità delle cose¹²²⁷.

Gli argomenti nn. 12-15 sono dedicati alla confutazione di questa obiezione in particolare e della posizione *quod sic* in generale.

In n. 12 si fa innanzitutto notare come ciò che è infinito non può essere determinato se non tramite l'infinito; ma queste relazioni non sono infinite; dunque non sono capaci di determinare ciò che è infinito¹²²⁸. L'affermazione secondo cui le relazioni non sono infinite va intesa non nel senso che le relazioni non sono numericamente infinite – tema peraltro del tutto assente nella questione –, ma nel senso che non sono infinite in senso intensivo, ovvero che sono un qualcosa di limitato e determinato, contrariamente all'essenza divina.

L'argomento n. 13, poi, contiene un'obiezione la cui struttura è identica a quella di uno degli argomenti più importanti che Scotto propone contro la 'conclusione comune' dei teologi del tempo¹²²⁹. Se qualcosa che è ragione unica della conoscenza di una pluralità di intelligibili può svolgere la sua

¹²²⁵ Cf. *supra*, p. 110.

¹²²⁶ Cf. *Coll. ox.*, q. 8, n. 10, p. 104, ll. 49-53: «Item, omnis relatio sequitur suum fundamentum vel ratio fundamenti sequitur rem que dicitur fundamentum; ergo, si relatio sequitur fundamentum, sequitur ipsam rem in qua fundatur; ergo isti respectus rationis non sunt ratio cognoscendi istas distinctas res, ut hominem et asinum».

¹²²⁷ Cf. *Coll. ox.*, q. 8, n. 11, p. 104, ll. 54-57: «Ad primum dicitur quod maior est falsa quando utrumque, scilicet tam potentia quam obiectum, est indeterminatum; sed ita est in proposito, quia essentia de se est indeterminata ad cognitionem istius vel illius, et determinatur per respectus rationis».

¹²²⁸ Cf. *Coll. ox.*, q. 8, n. 12, p. 104, ll. 58-59: «Contra. Infinitum non determinatur nisi per infinitum; iste relationes non sunt infinite; ergo non determinant essentiam».

¹²²⁹ Cf. *supra*, p. 354.

funzione di *ratio cognoscendi* senza ulteriori determinazioni, allo stesso modo ciò che è ragione della conoscenza di un'infinità di intelligibili non ha bisogno di ulteriori determinazioni e svolge di per sé sola efficacemente il proprio ruolo. In altri termini, se molteplici oggetti intelligibili possono essere conosciuti tramite una sola *ratio cognoscendi*, anche la totalità degli infiniti intelligibili può essere conosciuta da una *ratio cognoscendi* infinita. Ora, l'essenza divina è di per sé proprio qualcosa di infinito che può fungere da ragione della conoscenza della totalità degli infiniti intelligibili: non sarà dunque necessario supporre relazioni di ragione verso gli intelligibili che fungano da *rationes cognoscendi*. Da notare l'esempio qui proposto per chiarire l'argomento, che risulta essere una variante rispetto a quello del sole che incontriamo in *Lectura*: se attraverso la bianchezza, che è la ragione della nostra conoscenza di tutto ciò che è bianco, potessimo conoscere anche tutto ciò che ha un odore – ammettendo ipoteticamente di avere un bianco dotato di un particolare odore – da ciò non ne deriverebbe una perdita della capacità di farci conoscere tutto ciò che è bianco da parte della specie della bianchezza. Questo poiché l'aggiunta di una perfezione, quale è la capacità di produrre la conoscenza anche di tutto ciò che ha un odore, non toglie le perfezioni già presenti – nel nostro caso, la capacità di produrre la conoscenza di tutto ciò che è bianco. Il testo di *Ordinatio* si esprime a questo proposito in modo molto efficace:

L'illimitazione non toglie a qualcosa la perfezione, piuttosto, rimanendo la perfezione che c'era già verso qualcosa, pone in un certo qual modo una perfezione simile verso qualcos'altro¹²³⁰.

<i>Collationes oxonienses</i> , q. 8	<i>Lectura</i> , I, d. 35, q. un., Vat., XVII
n. 13, p. 105, ll. 60-71: Item, contra ista simul et contra positionem: si medium limitatum ad <i>a</i> potest esse ratio distincte cognoscendi <i>a</i> , et medium illimitatum ad <i>a</i> , <i>b</i> et <i>c</i> , sine determinatione aliqua ex se, potest esse ratio cognoscendi distincte <i>a</i> , <i>b</i> , <i>c</i> , ergo et medium infinitum ex se solo, sine determinatione aliqua ex parte sui, potest esse ratio cognoscendi infinita; talis est essentia divina; ergo. Probatio	n. 11, pp. 447-448: Praeterea, si illud quod est naturae limitatae ad unum non requirit rationem determinantem ipsum ad illud unum, - si ponitur esse illimitatum ad illud et ad aliud, non requirit aliquid determinans ipsum (sicut si sol esset determinatus ad unum effectum tantum, ut calefaciendum, non requirens quo determinatur, - eodem modo non requirit aliquid determinans ipsum ad calefaciendum, si ponitur esse

¹²³⁰ Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio*, I, d. 35, q. un., n. 17, Vat., VI, p. 251: «[...] illimitatio non aufert ab aliquo perfectionem, sed stante perfectione quae erat ad aliquod, quasi ponit similem perfectionem ad aliud».

<p>consequentie, medio illimitato posito, per hoc: quod ponitur illimitatum ad <i>a</i> et <i>b</i>, nihil tollitur ab eo quod est perfectionis in medio limitato tantum ad <i>a</i>, sed additur sibi perfectio, inquantum est illimitatum ad <i>b</i> respectu <i>a</i>. Probatio antecedentis: species albi est medium distincte cognoscendi album, et, si sibi esset concreata species odoris, posset simul esse ratio illimitata cognoscendi album et distincte et odorabile. Et hoc simul est probatio consequentis et antecedentis.</p>	<p>illimitatus ad alium effectum, ut ad siccandum; et hoc ideo, quia illimitatio ad alium effectum non tollit determinationem quam habuit ad priorem effectum); sed essentia divina, si esset limitata ad unum, non haberet rationem aliquam determinantem ipsam ad illud; igitur si ponitur illimitata, sicut est, non plus requirit rationem determinantem ipsam ad illud, quia sua illimitatio non tollit determinationem excludentem ‘indeterminationem ad opposita’ quam haberet si esset limitata.</p>
--	--

Nell’argomento n. 14 ci si chiede se l’essenza divina in quanto determinata tramite le relazioni di ragione (*sub relatione rationis*) alla conoscenza di questa pietra o di qualsiasi altro intelligibile vada considerata come infinita o come finita. Evidentemente, l’essenza divina in sé va considerata come infinita e come assolutamente indeterminata; tuttavia, appare legittimo domandarsi se le determinazioni che le relazioni di ragione aggiungono al fine di produrre una conoscenza distinta dei diversi intelligibili non finitizzino l’essenza divina. D’altronde, tutto ciò che è determinato è essenzialmente finito, e le relazioni di ragione che andrebbero in qualche modo a comporsi con l’essenza divina sono evidentemente un qualcosa di finito, di limitato. Nonostante la brevità renda in parte oscuro il senso dell’argomento, ci sembra di poter dire che il nucleo concettuale ruota proprio attorno al problema della difficile compatibilità tra l’infinità dell’essenza divina e la finitezza delle relazioni di ragione. Come può qualcosa di finito determinare qualcosa di infinito? Come già sostenuto poco sopra (n. 12) dal medesimo interlocutore, «l’infinito non è determinato se non tramite l’infinito¹²³¹»: allo stesso modo, se consideriamo l’essenza divina *sub relatione* come in ogni caso infinita, allora la composizione con le relazioni di ragioni non sarà capace di produrre alcuna conoscenza, poiché l’infinità non può essere determinata tramite la finitezza¹²³².

¹²³¹ *Coll. ox.*, q. 8, n. 12, p. 104, l. 58.

¹²³² Cf. *Coll. ox.*, q. 8, n. 14, p. 105, ll. 72-77: «Item, essentia divina, ut est sub relatione rationis, comparata per intellectum ad lapidem aut est finita, aut infinita. Si finita, tunc, ipsa accepta sine aliqua ratione determinante, ex parte sui est infinita formaliter; ergo illa relatio est imitabilis, et non essentia ipsa, quia ipsa essentia de se est infinita formaliter. Si ut infinita, cum respectus rationis non sit talis, nihil facit ad intellectionem cuiuscumque».

L'argomento n. 15 mette in luce la contraddizione che sarebbe presente nella tesi dell'avversario, secondo il quale, da una parte, la stessa essenza divina è la ragione del fatto che siano rappresentati (*ratio representandi*) tutti gli intelligibili all'intelletto divino, ma, dall'altra parte, l'intelletto divino non può conoscere questi intelligibili rappresentati senza l'ausilio delle relazioni di ragioni in quanto ragioni della conoscenza (*rationes cognoscendi*). L'essenza divina pare essere considerata la ragione della rappresentazione degli intelligibili all'intelletto divino in quanto li contiene: l'intelletto divino non si rivolge agli intelligibili come a un qualcosa di sussistente fuori dall'essenza divina, piuttosto li coglie tramite un atto di autointellezione, poiché sono precontenuti dall'eternità *in mente Dei*. Stando così le cose – si obietta – è assurdo considerare l'essenza divina come capace di rappresentare ma non di far conoscere gli intelligibili. Al contrario, la *ratio repraesentandi* e la *ratio cognoscendi* in Dio coincidono, e non c'è dunque bisogno di supporre una specifica funzione conoscitiva per le relazioni di ragione¹²³³.

L'argomento n. 16 è la risposta del *respondens* a quello che appare come il principale di questa serie di tre argomenti (nn. 12-15), ovvero il n. 13, che ha una precisa corrispondenza con la dottrina scotiana¹²³⁴. Si tratta di una felice sintesi di due ragioni fondamentali a sostegno dell'opinione che considera come necessarie per la conoscenza divina le relazioni di ragione: la prima, concerne la distinzione tra considerazione assoluta e considerazione qualificata dell'essenza divina; la seconda, riguarda direttamente la teoria della conoscenza. A proposito delle due considerazioni dell'essenza, il *respondens* precisa come l'essenza in sé, considerata assolutamente (*secundum se considerata*), non possa in alcun modo essere ragione della conoscenza. Questo poiché – e veniamo al secondo punto – qualcosa può conoscere qualcos'altro solo se è esso stesso la similitudine o contiene la similitudine di quel qualcosa d'altro. In altri termini, la conoscenza avviene sempre tramite una relazione di similitudine: non esiste un tipo di conoscenza diretta che possa fare a meno della relazione e cogliere l'alterità di qualcosa di esterno senza instaurare un certo rapporto con esso. Dunque, l'essenza divina può essere la ragione della conoscenza di ciò che è altro da Sé solo in quanto è determinata tramite relazioni.

Al primo <argomento>, relativo al mezzo limitato e illimitato [n. 13], dico che né il mezzo limitato né l'illimitato è la ragione della conoscenza di qualcosa in quanto considerato secondo la propria ragione assoluta, ma in quanto tale mezzo è o una relazione o è determinato tramite relazioni può essere la

¹²³³ Cf. *Coll. ox.*, q. 8, n. 15, p. 106, ll. 78-83: «Item, quod aliqua sit relatio representativa, vel ratio intelligendi aliquod obiectum, et quod intellectus non potest in tale obiectum, hoc est dicere simul contradictoria, sive conclusio sit vera sive falsa non curo. Istam vultis inferre ponendo essentiam esse rationem representandi intellectui divino omnia intelligibilia, et tamen non posset intellectus divinus in ea referri sine talibus respectibus rationis».

¹²³⁴ Cf. *supra*, pp. 354, 375-376.

ragione della rappresentazione di cose diverse. E perciò l'essenza divina, in quanto considerata assolutamente in sé [*secundum se absolute consideratur*], non è la ragione della conoscenza di qualcosa di altro, poiché è impossibile che qualcosa rappresenti qualcos'altro se non è la sua similitudine o ne contenga la sua similitudine¹²³⁵.

Contro n. 16, l'*opponens* produce quattro argomenti nei quali mette in discussione sia la concezione gnoseologica esposta dall'avversario (n. 17), sia il modo della distinzione tra considerazione assoluta e relativa dell'essenza divina (nn. 18-20).

Innanzitutto, in n. 17 si obietta che se fosse vero che ogni conoscenza richiede una relazione, allora anche l'autocomprensione che Dio ha della propria essenza sarebbe mediata da relazioni. Se così fosse, si dovrebbe dire la conoscenza che la Persona del Padre e le altre due Persone trinitarie hanno dell'essenza divina è determinata tramite relazioni. Ora, poiché Dio conosce Se stesso precedentemente a qualsiasi atto dell'intelletto, visto che ci troviamo in un momento metafisico assolutamente originario e aurorale, le relazioni attraverso cui le Persone trinitarie conoscono l'essenza divina non possono essere considerate come relazioni di ragione, dato che le relazioni di ragione sono sempre prodotte da un atto intellettuale e non sussistono indipendentemente dalla considerazione dell'intelletto. Dovranno dunque essere considerate come relazioni reali, e perciò bisognerà dire che le Persone trinitarie conoscono l'essenza divina tramite relazioni reali, il che è assurdo¹²³⁶.

Gli argomenti nn. 18-20 sono invece volti a dimostrare che l'essenza divina può essere ragione della conoscenza anche in quanto considerata assolutamente, e non solo *sub relatione*. L'interlocutore adduce a questo proposito la questione, sollevata anche da Scoto, della unitarietà della composizione tra essenza divina e relazione di ragione. Il sillogismo proposto è il seguente: l'atto conoscitivo con cui Dio conosce gli intelligibili che viene considerato dall'avversario come causato dall'intelletto con il concorso delle relazioni in quanto *rationes cognoscendi* è qualcosa di unitario. Ora, poiché l'unitarietà della causa è sempre maggiore dell'unitarietà dell'effetto, la causa di quel particolare effetto che è l'atto conoscitivo divino dovrà essere qualcosa di ancor più unitario dell'atto conoscitivo

¹²³⁵ *Coll. ox.*, q. 8, n. 16, p. 106, ll. 84-91: «Ad primum de medio limitato et illimitato, dico quod nec medium limitatum nec illimitatum est ratio cognoscendi aliqua in quantum secundum suam rationem absolutam consideratur, sed in quantum tale medium est vel relatio, vel determinatum per relationes, potest esse ratio representandi diversa. Et ita divina essentia, in quantum secundum se absolute consideratur, non est ratio cognoscendi aliquid aliud, quia impossibile est aliquid representare aliud nisi ipsum sit similitudo alterius, vel includens eius similitudinem».

¹²³⁶ Cf. *Coll. ox.*, q. 8, n. 17, pp. 106-107, ll. 94-100: «Contra illud. Si nihil est ratio distincte cognoscendi nisi per relationem, ergo essentia divina non erit ratio distincte cognoscendi se sine respectu; ergo et in visione essentia representat se intellectui patris, vel alicuius alterius persone divine, mediante relatione. Sed non relatione rationis, quia ista relatio precedit omnem actum intellectus et est ratio intelligendi, sed mediante relatione reali. Ergo in una persona intelligente essentiam erunt due relationes reales: hoc est falsum et inconveniens».

divino stesso. Tuttavia, la composizione tra essenza divina e relazione di ragione, che è considerata nell'opinione *quod sic* come la ragione della conoscenza di Dio delle cose altre da Sé, essendo una composizione tra una cosa infinita ed una cosa finita, non ha carattere di unitarietà *per se*. Perciò, la causa dell'atto conoscitivo dovrà essere o la sola relazione di ragione o l'essenza divina in quanto tale, esclusa qualsiasi composizione con altro. La relazione di ragione è un ente di ragione e non può dunque causare un atto di tipo reale come l'atto conoscitivo divino. Non rimane che un'unica possibilità, ovvero che la causa unica dell'atto conoscitivo divino sia la stessa essenza divina considerata assolutamente.

<i>Collationes oxonienses, q. 8</i>	<i>Lectura, I, d. 35, q. un., Vat., XVII</i>
<p>n. 19, pp. 107-108, ll. 107-: Probatio, quia non est maior unitas in effectu quam sit unitas in causa; ergo actionis per se unius est per se una causa. Sed relatio rationis cum essentia divina, vel quacumque alia essentia absoluta, non est aliquid per se unum. Ergo non sunt ratio unius intellectionis: vel ergo essentia divina, vel relatio tantum. Sed non potest esse relatio tantum, quia relatio rationis non est causa actus realis sicut intellectionis. Relatio etiam nec est principium nec terminus alicuius actionis absolute.</p>	<p>n. 12, p 448: Preterea, ens reale et ratio non possunt facere unum per se, quia nihil potest facere unum per se nisi quod potest facere unam essentiam - sed non sic ens reale et ratio possunt facere unum (immo non faciunt unum sicut subiectum et passio, quia passio secundum se consequitur naturam subiecti, non ratio respectu entis realis; et si non possunt facere minorem unitatem, nec facient maius unum); sed illud quod est ratio et principium 'quo' unius operationis, oportet quod sit 'per se unum'; igitur principium 'quo' intellectionis divinae erit 'per se unum': vel igitur essentia, vel ratio, vel ambo. Si essentia tantum, habetur propositum (licet ratio consequatur vel concomitetur, non est curandum); Si ambo, tunc ens per accidens erit per se principium unius operationis per se; si ratio tantum, tunc potest dici quod solum ens rationis sit per se principium operationis realis et perfectionis simpliciter, quia intellectio qua Deus intelligit lapidem, est perfectio simpliciter (quia 'in quolibet melius est ipsum esse quam</p>

	non esse illud'), - non autem est possibile quod ratio sit praecise causa et principium perfectionis simpliciter.
--	---

Il vivace dibattito tra i due interlocutori sulla possibilità che l'essenza divina sia in quanto tale ragione della conoscenza prosegue con la risposta (n. 21) del *respondens* all'argomento n. 17, che è a sua volta una risposta all'argomento n. 16. In essa viene precisato come l'affermazione presente in n. 16 secondo cui ogni conoscenza avviene tramite similitudine¹²³⁷ è valida solo quando l'oggetto della conoscenza è in qualche modo altro rispetto al conoscente. La pura conoscenza di sé, al contrario, può essere diretta ed avvenire senza l'ausilio di similitudini. La conoscenza che la Persona del Padre ha dell'essenza divina è evidentemente una autoconoscenza assoluta: per questo motivo, essa avviene senza il bisogno di relazioni di similitudine. Per spiegare la differenza tra conoscenza per identità assoluta e conoscenza dell'alterità si fa ricorso al lessico, tipicamente arricchiano, e ripreso anche da Scoto¹²³⁸, *obiectum primum / obiectum secundarium*. Come abbiamo visto, secondo Enrico di Gand l'oggetto primario è l'oggetto che informa (*informans*) la conoscenza: oggetto primario della conoscenza divina è la stessa essenza divina in quanto tale, conosciuta *per se* da Dio. L'oggetto secondario è invece l'oggetto che termina (*terminans*) la conoscenza: oggetto secondario della conoscenza divina sono le cose altre da Sé, ovvero le creature, che sono conoscibili da Dio in due modi, o in quanto coincidono con l'essenza divina o in quanto distinte da essa¹²³⁹. Riprendendo questo vocabolario tecnico, nell'argomento si afferma che è impossibile che l'oggetto secondario sia conosciuto senza relazioni di similitudine, mentre l'oggetto primario è conoscibile direttamente, senza l'ausilio di relazioni. Per tornare al nostro esempio, la conoscenza che la Persona del Padre ha dell'essenza divina non ha bisogno di relazioni poiché l'essenza divina è l'oggetto primario della sua conoscenza, mentre Dio può conoscere gli intelligibili solo attraverso relazioni poiché essi sono

¹²³⁷ Cf. *Coll. ox.*, q. 8, n. 16, p. 106, ll. 90-91: «[...] impossibile est aliquid representare aliud nisi ipsum sit similitudo alterius, vel includens eius similitudinem».

¹²³⁸ Scoto fa ampio uso di questo lessico arricchiano. Il termine *obiectum secundarium* riferito alla conoscenza divina appare sia in *Lectura* che in *Ordinatio*. Cf. ad esempio Ioannes Duns Scotus, *Lectura*, I, d. 35, q. un., n. 14, Vat., XVII, p. 449: «Respondeo ad quaestionem quod in Deo sunt relationes aeternae ad omnia scibilia quiditative cognita; et tamen non sunt priores naturaliter, tamquam rationes determinantes essentiam divinam ut sit ratio intelligendi vel essentiam ut sit obiectum quo intelligitur obiectum secundarium, vel actum intelligendi, - sicut dixerunt tres opiniones praecedentes». Cf. Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio*, I, d. 35, q. un., n. 45, Vat., VI, p. 264: «Et si Augustinus alibi loquatur aliter de ideis, quasi sint rationes cognoscendi aliquid, cum tamen hic non dicat ipsas esse nisi rationes 'secundum quas formantur quae formantur', potest - inquam - exponi illud dictum eius (si alibi dicatur): 'secundum quas', non quod ly 'secundum' notet rationem formalem intelligendi, sed 'secundum quas' ut secundum obiecta; non prima, nec moventia intellectum, sed secundum obiecta secundaria, terminantia intellectum».

¹²³⁹ Cf. *supra*, pp. 341-342.

l'oggetto secondario della sua conoscenza, dato che l'oggetto primario è la propria essenza considerata assolutamente¹²⁴⁰.

Questo argomento dà il la ad un serrato scambio di battute (nn. 22-29). La risposta del sostenitore dell'opinione *quod non* si fa attendere (n. 22): se Dio può conoscere senza l'ausilio di relazioni l'oggetto primario, che è l'oggetto più eccellente, ovvero la propria essenza, a maggior ragione potrà conoscere senza relazioni l'oggetto secondario, la cui intelligibilità è inclusa nell'oggetto primario. Oggetto primario ed oggetto secondario stanno infatti in una relazione del tipo superiore-inferiore, nella quale attraverso la conoscenza del superiore è possibile conoscere l'inferiore. Ora, se il modo della conoscenza del superiore è un modo diretto, senza la necessità di relazioni che fungano da *rationes cognoscendi*, non si vede per quale motivo non possa conoscere in modo diretto anche l'inferiore.

Contro. Se qualcosa di per sé solo, senza alcuna relazione di ragione rappresentante, può essere la ragione della conoscenza dell'oggetto più eccellente, nonostante non ci sia nulla che lo rappresenti come sua similitudine, allora quel qualcosa può essere di per sé la ragione sufficiente della conoscenza, o dell'intellezione, di qualsiasi altro oggetto inferiore, senza alcun rapporto, poiché il superiore è incluso nel proprio inferiore secondo tutta la propria intelligibilità. Ma l'essenza divina è di per sé sola la ragione della conoscenza di se stessa senza alcun rapporto, secondo te, ed include in modo eminente l'intelligibilità di qualsiasi oggetto secondario. Perciò di per sé sola, senza alcun rapporto, può essere il mezzo della conoscenza di qualsiasi altra cosa¹²⁴¹.

Il *respondens* è così indotto a fornire una precisazione ulteriore per spiegare quando sono o non sono necessarie relazioni di ragione ai fini della conoscenza (nn. 23-24). Esse risultano indispensabili solo quando l'oggetto della conoscenza non coincide ed è al di fuori del soggetto conoscente; quando, invece, l'oggetto è presente all'intelletto di chi conosce, le relazioni di ragione non sono richieste per la conoscenza. L'essenza divina, ad esempio, in quanto oggetto primario è sempre presente all'intelletto della Persona trinitaria del Padre. Per questo motivo, come già sostenuto dallo stesso

¹²⁴⁰ Cf. *Coll. ox.*, q. 8, n. 21, p. 108, ll. 120-128: «Ad primum istorum dicitur quod essentia, intellecta a patre, non requirit aliud a se ex parte intelligentis ut rationem intelligendi, sed ipsa intelligitur ab intellectu ut obiectum eius primo primum, et non ut secundarium. Unde quod superius dicebatur, quod 'impossibile est aliquid representare aliud, nisi sit similitudo eius, vel includens similitudinem eius, vel relationem rationis', hoc intelligebatur de obiecto secundario quocumque, sed non de obiecto primo primo. Unde, impossibile est essentiam divinam, ut secundarium obiectum, representare aliqua distincta, nisi per relationes rationis distinctas determinetur ab intellectu».

¹²⁴¹ *Coll. ox.*, q. 8, n. 22, pp. 108-109, ll. 129-137: «Contra. Si aliquid ex se solo, sine aliqua relatione rationis representante, potest esse ratio cognoscendi obiectum excellentius, licet nihil representet illud ut similitudo eius, illud potest ex se esse ratio sufficiens cognoscendi, vel intelligendi, quodcumque aliud obiectum inferius, sine omni respectu, quia superius includitur in suo inferiori secundum totam intelligibilitatem suam. Sed essentia divina se sola est ratio cognoscendi seipsam sine omni respectu, secundum te, et includit eminenter intelligibilitatem cuiuscumque obiecti secundarii. Ergo se sola, sine omni respectu, potest esse medium cognoscendi omnia alia».

interlocutore in n. 21¹²⁴², la conoscenza che il Padre ha dell'essenza divina è diretta, e non necessita di relazioni. Gli intelligibili, invece, sono estrinseci rispetto all'essenza divina e non coincidono con essa. In quanto oggetti secondari, non sono presenti all'intelletto che li conosce. L'essenza divina dovrà dunque essere determinata tramite le similitudini degli oggetti secondari: solo attraverso queste relazioni di similitudine essi potranno essere conosciuti da Dio¹²⁴³.

Nell'argomento n. 25 l'*opponens* obietta, secondo un ragionamento del tutto simile a quello svolto in n. 22¹²⁴⁴ che, se un intelletto in quanto tale, considerato solo nella sua natura di potenza prima di ogni atto conoscitivo, può di per sé solo conoscere l'oggetto più eminente, a maggior ragione potrà conoscere senza l'ausilio di null'altro qualsiasi oggetto inferiore¹²⁴⁵. Da notare, dal punto di vista lessicale, l'utilizzo in questo passaggio del sintagma '*obiectum terminans*' (*intellectionem obiecti terminantis*), introdotto da Enrico di Gand¹²⁴⁶ e ripreso con una parziale modifica da Scoto¹²⁴⁷.

L'argomento n. 26 ribadisce questo tipo di obiezione, ma da un punto di vista differente. In gioco è qui la capacità di produrre un atto nei confronti dell'oggetto: qualsiasi potenza che di per sé sola è in grado di produrre un atto verso l'oggetto più eminente, a maggior ragione potrà produrre un atto verso qualsiasi oggetto inferiore. Ora, l'Intelletto divino può rivolgere di per sé solo verso l'essenza divina, che è l'oggetto più eminente, un atto conoscitivo, senza l'ausilio di relazioni. A maggior ragione, dunque, potrà rivolgere atti conoscitivi verso gli intelligibili, i quali sono oggetti inferiori rispetto all'essenza divina¹²⁴⁸.

¹²⁴² Cf. *Coll. ox.*, q. 8, n. 21, p. p. 108, ll. 120-128.

¹²⁴³ Cf. *Coll. ox.*, q. 8, nn. 23-24, p. 109, ll. 138-148: «Respondeo. Quando obiectum est extra intelligentem, et non est ipsum, requiritur similitudo obiecti in intelligente qua intelligit obiectum; quando obiectum autem est presens, non requiritur. Sic est in proposito de obiecto primo et secundo, quia essentia, ut primum obiectum, semper est ex se ratio cognoscendi se; ut autem ipsa representat alia que non sunt ipsa, determinatur similitudinibus eorum. Tunc ad formam argumenti dico quod prima consequentia erit bona ceteris existentibus equalibus; sed, quia obiecta extrinseca, ut secundaria, non sunt ex se presentia, ideo requiruntur eorum similitudines. Obiectum autem primum, ex quo semper presens est intellectui paterno, ex se solummodo est ratio cognoscendi intrinseca et se».

¹²⁴⁴ Cf. *Coll. ox.*, q. 8, n. 22, pp. 108-109, ll. 129-137.

¹²⁴⁵ Cf. *Coll. ox.*, q. 8, n. 25, p. 110, ll. 149-154: «Contra. Si intellectus, precise ut precedit intellectionem obiecti terminantis actum intellectus, ex hoc solummodo quod potentia est, nihil requirit circa obiectum tantum eminentius, multo magis nec requirit aliquid circa quodcumque aliud obiectum inferius. Ergo, si essentia non solum habet rationem terminantis actum potentie, sed etiam rationem principii representativi, habetur propositum».

¹²⁴⁶ Cf. *supra*, pp. 341-342.

¹²⁴⁷ Cf. ad esempio Ioannes Duns Scotus, *Lectura*, I, d. 35, q. un., n. 33, Vat., XVII, p. 456: «[...] si tamen invenitur alicubi quod idea sit ratio secundum quam intelligit, hoc est intelligendum sicut 'ipso obiecto cognito', non sicut 'obiecto motivo ad actum intelligendi'». Cf. Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio*, I, d. 35, q. un., n. 52, Vat., VI, p. 268: «Ad tertium, de obiecto illimitato, respondeo: obiectum in quantum motivum et in quantum primo terminativum [...]».

¹²⁴⁸ Cf. *Coll. ox.*, q. 8, n. 26, p. 110, ll. 155-157: «Probatio consequentie. Quecumque potentia se sola est principium sufficiens eliciendi actum, et potest habere actum circa obiectum eminentissimum, et potest et circa quodcumque inferius obiectum. Ergo etc».

La controreplica del *respondens* (n. 27) è, come peraltro evidenziato esplicitamente dal testo del codice G¹²⁴⁹, una mera riproposizione di n. 24¹²⁵⁰: quando l'oggetto è sempre presente all'intelletto che conosce non sono necessarie relazioni di similitudine; quando, invece, l'oggetto non è presente, come nel caso degli oggetti secondari, estrinseci rispetto all'essenza divina, esse sono indispensabili ai fini della conoscenza¹²⁵¹.

La risposta dell'avversario (n. 28) chiude il dibattito su questo tema. In essa viene messa in discussione la validità della distinzione tra oggetti presenti ed oggetti non presenti all'Intelletto divino: gli oggetti secondari, infatti, anche se non presenti, possono essere resi presenti a sé dall'Intelletto divino tramite un atto proprio, senza l'ausilio di null'altro. Così, avendo di per se stesso la capacità di renderli a sé presenti, nonostante siano esterni, l'Intelletto divino può conoscere direttamente tutti gli oggetti secondari¹²⁵².

L'argomento n. 29 è ancora a sostegno dell'opinione *quod non*, ma, abbandonata la discussione su oggetto primario / oggetto secondario (nn. 22-28), torna a tematizzare il problema della composizione tra infinità dell'essenza divina e finitezza delle relazioni di ragione. Come già in n. 14¹²⁵³, viene posta la domanda se l'essenza divina *sub relatione* vada considerata come finita o come infinita. Se come finita, allora significa che, in quanto determinata dalle relazioni di ragione, non viene imitata dalle creature, ma piuttosto imita la stessa essenza considerata assolutamente. Questa eventualità è tuttavia impossibile: se così fosse, l'essenza divina *sub relatione* sarebbe essa stessa un'imitazione limitata e parziale dell'essenza divina presa assolutamente, il che appare come contraddittorio. Se come infinita, non si capisce quale avanzamento sia stato fatto verso una acquisita capacità di rappresentare gli oggetti nella loro reciproca distinzione, dato che rimarrebbe ancora la difficoltà per un qualcosa di infinito di rappresentare cose finite nella loro specificità¹²⁵⁴.

Nell'immediata risposta a seguire (n. 30), il *respondens* spiega come l'essenza divina non sia ragione della rappresentazione degli intelligibili nella loro specificità né in quanto considerata come finita né

¹²⁴⁹ Cf. *Coll. ox.*, q. 8, n. 27a, p. 110: «Respondetur, ut supra, immediate dictum est».

¹²⁵⁰ Cf. *Coll. ox.*, q. 8, n. 24, p. 109, ll. 144-148.

¹²⁵¹ Cf. *Coll. ox.*, q. 8, n. 27, p. 110, ll. 158-161: «Dicitur quod antecedens est verum aliis existentibus equalibus, ut videlicet quando utrumque essentialiter est intellectui presens. Que autem sunt presentia, secundum se non requirunt similitudinem; secus est de aliis extrinsecis».

¹²⁵² Cf. *Coll. ox.*, q. 8, n. 28, p. 110, ll. 162-167: «Contra. Potentia que non habet suum obiectum presens et potest per actum suum facere obiectum sibi presens, se sola potest illa elicere actum - exemplum: si calidum potest se solo facere obiectum sibi presens per actum suum, potest se solo elicere actum calefactionis. Sed intellectus divinus ex se solo facit alia obiecta presentia, ergo de se solo intelligit. Ergo sine talibus respectibus».

¹²⁵³ Cf. *Coll. ox.*, q. 8, n. 14, p. 105, ll. 72-77.

¹²⁵⁴ Cf. *Coll. ox.*, q. 8, n. 29, p. 111, ll. 168-170: «Item, essentia divina, sub illa relatione, aut est finita, aut infinita. Si finita, est imitans et non imitabilis, quod falsum est. Si infinita, tunc non est magis propria uni ad representandum unum quam aliud».

in quanto considerata come infinita. La considerazione *sub relatione* è una considerazione dell'essenza in quanto finita, non in sé, ma solo rispetto all'Intelletto divino che conosce l'intelligibile. L'interlocutore fa riferimento a questo proposito alla considerazione dell'essenza divina come terminativa (*ut terminativa*): l'Intelletto divino, quando conosce, ad esempio, l'essenza dell'asino, coglie l'essenza divina come oggetto che termina la propria conoscenza, poiché l'intelligibile conosciuto è in ultima istanza un'imitazione imperfetta della stessa essenza divina.

Dico che l'essenza divina non è la ragione della rappresentazione dell'asino in questo modo né in base ad una ragione finita né in base ad una ragione infinita, ma è considerata in quanto terminativa [*ut terminativa*] in rapporto all'Intelletto in base ad una ragione finita¹²⁵⁵.

Abbiamo già parlato dell'utilizzo del sintagma *obiectum terminativum* in Enrico di Gand e Giovanni Duns Scoto¹²⁵⁶: in questo contesto, l'interlocutore sembra voler dire che, mentre l'essenza divina in quanto considerata assolutamente è l'oggetto che muove (*motivum*) o informa (*informans*) l'Intelletto divino, l'essenza *sub relatione* è l'oggetto che termina (*terminativum*) la conoscenza dello stesso Intelletto divino, e che per questo non esprime un contenuto che l'Intelletto divino riceve passivamente, ma è piuttosto semplicemente il punto di arrivo della sua attività intellettuale. Sarà bene qui ricordare come, per Enrico, la conoscenza che Dio ha delle cose altre da Sé è sempre e comunque una forma di autoconoscenza: Dio non conosce gli intelligibili in quanto riceve passivamente le rappresentazioni degli oggetti esterni, bensì conosce sia Se stesso sia le cose altre da Sé attraverso la propria essenza. L'unica differenza tra i due casi è che Dio conosce Se stesso attraverso la propria essenza in quanto considerata assolutamente, in quanto essa è l'oggetto primario che muove il proprio intelletto, mentre le cose altre sono conosciute tramite la conoscenza della propria essenza «in quanto ha la ragione di un rapporto» (*habet rationem respectus*), ovvero in quanto, potremmo dire con le parole di questo argomento, è *sub relatione*. L'essenza divina in quanto è *sub relatione* è l'oggetto secondario che termina la conoscenza divina contenendo i rapporti di imitabilità verso le essenze creaturali¹²⁵⁷.

Gli argomenti nn. 31-33 sono la confutazione che l'*opponens* cerca di produrre rispetto a questo complesso, anche se breve, ragionamento svolto in n. 30.

¹²⁵⁵ *Coll. ox.*, q. 8, n. 30, p. 111, ll. 171-173: «Dico quod nec sub ratione finita, nec infinita, essentia est ratio representandi sic asinum, sed ut terminativa respectu intellectus accipitur sub ratione finita».

¹²⁵⁶ Cf. *supra*, p. 383.

¹²⁵⁷ Cf. *supra*, p. 342. Cf. Henricus de Gandavo, *Quodlibet*, IX, q. 2, OpOm, XIII, p. 28.

Nel primo di essi (n. 31) si fa notare come, in base alla tesi dell'avversario, l'essenza divina in quanto considerata assolutamente produrrebbe nell'intelletto divino la conoscenza pura dell'essenza divina in quanto tale, mentre l'essenza divina in quanto considerata *sub relatione* sarebbe la ragione della conoscenza degli intelligibili da parte dell'Intelletto divino. L'essenza divina in quanto tale e gli intelligibili sarebbero dunque conosciuti in base a ragioni diverse. Ora, stando così le cose, come può l'Intelletto comparare l'essenza agli intelligibili? Non in base alla ragione relativa attraverso la quale l'Intelletto divino conosce gli intelligibili, poiché non è la stessa ragione attraverso la quale conosce la stessa essenza divina in quanto tale. Né, viceversa, in base alla ragione puramente assoluta dell'essenza in quanto tale, poiché non è attraverso questa ragione che conosce gli intelligibili. Non resta dunque che ammettere che l'Intelletto divino può di per se stesso conoscere sia l'essenza divina, sia gli intelligibili, attraverso una conoscenza diretta, non comparativa¹²⁵⁸. L'obbiettivo di questo argomento è mettere in discussione uno dei capisaldi della teoria della scienza divina comunemente accettata nel XIII secolo, consistente nella descrizione della conoscenza che Dio ha delle cose altre da Sé come una conoscenza di tipo mediato¹²⁵⁹. In una prospettiva di questo tipo, la conoscenza divina delle creature è indiretta, ed avviene tramite una comparazione tra l'essenza divina e le possibili imitazioni imperfette di essa. È Scoto, come visto¹²⁶⁰, a proporre uno schema radicalmente alternativo, sostenendo che nel secondo istante di natura Dio conosce la pietra attraverso un atto conoscitivo diretto, non comparativo.

Sempre sulla critica a questo paradigma della conoscenza divina delle creature come conoscenza tramite rapporti di imitabilità è centrato anche l'argomento n. 32. In esso viene ripreso il tema, già più volte toccato¹²⁶¹, di come debba essere considerata l'essenza divina *sub relatione*, se come infinita o come finita. Se come finita, allora essa, in quanto determinata dalle relazioni di ragione, non è la ragione della rappresentazione in quanto imitabile, poiché può essere imitabile solo se infinita. Se come infinita, allora sarà di per sé la ragione della rappresentazione di tutti gli intelligibili¹²⁶². La struttura di questa obiezione richiama da vicina quella già incontrata in n. 29¹²⁶³.

¹²⁵⁸ Cf. *Coll. ox.*, q. 8, n. 31, p. 111, ll. 174-178: «Contra. Tunc illud cuius est intellectio non intelligitur sub ratione comparativa, quia impossibile est quod intellectus comparat aliquid, ut essentiam, ad aliquid sub aliqua ratione sub qua non intelligit eam. Sed, si intellectus non comparat essentiam ad aliud nisi ut in se intellectam, ergo intellectus potest ex se utrumque extremum differentie cognoscere».

¹²⁵⁹ Cf. *supra*, p. 331.

¹²⁶⁰ Cf. *supra*, pp. 356-357.

¹²⁶¹ Cf. *Coll. ox.*, q. 8, nn. 14, 29, 30.

¹²⁶² Cf. *Coll. ox.*, q. 8, n. 32, p. 111, ll. 179-181: «Item, si ut non infinita est ratio representandi, ergo non ut imitabilis est ratio representandi aliud, quod falsum est, quia non est imitabilis in quantum finita; et si ut infinita, erit de se omnium ratio representativa».

¹²⁶³ Cf. *Coll. ox.*, q. 8, n. 29, p. 111, ll. 168-170.

L'argomento n. 33, infine, riprende la struttura del fondamentale argomento n. 8, riproducendone la critica basata sul rischio di un regresso all'infinito¹²⁶⁴. Poiché le relazioni di ragioni attraverso cui l'essenza divina sarebbe determinata a conoscere gli intelligibili sono esse stesse oggetti intelligibili, l'interlocutore si chiede se esse siano conosciute dall'intelletto divino di per sé o tramite ulteriori relazioni di ragione. Se sono conosciute di per sé, da ciò ne deriva che l'intelletto divino può conoscere senza l'ausilio di relazioni di ragione oggetti altri da Sé, quali effettivamente sono le relazioni di ragione in questione. Allo stesso modo, dunque, l'Intelletto divino potrà conoscere di per sé anche tutti gli altri intelligibili, come sostenuto dall'*opponens*. Se, invece, esse sono conosciute tramite altre relazioni, allora si avrà un regresso all'infinito. Anche la possibile soluzione alternativa secondo la quale è nella natura stesse di queste relazioni il produrre una conoscenza di se stesse nell'intelletto di chi le conosce si rivela in definitiva una via impraticabile, poiché ciò significherebbe affermare che l'Intelletto divino riceve un contenuto conoscitivo da queste relazioni in modo passivo, quasi come fosse simile alla facoltà sensitiva umana che riceve le impressioni di odori o suoni passivamente dall'esterno. Questo vorrebbe dire, secondo una formula spesso utilizzata da Scoto in questo contesto¹²⁶⁵, svilire (*vilescere*) la dignità dell'intelletto divino, il quale non può in alcun modo essere considerato come un ricettore meramente passivo di contenuti conoscitivi estrinseci¹²⁶⁶.

La replica del *respondens* (n. 34), ultimo argomento a sostegno dell'opinione *quod sic* nella questione, riprende la distinzione tra *obiectum terminativum* ed *obiectum motivum*. Le relazioni di ragioni non vanno considerate come oggetti che muovono (*obiecta moventia*) la conoscenza divina, ma solo come termini di una conoscenza che l'intelletto divino non riceve dall'esterno, ma produce attivamente.

¹²⁶⁴ *Coll. ox.*, q. 8, n. 8, p. 103, ll. 39-41.

¹²⁶⁵ Cf. Ioannes Duns Scotus, *Lectura*, I, d. 35, q. un., n. 33, Vat., XVII, p. 456: «[...] si enim esset ratio secundum qua intellegit, cum sit quiditas intellecta, vilesceret intellectus divinus in intelligendo; si tamen invenitur alicubi quod idea sit ratio secundum quam intelligit, hoc est intelligendum sicut 'ipso obiecto cognito', non sicut 'obiecto motivo ad actum intelligendi'»; Cf. Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio*, I, d. 35, q. un., n. 15, Vat., VI, p. 250: «Sed dices quod istae rationes cognoscendi cognoscuntur ab intellectu divino per ipsa obiecta ad quae sunt, ita quod essentia sub rationibus istis est ratio cognoscendi obiecta alia, et illa - cognita simul cum essentia sub diversis rationibus - sunt ratio cognoscendi illas rationes, sicut extrema relationis videntur esse ratio cognoscendi relationem. - Hoc videtur vilificare intellectum divinum, quia tunc erit passivus respectu obiectorum aliorum cognitorum per istas rationes, per quae actuabitur ad cognitionem istarum rationum».

¹²⁶⁶ Cf. *Coll. ox.*, q. 8, n. 33, pp. 111-112, ll. 182-192: «Item, ille rationes, scilicet respectus rationis representantes essentiam, intelligibiles sunt ut obiecta. Quero per quid? Si per essentiam, ergo propositum, quod essentia de se, sine aliqua relatione, est ratio cognoscendi alia. Si per alias rationes, quero de aliis rationibus ex quo sunt intelligibiles: per quid cognoscitur? Si ex essentia, sicut prius. Si per alias, erit processus in infinitum. Nec potest dici quod sunt cognoscibiles per se ipsas, quia quodcumque obiectum intelligibile, etiam minimum, natum est facere in intellectu conceptum suum sicut in passo approximato. Sed, si intellectus divinus intelligeret infinitas rationes per se, vilesceret, quia pateretur vel reciperet aliquam perfectionem formaliter ab aliquo quod formaliter non est deus».

Si dice che queste cose [*scil.*, le relazioni di ragione] non vanno intese come oggetti che muovono l'intelletto, ma l'intelletto di per se stesso muove se stesso alla conoscenza di tali conoscibili¹²⁶⁷.

La questione si chiude con due argomenti (nn. 35-36) dell'*opponens* a sostegno dell'opinione *quod non*.

Il primo (n. 35), risponde direttamente a n. 34: se l'Intelletto divino è mosso alla conoscenza delle relazioni di ragione dalle relazioni di ragione stesse, allora ne risulterebbe svilito; se, invece, le relazioni di ragione sono conosciute dall'Intelletto divino attraverso la propria divina essenza, considerata assolutamente, si avrà la tesi dell'opinione *quod non*; se, infine, l'Intelletto divino muove se stesso alla conoscenza delle relazioni di ragione, si avrà la tesi sostenuta dall'avversario nell'argomento n. 34: «l'Intelletto di per sé muove se stesso alla conoscenza di tali conoscibili¹²⁶⁸»¹²⁶⁹.

Nell'ultimo argomento (n. 36), infine, viene proposto un sillogismo, la maggiore e la minore del quale hanno una precisa corrispondenza in Scoto: l'atto conoscitivo con cui Dio coglie la pietra è una perfezione assoluta, e, di conseguenza, come nota il codice G, è infinito¹²⁷⁰; ma le relazioni di ragione attraverso le quali, secondo l'avversario, l'essenza divina è determinata sono enti diminuiti (*entia diminuta*) finiti; perciò non possono essere le ragioni di un atto conoscitivo infinito. Ancora una volta, è il problema della impossibile compatibilità tra infinità dell'essenza divina e finitezza delle relazioni di ragione ad essere messo in luce come il motivo principale per cui non si può far dipendere la conoscenza divina dall'azione di relazioni di ragione che fungono da *rationes cognoscendi*.

<i>Collationes oxonienses</i> , q. 8	<i>Ordinatio</i> , I, d. 35, q. un., Vat., VI
n. 36, p. 113, ll. 200-202: Item, intellectio lapidis est perfectio simpliciter; sed relatio rationis, qua per te essentia determinatur, est	n. 19, p 252: [...] intelligere lapidem est perfectio simpliciter.

¹²⁶⁷ Cf. *Coll. ox.*, q. 8, n. 34, p. 112, ll. 193-194: «Dicitur quod ista non intelliguntur ut obiecta moventia intellectum, sed intellectus de se movet se ad intelligendum talia cognoscibilia».

¹²⁶⁸ *Coll. ox.*, q. 8, n. 34, p. 112, l. 194.

¹²⁶⁹ Cf. *Coll. ox.*, q. 8, n. 35, p. 112, ll. 195-199: «Contra. Aut intellectus se solo movet se ad intelligendum istas relationes diversas, aut essentia sola, aut iste relationes sole movent. Si iste relationes sole movent, vel etiam partialiter, vilesceret intellectus divinus. Si essentia sola, habeo propositum. Si intellectus solus, ergo se solo est ratio cognoscendi distincta ut distincta, quod est prius negatum».

¹²⁷⁰ Cf. *Coll. ox.*, q. 8, n. 36a, p. 113: «Preterea, intellectio lapidis est perfectio simpliciter, et per consequens infinita; sed relatio rationis, qua per te essentia determinatur, est finita et ens diminutum, VI Metaphysice; ergo non potest esse ratio cognoscendi cognitionis alicuius infinite».

<p>finita et ens diminutum, VI <i>Metaphysice</i>; ergo non potest esse ratio alicuius cognitionis infinite.</p>	<p>n. 24, p 254: Omnis relatio rationis, quae est in obiecto ex hoc quod comparatur per intellectum ad aliud, est in eo precise ut ens deminutum, habens esse in intellectu ut cognitum in cognoscente.</p>
--	--

- **Interpretazione della questione**

La *collatio* 8 testimonia una vivace disputa orale, strutturata secondo lo schema canonico della *collatio* che caratterizza il primo gruppo, tra due interlocutori. Il primo, che riveste il ruolo di *respondens*, si esprime a favore della necessità di porre relazioni di ragione verso gli intelligibili ai fini della conoscenza divina degli stessi. Il secondo, al contrario, che riveste il ruolo di *opponens*, ritiene l'essenza divina capace di per sé sola di produrre una conoscenza distinta degli intelligibili, senza il bisogno di supporre relazioni di ragione. Il dibattito tra i due si anima già a partire dall'argomento n. 5 *ad questionem* – che segue all'esposizione di una ragione *quod sic* (n. 2) che risponde affermativamente alla domanda posta dal titolo e a due argomenti contra (nn. 3-4) – e prosegue fino alla fine della questione, conclusa da un argomento dell'*opponens* (n. 36).

Nonostante non sia presente alcuna *solutio*, è possibile notare una certa prevalenza dell'opinione *quod non* sostenuta dall'*opponens*, sia per il maggior numero (23 contro 12) che per la superiore qualità degli argomenti proposti. Abbiamo cercato di mostrare nell'analisi della questione la coerenza di questa opinione con la posizione di Scoto esposta in *Lectura* ed *Ordinatio*: in particolare, c'è una precisa corrispondenza e, in certi casi, una perfetta identità tra 5 fondamentali argomenti (nn. 8, 13, 19, 33, 36) sostenuti dall'*opponens* e passaggi del testo della distinzione 35 di queste opere. Sembra perciò senz'altro lecito ipotizzare che l'interlocutore in causa sia effettivamente Giovanni Duns Scoto.

Più difficile è invece individuare chi sia il *respondens*. Quello che sembra emergere dall'analisi dottrinale è che l'opinione sostenuta da questo interlocutore sia fortemente influenzata dal pensiero di Enrico di Gand. In primo luogo, anche per Enrico le relazioni di ragione, chiamate 'rapporti di imitabilità' o 'idee', sono necessari per la conoscenza che Dio ha delle cose altre da Sé: senza queste

relazioni, Dio non conoscerebbe che Se stesso¹²⁷¹. Va tuttavia notato come questa opinione non caratterizza in modo esclusivo il pensiero di Enrico, ma è al contrario molto diffusa tra i teologi del XIII secolo: ad esempio, anche Bonaventura da Bagnoregio sostiene il ruolo delle relazioni di ragione come *rationes cognoscendi*¹²⁷². Per un francescano di inizio XIV secolo quella bonaventuriana sarebbe potuta essere una fonte sicuramente valida, senza ricorrere all'insegnamento di Enrico. È piuttosto nell'utilizzo di un lessico tecnico molto caratterizzato che ci sembra possibile scorgere con più precisione il particolare influsso del Gandavense: in particolare, sono da questo punto di vista estremamente significativi i riferimenti alla distinzione tra oggetto primario (*obiectum primarium*) ed oggetto secondario (*obiectum secundarium*) della conoscenza divina¹²⁷³ ed al ruolo dell'essenza divina *sub relatione* come ragione della rappresentazione degli intelligibili in quanto terminativa (*ut terminativa*) della conoscenza divina¹²⁷⁴.

Purtroppo, aldilà di queste assonanze di tipo lessicale piuttosto diffuse nel periodo, non ci è stato possibile cogliere affinità rilevanti con altri autori. La difficoltà incontrata nel trovare corrispondenze con l'opinione del *respondens* è dovuta principalmente al carattere estremamente generico che connota l'esposizione e la difesa dell'opinione stessa. L'argomento *ad questionem* n. 5 che dovrebbe sostanziarne il contenuto teoretico è da questo punto assolutamente deludente: si tratta di una breve affermazione poco circostanziata a sostegno della quale viene addotta un'unica autorità, quella dello Pseudo-Dionigi Areopagita¹²⁷⁵. Per il resto, gli argomenti forniti dal *respondens* consistono sostanzialmente in risposte a tesi dell'avversario¹²⁷⁶, circostanza che non aiuta a far emergere l'identità e l'eventuale originalità dell'interlocutore.

In conclusione, l'ipotesi più fondata è che il *respondens* sia uno studente francescano seguace di Enrico che utilizza, anche se in modo non molto efficace, l'armamentario concettuale ed il vocabolario tecnico introdotto dal Gandavense. Tuttavia, se si tratti di Riccardo di Conington, di Roberto di Cowton o di altro francescano inglese di inizio secolo, non è stato possibile stabilirlo, a causa dell'assenza, a nostra conoscenza, di riferimenti diretti e indiretti ai testi di questi autori.

In base all'ipotesi di attribuzione che abbiamo cercato di difendere, ci sembra legittimo considerare la *collatio* 8 come testimonianza fededegna del pensiero di Scoto. In questo senso, Smith può a ragione annoverare questo testo tra le opere del Dottor Sottile. Tuttavia, in relazione alla sua

¹²⁷¹ Cf. *supra*, p. 344. Cf. Henricus de Gandavo, *Quodlibet*, IX, q. 2, OpOm, XIII, pp. 44-45.

¹²⁷² Cf. *supra*, p. 334.

¹²⁷³ Cf. *Coll. ox.*, q. 8, nn. 21, 24.

¹²⁷⁴ Cf. *Coll. ox.*, q. 8, n. 30, p. 111, ll. 171-173.

¹²⁷⁵ Cf. *Coll. ox.*, q. 8, n. 5, p. 102, ll. 20-24.

¹²⁷⁶ Cf. *Coll. ox.*, q. 8, nn. 6, 7, 11, 16, 21, 23, 24, 27, 30.

interpretazione in base alla quale in questa *collatio* Scoto difenderebbe la continenza *unitive* delle essenze creaturali nell'essenza divina (spiegazione del secondo tipo)¹²⁷⁷, ci sentiamo di dissentire. Non tanto perché riteniamo venga qui difesa la spiegazione del primo tipo¹²⁷⁸, in base alla quale l'intelletto divino crea le creature nell'*esse intelligibile*, quanto piuttosto poiché ci sembra altro il tema in gioco, che non è quello dell'origine dell'intelligibilità, ma quello relativo alla modalità della conoscenza divina. Il problema della continenza *unitive* non è neppure citato: interessa piuttosto stabilire che è la stessa essenza divina in quanto tale la ragione della conoscenza divina, senza il bisogno di introdurre relazioni di ragioni che svolgano la funzione di *rationes cognoscendi*. Una tesi compatibile con entrambe le spiegazioni che sarebbero fornite da Scoto circa l'origine dell'intelligibilità: lo dimostra il fatto che proprio nel testo chiave addotto a sostegno della spiegazione del primo tipo il ruolo dell'essenza divina in quanto tale come *ratio cognoscendi* è esplicitamente difeso. Secondo *Ordinatio*, I, d. 35, n. 47 l'intelletto divino è posto in atto grazie alla conoscenza dell'essenza divina in quanto tale, *ratio intelligendi* di tutti gli intelligibili. In seguito a questo atto conoscitivo assoluto, l'intelletto è reso capace di produrre tutte le cose nell'*esse cognitum*, che è, come visto¹²⁷⁹, sinonimo di essere intelligibile.

[...] in base al fatto che l'intelletto è in atto attraverso l'essenza divina in quanto ragione della conoscenza [*ratio intelligendi*], ha l'atto primo sufficiente a produrre tutte le altre cose nell'essere conosciuto [*esse cognitum*]¹²⁸⁰.

¹²⁷⁷ Cf. Smith, *The Origin of Intelligibility*, p. 46, n. 23.

¹²⁷⁸ Sui due modelli di spiegazione, cf. Smith, *The Origin of Intelligibility*, p. 42.

¹²⁷⁹ Cf. *supra*, p. 366.

¹²⁸⁰ Duns Scotus, *Ordinatio*, I, d. 35, q. un., n. 47, Vat., VI, pp. 264-265: «[...] per hoc enim quod intellectus divinus est in actu per essentiam suam ut est ratio intelligendi, habet actum primum sufficientem ad producendum omne aliud in esse cognito».

Esposizione ed analisi dottrinale della q. 9

- Titolo

La questione 9 ha una vicinanza alla 8 non solo dal punto di vista della collocazione all'interno dell'elenco di questioni che costituiscono le *Collationes*, ma anche dal punto di vista tematico. Essa sembra proseguire la trattazione sulla scienza divina che aveva caratterizzato la precedente *collatio* – dove ci si chiedeva se fosse necessario porre relazioni di ragione verso gli intelligibili ai fini della conoscenza divina delle cose altre da Sé¹²⁸¹ – in un modo non troppo dissimile da quello in cui la distinzione 36 di *Lectura* ed *Ordinatio* prolunga la distinzione 35 discutendo dello statuto ontologico delle idee divine. Il titolo della questione, difatti, rivela un'interrogazione del tutto simile rispetto a quella della distinzione 36: «*Utrum 'lapidem intelligi a deo' necessario concomitetur in lapide aliquod esse reale extra intellectum divinum*¹²⁸²». È evidente come l'essere conosciuta della pietra da Dio (*lapidem intelligi a deo*) coincida con il fondamento della relazione della pietra a Dio in quanto conoscente (*fundamentum relationis aeternae ad Deum ut cognoscentem*), e come questi equivalgano a loro volta all'idea di pietra, intesa come essenza della pietra in quanto conosciuta dall'Intelletto divino. L'unica apparente differenza nella formulazione delle questioni sta nel riferimento che troviamo nella *collatio* ad un essere reale della pietra in quanto intelletta in sé (*esse reale extra intellectum divinum*), mentre in *Lectura* ed *Ordinatio* il riferimento è all'essere dell'essenza, e dunque alla dottrina di Enrico di Gand¹²⁸³. In realtà, va notato, dal punto di vista scotiano queste due formulazioni potrebbero tranquillamente essere sovrapposte, considerata la sua interpretazione dell'*esse essentiae* arricchiano come *esse reale*¹²⁸⁴.

- Argomenti quod sic

¹²⁸¹ Cf. *Coll. ox.*, q. 8, n. 1, p. 101, ll. 4-5: «Utrum in intellectione qua <deus> intelligit lapidem et asinum preexigantur respectus diversi et rationes diverse».

¹²⁸² *Coll. ox.*, q. 9, n. 1, p. 114, ll. 4-5.

¹²⁸³ Cf. Duns Scotus, *Lectura*, I, d. 36, q. un., n. 1, Vat., XVII, p. 461: «Utrum creatura, in quantum est fundamentum relationis idealis proximum (sicut suppositum est in quaestione praecedente), habeat verum esse essentiae». Cf. Duns Scotus, *Ordinatio*, I, d. 36, q. un., n. 1, Vat., VI, p. 271: «Utrum fundamentum relationis aeternae ad Deum ut cognoscentem habeat vere esse essentiae ex hoc quod est sub tali respectu».

¹²⁸⁴ Cf. *supra*, pp. 361-362.

A favore dell'attribuzione di un essere reale fuori dell'Intelletto divino alle idee in quanto essenze creaturali conosciute da Dio vengono proposti due argomenti generici.

Il primo (n. 2) fa leva sulla causalità esemplare attraverso cui Dio pone in essere gli esemplati, ovvero le essenze creaturali esistenti in quanto copie degli esemplari presenti dall'eternità *in mente Dei*, poste in essere dal fatto di essere pensate dall'Intelletto divino. Esempare ed esemplato sono tra loro in relazione in quanto il primo è causa, il secondo è effetto. Ora, poiché ogni relativo in atto richiede un correlativo in atto, l'esemplato deve necessariamente essere in atto: avrà dunque un essere in atto. Allo stesso modo, per la corrispondenza con l'essere reale che appartiene all'esemplare, sarà dotato di un essere reale¹²⁸⁵. Così, sia gli esemplari che gli esemplati divini, corrispondenti alle essenze creaturali in quanto pensate da Dio, saranno dotate di un essere reale in atto. L'utilizzo del paradigma esemplarista e del lessico *exemplar / exemplatum* rimandano chiaramente al pensiero di Enrico, e marcano nel contempo tutta la distanza rispetto alla dottrina scotiana, che mette in discussione l'esemplarismo¹²⁸⁶ e la distinguibilità tra causalità esemplare e causalità efficiente¹²⁸⁷. Nonostante ciò, non possiamo interpretare la posizione espressa dall'opinione *quod sic* come *sic et simpliciter* arricchiana, in quanto il Gandavense non ha mai sostenuto esplicitamente che le essenze in quanto conosciute da Dio abbiano un *esse reale*. Al contrario, in *Quodlibet*, IX, q. 2 egli sostiene che esse hanno un *esse diminutum*, ovvero l'essere proprio delle rappresentazioni mentali, anche se quello proprio dei pensati divini è ontologicamente più consistente rispetto a quello dei pensati umani e coincide con l'*esse essentiae*¹²⁸⁸.

Il secondo (n. 3) tematizza invece il problema della scienza divina. Essa è evidentemente una scienza di tipo reale, poiché è la scienza metafisica per eccellenza. Essendo reale, deve necessariamente avere per oggetto qualcosa di reale, in base alla perfetta corrispondenza assunta tra essere e conoscenza. Questo oggetto, inoltre, essendo ciò verso cui la scienza si rivolge, non può coincidere con essa: l'essere reale che appartiene all'oggetto conosciuto da Dio deve dunque essere differente da quello divino, ovvero deve appartenere all'oggetto in quanto tale¹²⁸⁹. Un argomento del tutto simile è

¹²⁸⁵ Cf. *Coll. ox.*, q. 9, n. 2, p. 114, ll. 7-12: «Quod sic. Omni exemplari in actu correspondet exemplatum in actu; sed deus est causa exemplaris lapidis, et hoc in actu; ergo correspondet sibi exemplatum in actu: tale est esse reale, ergo. Minor patet, maior probatur per hoc, quod relativum in actu requirit correlativum in actu; exemplar refertur ad exemplatum; ergo exemplar in actu ad exemplatum in actu».

¹²⁸⁶ Gli interpreti hanno parlato a questo proposito di un '*renversement scotiste*', ovvero di un ribaltamento del paradigma esemplarista da parte di Scoto, cf. O. Boulnois, *Être et représentation: une généalogie de la métaphysique moderne à l'époque de Duns Scot (XIII^e- XIII^e)*, PUF, Paris 1999, pp. 415-432 («*Idées divines et objectité, le renversement scotiste*»).

¹²⁸⁷ Cf. *supra*, p. 363.

¹²⁸⁸ Cf. *supra*, p. 349.

¹²⁸⁹ Cf. *Coll. ox.*, q. 9, n. 3, pp. 114-115, ll. 13-18: «Item, scientia non dicitur realis nisi sit obiecti realis. Scientia dei respectu creaturarum est maxime realis, quia maxime metaphysica. Ergo obiectum scitum ab ipso est ens reale, et per

annoverato da Scoto in *Lectura* tra quelli a favore della posizione di Enrico di Gand¹²⁹⁰, mentre il testo di *Ordinatio* lo inserisce tra quelli generici a favore dell'opinione che conferisce alle idee un essere dell'essenza¹²⁹¹. Anche qui, nonostante l'assonanza con alcuni passaggi dell'argomentazione di Enrico¹²⁹², dobbiamo notare come la conclusione sostenuta in n. 3, che vuole che le idee abbiano un essere reale, non trova alcuna corrispondenza testuale, né, crediamo, nemmeno una coerenza dottrinale rispetto alla posizione di Enrico. L'unica prospettiva in base alla quale l'essere dell'essenza può essere ricondotto ad un essere di tipo reale è l'interpretazione che Scoto propone del pensiero di Enrico.

- Argomenti quod non

Gli argomenti *quod non*, che negano che sia assegnabile alle idee un essere di tipo reale, paiono invece più caratterizzati da un'evidente contiguità rispetto al pensiero scotiano.

Il primo (n. 4), in particolare, è coerente con la critica che il Dottor Sottile muove nelle sue opere principali alla dottrina dell'*esse essentiae* di Enrico di Gand: se si ammette un essere di tipo reale per le idee, allora la creazione in quanto produzione *ex nihilo* è impossibile. Se, infatti, la pietra in quanto intelletta ha dall'eternità un vero essere reale, allora la creazione della pietra non sarà a partire dal nulla, ma a partire dall'essere reale proprio dell'idea di pietra corrispondente.

<i>Collationes oxonienses</i> , q. 9	<i>Lectura</i> , I, d. 36, q. un., Vat., XVII
n. 4, p. 115, ll. 20-22: Contra. Terminus creationis est omnino non ens; sed, si lapis ante productionem habuit verum esse reale, non fuit	n. 13, p. 464: Si res, in quantum aeternaliter fundat relationem ad Deum et ad cognitionem Dei, sit res habens esse essenziale et verum esse reale extra animam, tunc creatio non erit entis de

consequens habet esse reale, quia, quale est ens, tale est esse eius et tale scire. Scit et intelligit deus illud de quo est scientia ut aliud a se; ergo et illius esse reale erat aliud ab esse reali divino».

¹²⁹⁰ Cf. Ioannes Duns Scotus, *Lectura*, I, d. 36, q. un., n. 6, Vat., XVII, pp. 462-463: «Preterea, scibilis ad scientiam est aliqua proportio; proportio autem non est nisi entis; igitur oportet quod res creata - scita a Deo - habeat aliquod esse, saltem quiditatis».

¹²⁹¹ Cf. Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio*, I, d. 36, q. un., n. 2, Vat., VI, p. 272: «Preterea, correlativa sunt simul natura, - ergo simul natura est Deus intelligens lapidem et lapis intellectus ab eo; ergo cum lapis intellectus ab intellectu divino intelligatur in quantum est aliud ab essentia divina, et ista scientia Dei erat realis et metaphysica (non logica), ergo illud quod terminavit istam intellectionem erat vera res; ergo etc».

¹²⁹² Gli editori della Vaticana propongono giustamente da questo punto di vista un raffronto con Henricus de Gandavo, *Quodlibet*, III, q. 9, Badius 1518, f. 62r S, in cui però, va notato, non c'è alcuna esplicita identificazione dell'essere delle essenze in quanto conosciute da Dio con un essere reale.

omnino non ens; ergo non potuit produci per creationem, quod est inconueniens.	nihilo, sicut patet, quia quod habet esse quiditativum, non est simpliciter nihil, - et creatura per positionem ab aeterno habuit esse essentiae.
--	---

Il secondo (n. 5) è un argomento *ex auctoritate*. Consiste in una citazione dal *Comento al Genesi* di Agostino, in cui si afferma che le creature sono dall'eternità nella prescienza divina, ma non nella sua natura, ed è riportato anche in *Lectura*¹²⁹³ ed *Ordinatio*¹²⁹⁴ da Scoto tra gli argomenti generici contro la tesi di Enrico di Gand¹²⁹⁵.

Anche l'argomento successivo (n. 6) torna ad insistere sul tema della incompatibilità tra creazione *ex nihilo* e idee dotate di un essere di tipo reale, ma da un punto di vista diverso: se le idee sono cose, allora devono necessariamente essere o sostanze o accidenti. Se sono sostanze, allora ci sarebbero sostanze sussistenti dall'eternità, e dunque la creazione non sarebbe produzione dal nulla; se sono accidenti, allora devono inerire a sostanze che a loro volta sussisterebbero dall'eternità impedendo la creazione¹²⁹⁶.

Il quarto argomento *quod non* (n. 7) si interroga invece se le idee vadano considerate come create o increate. Se come increate, allora esse coinciderebbero con Dio; se come create, allora verrebbero prodotte nell'essere in un determinato tempo pur essendo eterne¹²⁹⁷.

Infine, il quinto ed ultimo argomento (n. 8), consiste in un'altra citazione da Agostino, questa volta dalle *Lettere ai Volusiani*, in cui il vescovo di Ippona sostiene che l'intera ragione di ciò che è creato

¹²⁹³ Cf. Ioannes Duns Scotus, *Lectura*, I, d. 36, q. un., n. 3, Vat., XVII, pp. 461-462: « Sed contra est quod dicit Magister in hac distinctione, exponens auctoritatem Augustini quod ante mundi constitutionem electos habuit Deus penes se “non in natura sua, sed in praesentia sua”; et Magister hoc exponens dicit quod “illorum. Illos quippe habuit ab aeterno apud se non in natura sui (id est illorum qui nondum erant), sed in praesentia sua, quia eos ita novit ac si essent”».

¹²⁹⁴ Cf. Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio*, I, d. 36, q. un., n. 3, Vat., VI, p. 272: «Oppositum dicit Magister in littera, cap. 1 huius distinctionis. Exponens auctoritatem Augustini V *Super Genesim ad litteram* (illam scilicet “erant in Dei scientia, non erant in sui natura”), dicit sic: “Illos” (scilicet electos) “habuit ab aeterno Deus apud se, non in natura sua (id est ipsorum, qui nondum erant), sed in sua praesentia, quia illos ita novit ac si essent”».

¹²⁹⁵ Cf. *Coll. ox.*, q. 9, n. 5, p. 115, ll. 23-25: «Item, per auctoritatem Augustini. V *Super Genesim* loquitur de electis: “illos ab eterno deus apud se habuit non in sui natura - qui non erant - sed in sui pres<ci>entia, quia illos novit ac si essent”».

¹²⁹⁶ Cf. *Coll. ox.*, q. 9, n. 6, pp. 115-116, ll. 26-31: «Dicitur quod non, quia, si lapis intellectus sit res, aut ergo substantia, aut accidens. Non substantia quia, cum illius sit propria ratio subsistere, sequitur quod substantia eius fuisset ab eterno, et per consequens nihil posset deus facere de novo. Si accidens, cum accidentis esse sit in esse subsistenti, sequitur quod prius. Ergo nullo modo precessit creationem ut res aliqua».

¹²⁹⁷ Cf. *Coll. ox.*, q. 9, n. 7, p. 116, ll. 32-33: «Item, si sic, aut habet esse creatum, aut increatum. Non increatum, quia tunc deus. Si creatum, ergo secundum se totum novum».

risiede nella potenza di colui che crea¹²⁹⁸. Nulla preesiste dunque alla creatura se non la sola potenza divina in sé. Anche in questo caso, sono le conseguenze sulla possibilità di una creazione *ex nihilo* ad essere evidenziate come i principali motivi dell'insostenibilità della posizione *quod sic*.

- Dibattito

All'esposizione degli argomenti *quod non* segue il dibattito vero e proprio, che inizia con le risposte agli argomenti *quod sic* fornite dall'interlocutore che nega che le idee abbiano un essere di tipo reale.

Contro il primo argomento (n. 2), egli fa notare (n. 9) come non sia affatto necessario che ad una causa in atto corrisponda un effetto in un atto reale. È sufficiente che l'effetto, in base al tipo di realtà ontologica che gli appartiene, sia in un atto intelletto, ovvero che abbia un'attualità nel pensiero, e non anche nella realtà extramentale¹²⁹⁹.

Contro il secondo (n. 3), nega (n. 10) che l'oggetto di una scienza reale debba essere dotato di un essere di tipo reale *sic et simpliciter*. È sufficiente che l'oggetto sia conosciuto (*intellectum*), e non reale nel senso di sussistente nella realtà extramentale. La realtà che corrisponde alla scienza è quella propria dell'atto d'intellezione, non una presunta realtà effettuale dell'oggetto in quanto conosciuto¹³⁰⁰.

A questa lunga serie di argomenti a favore dell'opinione *quod non* risponde una serie, ancora più lunga, di ben 8 argomenti a sostegno dell'opinione *quod sic*.

I primi due (nn. 11-12) sono dedicati alla confutazione dell'argomento n. 6, in cui era stato sostenuto che le idee non possono essere né sostanze né accidenti¹³⁰¹. In realtà, obietta il *respondens*, i termini 'sostanza' ed 'accidente' possono riferirsi sia alle sostanze e accidenti esistenti, sia al puro contenuto essenziale indicato con questi concetti. 'Accidente', ad esempio, si predica sia della *quiditas* di 'accidente', espressa tramite la definizione, sia dell'accidente in quanto effettivamente sussistente in un soggetto. Allo stesso modo, 'sostanza' si predica sia dell'essenza di 'sostanza', con cui si indica tutto ciò che sussiste, sia della sostanza in quanto esistente: in questo senso, 'sostanza' si predica di

¹²⁹⁸ Cf. *Coll. ox.*, q. 9, n. 8, p. 116, ll. 34-36: «Item, Augustinus, *Ad Volusianum*, "tota ratio facti est potentia facientis" in rebus mirabiliter factis, ergo nihil profuit illius quod producitur; ergo etc».

¹²⁹⁹ Cf. *Coll. ox.*, q. 9, n. 9, p. 116, ll. 38-40: «Ad primum, quando dicitur quod cause in actu correspondet effectus in actu: verum est in actu intellecto, sed non in actu reali, realitate propria causati».

¹³⁰⁰ Cf. *Coll. ox.*, q. 9, n. 10, p. 116, ll. 41-42: «Ad secundum dicitur quod scientie reali correspondet obiectum reale intellectum, non reale sub proprio actu, et hoc sufficit ad scientiam realem».

¹³⁰¹ Cf. *Coll. ox.*, q. 9, n. 6, pp. 115-116, ll. 26-31.

Dio, in quanto sussistente di per se stesso, o delle sostanze create. Ora, le idee non sono né Dio né sostanze create *sic et simpliciter*, tuttavia di esse possiamo dire che sussistono, e dunque sono sostanze. Non è infatti sufficiente negare che esse coincidano con alcune sostanze esistenti per negare che siano definibili come sostanze: fare ciò significherebbe commettere una fallacia del conseguente¹³⁰².

Quale sia la natura di queste sostanze che sono le idee viene precisato nel successivo argomento n. 13. Esse sono increate dal punto di vista del loro modo di essere nell'intelletto divino in quanto da questo pensate, mentre sono create dal punto di vista del loro essere proprio¹³⁰³.

L'argomento n. 14 torna invece sul tema del rapporto tra esemplare ed esemplato, rispondendo, come giustamente nota il codice G¹³⁰⁴, alla confutazione proposta dall'avversario (n. 9) del primo argomento *quod sic* (n. 2). In esso si ribadisce che il modo d'essere che compete alle idee è in senso pieno reale, poiché l'esemplato funge da termine dell'atto esemplare secondo quel tipo di essere in cui è producibile dall'esemplare. Ora, poiché le idee sono producibili dall'eternità secondo un essere di tipo reale, ovvero secondo il tipo di essere che appartiene alle essenze, esse saranno dotate dall'eternità di questo essere reale¹³⁰⁵.

L'argomento n. 15 riprende in maniera quasi letterale l'argomento generico relativo alla scienza divina proposto a favore dell'opinione *quod sic* nel piede della questione (n. 3).

<i>Collationes oxonienses</i> , q. 9	<i>Collationes oxonienses</i> , q. 9
n. 15, pp. 117-118, ll. 61-64: Item, si scientia realis est de obiecto reali, ergo de obiecto non reali non est scientia; sed deus ab eterno intellexit lapidem; ergo, si non fuisset lapis in	n. 3, pp. 114-115, ll. 13-18: Item, scientia non dicitur realis nisi sit obiecti realis. Scientia dei respectu creaturarum est maxime realis, quia maxime metaphysica. Ergo obiectum scitum ab

¹³⁰² Cf. *Coll. ox.*, q. 9, nn. 11-12, pp. 116-117, ll. 43-53: «Contra pedem questionis arguitur sic: substantia dicitur de quiditate substantie, que est natura, sicut de prima substantia, et etiam secundum perfectiorem rationem realem; et accidens dicitur de quiditate accidentis, et de ipso ut subsistit in subiecto. Ergo, negare simpliciter rationem generis in communi ab aliquo propter defectum alicuius infimi et postremi in genere illo est facere fallaciam consequentis. Item, ratio quiditatis est naturaliter prior ratione suppositi et prime substantie; ergo non oportet <quod> ad negationem posterioris sequi negatio prioris essentialiter, et hoc ita concludit de substantia et accidente, et e converso de ratione eorum quiditativa et ratione suppositi vel subsistentis».

¹³⁰³ Cf. *Coll. ox.*, q. 9, n. 13, p. 117, ll. 54-56: «Item, nullum inconveniens est aliquid esse [in]creatum secundum aliquod esse, et tamen secundum aliquod esse potest esse <in>creatum, sicut secundum esse intellectum in mente divina».

¹³⁰⁴ Cf. *Coll. ox.*, q. 9, n. 14a, p. 117: «Contra responsionem ad primum [...]».

¹³⁰⁵ Cf. *Coll. ox.*, q. 9, n. 14, p. 117, ll. 57-60: «Et tunc arguo: exemplatum terminat actum exemplaris secundum illud esse secundum quod est producibile ab exemplari; sed lapis est producibilis ab exemplari suo in esse reali; ergo ab eterno terminabit actum exemplaris secundum illud esse, ergo etc.».

aliquo esse reali, non habuisset deus de eo scientiam realem, quod est inconveniens.	ipso est ens reale, et per consequens habet esse reale, quia, quale est ens, tale est esse eius et tale scire. Scit et intelligit deus illud de quo est scientia ut aliud a se; ergo et illius esse reale erat aliud ab esse reali divino.
--	--

L'argomento n. 16, poi, fa notare come Dio conosce dall'eternità non solo Se stesso, ma anche le cose altre da Sé, e non solo in quanto coincidono con la propria essenza, ma anche nella loro distinzione da essa. Non esiste una distinzione temporale tra una autoconoscenza eterna ed una conoscenza delle creature nel tempo: la scienza divina, anche quella che riguarda le creature, è tutta eterna¹³⁰⁶. La distinzione tra conoscenza della creatura in quanto coincidente con l'essenza divina e conoscenza della creatura in sé sembra richiamare i due modi in cui l'oggetto secondario può terminare l'intellezione divina secondo Enrico di Gand¹³⁰⁷. Così, questo argomento può essere considerato come effettivamente coerente con il pensiero del Gandavense, sia nell'andamento espositivo sia nelle conclusioni.

L'argomento n. 17 tematizza la relazione che intercorre tra la scienza divina ed il suo oggetto. Come già segnalato¹³⁰⁸, la relazione tra misura e misurabile, tra pensiero e pensabile, tra conoscenza e conoscibili è per Aristotele una relazione non reciproca, ma unidirezionale: il misurabile è in relazione nei confronti della misura, ma non viceversa. Ora, ciò che è conosciuto da Dio è in relazione nei confronti di Dio stesso proprio in base a questo tipo di relazione, detta 'del terzo tipo'. L'argomento così ragiona: poiché la relazione che ciò che è conosciuto da Dio intrattiene con Dio stesso è una relazione reale, sarà necessario che il fondamento di questa relazione, ovvero ciò che è conosciuto da Dio – le idee – sia a tutti gli effetti una cosa dotata di una realtà omologa a quella che spetta alla relazione che fonda. Dunque le idee sono dotate di un essere di tipo reale¹³⁰⁹.

Infine, viene presentato un ultimo argomento, *ex auctoritate* (n. 18), basato sulla testimonianza di Aristotele. Nella *Metafisica*, il Filosofo afferma che ad una causa in atto corrisponde un effetto in atto

¹³⁰⁶ Cf. *Coll. ox.*, q. 9, n. 16, p. 118, ll. 65-67: «Item, non tantum intellexit se, sed alia a se ab eterno, sicut et modo intelligit; sed alia a se non intelligit ut sunt in se, quia sic sunt illud idem quod ipse; ergo ab eterno intellexit alia a se extra se».

¹³⁰⁷ Cf. *supra*, pp. 341-342.

¹³⁰⁸ Cf. *supra*, pp. 360-361.

¹³⁰⁹ Cf. *Coll. ox.*, q. 9, n. 17, p. 118, ll. 68-70: «Item, scitum a deo refertur ad deum sicut mensuratum ad mensuram; sed relatio mensurati ad mensuram est realis, ex parte mensurati maxime; ergo scitum, quod sic refertur, est res».

secondo il medesimo genere di causa¹³¹⁰. Perciò, ad una causa reale in atto, quale è la causa esemplare divina, corrisponderà un effetto reale in atto, ovvero un esemplato in atto dotato di un essere reale dello stesso tipo, in quanto il tipo di essere proprio della causa è comunicato all'effetto.

Terminata l'esposizione del *respondens*, l'*opponens* controbatte partendo dalla confutazione (n. 19) del primo argomento di questa serie (n. 11). In n. 11 era stato sostenuto che i termini 'sostanza' ed 'accidente' possono essere riferiti sia alle essenze di sostanza e accidente sia a sostanze ed accidenti effettivamente esistenti¹³¹¹. Tuttavia, si obietta, l'essenza della sostanza non è mai realmente (*secundum rem*) separabile dalla concreta esistenza delle sostanze, sia che si tratti della sostanza prima, ovvero Dio, sia che si tratti di sostanze creaturali. L'essenza di 'sostanza' non ha dunque una sussistenza reale al di là dell'esistenza di sostanze particolari, si trova sempre come istanziata in sostanze sussistenti. Non è dunque possibile affermare che vi sono cose quali le idee cui appartiene l'essenza di 'sostanza' pur senza essere sostanze sussistenti¹³¹².

La controrisposta dell'avversario è immediata (n. 20): l'essenza è anteriore metafisicamente rispetto all'esistenza e può stare senza di essa senza che in ciò vi sia una contraddizione. Per questo motivo, è lecito affermare che alle idee appartiene l'essenza di sostanza, consistente nel fatto di sussistere, pur senza che ad esse competa una forma di esistenza in quanto sostanze sussistenti simili alle sostanze creaturali o alla sostanza prima¹³¹³.

L'*opponens* decide allora di spostare l'oggetto della propria critica, tornando ad evidenziare l'incompatibilità tra la dottrina cristiana della creazione e la considerazione delle idee divine come cose dotate di un essere di tipo reale¹³¹⁴. La creazione è infatti considerata nella teologia cattolica come una produzione primaria, originaria (*prima productio*) della creatura a partire dal nulla. Tutto ciò che non è Dio ha infatti l'entità da Dio, poiché la creatura non è caratterizzabile come un principio, ma come un prodotto (n. 21)¹³¹⁵.

¹³¹⁰ Cf. *Coll. ox.*, q. 9, n. 18, p. 118, ll. 71-72: «Item, in VII *Metaphysice*, cause in actu correspondet effectus in actu secundum idem genus cause».

¹³¹¹ Cf. *Coll. ox.*, q. 9, nn. 11-12, pp. 116-117, ll. 43-48.

¹³¹² Cf. *Coll. ox.*, q. 9, n. 19, p. 118, ll. 73-77: «Ad primum dicitur quod hec non est formalis consequentia: 'substantia est, ergo subsistit', tamen <'substantia est realiter extra animam, ergo subsistit'> quia numquam secundum rem separantur. Ideo, si quiditas ab eterno fuisset realiter, cum numquam realiter esset nisi in subsistente, concomitaretur 'substantiam realiter fuisse ab eterno'».

¹³¹³ Cf. *Coll. ox.*, q. 9, n. 20, p. 119, ll. 78-81: «Contra. Dicit adversarius: non est probatum quin quiditas posset esse exemplatum et postea [exemplar] <existere> sine participante quiditatem. Probatio, quia prius potest esse sine posteriore sine contradictione; quiditas est prius ipso participante quiditatem».

¹³¹⁴ Cf. a questo proposito *supra*, p. 364 e la critica già avanzata in *Coll. ox.*, q. 9, n. 4, p. 115, ll. 20-22.

¹³¹⁵ Cf. *Coll. ox.*, q. 9, n. 21, p. 119, ll. 82-86: «Ideo ponitur alia ratio fundamentalis, talis: omnis entitas, que non est deus, habet entitatem a deo, et prius nihil erat; ergo est productum. Respectus non habet esse a se, ergo a deo; et non habet rationem principii, ergo producti. Ergo creatur, ergo de nihilo producitur, et ita creatio est prima productio».

Secondo l'opinione *quod sic*, tuttavia, la creazione non è che in rapporto all'essere dell'esistenza (*creatio non est nisi respectu 'in esse existere'*), mentre non riguarda affatto l'essere quidditativo o dell'essenza, che compete alla creatura dall'eternità. Perciò, in base alla prospettiva dell'avversario, essa non può essere definita una produzione primaria ed originaria. Non c'è dunque compatibilità tra questa opinione e il dogma cattolico della creazione *ex nihilo* (n. 22)¹³¹⁶. Per la prima volta nella questione, fanno la loro comparsa termini di chiara ispirazione enrichiana: in particolare, emerge la distinzione tra essere dell'esistenza (*esse existere*) ed essere dell'essenza (*esse essentie* o *esse quidditativum*). Secondo Enrico Dio, conoscendo attraverso il proprio intelletto le creature dall'eternità Dio, le pone nell'essere dell'essenza tramite una causalità di tipo esemplare; mentre, in quanto causa efficiente, le può dotare nel tempo dell'essere dell'esistenza, ovvero le può far esistere nella realtà extramentale, attraverso una libera determinazione della propria volontà¹³¹⁷. Il concetto di creazione nel pensiero del Gandavense può essere interpretato, come sembra fare l'interlocutore in questo argomento, come la semplice dazione dell'essere dell'esistenza, e dunque come un atto divino successivo alla posizione delle essenze nel loro essere peculiare dall'eternità.

L'incompatibilità tra dogma della creazione *ex nihilo* ed opinione *quod sic* viene evidenziata anche tramite l'argomento successivo (n. 23), che però, per la sua brevità, è difficile da interpretare, specialmente se nel quadro di riferimento della filosofia di Enrico di Gand o di suoi seguaci. Secondo l'obiezione qui fornita, l'opinione avversaria sosterebbe una produzione *ab aeterno* delle creature, contraddittoria rispetto alla creazione, sia dal punto di vista dell'essere intelligibile (*esse intelligibile*) che dell'essere voluto (*esse volitum*)¹³¹⁸. Questa supposizione appare del tutto estemporanea e slegata sia rispetto al resto della questione – nella quale non era finora mai nemmeno apparso il tema dell'essere che dipende dall'azione della volontà divina – sia da qualsiasi corrispondenza con un pensiero di ispirazione enrichiano, visto che il Gandavense, al contrario, aveva sostenuto la temporalità della creazione nell'essere dell'esistenza tramite l'azione della volontà divina¹³¹⁹.

In ultimo, l'argomento n. 24, forse in implicita polemica con la posizione di Enrico di Gand, fa notare come l'essere creaturale nella sua totalità o è completamente un essere creato o è completamente un essere eterno ed increato. Se si ammette una posizione coerente con il dogma cattolico, allora si deve affermare che la creatura non ha alcun essere di per sé (*ex se*), in quanto non è in alcun modo

¹³¹⁶ Cf. *Coll. ox.*, q. 9, n. 22, p. 119, ll. 87-90: «Item, creatio non est nisi respectu 'in esse existere'; sed ab eterno habuit esse quidditativum et essentie ad que non terminatur creatio, scilicet esse intelligibile et productio rei in esse intelligibili; ergo creatio non est prima productio».

¹³¹⁷ Cf. *supra*, p. 100.

¹³¹⁸ Cf. *Coll. ox.*, q. 9, n. 23, p. 119, ll. 91-92: «Item, ab eterno fuerunt in esse voluto producta, ergo prius in esse intelligibili; ergo creatio non est prima productio».

¹³¹⁹ Cf. a questo proposito M. S. de Carvalho, *Creatura mundi*.

necessaria: dunque è interamente creata in ogni aspetto del suo essere. Se, invece, si ritiene che essa ha dall'eternità un essere reale in quanto conosciuta da Dio, allora essa sarà dotata di un essere reale eterno e necessario anche dal punto di vista dell'essere reale proprio delle cose nella loro esistenza extramentale¹³²⁰. Non c'è spazio per soluzioni intermedie che, come quella esposta nell'argomento n. 13¹³²¹, suppongono la possibilità di una composizione nella creatura esistente tra un essere creato, che le appartiene in quanto tale, ed un essere increato, che le appartiene in quanto conosciuta dall'intelletto divino.

L'argomento n. 25 cerca di mettere in campo una critica ancora più radicale dell'opinione avversaria. Negli argomenti precedenti, muovendo dalla premessa implicitamente accettata dall'opinione stessa, ovvero l'assenza di qualsiasi distinzione tra essenza ed esistenza¹³²², le obiezioni avevano riguardato principalmente il fatto che, se l'essere dell'essenza appartiene alla creatura dall'eternità, allora anche l'essere dell'esistenza, e dunque la creazione non sarà una produzione *ex nihilo* nel tempo ma una produzione necessaria dall'eternità¹³²³. Questa, tuttavia, prosegue l'argomentazione, può apparire una critica debole, poiché non tematizza direttamente la tesi centrale dell'opinione, ma semplicemente le conseguenze contraddittorie che da essa derivano, le quali sono contenute in essa e ne conseguono «come le cose inferiori conseguono ad una superiore». In realtà, il fatto stesso di sostenere che le essenze sono dotate di una forma d'essere eterna è del tutto inaccettabile: se così fosse, infatti, Dio non potrebbe annichilire le essenze, in quanto esse sarebbero enti necessari che non hanno avuto un inizio nell'essere né potranno mai estinguersi¹³²⁴. Ciò costituirebbe una evidente limitazione dell'onnipotenza divina, come anche Scoto obietta contro Enrico in *Ordinatio*¹³²⁵.

¹³²⁰ Cf. *Coll. ox.*, q. 9, n. 24, pp. 119-120, ll. 93-99: «Item, ex ista responsione sequitur lapidem habuisse ab eterno esse verum et reale, quia, si lapis ex se non habet aliquod esse - cum lapis ex se in nullo esse habeat 'necesse esse' -, ergo in omni esse est productum et creatum: est ergo productum in esse intellecto. Ergo non prima productio est creatio; vel, si sic, cum sit ab eterno creatum in esse intelligibili, et omne creatum est productum in esse reali secundum te, ergo ab eterno habuit verum esse reale».

¹³²¹ Cf. *Coll. ox.*, q. 9, n. 13, p. 117, ll. 54-56.

¹³²² Già Scoto aveva sostenuto che nel pensiero di Enrico di Gand essenza ed esistenza non sono considerate come cose distinte. Cf. Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio*, I, d. 36, q. un., n. 24, Vat., VI, p. 280: «[...] ergo si praeexistat res secundum esse essentiae, et ipsa producitur secundum esse existentiae (quod non est aliud - secundum istos - ab essentia) [...]».

¹³²³ Cf. *Coll. ox.*, q. 9, n. 22, p. 119, ll. 87-90.

¹³²⁴ Cf. *Coll. ox.*, q. 9, n. 25, p. 120, ll. 100-111: «Contra istas rationes - quod essentia et existere non differunt secundum eos, et ideo, si essentia sit ab eterno, sequitur quod creatio sit ab eterno - respondeo. Licet alia opinio concedat contradictoria, tamen, si debet argui contra eam convenienter, debet argui per aliquid prius et magis manifestum, quod posset concludere magis inconveniens quam quod ponitur, et non debet argui contra illam per illa que sequuntur ad illam tamquam inferiora ad superius, vel per ea que continentur sub ea. Sed 'quod creatio sit ab eterno, et illa existentia' non est magis inconveniens quam quod ponitur, scilicet quam dicere essentiam secundum totam realitatem eius precedere ab eterno; nec quod non potest deus annihilare aliquam rem concederetur ab opinione. Et ita per ista non sufficienter arguitur contra eam».

¹³²⁵ Cf. *supra*, p. 364. Cf. Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio*, I, d. 36, q. un., n. 18, Vat., VI, pp. 277-278.

Se le essenze fossero dotate di una forma di essere reale dall'eternità in quanto conosciute da Dio, allora la creazione (*creatio*) sarebbe piuttosto una generazione (*generatio*), secondo una critica perfettamente corrispondente, anche nel lessico, a quella che Scoto muove contro Enrico nelle opere principali.

<i>Collationes oxonienses</i> , q. 9	<i>Lectura</i> , I, d. 36, q. un., Vat., XVII
n. 26, p. 120, ll. 112-113: Contra. Tunc creatio Adam nihil aliud esset quam generatio, si aliquid prefuisset ab eterno secundum aliquod esse reale.	n. 16, pp. 464-465: Preterea, si res habuit esse essentiae ab aeterno et per creationem non acquirat nisi esse existentiae, quod dicit respectum quemdam, ergo creare nihil aliud erit quam facere unum respectum, et sic minus est creare quam alterare.

Il *respondens* nega immediatamente con forza (n. 27) che l'opinione *quod sic* implichi questa concezione riduzionistica della creazione. In realtà, mentre la generazione è un mutamento a partire da qualcosa di già esistente nella realtà extramentale, la creazione non presuppone nulla di già dotato di un essere di questo tipo. Il termine della generazione, infatti, presuppone sempre la materia realmente esistente come sostrato della generazione stessa, non così la creazione¹³²⁶.

La discussione si sposta allora sulle conseguenze che deriverebbero dall'opinione *quod sic* in relazione alla spiegazione metafisica del mistero eucaristico (n. 28). L'*opponens* fa notare come, quando nella transustanziazione l'essenza del pane diventa l'essenza del corpo di Cristo, quello che avviene metafisicamente è l'annichilazione dell'essenza del pane, sostituita dall'essenza del corpo di Cristo. L'annichilazione dell'essenza del pane è tuttavia ritenuta impossibile nel contesto dell'opinione *quod sic*: come già notato in n. 25¹³²⁷, secondo il *respondens* nemmeno Dio tramite un atto soprannaturale può annichilare le essenze, in quanto esse sono dotate di un essere che non ha avuto inizio né può avere fine. La dinamica metafisica eucaristica risulterà dunque dal punto di vista

¹³²⁶ Cf. *Coll. ox.*, q. 9, n. 27, p. 121, ll. 114-116: «Dicitur quod non, quia aliquid existens precedit in generatione terminum generationis, ut materia realis existens, vel aliquid huiusmodi in motu et mutatione precedit subsistens, et non tantum materia existens».

¹³²⁷ Cf. *Coll. ox.*, q. 9, n. 25, p. 120, ll. 107-110: «Sed 'quod creatio sit ab eterno, et illa existentia' non est magis inconueniens quam quod ponitur, scilicet quam dicere essentiam secundum totam realitatem eius precedere ab eterno; nec quod non potest deus annihilare aliquam rem concederetur ab opinione».

dell'opinione *quod sic* del tutto contraddittoria, ed in definitiva razionalmente insostenibile, cosa che sembra prefigurare un'opinione eretica¹³²⁸.

La risposta fornita dall'avversario (n. 29), nel tentativo di risolvere il problema evidenziato a proposito della questione eucaristica, non sembra far altro che radicalizzare ulteriormente la prospettiva essenzialistica sostenuta dall'opinione *quod sic*. Infatti, l'interlocutore non solo ribadisce qui che le essenze sono necessarie e non possono essere annichilite, ma aggiunge anche che un'essenza non può essere trasformata in un'altra da Dio nemmeno prima della creazione del mondo. La transustanziazione eucaristica è in realtà una mutazione nell'essere dell'esistenza, non nell'essere dell'essenza. Essa non riguarda affatto le essenze del pane e del corpo di Cristo; consiste piuttosto nella trasformazione dell'essere dell'esistenza del pane nell'essere dell'esistenza del corpo di Cristo¹³²⁹.

Il successivo scambio di battute (nn. 30-31), molto rapido, fa emergere il corollario di questa tesi, ovvero che Dio non può modificare l'ordine delle essenze (*Deus non potest convertere quiditatem in quiditatem*), in quanto esse sono formalmente necessarie¹³³⁰. Una posizione probabilmente ispirata al pensiero di Enrico di Gand, il quale aveva effettivamente considerato le essenze come disposte secondo una gerarchia immodificabile nel loro costituire una serie essenzialmente ordinata che va dall'essenza più nobile (il primo angelo) a quella con il minor grado di essere (la materia prima). Secondo il Gandavense, le essenze formano una linea retta con un inizio ed una fine, internamente coerente, a cui Dio sta come la prima unità sta alla serie dei numeri naturali¹³³¹.

Contro la tesi appena esposta e contro l'opinione in generale, l'*opponens* torna a muovere le proprie critiche, proponendo due obiezioni.

¹³²⁸ Cf. *Coll. ox.*, q. 9, n. 28, p. 121, ll. 117-119: «Contra. In eucharistia, quando transubstantiatur panis in corpus Christi, ibi convertitur essentia panis in essentiam corporis, alioquin totum non converteretur; ergo totaliter annihilatur essentia panis».

¹³²⁹ Cf. *Coll. ox.*, q. 9, n. 29, p. 121, ll. 120-127: «Dico quod transubstantiatio est substantie in actu in substantiam in actu, que sunt termini istius mutationis, non <secundum> esse essentie, sed esse existentie, ita quod, ante creationem mundi, non potuit deus transubstantiare unum in aliud, ut panem in corpus, quia non potest essentia transubstantiari in essentiam secundum quod sunt formaliter ex se 'necesse esse'. Sed tantum secundum esse existentie transit panis in corpus, nec manent ibi due esse proprie, quia esse est existentis: in proposito sunt tantum iste due essentie».

¹³³⁰ Cf. *Coll. ox.*, q. 9, nn. 30-31, p. 121, ll. 128-129: «Contra. Deus potest convertere quiditatem in quiditatem. Respondeo quod non, quia utraque formaliter est necessaria».

¹³³¹ Cf. Henricus de Gandavo, *Quodlibet*, VIII, q. 2, Badius 1518, f. 304r N: «Sed est advertendum quod Deus scit res alio et alio modo ex parte rerum cognitarum, quia cognitione pure speculativa cognoscit rerum essentias secundum quod essentiae sunt absolute quasi secundum lineam rectam ordinatas secundum gradum essentialium [...]. Ad essentias se habet et ad lineam rectam earum sicut unitas prima ad numerum».

La prima (n. 32), ripropone semplicemente la critica già incontrata in n. 26¹³³² relativa alla contraddittorietà dell'opinione *quod sic* rispetto alla dottrina cattolica della creazione¹³³³.

La seconda (n. 33), invece, introduce invece un nuovo tema, quello del modo della produzione divina della creatura. Dio non agisce come un agente naturale e necessario, ma come un agente libero che conosce (*cognoscens*) ciò che crea. Questa conoscenza deve evidentemente essere una conoscenza previa: Dio deve aver conosciuto la creatura che andava a produrre prima della sua effettiva creazione. Solo così la creazione può essere ordinata e corrispondente ad un modello esemplare, e non casuale. Ora, se Dio conosce già l'essere della creatura da produrre, ciò significa che ha conosciuto ancora prima la creatura in quanto non esistente. Perciò non c'è nulla di presupposto e precedente all'atto creativo divino, nemmeno le essenze. Un argomento, questo, che corrisponde, anche se in una forma un po' rozza e semplificata, ad una analoga critica proposta da Scoto contro Enrico.

<i>Collationes oxonienses</i> , q. 9	<i>Lectura</i> , I, d. 36, q. un., Vat., XVII
n. 33, p. 122, ll. 132-134: Item, producens aliquid, et cognoscens, cognoscit esse illius quod producitur: cognoscitur etiam non esse, et prius non esse quam esse. Ergo nihil omnino presupponit.	n. 18, pp. 465-466: Praeterea, isti ponunt rem habere tale esse propter scientiam Dei, quae non potest terminari ad nihil et quae non refertur ab aeterno ad nihil. Quaero tunc utrum Deus produxit rem secundum esse essentiae intelligendo et cognoscendo, aut non? Si produxit intelligendo et cognoscendo, igitur prius novit antequam rem secundum tale esse produxit, igitur frustra ponitur rem habere esse essentiae aeternum propter scientiam divinam; si autem produxit rem secundum esse essentiae non intelligendo, igitur mere naturaliter produxit (sicut ignem producit ignem), quia non intelligendo nec volendo tunc producit, et tunc sequitur quod lapis secundum esse essentiae sit formaliter necessarium ex se, quia non est

¹³³² Cf. *Coll. ox.*, q. 9, n. 26, p. 120, ll. 112-113.

¹³³³ Cf. *Coll. ox.*, q. 9, n. 32, p. 121, ll. 130-131: «Contra. Generatio est de non esse ad esse, ita quod accipit sibi quod aliquid subsistat, tunc creatio est generatio».

	intelligibile quod aliquid ‘necessarium ex se formaliter’ ex necessitate suae naturae producat aliquid, nisi illud productum sit ex se formaliter necessarium.
--	--

Contro la prima di queste obiezioni (n. 34), il *respondens* torna a ricordare, come già in n. 27¹³³⁴, come dal suo punto di vista la differenza tra creazione e generazione sta nel fatto che la creazione presuppone solo l’essere dell’essenza (*esse essentiae*) della cosa da creare, mentre la generazione presuppone anche l’essere dell’esistenza (*esse existentiae*) di ciò che funge da sostrato della generazione¹³³⁵.

Contro la seconda obiezione, poi, l’argomento n. 35 afferma che Dio non produce le essenze in quanto soggetto conoscente (*ut cognoscens*), ma in quanto natura (*ut natura*), nella stessa maniera in cui produce tramite generazione *ab intra* la Persona trinitaria del Figlio. Così come la Persona del Figlio, infatti, anche le essenze hanno il loro essere dall’eternità: non è dunque possibile che Dio le abbia conosciute in quanto non esistenti – come sostenuto nell’argomento n. 33¹³³⁶ – prima della loro produzione¹³³⁷. Questo parallelismo tra produzione della Persona trinitaria del Figlio e produzione delle essenze ci fa anche comprendere perché le essenze siano considerate dal *respondens* come necessarie¹³³⁸: la produzione *ut natura* non caratterizza un agente libero, ma un agente naturale, che opera in maniera necessaria. La necessità del produrre è così trasmessa al prodotto, sia che si tratti del Figlio o delle essenze.

L’utilizzo del lessico tipicamente enrichiano relativo all’*esse essentiae* / *esse existentiae* in n. 34 è l’occasione per l’*opponens* per tematizzare il significato di questi due termini¹³³⁹. Come Scoto nelle opere principali¹³⁴⁰, anche l’interlocutore difende la necessità di abbandonare questo tipo di vocabolario filosofico. Egli si chiede, da questo punto di vista, se l’essere dell’essenza e l’essere

¹³³⁴ Cf. *Coll. ox.*, q. 9, n. 27, p. 121, ll. 114-116.

¹³³⁵ Cf. *Coll. ox.*, q. 9, n. 34, p. 122, ll. 135-136: «Ad primum dicitur, sicut prius, quod generationi presupponitur esse existentie, creationi autem tantum esse essentiae».

¹³³⁶ Cf. *Coll. ox.*, q. 9, n. 33, p. 122, l. 133.

¹³³⁷ Cf. *Coll. ox.*, q. 9, n. 35, p. 122, ll. 137-141: «Ad secundum dicitur quod falsum est quod assumitur. Deus enim, licet intelligendo produceret filium, non tamen cognoscit non esse filii; falsum est ergo: ‘quando per cognitionem aliquid producitur’; unde, respectu illorum, deus non dicitur ‘agens artificiale’, sed producit illa ut natura, non ut cognoscens».

¹³³⁸ Cf. *Coll. ox.*, q. 9, n. 31, p. 121, l. 129.

¹³³⁹ Va tuttavia notato che in questo argomento, così come nell’argomento n. 22, si fa riferimento non a ‘*esse existentiae*’, ma a ‘*esse existere*’, secondo una dizione attestata con una certa frequenza negli anni successivi, in particolare nelle opere di Guglielmo di Ockham e, poi, di altri teologi come Giovanni di Ripa.

¹³⁴⁰ Cf. *supra*, p. 365.

dell'esistenza siano la stessa essenza o meno. Se sì, allora l'eternità dell'essere dell'essenza, ammessa dall'opinione avversaria, implicherà contestualmente l'eternità dell'essere dell'esistenza. Se, invece, sono due essenze diverse, non coincidenti, allora si avrà un processo all'infinito, poiché ci si potrà chiedere anche a proposito dell'essenza dell'essere dell'esistenza se sia o meno la stessa essenza rispetto all'essere dell'esistenza, e così all'infinito¹³⁴¹.

I successivi argomenti nn. 37-40 sono anomali, in quanto non sembrano far altro che ripetere in termini quasi identici un dibattito già svolto nella questione. Il *respondens* ribadisce in n. 37 – come già aveva fatto anche in n. 27¹³⁴² e n. 34¹³⁴³ – la distinguibilità, nel contesto dell'opinione da lui sostenuta, tra creazione e generazione¹³⁴⁴. Ad esso, risponde l'*opponens* con l'argomento n. 38¹³⁴⁵, che risulta praticamente identico a quello n. 33¹³⁴⁶. Il *respondens*, poi, ribatte con l'argomento n. 39¹³⁴⁷, che è poco più di una rielaborazione del n. 35¹³⁴⁸. L'*opponens*, infine, torna per la terza volta nella questione¹³⁴⁹ a sostenere che l'opinione avversaria considera la creazione come una generazione, il che è inaccettabile¹³⁵⁰.

Che questa serie di argomenti rappresenti una possibile iterazione redazionale degli appunti del *reportator* nella questione mi sembra confermato dal fatto che il successivo argomento n. 41 è da attribuire all'*opponens* nonostante sia introdotto da un '*contra*' – considerato che anche il precedente n. 40 è attribuibile all'*opponens*, il '*contra*' potrebbe invece far pensare ad un diverso interlocutore. Questa volta, l'obiezione proposta non è una mera riproposizione degli stessi temi, ma anzi si distingue dalle altre incontrate nella questione per la icastica sinteticità e per il fatto di essere davvero centrata rispetto alla dottrina di Enrico di Gand. Abbandonando i riferimenti all'essere reale di cui sarebbero dotate le idee-essenze, l'interlocutore si limita qui a far notare come, se supporre che la

¹³⁴¹ Cf. *Coll. ox.*, q. 9, n. 36, pp. 122-123, ll. 142-149: «Contra primam rationem quero de esse existere: aut est alia essentia ab essentia essentie - sed quelibet res secundum esse essentie, secundum istos, fuit ab eterno, ergo adhuc esse existere secundum essentiam erat ab eterno, et tunc ulterius erit questio, que prior, de esse existere et essentia: si sint eadem, vel non - <aut eadem>. Si sint eadem essentia, ergo creata una, creatur et alia; si una ab eterno, et altera; et tunc ulterius erit questio que prior de existere et essentia eius: utrum sint eadem vel non. Si sic, uno creato, creatur aliud; si aliud, erit processus in infinitum».

¹³⁴² Cf. *Coll. ox.*, q. 9, n. 27, p. 121, ll. 114-116.

¹³⁴³ Cf. *Coll. ox.*, q. 9, n. 34, p. 122, ll. 135-136.

¹³⁴⁴ Cf. *Coll. ox.*, q. 9, n. 37, p. 123, ll. 150-151: «Ad primum dicitur quod actio agentis presupponit esse existere alicuius, et terminum primi agentis ut existere».

¹³⁴⁵ Cf. *Coll. ox.*, q. 9, n. 38, p. 123, l. 152: «Contra. Cognoscens producens aliquid, prius cognoscit illud».

¹³⁴⁶ Cf. *Coll. ox.*, q. 9, n. 33, p. 122, ll. 132-134.

¹³⁴⁷ Cf. *Coll. ox.*, q. 9, n. 39, p. 123, ll. 153-155: «Responsio. Falsum est quando illud per cognitionem producitur. Unde respectu illorum dicitur 'naturalis artifex', et producit omnia alia ut natura, non ut cognoscens in esse essentie».

¹³⁴⁸ Cf. *Coll. ox.*, q. 9, n. 35, p. 122, ll. 137-141.

¹³⁴⁹ Cf. *Coll. ox.*, q. 9, nn. 26, 32.

¹³⁵⁰ Cf. *Coll. ox.*, q. 9, n. 40, p. 123, ll. 156-158: «Contra. 'Generatio est de non tali ad tale, id est de non esse existere ad esse existere; ergo generatio est creatio': verum est, quia de privatione, que privatio non existit; <non> tamen de tali, ut de materia, que existit».

materia sia eterna viene considerato come contraddittorio rispetto alla creazione *ex nihilo*, a maggior sarà contraddittorio supporre essenze eterne, in quanto sono dotate di ancor più intelligibilità e attualità rispetto alla materia.

Contro. La quiddità ha più intelligibilità della materia, perciò ha più attualità della materia. Perciò, se la materia proibisce la creazione, similmente la impedirà la quiddità¹³⁵¹.

Segue un importante argomento (n. 42), introdotto da un *'dicitur'*, ma attribuibile al *respondens*, in cui viene affrontata con particolare chiarezza la questione della differenza tra *esse essentiae* ed *esse existentiae*, tema che era già stato sollevato, ma in maniera critica, in n. 36. La spiegazione fornita è in generale coerente con lo spirito e con la lettera della dottrina di Enrico di Gand¹³⁵²: in un senso, l'essere dell'essenza è più ente rispetto all'essere dell'esistenza in quanto è anteriore a quest'ultimo nella dinamica metafisica della creazione; in un altro senso, l'essere dell'esistenza è più ente rispetto all'ente dell'essenza in quanto è più attuale rispetto ad esso, essendo frutto non di uno, ma di due atti causali divini. Infatti, mentre l'essere dell'essenza è causato da Dio solo in quanto causa esemplare, l'essere dell'esistenza è causato anche da Dio in quanto causa efficiente della creatura, e dunque imita l'essenza divina «secondo una duplice ragione di causalità». Ciascuno dei due tipi di essere ha perciò distinte caratteristiche: essi non sono comparabili tra loro. La creazione avviene a partire dall'essere dell'essenza (termine *a quo*) realizzandosi nell'essere dell'esistenza, l'essere «più attuale» (termine *ad quem*). Da notare come nell'argomento si ammetta, nonostante l'asserita impossibilità che un'essenza sia trasformata in un'altra¹³⁵³, che Dio ha la facoltà di trasformare tramite un atto soprannaturale un'essenza in un qualcosa di esistente dotato di un'altra essenza. Ad esempio, «può trasformare la bianchezza in angelo». Difficile capire in che modo queste due affermazioni siano compatibili tra loro: a questo proposito, non vengono fornite ulteriori spiegazioni.

Si dice che l'essere dell'esistenza e l'essere quidditativo sono esseri di tipo differente, e perciò non sono comparabili, e perciò non si può affermare che uno sia più ente dell'altro, anche se uno può diventare l'altro per una virtù infinita, poichè Dio può trasformare la bianchezza in angelo. Perciò, in un senso, la quiddità è più intelligibile e più ente, poichè è in qualche maniera anteriore. In un altro senso, l'essere dell'esistenza è più ente e più attuale, poichè Dio è imitato secondo una duplice ragione di causalità, ovvero esemplare ed efficiente. Perciò c'è creazione, poichè un'entità è nel termine *ad quem*, l'altra è

¹³⁵¹ Cf. *Coll. ox.*, q. 9, n. 41, p. 123, ll. 159-161: «Contra. Quiditas magis habet intelligibilitatis quam materia, ergo magis habet actualitatis quam materia. Ergo, si materia prohibet creationem, ergo et quiditas similiter impediet».

¹³⁵² Cf. *supra*, p. 100.

¹³⁵³ Cf. *Coll. ox.*, q. 9, nn. 30-31, p. 121, ll. 128-129.

nel termine *a quo*, e viceversa¹³⁵⁴.

A proposito degli ultimi due argomenti che chiudono la questione può valere quanto detto circa la serie nn. 37-40: essi sembrano costituire quasi un corpo estraneo.

Il primo (n. 43), è una risposta *ad argumenta*, anche se non ci è stato possibile comprendere quali siano questi argomenti cui si fa riferimento. In esso si afferma molto semplicemente che la volontà divina è immutabile – un'affermazione che potrebbe essere sottoscritta probabilmente da tutti i teologi medioevali – e dunque l'*esse volitum* che la creatura ha ora è lo stesso che ebbe dall'eternità¹³⁵⁵. Il termine '*esse volitum*', senza mai essere tematizzato nella questione, è presente solo nell'argomento n. 23 – si tratta di un argomento che abbiamo considerato come attribuibile all'*opponens* –, dove si afferma che le cose furono prodotte dall'eternità nell'*esse volitum*, ed ancora prima nell'*esse intelligibile*. Non si vede in che modo l'argomento n. 43 possa essere in grado di confutare n. 23, ma, vista la corrispondenza almeno terminologica, possiamo ipotizzare che ad esso si riferisca, e che dunque n. 43 sia forse da attribuire al *respondens*.

Infine, l'ultimo argomento (n. 44) contiene un'affermazione: «l'essere conosciuta della pietra coincide con il conoscere di Dio¹³⁵⁶». Il senso dell'espressione, non immediatamente perspicuo, può forse essere ricostruito così: abbiamo già visto all'inizio¹³⁵⁷ che l'espressione '*intelligi lapidis*' può essere resa con 'idea'. Assumendo questa identificazione, potremmo riformulare la frase come segue: «l'idea della pietra coincide con il conoscere di Dio». Ciò potrebbe forse voler dire che le idee non sono altro che il contenuto del pensiero e della conoscenza divina, e dunque non sono dotate che di un essere di tipo mentale. Volendo utilizzare un'espressione che però di fatto non appare mai nella questione, anche se può rendere bene il senso, esse sono dotate di un essere oggettivo, non di un essere reale, come sostenuto dall'opinione *quod sic*. Se questa interpretazione può essere fondata, l'argomento esprimerebbe la posizione di matrice scotiana dell'*opponens*, il quale propenderebbe con il dottor Sottile a conferire un essere minimo alle idee, di tipo rappresentativo, intelligibile. Nelle opere principali, come visto, si parla di *esse deminutum*. Nella *Reportatio* e nello scotismo successivo si parlerà anche e soprattutto di *esse obiectivum*.

¹³⁵⁴ *Coll. ox.*, q. 9, n. 42, p. 124, ll. 162-170: «Dicitur quod esse existere et esse quidditativum sunt esse alterius rationis, et ideo non sunt comparabilia, et ideo non potest concludi quod unum sit magis ens quam aliud, tamen unum sit aliud per virtutem infinitam, quia deus potest vertere albedinem in angelum. Unde, uno modo, quidditas est intelligibilior et magis ens, quia prior aliquo modo. Aliter, esse existentie est magis ens et actualius, quia imitatur secundum duplicem rationem causalitatis, exemplaris videlicet et efficientis. Ideo habet creationem, quia talis entitas est in termino 'ad quem', alia est in termino 'a quo', et e converso».

¹³⁵⁵ Cf. *Coll. ox.*, q. 9, n. 43, p. 124, ll. 171-173: «Ad argumenta in oppositum, dicitur quod esse volitum lapidis ab eterno est esse quod lapis habet modo, et <deus> omne creatum voluit ab eterno ut tunc, vel modo, esse».

¹³⁵⁶ *Coll. ox.*, q. 9, n. 44, p. 124, l. 174: «Dicitur quod intelligi lapidis non differt ab intelligere dei».

¹³⁵⁷ Cf. *supra*, p. 392.

- **Interpretazione della questione**

La questione 9, come già la 8, testimonia una disputa orale, strutturata secondo lo schema canonico della *collatio* che caratterizza il primo gruppo, tra due interlocutori. Il primo, che riveste il ruolo di *respondens*, ritiene che le idee, in quanto essenze creaturali conosciute dall'Intelletto divino, siano dotate di un essere reale distinto dall'essere divino. Contro questa tesi sono rivolte le obiezioni del secondo interlocutore, che riveste il ruolo di *opponens*¹³⁵⁸. Come nella *collatio* 8, inoltre, non è presente alcuna determinazione della questione.

Evidenziate queste analogie, sarà bene ora occuparci delle differenze.

In primo luogo, mentre nella *collatio* 8 era palese la prevalenza di una delle due opinioni – quella dell'*opponens* –, nella 9 il dibattito appare come molto più equilibrato. Esclusi dalla considerazione i due argomenti finali, difficilmente attribuibili, e gli argomenti anomali nn. 37-40, gli argomenti a sostegno delle due opinioni si equivalgono quasi, per numero e per qualità espositiva. L'*opponens*, infatti, produce 20 argomenti (nn. 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 19, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 28, 30, 32, 33, 36, 41), soli 3 in più rispetto a quelli del *respondens* (nn. 2, 3, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 20, 27, 29, 31, 34, 35, 42).

Per quanto riguarda la qualità espositiva, ciò che più colpisce nella *collatio* 9 è la totale assenza di una *pars costruens* nella posizione *quod non* sostenuta dall'*opponens*, che si limita solo ed esclusivamente a criticare l'avversario, senza mai davvero proporre una soluzione alternativa. Nelle sue argomentazioni possiamo rintracciare la massiccia presenza della critica rivolta da Scoto contro Enrico nella distinzione 36 di *Lectura* ed *Ordinatio*, ma non i lineamenti della dottrina scotiana relativa all'*esse deminutum* di cui sarebbero dotate le idee. Nonostante le molteplici corrispondenze tra i testi scotiani e l'argomentazione dell'*opponens* possono permetterci di identificare questo interlocutore con Scoto, stupisce la poca incisività dei suoi interventi.

Altrettanto, se non ancora più problematica, è l'esposizione del *respondens*. La tesi sostenuta da questo interlocutore appare quantomeno sorprendente per arditezza ed originalità: egli parla infatti *sic et simpliciter* di un essere reale diverso da quello divino proprio delle idee, difendendo questo assunto già di per sé ai limiti dell'ortodossia cattolica con argomenti nei quali troviamo tesi molto coraggiose ma esposte con una certa faciloneria: tra queste, quella forse più estrema è relativa

¹³⁵⁸ Anche in questo caso, utilizziamo le designazioni di '*opponens*' e '*respondens*' nel senso esposto in *Introduzione*, cf. *supra*, p. 12.

all'impossibilità per Dio di annichilire (n. 29) o modificare l'ordine delle essenze, in quanto necessarie (n. 31) poiché prodotte in modo necessario (n. 35). Se è certamente vero che possiamo trovare un fondamento testuale per tesi come quest'ultima nell'opera di Enrico di Gand, va tuttavia notato come, a mia conoscenza, nessuno tra i teologi del XIII secolo aveva mai sostenuto, almeno esplicitamente, che le essenze in quanto conosciute da Dio sono dotate di un essere reale. Certamente non Enrico né Scoto, i quali entrambi, anche se con sfumature diverse, sostengono che sia loro proprio un *esse deminutum*¹³⁵⁹. Anche chi, come Pietro di Tommaso, tenterà in anni successivi di sostenere la tesi dell'essere reale, lo farà con moltissime cautele. Innanzitutto, proponendo quest'opinione *sine assertione*, ovvero premettendo che non ha l'approvazione delle autorità ecclesiastiche, alle quali si rimette e, nel caso in cui fosse ritenuta non ortodossa, si dichiara disponibile ad abbandonarla¹³⁶⁰. In secondo luogo, qualificando l'essere reale in modo generalissimo come tutto ciò che non è essere di ragione, e dunque segnando comunque molto bene la distanza tra l'essere reale così inteso e l'essere reale come comunemente considerato, ovvero quello proprio delle cose nella realtà extramentale¹³⁶¹. Inoltre, caratterizzerà questo esse reale proprio delle idee come un essere oggettivo (*esse obiectivum*)¹³⁶², e non come essere soggettivo (*esse subiectivum*), molto più solido ontologicamente in quanto proprio di quelle cose «che sussistono in sé¹³⁶³».

La tesi dell'essere reale difesa nella *collatio* sembra piuttosto corrispondere all'interpretazione, deformata e parziale, che Scoto propone del pensiero di Enrico ai fini di una agevole confutazione della dottrina del Gandavense così presentata. Sarebbe stato interessante conoscere l'opinione in proposito di quello che sembra essere il principale riferimento teorico, insieme a Scoto, delle *Collationes*, ovvero Riccardo di Conington. Purtroppo, però, il codice manoscritto un tempo conservato presso la Biblioteca dell'Università di Torino (Turin Univ., K, III, 6), che riportava la questione 11 del suo *Quodlibet* II, dal titolo «*Utrum entia (cod. essentia) ante creationem habuerint esse intrinsecum distinctum inter se et a Deo*» è andato perduto nell'incendio della Biblioteca nel

¹³⁵⁹ Per quanto riguarda Enrico, cf. *supra* p. 349. Per quanto riguarda Scoto, cf. *supra* pp. 365-366.

¹³⁶⁰ Cf. Petrus Thomae, *Quaestiones de esse intelligibili*, q. 8, a. 2, ed. Smith, p. 158: «Secundum est quod tamen dico sine assertione quod creatura ab aeterno habuit esse aliquod verum reale».

¹³⁶¹ Cf. Petrus Thomae, *Quaestiones de esse intelligibili*, q. 8, a. 2, ed. Smith, p. 161: «[...] omne enim distinctum contra ens rationis voco ens reale».

¹³⁶² Cf. Petrus Thomae, *Quaestiones de esse intelligibili*, q. 6, a. 2, ed. Smith, p. 130: «Nono dico quod illud esse quod creatura habuit ab aeterno est esse obiectivum tantum».

¹³⁶³ Cf. Petrus Thomae, *Quaestiones de esse intelligibili*, q. 7, a. 3, ed. Smith, p. 143: «Ideo dico quod esse subiectivum denominatur a 'subiecto'. 'Subiectum' autem dicitur aliquid multipliciter: vel quia est sicut 'de quo' vel sicut 'in quo' vel 'circa quod' vel 'ipsum quod'. Primo modo dicitur 'subiectum' illud de quo fit aliquid ut ipsa materia, secundo in quo existit aliquid subiective, tertio modo circa quod versatur aliqua actio seu operatio, quarto modo illud quod in se subsistit vel substat. Est tamen advertendum quod licet istis quattuor modis dicatur 'subiectum', tamen esse subiectivum, de quo hic quaeritur, dicitur a 'subiecto' quarto modo sumpto». A proposito di *esse obiectivum / esse subiectivum*, cf. Petrus Thomae, *Quaestiones de esse intelligibili*, q. 7, a. 3, ed. Smith, pp. 142-154.

1904¹³⁶⁴. Considerata l'impossibilità di risalire all'opinione di Conington, a nostra conoscenza, anche attraverso testimonianze indirette di altri autori ogni ipotesi circa la paternità dell'opinione *quod sic* non può che essere considerata come parziale e puramente congetturale. Tuttavia, dalla questione 9 ci pare emergere l principalmente a natura di esercizio di scuola delle *Collationes oxonienses*: le opinioni in gioco nell'opera non vanno considerate tanto nel loro contenuto, quanto piuttosto nell'opportunità che danno agli studenti di mettere in pratica le loro abilità dialettiche¹³⁶⁵. Da questo punto di vista, non importa tanto se la tesi relativa all'essere reale delle idee sia o meno in sé effettivamente conciliabile con il dogma di fede, ma piuttosto in che modo e attraverso quali argomentazioni è possibile cercare di difenderla all'interno di un contesto dottrinario che è quello del pensiero di Enrico di Gand. Analogamente, per quanto riguarda l'*opponens*, non è in gioco tanto quale sia l'effettiva soluzione al problema dell'essere proprio delle idee, quanto piuttosto attraverso quali ragionamenti sia possibile mostrare le contraddizioni insite nell'opinione dell'avversario, per poter così procedere ad una fondata confutazione.

Infine, in relazione al problema della datazione, un'osservazione sul lessico utilizzato sembra avvalorare l'ipotesi di una collocazione della questione 9 nel primo periodo oxoniense dell'opera di Scoto, ovvero prima della primavera del 1301¹³⁶⁶. Ce lo suggerisce la completa assenza nella questione del lessico scotiano dell'*esse obiectivum*, che, come visto, appare nel contesto della discussione sulle idee e sulla scienza divina a partire dai testi dell'*Ordinatio* e della *Reportatio Parisiensis* per godere poi immediatamente di grande fortuna, già a partire dal primo decennio del XIV secolo, in particolare nei dibattiti del primo scotismo¹³⁶⁷. Il fatto che il sintagma non sia presente, così come non è presente in questo contesto nella *Lectura*, potrebbe indicare che la *collatio* 9 appartiene alla prima fase della riflessione di Scoto, quando ancora non era maturato l'utilizzo di questo vocabolario tecnico.

¹³⁶⁴ Cf. Doucet, *L'oeuvre scolastique de Richard de Conington O.F.M.*, pp. 414, 428.

¹³⁶⁵ Cf. Alliney - Fedeli, *Introduzione*, p. XC: «Nelle prime undici *collationes* le opinioni che si confrontano sono sviluppate nel dibattito dai due avversari: lo scopo dell'esercitazione sembra consistere nel verificare e rafforzare la capacità di elaborare una posizione in qualche misura personale e di argomentare in sua difesa».

¹³⁶⁶ Cf. *supra*, p. 17.

¹³⁶⁷ Cf. *supra*, pp. 368-369.

CONCLUSIONI

Ciò che dall'analisi delle cinque questioni sembra emergere è una sostanziale conferma delle tesi elaborate nell'ambito del progetto di edizione critica delle *Collationes oxonienses*. In particolare, ci sembra esatta l'ipotesi di collocazione delle questioni in gruppi distinti. Infatti, le questioni 4, 8 e 9 appaiono effettivamente come esercitazioni dialettiche a tema che vedono confrontarsi su posizioni differenti studenti o baccellieri e mostrano la struttura formale *in opponendo et respondendo* tipica della *collatio*¹³⁶⁸. Non così le questioni 12 e 17, che invece presentano una diversa struttura: la *collatio* 12 non si configura come una discussione su un tema, ma su due opinioni, quella *quidam dicunt* che difende l'univocità del concetto di ente, e quella *alii dicunt* che difende l'analogia¹³⁶⁹. La *collatio* 17, poi, presenta un dibattito che prende il via dall'esposizione di un'opinione (*dico quod...*), nella quale sono assenti argomenti iniziali di ragione e di autorità *quod sic* e *quod non*, che invece caratterizzano il primo gruppo¹³⁷⁰. Entrambe sono così state giustamente considerate come appartenenti al secondo gruppo.

Inoltre, l'analisi dottrinale, supportata nelle sue conclusioni dalle ampie sezioni di introduzione storico-filosofica ai problemi trattati, ci permette di stabilire la correttezza delle ipotesi di attribuzione proposte nell'*Introduzione* all'edizione critica. Nelle questioni 4, 8 e 9 non ci sembrano essere difficoltà nell'identificare l'interlocutore che riveste il ruolo di *opponens* con Scoto: pur nell'assenza di determinazione finale, in tutte e tre le *collationes* la sua posizione risulta vincente, come testimoniato dal maggior numero e dalla maggiore qualità degli argomenti a lui riconducibili¹³⁷¹. Le tre questioni possono così essere attribuite a Scoto, a patto di tenere presente la loro natura di esercitazioni scolari, alle quali Scoto ha semplicemente partecipato, rivestendo il ruolo di *opponens*, confrontandosi con interlocutori che potrebbero essere mutati di volta in volta, ma che difendono in

¹³⁶⁸ Per la q. 4, cf. Alliney - Fedeli, *Introduzione*, p. LXXXVI; per la q. 8, cf. Alliney - Fedeli, *Introduzione*, p. LXXXVIII; per la q. 9, cf. Alliney - Fedeli, *Introduzione*, p. LXXXVII.

¹³⁶⁹ Per la q. 12, cf. Alliney - Fedeli, *Introduzione*, p. XCI: «Come le precedenti, la questione riporta un dibattito tra due avversari; tuttavia, le rispettive posizioni sono presentate prima dell'inizio del dibattito (in particolare la prima opinione, esposta con una certa ampiezza), tanto che ci si può chiedere se la loro enunciazione, introdotta dalla formula impersonale '*quidam*'/'*alii dicunt*', sia già parte dell'esercizio fra studenti, o se abbia invece la funzione di definire l'oggetto della discussione, che consisterebbe nelle opinioni esposte e non nell'interrogativo filosofico che le ha prodotte».

¹³⁷⁰ Per la q. 17, cf. Alliney - Fedeli, *Introduzione*, p. XCIV: «La *collatio* 17 è l'unica centrata su un dibattito, che inizia però con la presa di posizione di un interlocutore e non con l'esposizione preliminare del *quod sic* e del *quod non*».

¹³⁷¹ Per la q. 4, cf. Alliney - Fedeli, *Introduzione*, pp. CVII-CIX; per la q. 8, cf. Alliney - Fedeli, *Introduzione*, pp. CXV-CXVII; per la q. 9, cf. Alliney - Fedeli, *Introduzione*, pp. CXVII-CXVIII.

ogni caso posizioni vicine a quelle di Enrico di Gand¹³⁷². Le questioni 12 e 17, invece, paiono condotte da Riccardo di Conington: in esse le posizioni sostenute o dallo stesso Scoto o, più probabilmente, da uno studente a lui dottrinalmente contiguo risultano nettamente perdenti¹³⁷³. Non vanno dunque attribuite a Scoto, ma a Conington, così come avviene per tutte le altre quattro questioni del secondo gruppo¹³⁷⁴.

Accertati questi due elementi relativi alla natura e alla attribuzione delle nostre cinque *collationes*, essenziali per una loro corretta valutazione, possiamo tentare una riflessione sul valore storico-filosofico che rivestono dal nostro punto di vista. La testimonianza che ci consegnano non aggiunge in realtà molto alla nostra conoscenza diretta di Scoto: non troveremo in esse nuovi approcci ai temi o significative modifiche dottrinali. Piuttosto, le questioni ci sembrano soprattutto utili per comprendere il contesto in cui l'elaborazione scotiana è nata e quali resistenze dovette affrontare in ambito inglese. Da questo punto di vista, appaiono particolarmente significative le questioni 12 e 17, ovvero quelle che fanno parte del secondo gruppo.

La questione 12 ci mostra come la innovativa dottrina dell'univocità avanzata da Scoto fu oggetto sin da subito di critiche durissime, non solo 'esterne', ma anche 'interne'. In altri termini, gli avversari del Dottore Sottile non si limitarono a contrapporre all'univocità l'analogia (o l'equivocità), ma posero in causa la stessa intima articolazione di alcuni aspetti della dottrina dell'univocità, in particolare a proposito della predicabilità del concetto di ente. Un tipo di critica che avrà immensa fortuna non solo tra gli avversari della sintesi scotiana, ma anche tra gli stessi pensatori scotisti, che non esitarono a rimaneggiare questo delicato punto dottrinale, pur nell'accettazione di fondo dell'univocità.

La questione 17, invece, ci mostra quanto elevato fosse il livello di assimilazione e rielaborazione, e dunque quanto grande fosse l'influenza di Enrico di Gand nell'ambiente francescano inglese di inizio XIV secolo. L'originale e complessa teoria delle essenze qui esposta è frutto di una raffinata interpretazione dell'opera del Gandavense, con la quale Scoto si confrontò in maniera critica.

¹³⁷² Cf. Alliney - Fedeli, *Introduzione*, p. CXXII.

¹³⁷³ Per la q. 12, cf. Alliney - Fedeli, *Introduzione*, pp. CXXVII-CXXIX; per la q. 17, cf. Alliney - Fedeli, *Introduzione*, pp. CXXIV- CXXVII.

¹³⁷⁴ Cf. Alliney - Fedeli, *Introduzione*, pp. CXXXIX-CXL: «Al termine di questa analisi delle *collationes* del secondo gruppo bisogna riconoscere il ruolo in esse assunto da Conington, che ne è stato con grande probabilità il conduttore. [...] Una tale presenza diffusa e coerente, suffragata da vicinanze testuali con le opere note del francescano, consente in definitiva di generalizzare a tutte e sei le questioni le conclusioni raggiunte da Dumont per la *collatio* 14 e da Cross per la *collatio* 17».

Le *Collationes* ci possono aiutare a riportare Scoto nel suo contesto appropriato. Il suo pensiero scaturisce innanzitutto da un dialogo ideale con uno dei grandi maestri della generazione precedente, ovvero Enrico di Gand, e più ancora, forse, da un dialogo reale, documentato ed effettivamente avvenuto con gli epigoni inglesi di Enrico, capaci di riletture autonome ed originali del teologo fiammingo. Come già autorevolmente notato da Pasquale Porro nelle conclusioni del convegno scotiano tenutosi a Roma il 7 e 8 novembre 2016¹³⁷⁵, i risultati di questo lavoro confermano la necessità, emersa con sempre più forza negli ultimi decenni, di liberare Scoto dalla lettura neoscolastica che lo ha considerato per lungo tempo prevalentemente in comparazione con Tommaso d'Aquino¹³⁷⁶. In realtà, Scoto dialoga principalmente con le figure del suo tempo: Egidio Romano, Goffredo di Fontaines, Enrico di Gand, Riccardo di Mediavilla, Pietro di Giovanni Olivi, Guglielmo di Ware, ed in particolare con i confratelli suoi coetanei e compagni di studi a Oxford, in particolare Riccardo di Conington e Roberto di Cowton. Tommaso è solo uno dei riferimenti, e forse non il più significativo, per comprendere il contesto dell'elaborazione scotiana.

In conclusione, grazie alla più esatta conoscenza dell'opera scotiana cui è possibile pervenire grazie alla pubblicazione di nuove edizioni critiche, come quella delle *Collationes oxonienses* recentemente data alle stampe, è necessario ricalibrare la nostra percezione del Dottor Sottile, che non è più possibile considerare oggi come un gigante isolato, un fungo comparso improvvisamente con la sua carica di innovativa genialità, ma che va piuttosto riportato all'ambiente teologico cui appartiene. Innanzitutto quello oxoniense: Oxford è stato il luogo della sua formazione, e sono stati probabilmente proprio le vivaci dispute con i confratelli che lo hanno visto qui impegnato da studente e baccelliere a costruire l'impianto di fondo della sua costruzione filosofica. Nel contesto inglese, come abbiamo cercato di mostrare, è Enrico di Gand la figura chiave: il teologo fiammingo, protagonista assoluto dell'ultimo quarto del XIII secolo, ha infatti una grande influenza tra i francescani oxoniensi. Molti ne seguono le orme; Scoto, al contrario, cerca una via del tutto autonoma, assumendo spesso un atteggiamento critico verso il *Doctor Solemnis*, pur se, come è stato notato, altrettanto frequentemente riprendendone l'impostazione di fondo¹³⁷⁷. Questo confronto

¹³⁷⁵ Saranno a breve pubblicati gli atti del convegno "Una nuova metafisica per una nuova teologia. Giovanni Duns Scoto a 750 anni dalla nascita", tenutosi presso la Pontificia Università Antonianum nelle giornate 7 e 8 novembre 2016. Cf. anche il *report* sul convegno che sarà pubblicato nel numero 58 (2016) del *Bulletin de philosophie médiévale*, pubblicazione alla quale ho collaborato con Marina Fedeli.

¹³⁷⁶ Il più celebre ed influente sostenitore di questa interpretazione che vede Scoto essenzialmente in dialogo con Tommaso è stato certamente Étienne Gilson, cf. É. Gilson, *Jean Ioannes Duns Scotus Introduction à ses positions fondamentales*, Vrin, Paris 1952, p. 10: «Nous devons au lecteur, et à Duns Scot, une dernière précision. Chercher à comprendre les positions fondamentales du Docteur Subtil n'est aucunement le situer dans son temps. L'intérêt du philosophe ne peut pas ne pas faire tort ici à la vérité de l'histoire. Duns Scot a dialogué avec plusieurs autres théologiens, entre lesquels on peut dire qu'Henri de Gand est son interlocuteur de prédilection. Pour lui, Henri était plus important que Thomas; pour nous, et en soi, le contraire est vrai».

¹³⁷⁷ Cf. in particolare Hoffmann, *Henry of Ghent's influence on John Duns Scotus's metaphysics*, pp. 341-351.

ideale con Enrico si traduce nella realtà dei fatti in un confronto concreto, effettivamente avvenuto e testimoniato da opere come le *Collationes*, con i seguaci e gli epigoni di Enrico, non rari tra i frati che studiavano con lui a Oxford. Questi ultimi difendevano spesso dottrine certamente in linea con il pensiero di Enrico, ma anche, a volte, sottilmente originali: è stato possibile dimostrare come in alcuni casi anche nei *Commenti alle Sentenze* ad esempio nella distinzione terza del primo libro di *Lectura ed Ordinatio*¹³⁷⁸ Scotus sia in dialogo non tanto con Enrico di Gand, ma con Riccardo di Conington o altri pensatori inglesi coevi. Attraverso le *Collationes* possiamo misurare in tutta la sua portata l'importanza di questo confronto con l'ambiente intellettuale oxoniense per la formazione del pensiero di Scotus. Come ovvio, non si esaurisce nei confini di Oxford il quadro delle influenze e degli interlocutori con i quali il Dottor Sottile seppe dialogare con profitto durante il corso della sua carriera accademica: l'esperienza parigina, ad esempio, è caratterizzata molto più dalla crescente autorevolezza dell'allora maestro reggente presso la Facoltà di Teologia Goffredo di Fontaines che non dall'enrichismo, così diffuso a Oxford, ma invece oramai in fase declinante a Parigi, dove si andavano affacciando nuove prospettive e nuove soluzioni, non del tutto coincidenti con quelle che caratterizzavano l'ambiente inglese. Tuttavia, è possibile constatare come molti degli sviluppi futuri del pensiero scotiano, così come molti dei dibattiti che animeranno lo scotismo successivo, siano presenti *in nuce* già in questa prima fase oxoniense, caratterizzata dal confronto con Enrico e con i francescani 'enrichiani' inglesi come abbiamo cercato di mostrare a proposito del problema della predicazione 'in quid' e 'in quale' del concetto di ente nella *collatio* 12¹³⁷⁹.

¹³⁷⁸ Cf. Ioannes Duns Scotus, *Lectura*, I, d. 3, q. un., Vat., XVI, p. 312, n. 1.

¹³⁷⁹ Cf. *supra*, pp. 298-301.

BIBLIOGRAFIA

FONTI PRIMARIE

AEGIDIUS ROMANUS, *In primum librum Magistri Sententiarum*, ed. ANTONIUS DE AGUILAR, ex officina augustiniana apud Lazarum de Risquez et Antonium Rosellon, Cordubae 1699.

AEGIDIUS ROMANUS, *Quaestiones de esse et essentia, de mensura angelorum et de cognitione angelorum*, Venetiis 1503.

ALBERTUS MAGNUS, *Commentarius in Primum Librum Sententiarum*, ed. A. BORNET, in *Opera Omnia*, XXVI, apud Ludovicum Vivès, Parisiis 1893.

ALBERTUS MAGNUS, *Super Dionysium De divinis nominibus*, ed. P. SIMON, in *Opera Omnia*, XXXVII¹, Aschendorff, Köln 1972.

ALEXANDER DE HALES, *Summa theologica*, 4 voll., studio et cura Collegii a S. Bonaventurae, ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas, Florentiae 1924-1948.

ANONYMOUS, *Quaestiones ordinariae de conceptibus transcendentibus*, q. 1, ed. S. BROWN - S. D. DUMONT, in IID., *Univocity of the concept of being in the fourteenth century: III An early scotist*, «Medieval Studies», 51 (1989), pp. 1-129: 39-129.

ANSELMUS CANTUARIENSIS, *Monologion*, ed. F. S. SCHMITT, in *Opera Omnia*, I, Thomas Nelson, Edinburgh 1951.

ARISTOTELES, *Analytica posteriora. Recensio Guillelmi de Moerbeka*, ed. L. MINIO-PAULELLO - B. G. DOD, Desclée de Brouwer, Bruges - Paris 1968 (Aristoteles Latinus, IV, 1-4⁴) (trad. it. ARISTOTELE, *Analitici secondi*, ed. M. MIGNUCCI, Laterza, Roma - Bari 2007).

Auctoritates Aristotelis. Un florilège médiéval. Étude historique et édition critique, ed. J. HAMESSE, Béatrice - Nauwelaerts, Louvain - Paris 1974 (Philosophes Médiévaux, XVII).

AUGUSTINUS, *Epistulae I-XXX*, ed. A. GOLDBACHER, Tempsky - Freytag, Vindobonae - Praeae - Lipsiae 1895 (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, XXXIV¹).

AUGUSTINUS, *De natura boni*, ed. J. ZYCHA, Tempsky - Freytag, Vindobonae - Praeae - Lipsiae 1892 (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, XXV²).

AUGUSTINUS, *Confessionum libri XIII*, ed. L. VERHEIJEN, Brepols, Turnhout 1981 (Corpus Christianorum Series Latina, XXVII).

AUGUSTINUS, *Epistulae CI-CXXXIX*, ed. K. D. DAUR, Brepols, Turnhout 2009 (Corpus Christianorum Series Latina, XXXII).

AUGUSTINUS, *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, ed. A. MUTZENBECHER, Brepols, Turnhout 1975 (Corpus Christianorum Series Latina, XLIVa).

AUGUSTINUS, *De Trinitate libri XV*, ed. W. J. MOUNTAIN - F. GLORIE, Brepols, Turnhout 1962 (Corpus Christianorum Series Latina, L-La).

AVERROES, *Aristotelis Metaphysicorum libri XIII cum Averrois Cordubensis in eosdem Commentariis et Epitome, Theophrasti Metaphysicorum liber in Aristotelis Opera cum Averrois Commentariis*, 8 voll., Venetiis 1562-1574 (Nachdruck Minerva, Frankfurt a. M. 1962).

AVICENNA LATINUS, *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, ed. S. VAN RIET, 3 voll., Peeters - Brill, Louvain - Leiden, 1977-1983.

BOETHIUS, *In Ciceronis Topica*, in *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, ed. J.-P. MIGNE, 64.

BOETHIUS, *Quomodo substantiae in eo quod sint bonae sint cum non sint substantialia bona sive De hebdomadibus*, in ID., *De consolatione philosophiae; Opuscula theologica*, ed. C. MORESCHINI - K. G. SAUR, De Gruyter, München - Leipzig 2000.

BONAVENTURA DE BAGNOREGIO, *Commentarius in I librum Sententiarum*, studio et cura Collegii a S. Bonaventurae, in *Opera omnia*, I, ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas (Quaracchi) 1882.

BONAVENTURA DE BAGNOREGIO, *Commentarius in II librum Sententiarum*, studio et cura Collegii a S. Bonaventurae, in *Opera omnia*, II, ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas (Quaracchi) 1885.

BONAVENTURA DE BAGNOREGIO, *Opuscula varia theologica*, studio et cura Collegii a S. Bonaventurae, in *Opera omnia*, V, ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas (Quaracchi) 1891.

H. DENZINGER, *Enchiridion symbolorum et definitionum, quae in rebus fidei et morum a Conciliis Oecumenicis et Summis Pontificibus emanarunt*, ed. P. HÜNERMANN, Verlag Herder, Freiburg im Breisgau 2014⁴⁴.

DIONYSIUS AREOPAGITA (PSEUDO-), *De divinis nominibus*, ed. B. R. SUCHLA, in *Corpus Dionysiacum*, I, De Gruyter, Berlin 1990 (trad. it. in DIONIGI AREOPAGITA, *Tutte le opere*, ed. P. SCAZZOSO, Bompiani, Milano 2009).

FRANCISCUS DE MAYRONIS, *In quattuor libros Sententiarum qui Conflatus nominantur*, ed. MAURITIUS HYBERNICUS, Venetiis 1520 (Nachdruck Minerva, Frankfurt a. M. 1966).

GILBERTUS PORRETANUS, *Expositio in Boecii librum de bonorum ebdomade*, ed. N. M. HÄRING, in *The commentaries on Boethius by Gilbert of Poitiers*, ed. N. M. HÄRING, PIMS, Toronto 1966 (Studies and Texts, XIII).

GILBERTUS PORRETANUS, *Expositio in Boecii librum de Trinitate*, ed. N. M. HÄRING, in *The commentaries on Boethius by Gilbert of Poitiers*, ed. N. M. HÄRING, PIMS, Toronto 1966 (Studies and Texts, XIII).

Les Quodlibets V, VI, VII de Godefroid de Fontaines, ed. M. DE WULF - J. HOFFMANS, Éditions de L'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain 1914.

GUILLELMUS ALNWICK, *Quaestiones disputatae de esse intelligibili et de quodlibet*, ed. A. LEDOUX, ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas, Florentiae 1937 (Bibliotheca Franciscana Scholastica medii aevi, X).

GUILLELMUS DE ALNWICK, *In Primum Sententiarum*, q. 8, ed. S. D. DUMONT, in ID., *The univocity of the concept of being in the fourteenth century: John Duns Scotus and William of Alnwick*, «Medieval Studies», 49 (1987), pp. 1-75: 35-75.

GUILLELMUS ALTISSIODORENSIS, *Summa aurea. Liber II-I*, ed. J. RIBAILLIER, Editiones Collegii S. Bonaventurae - Éditions du Centre national de la recherche scientifique, Grottaferrata - Paris 1982 (Specilegium Bonaventurianum, XVII).

HENRICUS DE GANDAVO, *Summa quaestionum ordinarium*, vaenundantur ab IODOCO BADIO ASCENSIO sub gratia et privilegio ad fine explicandis, 2 voll., Paris 1520 (reprint The Franciscan Institute, St. Bonaventure, New York - Nauwelaerts - Louvain - Schöning - Paderborn 1953).

HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibeta*, vaenundantur ab IODOCO BADIO ASCENSIO sub gratia et privilegio ad fine explicandis, Paris 1518 (reprint Bibliothèque S. J., Louvain 1961).

HENRICUS DE GANDAVO, *Summa (Quaestiones ordinariae)*, art. XXXI-XXXIV, ed. R. MACKEN, in *Opera omnia*, XXVII, Leuven University Press, Leuven 1991.

HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet*, I, ed. R. MACKEN, in *Opera omnia*, V, Leuven University Press - Brill, Leuven - Leiden 1979.

HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet*, II, ed. R. WIELOCKX, in *Opera omnia*, VI, Leuven University Press - Brill, Leiden 1983.

HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet*, VII, ed. G. WILSON, in *Opera omnia*, XI, Leuven University Press, Leuven 1991.

HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet*, X, ed. R. MACKEN, in *Opera omnia*, XIV, Leuven University Press - Brill, Leuven - Leiden 1981.

HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet*, IX, ed. R. MACKEN, in *Opera omnia*, XIII, Leuven University Press - Brill, Leuven - Leiden 1983.

JACOBUS DE AESCULO, *Quaestione ordinariae*, q. 5, a. 2, ed. T. YOKOYAMA, in ID., *Zwei Quaestionen des Jacobus de Aesculo über das Esse Obiectivum*, in L. Scheffczyk - W. Dettloff - R. Heinzmann (eds.), *Wahrheit und Verkündigung. Michael Schmaus zum 70. Geburtstag*, 2 voll., Verlag Ferdinand Schöningh, München - Paderborn - Wien 1967, I, pp. 31-74: 37-59.

IOANNES BACHONUS (BACONTHORPE), *Super quator Sententiarum libros*, Venetiis 1526.

IOANNES DAMASCENUS, *De fide orthodoxa. Versions of Burgondio and Cerbanus*, ed. E. M. BUYTAERT, The Franciscan Institute, St. Bonaventure, N. Y. 1955 (Franciscan Institute Publications, Text Series, VIII).

IOANNES PHILOPONUS, *In Aristotelis analytica posteriora commentaria*, ed. M. WALLIES, Typis et impensis Georgii Reimer, Berolini, 1909 (Commentaria in Aristotelem Graeca, XIII²) (trad. inglese in PSEUDO-PHILOPONUS, *On Aristotle Posterior Analytics 2*, ed. O. GOLDIN, Duckworth, London 2009).

IOANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, I, dd. 1-2, edd. C. BALI - M. BODEWIG - S. BUŠELI - P. APKUN-DELI - I. JURI - I. MONTALVERNE - S. NANNI - B. PERGAMO - F. PREZIOSO - I. REINHOLD - O. SCHÄFER, II, Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano 1950.

IOANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, I, d. 3, edd. C. BALI - M. BODEWIG - S. BUŠELI - P. APKUN-DELI - B. HEICHICH - I. JURI - B. KOROŠAK - L. MODRI - I. MONTALVERNE - S. NANNI - B. PERGAMO - F. PREZIOSO - I. REINHOLD - O. SCHÄFER, III, Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano 1954.

IOANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, I, dd. 4-10, edd. C. BALI - M. BODEWIG - S. BUŠELI - P. APKUN-DELI - B. HEICHICH - I. JURI - B. KOROŠAK - L. MODRI - S. NANNI - I. REINHOLD - O. SCHÄFER, IV, Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano 1956.

IOANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, I, dd. 26-48, edd. C. BALI - M. BODEWIG - S. BUŠELI - P. APKUN-DELI - B. HEICHICH - I. JURI - B. KOROŠAK - L. MODRI - S. NANNI - I. REINHOLD - O. SCHÄFER, VI, Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano 1963.

IOANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, II, dd. 1-3, edd. C. BALI - M. BODEWIG - S. BUŠELI - P. APKUN-DELI - B. HEICHICH - I. JURI - B. KOROŠAK - L. MODRI - S. NANNI - I. REINHOLD - O. SCHÄFER, VII, Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano 1973.

IOANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, IV, dd. 1-7, edd. B. HEICHICH - B. HUCULAK - I. PERCAN - S. RUIZ DE LOIZAGA - V. SALAMON - G. PICA, XI, Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano 2008.

IOANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, IV, dd. 43-49, edd. B. HEICHICH - I. PERCAN - S. RECCHIA - S. RUIZ DE LOIZAGA - V. SALAMON - G. PICA, XIV, Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano 2013.

IOANNES DUNS SCOTUS, *Lectura in Librum Primum Sententiarum*, prologus et dd. 1-7, edd. C. BALI - M. BODEWIG - S. BUŠELI - P. APKUN-DELI - B. HEICHICH - I. JURI - B. KOROŠAK - L. MODRI - S. NANNI - I. REINHOLD - O. SCHÄFER, XVI, Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano 1960.

IOANNES DUNS SCOTUS, *Lectura in Librum Primum Sententiarum*, dd. 8-45, edd. C. BALI - C. BARBARI - S. BUŠELI - P. APKUN-DELI - B. HEICHICH - I. JURI - B. KOROŠAK - L. MODRI - S. NANNI - S. RUIZ DE LOIZAGA - C. SACO ALARCÓN - O. SCHÄFER, XVII, Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano 1966.

IOANNES DUNS SCOTUS, *Lectura in Librum Secundum Sententiarum*, dd. 1-6, edd. L. MODRI - S. BUŠELI - B. HEICHICH - I. JURI - I. PERCAN - R. ROSINI - S. RUIZ DE LOIZAGA - C. SACO ALARCÓN, XVIII, Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano 1982.

IOANNES DUNS SCOTUS, *Quaestiones in libros Perihermenias Aristotelis; Quaestiones super Librum Elenchorum Aristotelis*, ed. R. ANDREWS - G. ETZKORN - G. GÁL - R. GREEN - T. NOONE - R. WOOD, *Opera Philosophica*, I, The Franciscan Institute, St. Bonaventure, N. Y. 1999.

IOANNES DUNS SCOTUS, *Quaestiones in Librum Porphyrii Isagoge; Quaestiones super Praedicamenta Aristotelis*, ed. R. ANDREWS - O. BYCHKOV - S. EBBESEN - G. GÁL - R. GREEN - T. NOONE - R. PLEVANO - A. TRAVER, *Opera Philosophica*, II, The Franciscan Institute - The Catholic University of America Press, St. Bonaventure, N. Y. - Washington D. C. 2004.

IOANNES DUNS SCOTUS, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, I-IV, ed. G. ETZKORN - R. ANDREWS - G. GÁL - R. GREEN - F. KELLY - G. MARCIL - T. NOONE - R. WOOD, *Opera Philosophica*, III, The Franciscan Institute, St. Bonaventure, N. Y. 1997.

IOANNES DUNS SCOTUS, *Quaestiones super secundum et tertium De anima*, ed. C. BAZÁN - K. EMERY - R. GREEN - T. NOONE - R. PLEVANO - A. TRAVER, *Opera Philosophica*, V, The Franciscan Institute - The Catholic University of America Press, St. Bonaventure, N. Y. - Washington D. C. 2006.

IOANNES DUNS SCOTUS, *Collationes*, in ID., *Opera Omnia*, Editio nova iuxta editionem WADDINGI, XII tomos continentem a patribus Franciscanis de observantia accurate recognita, sumptibus Laurentii Durandi, III, Lugduni 1639 (Nachdruck Georg Olms, Hildesheim 1968).

IOANNES DUNS SCOTUS, *Libri primi Sententiarum distinctiones 1-7*, in ID., *Opera Omnia*, Editio nova iuxta editionem WADDINGI, XII tomos continentem a patribus Franciscanis de observantia accurate recognita, sumptibus Laurentii Durandi, V¹, Lugduni 1639 (Nachdruck Georg Olms, Hildesheim 1968).

IOANNES DUNS SCOTUS, *Reportatio Parisiensis I-A*, d. 36, ed. T. NOONE, in ID., *Scotus on divine ideas*: Rep. Paris. I-A, d. 36, «Medioevo», 24 (1998), pp. 359-453: 395-453.

IOHANNES DUNS SCOTUS, *Collationes oxonienses*, ed. G. ALLINEY - M. FEDELI, SISMEL - Edizioni del Galluzzo, Firenze 2016 (Corpus Philosophorum Medii Aevi, XXIV).

Liber de Causis, ed. A. PATTIN, Uitgave van Tijdschrift voor Filosofie, Leuven, 1966.

Papias Vocabulista, ed. PHILIPPUS DE PINCIS, Venetiis 1496.

PETRUS DE ATARRABIA, *In Primum Sententiarum Scriptum*, ed. P. SAGÜES AZCONA, Consejo superior de investigaciones científicas, Madrid 1974.

PETRUS HISPANUS PORTUGALENSIS, *Summulae logicales*, ed. L. M. DE RIJK, Van Gorcum, Assen 1972.

PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae in IV libris distinctae*, Editiones Collegii S. Bonaventurae, Grottaferrata 1971 (Specilegium Bonaventurianum, IV).

PETRUS THOMAE, *De ente*, q. 13, ed. S. D. DUMONT, in ID., *The univocity of the concept of being in the fourteenth century: II The De ente of Peter Thomae*, «Medieval Studies», 50 (1988), pp. 186-256: 218-256.

PETRUS THOMAE, *Quaestiones de esse intelligibili*, ed. G. R. SMITH, in *Petri Thomae Opera*, I, Leuven University Press, Leuven 2015.

PHILO ALEXANDRINUS, *De opificio mundi*, ed. L. COHN, in *Philonis Alexandrini Opera quae supersunt*, I, Typis et impensis Georgii Reimer, Berolini 1896 (trad. it. in FILONE DI ALESSANDRIA, *La creazione del mondo. Le allegorie delle leggi*, ed. R. BIGATTI - G. CALVETTI, Rusconi, Milano 1978).

PLOTINUS, *Enneades IV-V*, ed. P. HENRY - H.-R. SCHWYZER, in *Plotini Opera*, II, Clarendon Press, Oxford 1977 (trad. it. PLOTINO, *Il pensiero come diverso dall'uno. Quinta Enneade*, ed. M. NINCI, Rizzoli, Milano 2011).

PORPHYRIUS, *Isagoge et in Aristotelis Categoriae Commentarium*, ed. A. BUSSE, Typis et impensis Georgii Reimer, Berolini 1887 (Commentaria in Aristotelem Graeca, IV¹).

PRISCIANUS, *Institutiones grammaticarum libri I-XII*, ed. M. HERTZ, Teubner, Lipsia 1855 (Grammatici Latini, II).

PROCLUS, *The elements of theology*, ed. E. R. DODDS, Clarendon Press, Oxford 1992.

RENÉ DESCARTES, *Œuvres complètes*, 12 voll., ed. C. ADAM - P. TANNERY, Édition du Cerf, Paris 1897-1913.

RICHARDUS DE CONINGTON, *Quaestiones ordinariae*, ms. BAV, Vat. lat. 4871, ff. 2r-12v.

RICHARDUS DE CONINGTON, *Quodlibet*, I, ms. BAV, Ottob. lat. 1126, ff. 4v-16v.

RICHARDUS DE CONINGTON, *Quaestiones ordinariae*, q. 1, ed. V. DOUCET, in ID., *L'oeuvre scolastique de Richard de Conington, O.F.M.*, «Archivum Franciscanum Historicum», 29 (1936), pp. 396-442: 430-438.

RICHARDUS DE CONINGTON, *Quaestiones ordinariae*, q. 1, ed. W. GORIS, in ID., *Absolute Beginners. Der mittelalterliche Beitrag zu einem Ausgang vom Unbedingten*, Brill, Leiden 2007, pp. 257-270.

RICHARDUS DE CONINGTON, *Quodlibet*, I, q. 2, ed. S. BROWN, in ID., *Richard of Conington and the Analogy of the Concept of Being*, «Franziskanische Studien», 48 (1966), pp. 297-307: 300-307.

RICARDUS DE MEDIAVILLA, *Super quatuor libros Sententiarum Petri Lombardi quaestiones subtilissimae*, ed. LUDOVICUS SILVESTRIUS A S. ANGELO IN VADO, Brixiae 1591.

ROBERTUS DE COWTON, *In Sententiarum*, ms. Oxford, Merton College 117, ff. 1-268.

ROBERTUS DE COWTON, *In I Sententiarum*, Prologus, q. 4, ed. S. BROWN, in ID., *Robert Cowton O.F.M. and the analogy of the concept of being*, «Franciscan Studies», 31 (1971), pp. 5-40: 8-40.

ROBERTUS GROSSETESTE, *Commentarius in Posteriorum Analyticorum libros*, ed. P. B. ROSSI, Olschki, Firenze 1981 (Corpus Philosophorum Medii Aevi, II).

ROGERUS BACO, *Questiones altere supra libros prime philosophie Aristotelis (Metaphysica I-IV)*, in *Opera hactenus inedita Rogeri Baconi*, ed. R. STEELE, XI, Clarendon Press, Oxford 1932.

The life of Ibn Sina. A critical edition and annotated translation, ed. W. E. GOHLMAN, State University of New York Press, Albany 1974.

THOMAS ANGLICUS, *Liber propugnatorius super Primum Sententiarum contra Johannem Scotum*, Venetiis 1523 (Nachdruck Minerva, Frankfurt a. M. 1966).

THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae cum Supplemento et commentariis Caietani*, in *Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita*, IV-XII, ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, Romae 1888-1906.

THOMAS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles cum commentariis Ferrariensis*, in *Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita*, XIII-XV, Typis Riccardi Garroni, Romae 1918-1930.

THOMAS DE AQUINO, *Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis*, 2 voll., ed. P. MANDONNET, P. Lethielleux, Parisiis 1929.

THOMAS DE AQUINO, *Quaestiones disputatae de veritate*, 3 voll., ed. A. DONDAINE, in *Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita*, XXII, Editori di San Tommaso, Roma 1970-1976 (trad. it. TOMMASO D'AQUINO, *Sulla verità*, ed. F. FIORENTINO, Bompiani, Milano 2005).

THOMAS DE AQUINO, *Expositio librii Boetii De ebdomadibus*, ed. L.-J. BATAILLON - C. A. GRASSI, in *Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita*, L, Commissio Leonina - Édition du Cerf, Roma - Paris 1992 (trad. it. in TOMMASO D'AQUINO, *Commenti a Boezio*, ed. P. PORRO, Bompiani, Milano 2007).

THOMAS DE AQUINO, *Quaestiones de quolibet*, ed. R.-A. GAUTHIER, in *Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita*, XXV, Commissio Leonina - Édition du Cerf, Roma - Paris 1996.

LETTERATURA SECONDARIA

J. ACOSTA RODRÍGUEZ, *Los conceptos de 'esse' e 'id quod est' en Boecio*, «La ciudad de Dios», 202 (1989), pp. 613-656.

J. AERSTEN, *Transcendental thought in Henry of Ghent*, in W. VANHAMEL (ed.), *Henry of Ghent. Proceedings of the International Colloquium on the occasion of the 700th anniversary of his death (1293)*, Leuven University Press, Leuven 1996, pp. 1-18.

J. AERSTEN, *Avicenna's doctrine of the primary notions and its impact on medieval philosophy*, in A. AKASOY - W. RAVEN (eds.), *Islamic thought in the Middle Ages: studies in text, transmission and translation in honour of Hans Daiber*, Brill, Leiden - Boston 2008, pp. 21-42.

J. I. ALCORTA, *De ente ut primo cognito secundum Scotum*, in COMMISSIO SCOTISTICA (ed.), *De doctrina Ioannis Duns Scoti. Acta Congressus Scotistici Internationalis Oxonii et Edimburgi 11-17 Sept. 1966 celebrati*, 4 voll., Roma 1968, II, pp. 93-103.

G. ALLINEY, *The Treatise on the Human Will in the Collationes oxonienses attributed to John Duns Scotus*, «Medioevo», 30 (2005), pp. 209-269.

G. ALLINEY, *Le Collationes oxonienses sulla volontà. Analisi degli influssi dottrinali in un apocrifo scotiano*, in G. ALLINEY - M. FEDELI - A. PERTOSA (eds.), *Contingenza e libertà. Teorie francescane del primo Trecento. Atti del colloquio internazionale, Macerata 12-13 dicembre 2008*, EUM, Macerata 2012, pp. 19-44.

G. ALLINEY, *Giovanni Duns Scoto. Introduzione al pensiero filosofico*, Edizioni di Pagina, Bari 2012.

G. ALLINEY - M. FEDELI - A. PERTOSA, *In vista di una edizione critica. Osservazioni preliminari sulla tradizione manoscritta e a stampa delle Collationes oxonienses attribuite a Giovanni Duns Scoto*, «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», 23 (2012), pp. 358-385.

G. ALLINEY, *Scoto contro Scoto sull'argomento Principium eodem modo se habens uniformiter agit*, «Franciscan Studies», 72 (2014), pp. 225-257.

J.-R. ARMOGATHE, *Sémanthèse d'idée/idea chez Descartes*, in M. FATTORI - M. L. BIANCHI (eds.), *Idea. VI Colloquio Internazionale del Lessico Intellettuale Europeo (Roma, 5-7 gennaio 1989)*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1990, pp. 187-205.

A. BÄCK, *Avicenna on existence*, «Journal of the History of Philosophy», 25 (1987), pp. 351-367.

C. BALI, *De Collationibus Ioannis Duns Scoti doctoris subtilis ac mariani*, «Bogoslovni Vestnik», 9 (1929), pp. 185-219.

T. BARTH, *Being, univocity and analogy according to Duns Scotus*, in J. RYAN - B. BONANSEA (eds.), *John Duns Scotus 1265-1295*, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 1965, pp. 210-262.

- J.-C. BARDOUT, *Thomas d'Aquin*, in J.-C. BARDOUT - O. BOULNOIS (eds.), *Sur la science divine*, PUF, Paris 2002, pp. 177-203.
- J.-C. BARDOUT - O. BOULNOIS, *L'invention du monde*, in J.-C. BARDOUT - O. BOULNOIS (eds.), *Sur la science divine*, PUF, Paris 2002, pp. 9-56.
- J. P. BECKMANN, *Entdecken oder setzen? Die Besonderheit der Relationstheorie des Duns Scotus und ihre Bedeutung für die Metaphysik*, in L. HONNEFELDER - R. WOOD - M. DREYER (eds.), *John Duns Scotus. Metaphysics and Ethics*, Brill, New York - Leiden - Köln 1996, pp. 367-384.
- W. BEIERWALTES, *Augustins Interpretation von Sapientia 11,21*, «*Revue d'études augustinennes*», 15 (1969), pp. 51-61.
- C. BELO, *Essence and existence in Avicenna and Averroes*, «*Al-Qantara*», 30/2 (2009), pp. 403-426.
- F. BENEVICH, *Die 'göttliche existenz': Zum ontologischen Status der Essenz qua Essenz bei Avicenna*, «*Documenti e studi sulla tradizione filosofica medioevale*», 26 (2015), pp. 103-127.
- A. BERTOLACCI, *The distinction of essence and existence in Avicenna's Metaphysics: its text and its context*, in F. OPWIS - D. REISMAN (eds.), *Islamic philosophy, science, culture and religion. Studies in honor of Dimitri Gutas*, Brill, Leiden - Boston 2012, pp. 257-288.
- E. BETTONI, *Il problema della conoscibilità di Dio nella scuola francescana: Alessandro D'Hales, S. Bonaventura, Duns Scoto*, CEDAM, Padova 1950.
- E. BETTONI, *Il processo astrattivo nella concezione di Enrico di Gand*, Vita e Pensiero, Milano 1954.
- E. BETTONI, *Duns Scoto filosofo*, Vita e Pensiero, Milano 1966.
- J.-M. BISSEN, *L'exemplarisme divin selon Saint Bonaventure*, Vrin, Paris 1929.
- D. BLACK, *Avicenna on the ontological and epistemic status of fictional beings*, «*Documenti e studi sulla tradizione filosofica medioevale*», 8 (1997), pp. 425-453.
- D. K. BLOCH, *James of Venice and the Posterior Analytics*, «*Cahiers de l'Institut du Moyen-Âge grec et latin*», 78 (2008), pp. 37-50.
- V. BOLAND, *Ideas in God according to Thomas Aquinas*, Brill, Leiden - New York - Köln 1996.
- B. BONANSEA, *Scotus and Aquinas on the human mind's ability to know God*, in C. BERUBÉ (ed.), *Homo et mundus: Acta Quinti Congressus Scotistici internationalis, Salamanticae, 21-26 septembris 1981*, Societas Internationalis Scotistica, Roma 1984.
- E. P. BOS, *The theory of ideas according to Francis of Meyronnes. Commentary on the Sentences (Conflatus), I, d. 47*, in G. BENAKIS (ed.), *Néoplatonisme et philosophie médiévale. Actes du Colloque international de Corfou, 6-8 octobre 1995, organisé par la SIEPM*, Brepols, Turnhout 1997, pp. 211-227.
- O. BOULNOIS, *Jean Duns Scot. Sur la connaissance de Dieu et l'univocité de l'étant*, PUF, Paris 1988.

O. BOULNOIS, *Réelles intentions, nature commune et universaux selon Duns Scot*, «Revue de métaphysique et de morale», 97/1 (1992), pp. 3-33.

O. BOULNOIS, *Être et représentation: une généalogie de la métaphysique moderne à l'époque de Duns Scot (XIII^e - XIII^e)*, PUF, Paris 1999.

O. BOULNOIS, *Jean Duns Scot*, in J.-C. BARDOUT - O. BOULNOIS (eds.), *Sur la science divine*, PUF, Paris 2002, pp. 245-272.

O. BOULNOIS, *Ce dont Dieu n'a pas idée. Problèmes de l'idéalisme médiéval*, in O. BOULNOIS - J. SCHMUTZ - J.-L. SOLÈRE (eds.), *Le contemplateur et les idées. Modèles de la science divine du néoplatonisme au XVIII^e siècle*, Vrin, Paris 2002, pp. 45-78.

O. BOULNOIS - J. SCHMUTZ - J.-L. SOLÈRE, *Science divine, humaine science?*, in O. BOULNOIS - J. SCHMUTZ - J.-L. SOLÈRE (eds.), *Le contemplateur et les idées. Modèles de la science divine du néoplatonisme au XVIII^e siècle*, Vrin, Paris 2002, pp. 7-17.

S. L. BROCK, *Harmonizing Plato and Aristotle on esse: Thomas Aquinas and the De hebdomadibus*, «Nova et Vetera», 5/3 (2007), pp. 465-494.

S. BROWN, *Avicenna and the unity of the concept of being. The interpretations of Henry of Ghent, Duns Scotus, Gerard of Bologna and Peter Aureoli*, «Franciscan Studies», 25/3 (1965), pp. 117-150.

S. BROWN, *Richard of Conington and the analogy of the concept of being*, «Franziskanische Studien», 48 (1966), pp. 297-307.

S. BROWN, *Scotus' univocity in the early fourteenth century*, in COMMISSIO SCOTISTICA (ed.), *De doctrina Ioannis Duns Scoti. Acta Congressus Scotistici Internationalis Oxonii et Edimburgi 11-17 Sept. 1966 celebrati*, 4 voll., Roma 1968, IV, pp. 35-41.

S. BROWN, *Robert Cowton O.F.M. and the analogy of the concept of being*, «Franciscan Studies», 31 (1971), pp. 5-40.

S. BROWN, *L'unité du concept d'être au début du quatorzième siècle*, in *John Duns Scotus. Metaphysics and ethics*, in L. HONNEFELDER - R. WOOD - M. DREYER (eds.), *John Duns Scotus. Metaphysics and ethics*, Brill, New York - Leiden - Köln 1996, pp. 327-344.

S. BROWN - J. C. FLORES, *Robert Cowton (ca. 1274-ca. 1315)*, in S. BROWN - J. C. FLORES (eds.), *Historical Dictionary of Medieval Philosophy and Theology*, Scarecrow Press, Lanham - Toronto - Plymouth 2007.

D. BUZZETTI, *Common natures and metaphysics in John Duns Scotus*, «Quaestio», 5 (2005), pp. 543-557.

G. CASEY, *An explication of De Hebdomadibus in the light of St Thomas's commentary*, «The Thomist», 51 (1987), pp. 419-434.

H. CHADWICK, *Boethius: The Consolations of Music, Logic, Theology, and Philosophy*, Clarendon Press, Oxford 1981 (trad. it. H. CHADWICK, *Boezio: la consolazione della musica, della logica, della teologia e della filosofia*, Il Mulino, Bologna 1986).

- D. CHARLES, *Aristotle on meaning and essence*, Clarendon Press, Oxford 2000.
- M.-D. CHENU, *La théologie au XII^e siècle*, Vrin, Paris 1957 (trad. it. M.-D. CHENU, *La teologia nel XII secolo*, Jaca Book, Milano 1999).
- J.-M. COUNET, *Avicenne et son influence sur la pensée de Jean Duns Scot*, in J. JANSSENS - D. DE SMET (eds.), *Avicenna and his Heritage. Acts of the International Colloquium Leuven - Louvain-la-Neuve (September 8 - September 11, 1999)*, Leuven University Press, Leuven 2002, pp. 225-252.
- J.-F. COURTINE, *Inventio analogiae. Métaphysique et ontothéologie*, Vrin, Paris 2005.
- R. CROSS, *Divisibility, communicability and predicability in Duns Scotus's theories of the common nature*, «Medieval philosophy and theology», 11 (2003), pp. 43-63.
- R. CROSS, *Richard of Conington, Scotus's Collationes oxonienses, and the Ontological Status of Impossibilia*, in A. STORCK (ed.), *Proceedings of the symposium De potentia dei (Porto Alegre)*, FIDEM, Porto, forthcoming.
- J. R. CROSSWELL, *Duns Scotus on the common nature*, in J. RYAN - B. BONANSEA (eds.), *John Duns Scotus 1265-1295*, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 1965, pp. 122-132.
- F. A. CUNNINGHAM, *Some presuppositions in Henry of Ghent*, «Pensamiento», 25 (1969), pp. 103-144.
- F. A. CUNNINGHAM, *Averroes vs Avicenna on Being*, «New Scholasticism», 48 (1974), pp. 185-218.
- F. A. CUNNINGHAM, *Essence and existence in Thomism: a mental vs. the "real distinction"?*, University Press of America, Lanham - New York - London 1988.
- C. D'ANCONA COSTA, *Proclus, Denys, le Liber de causis et la science divine*, in O. BOULNOIS - J. SCHMUTZ - J.-L. SOLÈRE (eds.), *Le contemplateur et les idées. Modèles de la science divine du néoplatonisme au XVIII^e siècle*, Vrin, Paris 2002, pp. 19-44.
- L. A. DE BONI, *Duns Scotus and the univocity of the concept of being*, in R. H. PICH (ed.), *New essays on metaphysics as scientia transcendens. Proceeding of the Second International Conference of Medieval Philosophy, held at the Pontifical Catholic University of Rio Grande do Sul (PUCRS), Porto Alegre / Brazil, 15-18 August 2006*, FIDEM, Lovain-la-Neuve 2007, pp. 91-113.
- M. S. DE CARVALHO, *Sentido e alcance do pensamento de Henrique de Gand. Explicação da nona questão do 'Quodlibet I': a relação essência/existência*, «Mediaevalia. Textos e estudos», 3 (1993), pp. 161-205.
- M. S. DE CARVALHO, *Creatura mundi. Estudo sobre o contexto metafísico da argumentação de Henrique de Gand contra a possível eternidade do mundo (Quodlibet, I, q. 7-8)*, Ph.D. thesis, Universidade de Coimbra 1994.
- A. DE LIBERA, *L'art des généralités. Théories de l'abstraction*, Aubier, Paris 1999

M.-H. J. DE POMMEROL, *Le vocabulaire des collèges dans le midi de la France*, in O. Weijers (ed.), *Vocabulaire des collèges universitaires (XIII^e-XVI^e siècles). Actes du colloque, Leuven 9-11 avril 1992*, Brepols, Turnhout 1993.

L. M. DE RIJK, *Boèce logicien et philosophe: ses positions sémantiques et sa métaphysique de l'être*, in L. ORBETELLO (ed.), *Atti del congresso internazionale di studi boeziani (Pavia, 5-8 ottobre 1980)*, Editrice Herder, Roma 1981, pp. 141-156.

L. M. DE RIJK, *Gilbert de Poitiers. Ses vues sémantiques et métaphysiques*, in J. JOLIVET - A. DE LIBERA (eds.), *Gilbert de Poitiers et ses contemporains: aux origines de la logica modernorum: actes du septième Symposium européen d'histoire de la logique et de la sémantique médiévales, Centre d'études supérieures de civilisation médiévale de Poitiers, 17-22 Juin 1985*, Bibliopolis, Napoli 1987, pp. 147-171.

L. M. DE RIJK, *Un tournant important dans l'usage du mot idea chez Henri de Gand*, in M. FATTORI - M. L. BIANCHI (eds.), *Idea. VI Colloquio Internazionale del Lessico Intellettuale Europeo (Roma, 5-7 gennaio 1989)*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1990, pp. 89-98.

L. M. DE RIJK, *Aristotle. Semantics and ontology*, Brill, Leiden - Boston - Köln 2002.

R. DE VAUX, *Notes et textes sur l'Avicennisme Latin aux confins des XII^e-XIII^e siècles*, Vrin, Paris 1934.

J. DECORTE, «Modus» or «res»: *Scotus's criticism of Henry of Ghent's conception of the reality of a real relation*, in L. SILEO (ed.), *Via Scoti. Methodologica ad mentem Johannis Duns Scoti*, Antonianum, Roma 1995, pp. 407-429.

J. DECORTE, *Henry of Ghent on analogy: critical reflections on Jean Paulus' interpretation*, in W. VANHAMEL (ed.), *Henry of Ghent. Proceedings of the International Colloquium on the occasion of the 700th anniversary of his death (1293)*, Leuven University Press, Leuven 1996, pp. 71-105.

J. DECORTE, *Relatio as modus essendi: the origins of Henry of Ghent's definition of relation*, «International Journal of Philosophical Studies», 10 (2002), pp. 309-336.

J. DECORTE, *Relation and substance in Henry of Ghent's metaphysics*, in G. GULDENTOPS - C. STEELE (eds.), *Henry of Ghent and the transformation of scholastic thought*, Leuven University Press, Leuven 2003, pp. 3-14.

D. DEMANGE, *La theorie du savoir*, Vrin, Paris 2007.

S. DONATI, *La discussione sull'unità del concetto di ente nella tradizione di commento della Fisica: commenti parigini degli anni 1270-1315*, in M. PICKAVÉ (ed.), *Die Logik des Transzendentalen. Festschrift für Jan A. Aertsen zum 65. Geburtstag*, De Gruyter, Berlin 2003, pp. 60-139.

H. F. DONDAINE, *Cognoscere de Deo 'quid est'*, «Recherches de Théologie ancienne et médiévale», 22 (1955), pp. 72-78.

G. DOOLAN, *Aquinas on the divine ideas as exemplar causes*, The Catholic University of America Press, Washington 2008.

V. DOUCET, *L'oeuvre scolastique de Richard de Conington, O.F.M.*, «Archivum Franciscanum Historicum», 29 (1936), pp. 396-442.

T.-A. DRUART, *Shay' or res as concomitant of 'being' in Avicenna*, «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medioevale», 12 (2001), pp. 125-142.

T.-A. DRUART, *Ibn Sînâ and Duns Scotus*, in M. B. INGHAM - O. BYCHKOV (eds.), *John Duns Scotus, Philosopher. Proceedings of "The Quadruple Congress" on John Duns Scotus, Part 1*, Aschendorff - Franciscan Institute Publications, Münster - St. Bonaventure, NY 2010, pp. 13-27.

P. DUHEM, *Le système du monde*, V, Hermann, Paris 1958.

S. D. DUMONT, *The quaestio si est and the metaphysical proof for the existence of God according to Henry of Ghent and J. Duns Scotus*, «Franziskanische Studien», 66 (1984), pp. 335-367.

S. D. DUMONT, *The univocity of the concept of being in the fourteenth century: John Duns Scotus and William of Alnwick*, «Medieval Studies», 49 (1987), pp. 1-75.

S. D. DUMONT, *The univocity of the concept of being in the fourteenth century: II The De ente of Peter Thomae*, «Medieval Studies», 50 (1988), pp. 186-256.

S. D. DUMONT - S. BROWN, *Univocity of the concept of being in the fourteenth century: III An early scotist*, «Medieval Studies», 51 (1989), pp. 1-129.

S. D. DUMONT, *William of Ware, Richard of Conington and the Collationes oxonienses of John Duns Scotus*, in L. HONNEFELDER - R. WOOD - M. DREYER (eds.), *John Duns Scotus. Metaphysics and Ethics*, Brill, New York - Leiden - Köln 1996.

S. D. DUMONT, *Scotus's doctrine of univocity and the medieval tradition of metaphysics*, in J. AERSTEN - A. SPEER (eds.), *Was ist Philosophie im Mittelalter? Akten des X. Internationalen Kongresses für mittelalterliche Philosophie der Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale 25. bis 30. August 1997 in Erfurt*, De Gruyter, Berlin-New York 1998, pp. 193-212.

S. D. DUMONT, *Henry of Ghent and Duns Scotus*, in J. MARENBNON (ed.), *Routledge history of philosophy*, Routledge, London 1998, pp. 291-328.

C. ERISMANN, *Medieval fortunes of the Opuscula Sacra*, in J. MARENBNON (ed.), *Cambridge Companion to Boethius*, Cambridge University Press, Cambridge 2009, pp. 155-177.

C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, Società Editrice Internazionale, Torino 1950² [1939].

C. FABRO, *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino*, Società Editrice Internazionale, Torino 1960.

H. L. FÄH, *Johannes Duns Scotus. Die erkennbarkeit Gottes*, «Franziskanische Studien», 47 (1965), pp. 187-299.

M. FAKHRY, *Notes on existence and essence in Averroes and Avicenna*, in P. WILPERT (ed.), *Die Metaphysik in Mittelalter: ihr Ursprung und ihre Bedeutung. Vorträge des 2. Internationalen*

Kongresses für mittelalterliche Philosophie. Köln, 31. August – 6 September 1961, De Gruyter, Berlin-New York, 1963, pp. 414-417.

M. FEDELI, *Relazione e Trinità nelle Collationes oxonienses attribuite a Giovanni Duns Scot*, Tesi di dottorato, Università di Macerata 2014.

R. FRIEDMAN, *Intellectual Traditions at the Medieval University. The Use of Philosophical Psychology in Trinitarian Theology among the Franciscans and Dominicans, 1250-1350*, 2 voll., Brill, Leiden 2013.

A. GARCÍA MARQUÉZ, *La polemica sobre el ser en el Avicenna y Averroes latinos*, «Anuario filòsòfico. Pamplona», 20 (1987), pp. 73-103.

M. GIBSON, *The Opuscula sacra in the Middle Ages*, in M. GIBSON (ed.), *Boethius: his life, thought and influence*, Blackwell, Oxford 1981, pp. 214-234.

O. GILON, *Indifférence de l'essence et métaphysique chez Jean Duns Scot*, OUSIA, Bruxelles 2012.

É. GILSON, *Avicenna et le point de départ de Duns Scot*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge», 2 (1927), pp. 90-148.

É. GILSON, *Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales*, Vrin, Paris 1952.

P. GLORIEUX, *L'enseignement au moyen âge. Techniques et méthodes en usage à la Faculté de Théologie de Paris, au XIII^e siècle*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge», 35 (1968), pp. 65-186.

A. M. GOICHON, *La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn S n (Avicenna)*, Desclée de Brouwer, Paris 1937.

A. M. GOICHON, *La philosophie d'Avicenne et son influence en Europe médiévale (Forlong Lectures 1940)*, Maisonneuve, Paris 1951².

J. GÓMEZ CAFFARENA, *Ser participado y ser subsistente en la metafísica de Enrique de Gante*, Edizioni Pontificia Università Gregoriana, Roma 1958.

A. GÓMEZ-LOBO, *The So-Called Question of Existence in Aristotle*, An. Post. 2. 1-2, «The Review of Metaphysics», 34/1 (1980), pp. 71-89.

O. GOLDIN, *Explaining an eclipse. Aristotle's Posterior Analytics 2.1-10*, The University of Michigan Press, Michigan 1996.

W. GORIS, *Absolute Beginners. Der mittelalterliche Beitrag zu einem Ausgang vom Unbedingten*, Brill, Leiden 2007.

W. GORIS, *Between Unity and Perceptibility. Richard Conington and the Concept of Being*, in K. EMERY - R. FRIEDMAN - A. SPEER (eds.), *Philosophy and theology in the long Middle Ages. A tribute to Stephen F. Brown*, Brill, Leiden - Boston 2011, pp. 189-211.

P. HADOT, *La distinction de l'Être et de l'étant dans le De Hebdomadibus de Boèce*, in P. WILPERT - W. P. ECKERT (eds.), *Die Metaphysik im Mittelalter: ihr Ursprung und ihre Bedeutung. Vorträge des*

II. *Internationalen Kongresses für mittelalterliche Philosophie, Köln 31. August bis 6. September 1961*, De Gruyter, Berlin 1963, pp. 147-153.

P. HADOT, *Porphyre et Victorinus*, 2 voll., *Études augustinienes*, Paris 1968 (trad. it. P. HADOT, *Porfirio e Vittorino*, Vita e Pensiero, Milano 1993).

P. HADOT, *Forma essendi. Interprétation philologique et interprétation philosophique d'une formule de Boèce*, «Les études classiques», 38 (1970), pp. 143-156.

J. HAMESSE, *Res chez les auteurs philosophiques des 12^e et 13^e siècles ou le passage de la neutralité à la spécificité*, in M. FATTORI - M. L. BIANCHI (eds.), *Res. III Colloquio internazionale del Lessico Intellettuale Europeo (Roma, 7-9 gennaio 1980)*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1982, pp. 91-104.

J. HAMESSE, *Idea chez les auteurs philosophiques des 12^e et 13^e siècles*, in M. FATTORI - M. L. BIANCHI (eds.), *Idea. VI Colloquio Internazionale del Lessico Intellettuale Europeo (Roma, 5-7 gennaio 1989)*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1990, pp. 99-135.

J. HAMESSE, 'Collatio' et 'reportatio': *deux vocables spécifiques de la vie intellectuelle au moyen âge*, in O. WEIJERS (ed.), *Terminologie de la vie intellectuelle au moyen âge*, Brepols, Turnhout 1993, pp. 9-25: 18-19.

C. R. S. HARRIS, *Duns Scotus*, Cambridge University Press, Cambridge 1927, 2 voll., II, «Collationes in editione Waddingi non inclusae», pp. 361-378.

B. HEICHICH, *Il problema delle "reportationes" in Duns Scoto*, in M. CARBAJO NÚÑEZ (ed.), *Giovanni Duns Scoto. Studi e ricerche nel VII Centenario della sua morte (in onore di P. César Saco Alarcón)*, I, Antonianum, Roma 2008, pp. 59-128.

M. G. HENNINGER, *Relations. Medieval theories 1250-1325*, Clarendon Press, Oxford 1989.

M. G. HENNINGER, *John Duns Scotus and Peter Auriol on the ontological status of relations*, «Quaestio», 13 (2013), pp. 221-242.

E. HOCEDEZ, *Gilles de Rome et Henri de Gand sur la distinction réelle (1276-1286)*, «Gregorianum», 8 (1927), pp. 358-384.

E. HOCEDEZ, *Le premier Quodlibet d'Henri de Gand*, «Gregorianum», 9 (1928), pp. 92-117.

M. HOENEN, *Propter dicta Augustini. Die Metaphysische Bedeutung der mittelalterlichen Ideenlehre*, «Recherches de Théologie et Philosophie médiévales», 64 (1997), pp. 245-262.

M. HOENEN, *A Oxford: dibattiti teologici nel tardo Medioevo*, Jaca Book, Milano 2003.

W. HOERES, *Wesen und Dasein bei Henrich von Gent und Duns Scotus*, «Franziskanische Studien», 47 (1965), pp. 121-186.

T. HOFFMANN, *Creatura intellecta. Die Ideen und Possibilien bei Duns Scotus mit Ausblick auf Franz von Mayronis, Poncius und Mastrius*, Aschendorff, Münster 2002.

- T. HOFFMANN, *Henri de Gand*, in J.-C. BARDOUT - O. BOULNOIS (eds.), *Sur la science divine*, PUF, Paris 2002, pp. 226-244.
- T. HOFFMANN, *Les idées comme essences créables chez François de Meyronnes*, in O. BOULNOIS - J. SCHMUTZ - J.-L. SOLÈRE (eds.), *Le contemplateur et les idées. Modèles de la science divine du néoplatonisme au XVIII^e siècle*, Vrin, Paris 2002, pp. 129-147.
- T. HOFFMANN, *Duns Scotus on the origin of the possibles in the divine intellect*, in S. BROWN - T. DEWENDER - T. KOBUSCH (eds.), *Philosophical debates at Paris in the early Fourteenth Century*, Brill, Leiden - Boston 2009, pp. 359-382.
- T. HOFFMANN, *Henry of Ghent's influence on John Duns Scotus's Metaphysics*, in G. WILSON (ed.), *A companion to Henry of Ghent*, Brill, Leiden - Boston 2010, pp. 339-367.
- T. HOFFMANN, *The Quaestiones de anima and the genesis of Duns Scotus' doctrine of univocity of being*, in R. FRIEDMAN - J.-M. COUNET (eds.), *Medieval Perspectives on Aristotle's De anima*, Peeters, Louvain 2013, pp. 101-120.
- L. HONNEFELDER, *Die Lehre von der doppelten Ratitudo entis und ihre Bedeutung für die Metaphysik des Johannes Duns Scotus*, in C. BERUBÉ (ed.), *Deus et homo ad mentem I. Duns Scoti*, Societas Internationalis Scotistica, Roma 1972, pp. 661-671.
- W. HÜBENER, *Idea extra artificem. Zur Revisionsbedürftigkeit von Erwin Panofskys Deutung der mittelalterlichen Kunsttheorie*, in L. GRISEBACH - K. RENGER (eds.), *Festschrift für Otto von Simson zum 65. Geburtstag*, Propyläen Verlag, Frankfurt-am-Main 1977, pp. 27-52.
- J. JANSSENS, *An Annotated Bibliography on Ibn Sina (1970-1989) including Arabic and Persian publications and Turkish and Russian References*, Leuven University Press, Leuven 1991.
- J. JANSSENS, *An Annotated Bibliography on Ibn Sina. First Supplement (1990-1994)*, FIDEM, Louvain-La-Neuve 1999.
- J. JANSSENS, *Elements of Avicennian Metaphysics in the Summa*, in G. GULDENTOPS - C. STEEL (eds.), *Henry of Ghent and the transformation of scholastic thought*, Leuven University Press, Leuven 2003, pp. 41-59.
- J. JANSSENS, *Ibn Sina and His Influence on the Arabic and Latin World*, Ashgate, Aldershot 2006.
- J. JANSSENS, *Henry of Ghent and Avicenna*, in G. WILSON (ed.), *A companion to Henry of Ghent*, Brill, Leiden-Boston, 2010, pp. 63-83.
- J. JANSSENS, *An Annotated Bibliography on Ibn Sina. Second Supplement (1995-2009)*, ACMRS Publications, Temple 2016.
- R. JAVELET, *Reflexions sur l'exemplarisme bonaventurien*, in COMMISSIONE INTERNAZIONALE BONAVENTURIANA (ed.), *Volumen commemorativum anni septies centenarii a morte S. Bonaventurae Doctoris Seraphici*, IV, Tipografia Porziuncola, Assisi 1974, pp. 349-370.
- J. JOLIVET, *Philosophie médiévale arabe et latine*, Vrin, Paris 1995, pp. 221-236.

- Z. KALUZA, *Bulletin d'histoire des doctrines médiévales. Les XIV^e et XV^e siècles*, «Revue des Sciences philosophiques et théologiques», 85/4 (2001), pp. 753-787.
- P. KING, *Duns Scotus on common natures*, «Philosophical topics», 20 (1992), pp. 50-76.
- P. KING, *Duns Scotus on metaphysics*, in T. WILLIAMS (ed.), *The Cambridge Companion to John Duns Scotus*, Cambridge University Press, Cambridge 2003, pp. 15-68.
- T. KOBUSCH, *Heinrich von Gent und die Neuplatonische Ideenlehre*, in G. BENAKIS (ed.), *Néoplatonisme et philosophie médiévale. Actes du Colloque international de Corfou, 6-8 octobre 1995, organisé par la SIEPM*, Brepols, Turnhout 1997, pp. 197-209.
- T. KOBUSH, *Um novo caminho do conhecimento filosófico de Deus: Henrique de Gand, Mestre Eckhart, Duns Scotus*, «Veritas», 53/3 (2008), pp. 59-73.
- C. KÖNIG-PRALONG, *Être, essence et contingence. Henri de Gand, Gilles de Rome, Godefroid de Fontaines*, Les Belles Lettres, Paris 2006.
- M. LAARMANN, *Deus, primum cognitum. Die Lehre von Gott als dem Esterkannten des menschlichen Intellekts bei Heinrich von Gent († 1293)*, Aschendorff, Münster 1999.
- G. LAURIOLA, *La conoscibilità di Dio in Duns Scoto*, «Studi francescani», 86 (1989), pp. 37-52.
- A. G. LITTLE - F. PELSTER, *Oxford theology and theologians c. A.D. 1282-1302*, Clarendon Press, Oxford 1934.
- O. LIZZINI, *Wu d-Maw d/Existence-Existant. A key ontological notion of Arabic philosophy*, «Quaestio», 3 (2003), pp. 111-138.
- S. LUSIGNAN, *L'enseignement des arts dans les collèges parisiens au moyen âge*, in O. WEIJERS - L. HOLTZ (eds.), *L'enseignement des disciplines à la Faculté des Arts (Paris et Oxford, XIII^e-XV^e siècles)*. Actes du colloque international, Brepols, Turnhout 1997.
- E. MACIEROWSKI, *Does God have a quiddity according to Avicenna?*, «The Thomist», 52 (1988), pp. 79-87.
- R. MACKEN, *Les diverses applications de la distinction intentionnelle chez Henri de Gand*, in W. KLUXEN (ed.), *Sprache und Erkenntnis im Mittelalter. Akten des VI. Internationalen Kongresses für Mittelalterliche Philosophie der Société Internationale pour l'Etude de la Philosophie Médiévale. 29. August - 3. September 1977 in Bonn, II*, De Gruyter, Berlin 1981, pp. 769-776.
- R. MACKEN, *God as "primum cognitum" in the philosophy of Henry of Ghent*, «Franziskanische Studien», 66 (1984), pp. 309-315.
- B. MAIOLI, *Gilberto Porretano. Dalla grammatica speculativa alla metafisica del concreto*, Bulzoni, Roma 1979.
- W. MANN, *Duns Scotus on natural and supernatural knowledge of God*, in T. WILLIAMS (ed.), *The Cambridge Companion to John Duns Scotus*, Cambridge University Press, Cambridge 2003, pp. 238-262.

- S. MANSION, *Le jugement d'existence chez Aristote*, Desclée de Brouwer, Paris 1946.
- J. MARENBNON, *Boethius*, Oxford University Press, New York 2003.
- M. MARMURA, *Avicenna on primary concepts in the metaphysics of his al-Shifa*, in R. SAVORY - A. DIONISIUS (eds.), *Logos islamikos: studia islamica in honorem Georgii Michaelis Wickens*, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto, 1984.
- M. MARMURA, *Avicenna's critique of Platonists in Book VII, Chapter 2 of the Metaphysics of his Healing*, in J. E. MONTGOMERY (ed.), *Arabic Theology Arabic Philosophy. From the many to the one. Essays in celebration of Richard F. Frank*, «Orientalia Lovaniensia Analecta», 152 (2006), pp. 355-369.
- S. P. MARRONE, *The light of Thy countenance. Science and knowledge of God in the thirteenth century*, Brill, Leiden-Boston-Köln 2001.
- A. MAURER, *Ens diminutum: a note on its origin and meaning*, «Medieval Studies», 12 (1950), pp. 216-220.
- J. MCEVOY, *The chronology of Robert Grosseteste's writings on natura and natural philosophy*, «Speculum», 58 (1983), pp. 614-655.
- D. MCGINLEY, *Duns Scotus's theory of common natures*, «Filosofia Unisinos», 9/1 (2008), pp. 64-83.
- R. MCINERNY, *Scotus and Univocity*, in COMMISSIO SCOTISTICA (ed.), *De doctrina Ioannis Duns Scoti. Acta Congressus Scotistici Internationalis Oxonii et Edimburgi 11-17 Sept. 1966 celebrati*, 4 voll., Roma 1968, II, pp. 115-121.
- R. MCINERNY, *Boethius and Aquinas*, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 2012 [1990].
- G. MENSCHING, *Bemerkungen zu den scotistischen Neologismen am beispiel der Formalitas*, in J. AERSTEN - A. SPEER (eds.), *Was ist Philosophie im Mittelalter? Akten des X. Internationalen Kongresses für mittelalterliche Philosophie der Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale 25. bis 30. August 1997 in Erfurt*, De Gruyter, Berlin - New York 1998, pp. 357-368.
- C. MORESCHINI, *A Christian in Toga. Boethius: Interpreter of antiquity and Christian Theologian*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2014.
- M. M. MULCHAHEY, *"First the Bow is Bent in Study". Dominican Education Before 1350*, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto 1998, pp. 196-197.
- P. W. NASH, *Giles of Rome on Boethius' "Diversum est esse et id quod est"*, «Medieval Studies», 12 (1950), pp. 57-91.
- P. W. NASH, *The accidentality of esse according to Giles of Rome*, «Gregorianum», 38 (1957), pp. 103-115.
- T. NOONE, *Scotus on divine ideas: Rep. Paris. I-A, d. 36*, «Medioevo», 24 (1998), pp. 359-453.

T. NOONE, *Universal and individuation*, in T. WILLIAMS (ed.), *The Cambridge Companion to John Duns Scotus*, Cambridge University Press, Cambridge 2003, pp. 100-128.

T. NOONE, *L'univocité dans les Quaestiones super libros de anima*, in O. BOULNOIS - E. KARGER - J.-L. SOLÈRE - G. SONDAG (eds.), *Duns Scot à Paris. 1302-2002. Actes du colloque de Paris, 2-4 septembre 2002*, Brepols, Turnhout 2004, pp. 255-271.

L. ORBETELLO, *Severino Boezio*, Accademia ligure di scienze e lettere, Genova 1974.

P. O'REILLY, *Sancti Thomae de Aquino expositio super librum Boetii 'De Hebdomadibus': an edition and a study*, Ph.D. thesis, University of Toronto 1960.

J. OWENS, *Common nature: a point of comparison between Thomistic and Scotistic metaphysics*, «*Medieval Studies*», 19 (1957), pp. 1-14.

M. OZILLOU, *Alexandre de Halès*, in J.-C. BARDOUT - O. BOULNOIS (eds.), *Sur la science divine*, PUF, Paris 2002, pp. 152-176.

A. PATTIN, *Gilles de Rome O.E.S.A. et la distinction réelle de l'essence et de l'existence*, «*Revue de l'Université d'Ottawa*», 23 (1953), pp. 80-116.

J. PAULUS, *Henri de Gand. Essai sur la tendances de sa métaphysique*, Vrin, Paris 1938.

J. PAULUS, *Les disputes d'Henri de Gand et de Gilles de Rome sur la distinction de l'essence et de l'existence*, «*Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*», 13 (1940-42), pp. 323-358.

F. PELSTER, *Handschriftliches zur Überlieferung des Quaestiones super libros Metaphysicorum und der Collationes des Duns Scotus. 2. Die Collationes Parisienses und Oxonienses*, «*Philosophisches Jahrbuch*», 44 (1931), pp. 79-92.

J. PEPIN, *A / IDEA dans la patristique grecque et latine. Un dossier*, in M. FATTORI - M. L. BIANCHI (eds.), *Idea. VI Colloquio Internazionale del Lessico Intellettuale Europeo (Roma, 5-7 gennaio 1989)*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1990, pp. 13-42.

R. H. PICH, *Infinity and intrinsic mode*, in R. H. PICH (ed.), *New essays on metaphysics as scientia transcendens. Proceeding of the Second International Conference of Medieval Philosophy, held at the Pontifical Catholic University of Rio Grande do Sul (PUCRS), Porto Alegre / Brazil, 15-18 August 2006*, FIDEM, Lovain-la-Neuve 2007, pp. 159-214.

M. PICKAVÉ, *Henry of Ghent on individuation, essence and being*, in G. WILSON (ed.), *A companion to Henry of Ghent*, Brill, Leiden-Boston, 2010, pp. 181-209.

M. PICKAVÉ, *Henry of Ghent on metaphysics*, in G. WILSON (ed.), *A companion to Henry of Ghent*, Brill, Leiden-Boston, 2010, pp. 153-179.

G. PINI, *Scotus's essentialism. A critique of Thomas Aquinas's doctrine of essence in the Questions on the Metaphysics*, «*Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*», 14 (2003), pp. 227-262.

G. PINI, *Univocity in Scotus's Quaestiones super Metaphysicam: the solution to a riddle*, «Medioevo», 30 (2005), pp. 69-110.

G. PINI, *Scotus on doing Metaphysics in statu isto*, in M. B. INGHAM - O. BYCHKOV (eds.), *John Duns Scotus, Philosopher. Proceedings of "The Quadruple Congress" on John Duns Scotus, Part 1*, Aschendorff Verlag - Franciscan Institute Publications, Münster - St. Bonaventure, NY 2010, pp. 29-55.

G. PINI, *Scotus and Avicenna on what it is to be a thing*, in N. HASSE - A. BERTOLACCI (eds.), *The arabic, hebrew and latin reception of Avicenna's Metaphysics*, De Gruyter, Berlin - Boston 2011, pp. 365-387.

G. PINI, *Scotus on objective being*, «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medioevale», 26 (2015), pp. 337-367.

R. PINZANI, *Sull'ontologia di Gilberto Porretano*, «Noctua», 2 (2014), pp. 209-259.

P. PORRO, *Enrico di Gand. La via delle proposizioni universali*, Levante, Bari 1990.

P. PORRO, *Ponere statum. Idee divine, perfezioni creaturali e ordine del mondo in Enrico di Gand*, «Mediaevalia. Textos e estudos», 3 (1993), pp. 109-160.

P. PORRO, *Possibilità ed esse essentiae in Enrico di Gand*, in W. VANHAMEL (ed.), *Henry of Ghent. Proceedings of the International Colloquium on the occasion of the 700th anniversary of his death (1293)*, Leuven University Press, Leuven 1996, pp. 211-253.

P. PORRO, *Universaux et esse essentiae: Avicenne, Henri de Gand et le 'Troisième Reich'*, «Cahiers de Philosophie de l'Université de Caen», 38-39 (2003), pp. 9-51.

P. PORRO, *Duns Scot et le point de rupture avec Avicenne*, in O. BOULNOIS - E. KARGER - J.-L. SOLÈRE - G. SONDAG (eds.), *Duns Scot à Paris. 1302-2002. Actes du colloque de Paris, 2-4 septembre 2002*, Brepols, Turnhout 2004, pp. 195-218.

P. PORRO, *Introduzione*, in TOMMASO D'AQUINO, *Commenti a Boezio*, ed. P. PORRO, Bompiani, Milano 2007.

P. PORRO, *Res a reor reris / Res a ratitudine*, in I. ATUCHA - D. CALMA - C. KÖNIG-PRALONG - I. ZAVATTERO (eds.), *Mots médiévaux offerts à Ruedi Imbach*, Brepols, Turnhout 2011.

P. PORRO, *Tommaso d'Aquino. Un profilo storico-filosofico*, Carocci, Roma 2012.

P. PORRO, *Déduction catégoriale et prédicaments relatifs à la fin du XIII^e siècle: le De origine rerum praedicamentalium de Dietrich de Freiberg et son contexte*, «Quaestio», 13 (2013), pp. 197-220.

P. PORRO, *Prima rerum creaturarum est esse: Henri de Gand, Gilles de Rome et la quatrième proposition du De causis*, in V. CORDONIER - T. SUAREZ-NANI (eds.), *L'aristotélisme exposé. Aspects du débat philosophique entre Henri de Gand et Gilles de Rome*, Academic Press Fribourg, Fribourg 2014, pp. 55-82.

P. PORRO, *Henry of Ghent*, in E. N. ZALTA (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2014 Edition)*, URL = <http://plato.stanford.edu/entries/henry-ghent/>.

R. PRENTICE, *Univocity and analogy according to Scotus's Super Libros Elenchorum Aristotelis*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge», 35 (1968), pp. 39-64.

M. RASHED, *Ibn 'Ad et Avicenne: sur les types d'existants*, in V. CELLUPRICA - C. D'ANCONA - R. CHIARADONNA (ed.), *Aristotele e i suoi esegeti neoplatonici: logica e ontologia nelle interpretazioni greche e arabe. Atti del Convegno internazionale di Roma, 19-20 ottobre 2001*, Bibliopolis, Napoli 2004, pp. 107-171.

B. ROEST, *A History of Franciscan Education (c. 1210-1517)*, Brill, Leiden 2000, p. 133.

P. W. ROSEMAN, *The Story of a Great Medieval Book: Peter Lombard's Sentences*, University of Toronto Press, Toronto 2007.

P. B. ROSSI, *Tracce della versione latina di un commento greco ai 'Secondi Analitici' nel 'Commentarius in Posteriorum Analyticorum libros' di Roberto Grossatesta*, «Rivista di Filosofia Neoscolastica», 70 (1978), pp. 433-439.

A. SANTOGROSSI, *La science divine du divin et du non-divin chez Duns Scot*, in O. BOULNOIS - J. SCHMUTZ - J.-L. SOLÈRE (eds.), *Le contemplateur et les idées. Modèles de la science divine du néoplatonisme au XVIII^e siècle*, Vrin, Paris 2002, pp. 107-127.

C. SCHABEL, *Theology at Paris, 1316–1345. Peter Auriol and the Problem of Divine Foreknowledge and Future Contingents*, Routledge, Aldershot 2000.

C. SCHABEL, *Francis of Marchia on divine ideas*, in *Intellect et imagination dans la philosophie médiévale / Intellect and Imagination in Medieval Philosophy / Intelecto e imaginação na Filosofia Medieval: Actes du XI^e Congrès International de Philosophie Médiévale de la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (S.I.E.P.M.). Porto, du 26 au 31 août 2002*, Brepols, Turnhout 2006, pp. 1589-1599.

M. SCHMAUS, *Der Liber Propugnatorius des Thomas Anglicus und die Lehrunterschiede zwischen Thomas von Aquin und Duns Scotus*, 2 voll., Verlag der Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster 1930.

G. SCHRIMPF, *Die Axiomenschrift des Boethius (De Hebdomadibus) als philosophisches Lehrbuch des Mittelalters*, 2 voll., Brill, Leiden 1966.

G. R. SMITH, *The Origin of Intelligibility According to Duns Scotus, William of Alnwick, and Petrus Thomae*, «Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales», 81/1 (2014), pp. 37-74.

G. P. SOLIANI, *Duns Scotus on the first object of the human intellect. From the ens univocum to the ens possibile*, «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medioevale», 26 (2015), pp. 369-398.

A. SOLIGNAC, *Connaissance humaine et relation a Dieu selon Saint Bonaventure (De sc. Chr., q. 4)*, in COMMISSIONE INTERNAZIONALE BONAVENTURIANA (ed.), *Volumen commemorativum anni septies centenarii a morte S. Bonaventurae Doctoris Seraphici*, II, Tipografia Porziuncola, Assisi 1974, pp. 393-405.

- G. SONDAG, *Universel et natura communis dans l'Ordinatio et dans les Questions sur le perihermeneias (une brève comparaison)*, in L. HONNEFELDER - R. WOOD - M. DREYER (eds.), *John Duns Scotus. Metaphysics and ethics*, Brill, New York - Leiden - Köln 1996, pp. 385-392.
- G. SONDAG, *La Réception d'Avicenne (Ibn Sînâ) chez Duns Scot*, «Veritas», 49/3 (2004), pp. 529-543.
- G. SONDAG, *Duns Scotus sur les différences ultimes*, in R. H. PICH (ed.), *New essays on metaphysics as scientia transcendens. Proceeding of the Second International Conference of Medieval Philosophy, held at the Pontifical Catholic University of Rio Grande do Sul (PUCRS), Porto Alegre / Brazil, 15-18 August 2006*, FIDEM, Lovain-la-Neuve 2007, pp. 215-231.
- R. W. SOUTHERN, *Robert Grosseteste. The growth of an english mind in medieval Europe*, Clarendon Press, Oxford 1992².
- A. SPEER, *The hidden heritage: boethian metaphysics and its medieval tradition*, «Quaestio», 5 (2005), pp. 163-182.
- L. SWEENEY, *Existence/essence in Thomas' Aquinas early writings*, «Proceedings of the American Catholic Philosophical Association», 37 (1963), pp. 97-131.
- R. TESKE, *Some aspects of Henry's debt to Avicenna's metaphysics*, «Modern Schoolman», 85 (2007), pp. 51-70.
- H. THEISSING, *Glaube und Theologie bei Robert Cowton*, OFM, Aschendorff, Münster 1970.
- G. TRAPÉ, *Esse participato e distinzione reale in Egidio Romano*, «Aquinas», 12 (1969), pp. 443-468.
- E. TRÉPANIÉ, *Saint Thomas et le De hebdomadibus de Boèce*, «Laval théologique et philosophique», 6 (1950), pp. 131-144.
- T. V. UPTON, *The if-it-is question in Aristotle*, in L. P. GERSON (ed.), *Aristotle. Critical assessments*, Routledge, London - New York 1999, pp. 101-117.
- S. VANNI ROVIGHI, *San Bonaventura*, Vita-Salute, Milano 1974.
- A. VOS, *The philosophy of John Duns Scotus*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2006.
- O. WEIJERS, *Le Vocabulaire du Collège de Sorbonne*, in O. WEIJERS (ed.), *Vocabulaire des collèges universitaires (XIII^e-XVI^e siècles). Actes du colloque, Leuven 9-11 avril 1992*, Brepols, Turnhout 1993, pp. 9-25: 18-19.
- J. WIPPEL, *The relationship between essence and existence in late thirteenth century thought: Gilles of Rome, Henry of Ghent, Godfrey of Fontaines and James of Viterbo*, in P. MOREWEDGE (ed.), *Philosophies of existence: ancient and medieval*, Fordham University Press, New York 1982, pp. 131-164.
- J. WIPPEL, *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas*, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 1984.

J. WIPPEL, *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas II*, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 2007, pp. 31-64.

R. WISNOVSKY, *Notes on Avicenna concept of thingness (say'iyya)*, «Arabic sciences and philosophy», 10 (2000), pp. 181-221.

R. WISNOVSKY, *Avicenna's Metaphysics in context*, Cornell University Press, Ithaca 2003.

A. WOLTER, *The formal distinction*, in M. MCCORD ADAMS (ed.), *The philosophical theology of John Duns Scotus*, Cornell University Press, New York 1990.

A. WOOD, *Aquinas, Scotus and Cajetan on 'Horseness is just horseness'*, «Proceedings of the Society for Medieval Logic and Metaphysics», 7 (2007), pp. 54-65.

T. YOKOYAMA, *Zwei Quaestionen des Jacobus de Aesculo über das Esse Obiectivum*, in L. Scheffczyk - W. Dettloff - R. Heinzmann (eds.), *Wahrheit und Verkündigung. Michael Schmaus zum 70. Geburtstag*, 2 voll., Verlag Ferdinand Schöningh, München - Paderborn - Wien 1967, I, pp. 31-74.