



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI MACERATA

Corso di Dottorato in Human Sciences
Curriculum Filosofia, Storia della Filosofia e Scienze Umane
Ciclo XXX

Tesi di Dottorato in
Storia della Filosofia Medievale

Per actum et modum voluntatis

Giovanni Duns Scoto a confronto con Enrico di Gand sulla produzione dello Spirito Santo

RELATORE

Chiar.mo Prof. Guido Alliney

DOTTORANDO

Dott. Emanuele Sorichetti

COORDINATORE

Chiar.mo Prof. Guido Alliney

ANNO 2018

INDICE

Per actum et modum voluntatis

Giovanni Duns Scoto a confronto con Enrico di Gand sulla produzione dello Spirito Santo

ABBREVIAZIONI	3
INTRODUZIONE	5
Capitolo I	
LA PRODUZIONE TRINITARIA	11
1. PREMESSE METODOLOGICHE	13
2. IL CONCETTO DI PRODUZIONE	25
2.1 <i>Produzione e mutamento</i>	25
2.2 <i>Produzione e tempo</i>	41
2.3 <i>Produzione e relazione</i>	50
3. LA POSSIBILITÀ-NECESSITÀ DI UNA PRODUTTIVITÀ IN DIO	54
4. PRODUZIONE E PRINCIPI PRODUTTIVI	63
4.1 <i>Enrico di Gand: atti essenziali e atti nozionali</i>	64
4.2 <i>Il rifiuto dell'opinione di Enrico</i>	82
4.3 <i>La dottrina di Scoto</i>	95
5. UNITÀ E PLURALITÀ: LA DISTINZIONE FORMALE	102
Capitolo II	
LA VOLONTÀ COME PRINCIPIO PRODUTTIVO	108
1. LA PRODUZIONE <i>PER ACTUM ET MODUM VOLUNTATIS</i>	111

2. I <i>TRIA DUBIA</i> E LA SOLUZIONE DI ENRICO DI GAND	119
2.1 <i>Volontà, libertà e necessità</i>	121
2.2 <i>L'amore di Dio verso se stesso</i>	128
2.3 <i>La produzione dello Spirito Santo</i>	135
3. LA SOLUZIONE DI GIOVANNI DUNS SCOTO	162
3.1 <i>La critica agli argomenti del Gandavense</i>	162
3.2 <i>Le fondamenta trascendentali</i>	170
3.3 <i>Volontà trascendentale e volontà infinita</i>	207
CONCLUSIONI	230
BIBLIOGRAFIA	237

ABBREVIAZIONI

- Alliney/Fedeli** IOANNES DUNS SCOTUS, *Collationes oxonienses*, ed. G. ALLINEY / M. FEDELI, SISMEL · Edizioni del Galluzzo, Firenze 2016 (Corpus Philosophorum Medii Aevi. Testi e studi, 24).
- Alluntis** JUAN DUNS ESCOTO, *Cuestiones Cuodlibetales*, ed. F. ALLUNTIS, La Editorial Católica, Madrid 1968 (Biblioteca de Autores Cristianos, 277).
- Bonaventure** IOANNES DUNS SCOTUS, *Opera Philosophica*, general editor G.J. ETZKORN, The Franciscan Institute, vv. 1-5, St. Bonaventure, N.Y. 1997-2006.
- Müller** IOANNES DUNS SCOTUS, *Tractatus de primo principio*, ed. M. MÜLLER, Herder & Co., Freiburg im Breisgau 1941.
- Noone/Roberts** NOONE, T.B. / ROBERTS, H.F., «John Duns Scotus *Quodlibet*. A Brief Study of the Manuscripts and an Edition of Question 16», in C. SCHABEL (ed.), *Theological Quodlibeta in the Middle Ages. The Fourteenth Century*, Brill, Leiden/Boston 2007 (Brill's Companion to the Christian Tradition, 7).
- Vaticana** IOANNES DUNS SCOTUS, *Opera omnia*, Studio et cura COMMISSIONIS SCOTISTICAE ad fidem codicum edita, Typis Polyglottis Vaticanis, vv. 1-14, 16-21, Civitas Vaticana 1950 ss.
- Wolter/Bychkov** JOHN DUNS SCOTUS, *The Examined Report of the Paris Lecture: Reportatio I-A. Latin Text and English Translation*, ed. A.B. WOLTER / O.V. BYCHKOV, 2 vv., The Franciscan Institute, St. Bonaventure, N.Y. 2004-2008.

Badius HENRICUS DE GANDAVO, *Summa quaestionum ordinarium*, vaenundantur ab IODOCO BADIO ASCENSIO sub gratia et privilegio ad fine explicandis, vv. 1-2, Parisii 1520 (Reprint The Franciscan Institute / E. Nauwelaerts / F. Schöningh, St. Bonaventure, N.Y. / Louvain / Paderborn 1953).

HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibeta*, vaenundantur ab IODOCO BADIO ASCENSIO sub gratia et privilegio ad fine explicandis, vv. 1-2, Parisii 1518 (Reprint Bibliothèque S.J., Louvain 1961).

OpOm HENRICUS DE GANDAVO, *Opera omnia*, Leuven University Press, Leuven 1979 ss. (Ancient and Medieval Philosophy. Series 2).

AL Aristoteles Latinus

CCSL Corpus Christianorum Series Latina

a. *articulus*

c. *capitulum*

d. *distinctio*

f. *folium*

n. *numerum argumenti*

p. *pars*

pagina

q. *quaestio*

v. *volumen*

INTRODUZIONE

Com'è possibile dire qualcosa di sensato, ragionevole, pregnante circa la natura di Dio? Come risolvere il problema, tipicamente cristiano, di tenere insieme la sua *staticità* di entità trascendente, sommamente perfetta e pienamente attualizzata, con la sua *dinamicità* di soggetto agente e vivente che si diffonde, si comunica, istituisce legami sia al suo interno sia all'esterno?

Se, da un lato, Aristotele definisce l'immagine di un Dio immutabile, dall'altro, la Scrittura e la tradizione della Chiesa testimoniano il movimento di un Dio che opera e interviene, influenzando tanto se stesso quanto le sue creature. All'interno della speculazione teologica cristiana, pertanto, la 'statica' rivolta alla stabilità inoppugnabile di un motore immobile o di un atto puro, deve integrarsi con una 'dinamica' che esamini il moto performativo di un soggetto pienamente agente e i motivi che lo configurano come un principio siffatto.

Ora, come suggerito da Russell Friedman¹, in ambito trinitario queste tendenze – entrambe necessarie per l'equilibrio del discorso teologico – possono essere rispettivamente associate a due diverse scelte speculative, venutesi affermando tra il XIII e il XIV secolo: quella di accordare una priorità alla *relazione*, assunta in gran parte dai maestri domenicani, e quella di accordarla all'*emanazione* (o produzione), assunta con più frequenza dai maestri appartenenti all'ordine francescano. Se si considera valido l'accostamento, dunque, la prima scelta ricalcherebbe l'inclinazione e l'orientamento della 'statica', insistendo sull'opposizione tra relazioni già attive per spiegare la differenza tra le persone e relegando in secondo piano il problema della loro costituzione; la seconda seguirebbe invece la 'dinamica', nel suo tentativo di sondare il modo con cui ogni persona è originata e dal quale vengono così a stabilirsi le relazioni.

Va chiarito, tuttavia, che nessun pensatore medievale crede davvero di poter isolare e brandire uno dei due aspetti a discapito dell'altro; al contrario, la complessità della materia trinitaria spingerà entrambi gli approcci a contemperare le due sponde del problema e a superare l'apparente dicotomia tra relazione-statica e emanazione-dinamica. Si tratta, d'altronde, di una classificazione formulata allo scopo di descrivere movenze, impieghi funzionali, andamenti, vie, preferenze, senza la pretesa

¹ Cfr. R.L. FRIEDMAN, *Intellectual Traditions at the Medieval University. The Use of Philosophical Psychology in Trinitarian Theology among the Franciscans and Dominicans, 1250-1350*, v. 1, Brill, Leiden / Boston 2013 (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 108/1), pp. 25-27.

di giudicare esaustivamente il contenuto (o l'efficacia) di un metodo teoretico o di una soluzione dottrinale.

Addentrando anche solo parzialmente nell'opera di Giovanni Duns Scoto, si può individuare una notevole propensione verso il secondo modello, incentrato sul concetto di emanazione/produzione. Per il Dottor Sottile, infatti, un'indagine che voglia definirsi autenticamente trinitaria non può accontentarsi di rendere ragione di uno stato di cose già stabilito *ab aeterno*, articolato all'interno di un Dio uni-trino, limitandosi a conciliare l'unità di un'essenza immutabile e indivisibile con la trinità di ipostasi tanto correlate quanto autonomamente sussistenti. Il vero compito di una dottrina impegnata ad avvicinare il *mysterium Trinitatis* consiste piuttosto nel dipanare l'avviluppata questione del processo interno capace di originare un tale 'stato di cose'. Detto in altri termini: se l'oggetto che abbiamo di fronte – e che, per così dire, riceviamo dalla tradizione – è un unico Dio in tre persone distinte, un esame pur dettagliato delle relazioni che intercorrono tra le persone e della loro conciliabilità con l'identità dell'essenza divina non è capace di svelarne la vera natura. Per il maestro francescano occorrerebbe piuttosto gettar luce sulla fondazione di quelle stesse relazioni, sulla genealogia dell'accaduto (altrettanto attestata dalla tradizione) per la quale l'essenza divina, esemplificata dalle persone, conferirebbe essere a qualcosa di assolutamente identico a se stessa, così come alcune persone deriverebbero da altre, attraverso diversi passaggi costitutivi e altrettante attività intratrinitarie.

All'interno di questa articolazione piuttosto 'mobile' – seppur nella salvaguardia dell'estrema 'immobilità' divina – ci sembra poter assumere un ruolo chiave il concetto di *produzione* (Capitolo I), l'unico capace, secondo Scoto, di testimoniare questo strano movimento interno alla divinità, di avere una presa metafisica sull'intima dinamica della vita di Dio, potendo designare quantomeno sotto un'unica nozione la generazione del Figlio, la spirazione (o processione) dello Spirito Santo e, indirettamente, l'essere non-prodotto del Padre. Atti e prodotti che pure devono restare distinti in base al modo in cui sono emanati (o non-emanati).

Pedinare la produzione come principale battistrada della nostra ricerca non significa, tuttavia, voler trascurare la relazione, che mantiene ovviamente salda la sua centralità in ogni teoria trinitaria che voglia definirsi tale. La preferenza accordata allo studio della produttività interna, premettendo alle relazioni l'origine delle relazioni stesse e il loro modo di istituzione, è dovuta esclusivamente all'interesse che ci guida, con Scoto, nella scoperta e nell'esame di quei meccanismi emanativi (o produttivi) che sono alla base di ogni relazione trinitaria.

Non è ammessa – specifica Scoto – una metafisica della Trinità in senso stretto – poiché la filosofia prima non può che attestarsi sulla conoscenza di un primo principio dall'essenza unitaria –, ma la prova della produttività intratrinitaria è talmente legittima sul piano speculativo, da essere

addirittura considerata dal maestro francescano più dimostrativa di molte dimostrazioni poste in ambito metafisico².

Dovendo pertanto seguire il Dottor Sottile lungo le sue vie preferenziali, sarà opportuno interrogarsi preliminarmente sulla possibilità metafisica di questa produttività interna che sembra rendere intelligibile (più di altri dispositivi) la dinamica trinitaria. Essa, se da un lato fornisce – in ossequio all’approccio emanazionale – un efficace strumento di indagine razionale intorno al problema dogmatico, dall’altro solleva inevitabilmente una lunga serie di gravi quesiti, dovuti in gran parte all’applicazione problematica del concetto di matrice aristotelica (ποίησις), il quale deve necessariamente subire una poderosa manovra di adattamento per essere impiegato *in divinis*. Occorre infatti chiarire in che modo possa darsi una produzione in Dio che non richieda alcun materiale preesistente, che non sia assimilabile alla creazione *ex nihilo*, che non comporti subordinazione della persona prodotta rispetto alla produttrice e che non implichi potenzialità o successione temporale.

Non ci sarà naturalmente possibile affrontare ognuno di questi nodi problematici nel dettaglio, ma la loro stessa posizione fornisce almeno una figurazione della sottigliezza e dell’audacia richieste al Dottor Sottile in questa sorta di campo minato, al fine di ottenere una nozione come quella di produzione, tagliata su misura (e ai limiti della tollerabilità metafisica) a favore dell’intelligibilità trinitaria.

A tal proposito, abbiamo ritenuto opportuno strutturare il nostro lavoro avvalendoci del contributo non solo di Giovanni Duns Scoto, ma anche di Enrico di Gand, come suo principale (seppur indiretto) interlocutore. In tutti i testi decisivi dedicati alla Trinità, Scoto si confronta infatti in modo massiccio con l’opinione del Gandavense, il quale da un lato fornisce al maestro francescano gli strumenti speculativi per affrontare il problema trinitario, mentre dall’altro gli offre un ottimo spunto polemico per formulare la sua soluzione sulla base di un’impostazione del tutto inedita.

Il concetto di produzione è capace per entrambi gli autori di illuminare la dinamica fondativa delle relazioni trinitarie, ma le loro scelte dottrinali si sviluppano secondo vie radicalmente diverse. Così, la soluzione di Enrico ci apparirà come un tentativo di conservare anche *in divinis* la struttura della produzione terrestre (aristotelicamente intesa) come passaggio da una quasi-potenza alla persona prodotta in atto, laddove l’essenza divina funge da quasi-materia; Scoto, invece, tenta di rimuovere ogni traccia di mutamento dalla produzione, attraverso la quale si può infatti porre qualcosa nell’essere pur in mancanza di un supporto (quasi) materiale.

L’altro perno irrinunciabile della nostra trattazione è la volontà divina come *principio produttivo* dello Spirito Santo (Capitolo II): esso ci permetterà di connettere l’architettura trinitaria alla dottrina della volontà ivi implicata. Perché si dia produzione trinitaria, infatti, è richiesta la presenza

² Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Lectura*, I, d. 2, p. 2, q. 1-4, n. 165, Vaticana, XVI, p. 167.

di alcuni elementi irrinunciabili: un soggetto agente, un oggetto verso cui si dirige l'azione, un principio produttivo che innesca la produzione, un atto produttivo, un prodotto. Infatti, in base al «modello psicologico»³ (l'intelletto divino genera il Figlio, la volontà spira lo Spirito Santo), Dio produce lo Spirito Santo rivolgendo la sua facoltà volitiva verso se stesso (*ad intra*). Ora, se in Dio è possibile che da qualcosa si produca qualcosa d'altro, e se tra le due produzioni previste una dovrebbe essere esercitata *per modum voluntatis*, in che modo è possibile che una facoltà come la volontà svolga il ruolo di principio produttivo? La seconda parte dell'indagine dovrà infatti chiarire quali sono i tratti metafisici della volontà e le sue curvature modali (relativamente al grado di natura in cui si pone), in che misura essa possa fungere da principio produttivo (non solo operativo) e come sia possibile che in Dio agisca ad un tempo liberamente e necessariamente.

In base alle diverse risposte dei nostri autori a partire da queste esigenze, potremo verificare come in Enrico, alla luce della distinzione tra atti essenziali (operativi) e atti nozionali (produttivi) che introduce una sfumatura decisiva tra le azioni dei principi produttivi (intelletto e volontà), la volontà per fungere da *principium communicandi naturam* deve connettersi ad una qualche naturalità che le deriva dalla natura divina, mentre secondo Scoto, per il solo fatto di agire *ad intra*, essa gode di un potere autonomo di produzione (tanto quanto la natura). Inoltre, per entrambi gli autori l'atto produttivo è ad un tempo libero (poiché volontario) e necessario (poiché *ad intra*), ma – come vedremo – per il Gandavense esso lo è in virtù di una sorta di necessità di natura che si innesta sul principio libero, mentre per il Sottile resta la necessità (garantita dalla doppia infinità del soggetto volente e dell'oggetto voluto, ovvero Dio stesso) ma la natura è completamente bandita.

La connessione tra questi due corni del problema, ovvero la produzione come chiave di accesso alla teologia trinitaria, da un lato, e la volontà come principio capace di produrre liberamente e necessariamente, dall'altro, può aprire così la strada alla nostra ipotesi: verificare la tenuta, attraverso lo studio del caso trinitario specifico (la spirazione dello Spirito Santo alla luce del ruolo della volontà come principio produttivo), non tanto della dottrina trinitaria – come alcuni studiosi hanno già egregiamente fatto –, ma piuttosto della teoria della volontà, per accertarci del suo 'stato di salute' – se così si può dire – nel vivo delle produzioni trinitarie da essa esercitate. Non potremo accontentarci pertanto di utilizzare l'azione *ad intra* di Dio come mero esempio del sodalizio tra libertà e necessità in seno alla volontà, ma dovremo indicare le particolarità di questa facoltà capace di innescare il processo di originazione dello Spirito Santo ad opera di Padre e Figlio come prodotto di amore, in corrispondenza del quale la potenza volitiva assume certe caratteristiche precipue in base al suo operare dentro tali meccanismi autocomunicativi.

³ Cfr. R.L. FRIEDMAN, *In principio erat Verbum: The Incorporation of Philosophical Psychology into Trinitarian Theology*, 1250-1325, I, Ph.D. Thesis, The University of Iowa, Iowa City 1997.

Se infatti, da un lato, la critica ha già ampiamente indagato i dispositivi metafisici predisposti per sorreggere l'impalcatura delle soluzioni teologiche di Scoto e di Enrico in materia trinitaria, dall'altro, resta forse ancora piuttosto oscurato il comportamento di una facoltà così fluida e feconda come la volontà nel suo specifico impiego *ad intra*, il quale non conferisce solamente un precipuo orientamento teleologico alla potenza, ma comporta, per l'appunto, una produzione connotata ontologicamente, la spirazione, che fa affiorare lo Spirito Santo nel regno dell'essere divino e conferisce alla stessa potenza modi, requisiti e capacità che non sono affatto rinvenibili *in creaturis*. In questo senso, la terza persona della Trinità non potrà essere trattata solamente come estremo test di verifica della maggiore o minore coerenza di una teoria generale (incentrata in gran parte sui complessi rapporti tra Padre e Figlio), ma dovrà godere pienamente della dignità di un singolare caso di studio.

È in questo senso, dunque, che l'esame delle ricadute della dottrina della Trinità sull'articolazione della dottrina della volontà sembra fornire un ulteriore spunto rispetto allo *status quaestionis* degli studi dedicati ai due autori.

Un tale percorso ci permetterà dunque di reperire nel vivo della dottrina trinitaria di Enrico un'ulteriore prova del fatto che nel suo pensiero non si è ancora compiuto integralmente il processo di distanziamento tra volontà come principio libero e natura come principio non-libero, nella misura in cui la volontà divina per produrre necessariamente lo Spirito Santo ha bisogno tanto di una natura (benché intesa come essenza divina assistente) quanto di una qualche forma di necessità di natura che le conferisce un potere produttivo che altrimenti non avrebbe.

Per quanto riguarda il Dottor Sottile, potremo invece mettere sotto la lente d'ingrandimento un andamento argomentativo assai diffuso nella sua opera: quello per il quale, quanto più ci si avvicina alla contrazione modale di una potenza (*voluntas infinita*), tanto più vengono mantenuti e avvalorati i suoi presupposti trascendentali (*voluntas in communi*), nella misura in cui la volontà divina acquisisce un potere produttivo e un modo di agire necessario non in base all'aggiunta di fattori esterni, ma in base alla sua collocazione (modale) all'interno dell'infinità di Dio. Il nostro lavoro cercherà quindi di seguire questo doppio binario che dovrebbe poi ricongiungersi nell'ottica di una conferma delle premesse metafisiche relative all'esistenza di un principio di azione volontario libero, proprio laddove lo stato d'essere in cui esso si trova ad esercitare il suo potenziale produttivo (quello dell'infinità divina) non dovrebbe privarlo di quelle proprietà trascendentali che condivide con ogni altra volontà, mentre dovrebbe conferirgli – in aggiunta – quelle caratteristiche esclusive del grado di natura in cui è inserito. Insomma, ci troviamo posizionati in quel terreno favorevole in cui un oggetto che dovrebbe competere eminentemente alla teologia – la volontà divina colta nel vivo della sua produttività *ad intra* – può essere tuttavia investigato con occhio metafisico, attraverso l'impiego di dispositivi, meccanismi, modelli (per lo più tratti dalla tradizione aristotelica, ma in parte anche da quella agostiniana) che tentano di dare definizione e ordine alle sue dinamiche interne.

Il principale risultato che ci proponiamo di raggiungere attraverso questo lavoro consiste dunque in una riconsiderazione delle teorie della volontà di Scoto e Enrico, che completa la visione d'insieme già tratteggiata dalla critica senza però stravolgerla. Tra i risultati secondari (o non preventivati) si potranno invece annoverare un ripensamento del rapporto tra le dottrine dei due maestri e una panoramica più dettagliata del contributo dell'impostazione metafisica alle loro soluzioni teologiche. Da questo punto di vista, infatti, la distanza dottrinale tra il maestro francescano e il maestro secolare non ci apparirà tanto come un'incompatibilità tra le loro opzioni teologiche, ma piuttosto come il risultato della distanza ancor più radicale tra le loro metodologie filosofiche, poste in questo caso di fronte al problema trinitario.

La Trinità, dunque, se per un pensatore medievale costituisce l'apice (mai pienamente raggiungibile) di ogni impresa speculativa, per uno storico della filosofia può forse rappresentare una di quelle 'situazioni limite' nelle quali è possibile verificare la fondatezza e la coerenza dei dispositivi e dei procedimenti adottati.

Capitolo I

LA PRODUZIONE TRINITARIA

La Trinità è parte integrante del contenuto dogmatico della fede cristiano-cattolica, specie della sua formulazione più matura ad opera dei Padri suggellata dal Simbolo niceno-costantinopolitano. Gli autori medievali lo percepiscono come fattore centrale della trattazione teologica, dirimente altresì per la tenuta teoretica complessiva dei loro sistemi, deputati a spiegare la totalità della realtà (dalla gnoseologia all'etica, dalla fisica all'angelologia, dalla predestinazione alla beatitudine). Ciascuno di essi sa bene che è sempre rischioso azzardare un discorso propriamente teologico, parlare di Dio, disporre di un *logos* che ne definisca i caratteri essenziali, di fronte all'ineffabilità dell'oggetto e alla scivolosità del suo contenuto definitorio. Così, ogni impresa teologica è chiamata a fare i conti con il limite costitutivo di una conoscenza che sia tesa a contemplare, sondare, tratteggiare il dominio di ciò che è 'primo', 'trascendente', 'divino'. Eppure questo scoglio apparente non ha mai esonerato alcuno dal tentativo di comprendere l'incomprensibile paradosso di un Dio in parte rivelatosi, in parte definitivamente stabilizzato e annunciato dal magistero come uno e trino. Le problematichità e le criticità che si incontreranno, pertanto, dovranno considerarsi in gran parte derivanti dall'assunzione di questo rischio speculativo.

Occorre notare, altresì, che nel periodo storico che ci riguarda più da vicino, ovvero quello dei dibattiti che hanno animato le università europee e i collegi degli ordini mendicanti tra la fine del XIII e l'inizio del XIV secolo, un certo tipo di razionalità scientifica ha già occupato un posto privilegiato ed è già stato introdotto metodicamente all'interno della meditazione teologica come strumento di verifica e di consolidamento della veridicità della fede. Il movimento è assecondato da un'educazione insistente e capillare, garantita da varie forme di insegnamento che moltiplicano le occasioni di confronto e di disputa (*commenti alle Sentenze del Lombardo, quodlibeta, quaestiones disputatae*, ecc.). Tutti, a grandi linee, accettano il dogma, ma ciascuno vi assente in modo diverso, secondo le forme di razionalità disponibili e i principali paradigmi di riferimento.

La storia della speculazione intorno alla Trinità, in particolare, è testimone di una lunga serie di tentativi filosofici volti a decifrare una tale verità di fede, per approdare ad una predicazione *sui generis* che indichi contemporaneamente unità e relazionalità, identità e distinzione, senza però

implicare alcuna molteplicità di soggetti sostanziali. Tali tentativi muovono pertanto dall'esigenza di impiegare categorie compatibili con la natura unitaria di Dio e, ad un tempo, consone ad una pluralità di persone tra loro connesse e distinte.

A tal proposito possiamo individuare, avvalendoci della classificazione di Russell Friedman, due attitudini speculative prevalenti all'interno dell'arco temporale che va dal 1250 al 1350 (ovvero da Tommaso ad Ockham).

Da un lato troviamo il *relation account*¹ – riconducibile in misura maggiore all'universo domenicano –, che affonda le sue radici nella categoria aristotelica di relazione, indice di un «essere rispetto ad altro» (πρός τι, *esse ad aliud*) come determinazione accidentale inerente ad un soggetto, in opposizione all'«essere in sé» (καθ'αυτά, *esse per se*) della sostanza. La sua applicazione alle dinamiche trinitarie operata in prima battuta da Agostino d'Ipbona e Severino Boezio (che avevano sicuramente contezza delle dieci categorie aristoteliche) si accompagna da subito ad un alto coefficiente di difficoltà. Occorre infatti spogliare la relazione di ogni accidentalità e inerenza e rivestirla di uno statuto speciale *in divinis* capace di supportare una costituzione relativa di termini (il padre si dice tale in quanto padre di un figlio, il figlio si dice tale in quanto figlio di un padre, e così via), compatibilmente con l'autosussistenza di un Dio che deve dirsi sostanza in sommo grado². Il Padre, così, si definisce rispetto al Figlio in virtù della relazione di paternità, il Figlio si definisce rispetto al Padre in virtù della relazione di filiazione, il Padre e il Figlio si definiscono rispetto allo Spirito Santo in virtù della relazione di spirazione attiva (con cui lo costituiscono), lo Spirito Santo si definisce rispetto al Padre e al Figlio in virtù della spirazione passiva (con cui è costituito)³. La relazione, inoltre, una volta adottata in ambito trinitario, si presenta secondo una duplice natura: se comparata all'essenza divina, essa si dissolve in una perfetta identità reale con il proprio fondamento (ovvero con l'essenza stessa); se comparata, invece, al suo correlativo opposto, funge da criterio per una distinzione altrettanto reale tra le persone.

Dall'altro lato troviamo invece l'*emanation account*⁴ – rintracciabile soprattutto nelle soluzioni dei maestri francescani –, che non ignora certamente le relazioni trinitarie, ma sembra subordinarle ad un principio ancor più originario⁵, sulla linea di alcuni sentieri già tracciati dallo stesso Agostino,

¹ Cfr. R.L. FRIEDMAN, *Medieval Trinitarian Thought from Aquinas to Ockham*, Cambridge University Press, Cambridge 2010, pp. 6-15; *Intellectual Traditions at the Medieval University. The Use of Philosophical Psychology in Trinitarian Theology among the Franciscans and Dominicans, 1250-1350*, v. 1, Brill, Leiden/Boston 2013 (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 108/1), pp. 12-16.

² Cfr. P. THOM, *The Logic of the Trinity. Augustine to Ockham*, Fordham University Press, New York 2012, pp. 8-9, 13-18.

³ Cfr. FRIEDMAN, *Intellectual Traditions at the Medieval University*, v. 1, p. 227.

⁴ Cfr. FRIEDMAN, *Medieval Trinitarian Thought*, pp. 15-30; *Intellectual Traditions at the Medieval University*, v. 1, pp. 16-27.

⁵ Circa questa tendenza tipicamente francescana ad ammettere la relazione senza però considerarla indispensabile ai fini della dimostrazione, si vedano le formulazioni di Friedman: “*marginalization strategies*” e “*nested distinctions*”. Cfr. FRIEDMAN, *Medieval Trinitarian Thought*, p. 38; *Intellectual Traditions at the Medieval University*, v. 1, p. 23.

da Giovanni Damasceno, Anselmo d'Aosta e Riccardo di San Vittore. Il termine emanazione, non a caso, designa diverse modalità di conferire e acquisire essere che sono all'origine dei processi trinitari: le persone si costituiscono e si distinguono in base al modo in cui sono emanate (o prodotte), precedentemente alla loro messa in relazione. Il Padre si definisce in base al suo essere non-emanato, il Figlio in base al suo essere generato *per modum naturae* (o *intellectus*), lo Spirito Santo in base al suo essere spirato *per modum voluntatis*. Le relazioni che vengono ad istituirsi, di conseguenza, seguono inevitabilmente le emanazioni, e possono limitarsi a confermare (o al massimo rafforzare, perfezionare) una distinzione già consumatasi *ab origine*.

Ora, così come l'approccio relazionale è chiamato a provare la gravidanza fondativa di una categoria come la relazione *in divinis*, evitando con ogni sforzo di introdurre quella nota di accidentalità o di relatività in Dio che ne minerebbe l'assolutezza e la semplicità, allo stesso modo l'approccio emanazionale deve fare i conti con l'impresa, altrettanto ardua, di impiegare la nozione di produzione consegnataci dalla fisica e dalla metafisica aristoteliche, e di costringerla a farsi spazio nel dominio scomodo dell'immutabile, dovendo scongiurare – in virtù di uno statuto 'speciale' tanto quanto quello della relazione – quel mutamento che minerebbe l'assolutezza e la semplicità di Dio.

È a questo secondo paradigma che si riallaccia l'opera di Giovanni Duns Scoto, il quale, proprio per indagare l'attività di Dio riflesso su di sé (alla base dello stesso dogma della Trinità), si domanda preliminarmente se si possa parlare in qualche modo di una produzione divina interna, per poi arrivare ad investigarne le eventuali diramazioni. Come avremo modo di vedere, a questo stesso approccio emanazionale si può ricondurre altresì la dottrina trinitaria di Enrico, che abbiamo ritenuto di assumere in questa sede come il principale (seppur indiretto) interlocutore del Dottor Sottile, sulla base di un confronto costante. L'acquisizione dello stesso modello guida non impedisce tuttavia ai due autori di strutturarli secondo premesse, metodi e conclusioni radicalmente diversi.

1. PREMESSE METODOLOGICHE

Prima di esaminare la provenienza del termine «produzione», il suo utilizzo in ambito trinitario e gli argomenti che conducono Scoto a dimostrarne la necessità *in divinis*, è forse opportuno iniziare con alcune premesse di carattere metodologico, che aiutino a delimitare il campo di validità di quel *logos* deputato ad indagare la struttura trinitaria di Dio.

Nella trattazione della *Lectura* dedicata alla Trinità (*Utrum possibile sit cum unitate essentiae esse pluralitatem personarum*⁶), Scoto non solo sostiene che nella natura divina si può annoverare un *productum* (e quindi un essere prodotto, una produzione, un principio produttivo, un produttore), ma

⁶ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Lectura*, I, d. 2, p. 2, q. 1-4, Vaticana, XVI, pp. 159-221.

specifica altresì che questa risposta affermativa può essere mostrata attraverso un argomento di ragione (*per rationem*, dunque non solo *per fidem* o *ex auctoritate*), il quale, per così dire, non ha niente da invidiare a molte dimostrazioni metafisiche *strictu sensu*. Anzi, si afferma addirittura che un tale argomento può risultare più dimostrativo di molte dimostrazioni poste nel dominio della scienza metafisica.

Primo igitur dicendum est ad quaestionem quae quaerit an aliquid sit productum in natura divina, quod sic. Quod ostendi potest per rationem, et forte magis demonstrativam quam sint multae demonstrationes positae in metaphysica⁷.

Stando alla lettera del frammento, non sembra affatto che Scoto intenda presentare qui un argomento propriamente metafisico; egli sta piuttosto confrontando l'argomento dell'*esse productum* con una qualunque dimostrazione posta secondo i criteri della scienza prima. Esso sarebbe tanto cogente da superare forse (*forte*) le dimostrazioni metafisiche per efficacia dimostrativa, ma non per questo dovrebbe confluire di diritto nel campo della metafisica, né tanto meno lasciare spazio ad una metafisica della Trinità⁸. Vediamo, allora, in che senso debba intendersi una tale provocazione.

È forse opportuno chiarire, innanzitutto, che questo passaggio non introduce alcuno stravolgimento nella tassonomia delle scienze messa in campo dal Dottor Sottile nel prologo dell'*Ordinatio*, così come in altri luoghi della sua opera. Resta vero, cioè, che la «teologia nostra» – imperniata sulla rivelazione del sacro testo – non fornisce alla metafisica né principi né contenuti, ma solo un'indicazione a dilatare il proprio orizzonte e a percorrere la strada che – passando per l'ente in quanto ente – approda al concetto di ente infinito⁹. Il metafisico, da parte sua, sarebbe infatti inconsapevole del suo destino ultraterreno – al quale è ordinato per natura, sebbene non possa accorgersene nello stato creaturale – e delle sue potenzialità conoscitive, se non gli fossero rivelate alcune verità necessarie in virtù delle quali, da un lato, può intraprendere la via che conduce al *primum rerum principium*, e, dall'altro, può fornire lo strumento concettuale – l'*ens* univoco – che renda dicibile e intelligibile il soggetto della teologia nostra, il quale risulterebbe altrimenti del tutto oscuro.

Va specificato che, secondo Scoto, non si può convincere un filosofo dell'insufficienza della sua posizione o del suo errore tramite un argomento razionale; anzi, egli non è affatto in difetto,

⁷ IOANNES DUNS SCOTUS, *Lect.*, I, d. 2, p. 2, q. 1-4, n. 165, Vaticana, XVI, p. 167: «In primo luogo bisogna rispondere di sì alla questione che chiede se qualcosa sia prodotto nella natura divina. Il che può essere mostrato attraverso un argomento di ragione, forse anche più dimostrativo di molte dimostrazioni poste in metafisica».

⁸ Sulla delicatezza di questa questione metodologico-epistemologica si veda O. BOULNOIS, «La déduction de la Trinité selon Duns Scot», à paraître dans la revue *Les Études philosophique*, pour un numéro intitulé *Les philosophes et la Trinité*.

⁹ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, I, Prol., p. 3, q. 1-3, n. 168, Vaticana, I, p. 111: «[...] iste est conceptus perfectissimus quem possumus habere de illo quod est in se primum subiectum»; *Ord.*, I, d. 3, p. 1, q. 1-2, n. 58, Vaticana, III, p. 40: «[...] conceptus perfectior simul et simplicior, nobis possibilis, est conceptus entis infiniti». Sul tema dei mutui rapporti tra metafisica e teologia si veda in particolare G. ALLINEY, *Giovanni Duns Scoto. Introduzione al pensiero filosofico*, Edizioni di Pagina, Bari 2012 (Biblioteca filosofica di Quaestio, 16), pp. 32-48.

poiché non può che ignorare uno stato di cose diverso da quello attestato dalla sua conoscenza naturale, tant'è che gli argomenti a favore del difetto della natura, della necessità della grazia e della perfezione sovranaturale¹⁰ non sono altro che convinzioni teologiche (*persuasiones theologicae*)¹¹. Il filosofo o metafisico, pertanto, può essere solo sollecitato da queste verità a cercare meglio, senza tuttavia fuoriuscire mai dal perimetro del *lumen naturale*.

Detto in altri termini, la metafisica – che per il viatore può solo attestarsi aristotelicamente sulla *quidditas rei materialis* e, per ciò che concerne il fine dell'uomo, su una *felicitas* intesa come *visio* o *cognitio substantiarum separatarum* (tanto da non avvertire neanche la provvisorietà del suo stato attuale o il bisogno di passare ad un qualche stato definitivo) – scopre, attraverso il contributo della Rivelazione, di disporre di una prospettiva più vasta, di avere capacità che gli erano ignote, e di poter entrare così in contatto con il suo oggetto per sé, primo e adeguato, l'ente in quanto ente, fino a dimostrare la possibilità e l'esistenza di un primo ente infinito, senza tuttavia dover assumere i contenuti della Rivelazione. Quest'ultima, infatti, non è altro che un faro incaricato di illuminare la destinazione, fornire una direzionalità, spingere la metafisica a riconquistare il suo statuto essenziale e a scoprire cosa può esservi oltre la coltre del sensibile conosciuto astrattamente.

Ora, tra le verità che l'intera specie umana non può reperire da sé e che le devono pertanto essere rivelate, Scoto ne fissa essenzialmente tre:

[...] quod fruitio Dei in se est finis hominis [...], – via deveniendi ad ipsam, est per merita quae Deus acceptat ut digna tali praemio [...], – quod Deus est trinus et contingenter causat¹².

Si tratta di una dottrina rivelata in modo sovranaturale, non prodotta dall'uomo ma consegnata all'uomo, il quale non avrebbe potuto trasmetterla per primo né avrebbe saputo preservarla senza

¹⁰ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, Prol., p. 1, q. un., n. 5, Vaticana, I, p. 4: «In ista quaestione videtur controversia inter philosophos et theologos. Et tenent philosophi perfectionem naturae, et negant perfectionem supernaturalem; theologo vero cognoscunt defectum naturae et necessitatem gratiae et perfectionem supernaturalem».

¹¹ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, Prol., p. 1, q. un., n. 12, Vaticana, I, p. 9: «Nota: nullum supernaturale potest ratione naturali ostendi inesse viatori, nec necessario requiri ad perfectionem eius; nec etiam habens potest cognoscere illud sibi inesse. Igitur impossibile est hic contra Aristotelem uti ratione naturali: si arguatur ex creditis, non est ratio contra Philosophum, quia praemissam creditam non concedet. Unde istae rationes hic factae contra ipsum alteram praemissam habent creditam vel probatam ex credito; ideo non sunt nisi persuasiones theologicae, ex creditis ad creditum».

¹² IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, Prol., p. 1, q. un., n. 70, Vaticana, I, p. 43: «[...] che la fruizione di Dio in sé è il fine dell'uomo [...], che la via per giungere ad essa passa attraverso i meriti che Dio accetta come degni di un tale premio [...], che Dio è trino e causa contingentemente». L'elenco è certamente indicativo, dal momento che Scoto si riferisce sinteticamente ai tre argomenti principali con i quali si è già schierato a sostegno dei teologi nella celebre *controversia inter philosophos et theologos*, confutando l'opinione dei filosofi. Esso, tuttavia, si può considerare in parte esaustivo, considerando che gli argomenti che seguono continuano ad insistere sulla necessità della Rivelazione senza aggiungere altri contenuti veritativi di rilievo. Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, Prol., p. 1, q. un., nn. 13-16, 17-18, 40-41, Vaticana, I, pp. 9-25.

errore¹³. Ciò non vuol dire che l'intelletto sia completamente estraneo rispetto a queste verità – altrimenti non potrebbe neanche iniziarne l'investigazione –; è vero piuttosto che l'uomo, stando alla diagnosi della ragione naturale, sa approssimativamente che c'è un fine/bene (*sub aliqua ratione generali, abstrahibili a sensibilibus*), ma non sa quale sia quello adeguato e come possa acquisirlo (*secundum talem generalem rationem non convenit sibi ordinari ad illum finem, nec posse capere gratiam, nec habere Deum pro obiecto perfectissimo*¹⁴), mentre può conoscerlo determinatamente (*determinate*) solo in base alle verità credute per fede. Può arrivare a sapere, ad esempio, che il fine coincide con la fruizione di Dio e che la beatitudine è conferita come premio per i meriti che Dio accetta come degni di un tale premio, solo perché gli è stato rivelato¹⁵. È proprio alla luce di questi rilievi che Scoto può così concludere che l'uomo è ordinato naturalmente a Dio come al suo fine, anche se non ne è altrettanto naturalmente consapevole¹⁶.

Anche la Trinità appartiene a questo insieme di verità necessarie all'uomo per compiere l'intera sua parabola, ma, tuttavia, egli è costretto ad apprendere attraverso una testimonianza sovranaturale che confluisce nel dominio della teologia nostra¹⁷, tanto sfugge ai criteri (naturali) della metafisica *pro statu isto*.

Scoto precisa più tecnicamente – e a più riprese – che di questo tipo di verità non si dà dimostrazione, almeno secondo i principi guida della scienza stabiliti da Aristotele¹⁸. Per il maestro francescano vi sono, infatti, solo due argomenti muniti di pregnanza dimostrativa, *propter quid* (dalla

¹³ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, Prol., p. 1, q. un., n. 69, Vaticana, I, pp. 41-42: «Qualiter autem prima traditio sive revelatio talis doctrinae potuerit fieri et facta fuerit, dubium est, – an scilicet locutione interiore, an exteriore, cum aliquibus signis adhibitibus, sufficientibus ad causandum assensum; ad propositum sufficit, quod utroque modo potuit supernaturaliter talis doctrina revelari, sed neutro modo sine errore potuit ab homine tradi primo». Tutta la prima parte del prologo dell'*Ordinatio* si occupa della necessità di questa rivelazione: *Utrum homini pro statu isto sit necessarium aliquam doctrinam specialem supernaturaliter inspirari, ad quam videlicet non posset attingere lumine naturali intellectus*. Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, Prol., p. 1, q. un., Vaticana, I, pp. 1-58.

¹⁴ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, Prol., p. 1, q. un., n. 28, Vaticana, I, p. 17: «Non enim cognoscitur anima nostra a nobis nec natura nostra pro statu isto nisi sub aliqua ratione generali, abstrahibili a sensibilibus [...]. Et secundum talem generalem rationem non convenit sibi ordinari ad illum finem, nec posse capere gratiam, nec habere Deum pro obiecto perfectissimo».

¹⁵ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, Prol., p. 1, q. un., n. 71, Vaticana, I, pp. 43-44: «Respondeo: naturali ratione ostenditur necessarium esse scire alteram partem determinate huius contradictionis 'fruitio est finis, fruitio non est finis', hoc est, quod intellectus non est mere dubius vel neuter in hoc problemate 'an fruitio sit finis', quia talis dubitatio vel ignorantia impediret inquisitionem finis; non autem ostenditur naturali ratione quod haec pars sit necessario cognoscenda. Et hoc modo rationes praedictae ut sunt naturales concludunt de altera parte contradictionis, hac vel illa; non determinate de hac nisi ex creditis tantum».

¹⁶ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, Prol., p. 1, q. un., n. 32, Vaticana, I, p. 19: «[...] concedo Deum esse finem naturalem hominis, sed non naturaliter adipiscendum sed supernaturaliter».

¹⁷ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, Prol., p. 1, q. un., n. 68, Vaticana, I, p. 42: «[...] complexionibus illae de quibus argutum est nobis ex se neutrae sunt, nullus potest testimonio suo credere de ipsis, sed oportet testimonium supernaturale requirere alicuius superioris tota specie humana».

¹⁸ Cfr. ARISTOTELES, *Analytica posteriora*, I, 13-14, 78a 22-79a 32; AL, IV, 1-4^a, pp. 299-301. Circa il carattere 'non dimostrativo' degli argomenti a favore della produttività intradivina (e quindi della Trinità), si veda R. CROSS, *Duns Scotus on God*, Ashgate, Aldershot 2004, pp. 127-130.

causa agli effetti) e *quia* (dagli effetti alla causa), i quali, però, si rivelano del tutto inapplicabili alla Trinità.

Nel primo caso occorrerebbe avere una conoscenza precisa della causa *in per se et proprio conceptu subiecti*, ma nel nostro stato non disponiamo di un concetto siffatto (*sed talis non habetur pro statu isto de lege communi*) e non possiamo pertanto conoscere naturalmente le premesse necessarie, cioè le definizioni dei termini dai quali si vorrebbe partire e nei quali dovrebbe essere già contenuta la conclusione (*propria subiecta eorum non sunt a nobis naturaliter cognoscibilia*)¹⁹.

Nel secondo caso, invece, qualora si intenda partire dagli effetti, in nessuno di essi si troverà qualcosa che faccia pensare ad una trinità di persone come proprietà della prima sostanza immateriale (*non potest aliquis modo ex naturalibus attingere ad sic intelligendum trinitatem in divinis*); anzi, essi spingerebbero piuttosto a concludere in favore di una causa unitaria (*in nullo effecto invenitur una natura nisi in uno supposito*), di un *suppositum* unico, increato, perfetto e sufficiente a spiegare il rapporto di causalità con l'effetto creato (*videtur ad causationem sufficere suppositum perfectum*)²⁰.

In breve dunque, da un lato, non abbiamo capacità sufficienti per cogliere immediatamente in un concetto sintetico l'essenza divina da cui *dedurre* elementi trinitari; dall'altro, non potremo mai *indurre* dall'osservazione degli effetti del nostro campo empirico l'evidenza di un Dio trino, ma solo

¹⁹ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, Prol., p. 1, q. un., n. 41, Vaticana, I, pp. 23-24: «[...] non cognoscuntur ista propria cognitione propter quid nisi cognita sint propria subiecta, quae sola includunt talia propter quid; sed propria subiecta eorum non sunt a nobis naturaliter cognoscibilia; ergo etc.»; *Quodlibet*, q. 14, n. 35, Alluntis, p. 508: «De scientia vero “propter quid”, dico quod non potest anima modo ex naturalibus attingere ad sciendum “propter quid” Deum esse trinum; quia notitia eius, quod est propriissimum subiecto, non continetur virtualiter primo et evidenter, nisi in per se et proprio conceptu subiecti, vel in ipso subiecto sic concepto; esse trinum est huiusmodi respectu Dei; igitur non potest sciri “propter quid” de Deo, nisi habito tali conceptu Dei; sed talis non habetur pro statu isto de lege communi».

²⁰ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, Prol., p. 1, q. un., n. 41, Vaticana, I, pp. 23-24: «Secundo probo idem, quia non cognoscuntur ista propria cognitione propter quid nisi cognita sint propria subiecta, quae sola includunt talia propter quid; sed propria subiecta eorum non sunt a nobis naturaliter cognoscibilia; ergo etc. Nec cognoscimus ista eorum propria demonstratione quia et ex effectibus. Quod probatur: nam effectus vel relinquunt intellectum dubium quoad ista propria, vel abducunt illum in errorem. Quod apparet de proprietatibus primae substantiae immaterialis in se; proprietates enim eius est quod sit communicabilis tribus; sed effectus non ostendunt istam proprietatem, quia non sunt ab ipso in quantum trino. Et si ab effectibus arguatur ad causam, magis deducunt in oppositum et in errorem, quia in nullo effecto invenitur una natura nisi in uno supposito»; *Quodlibet*, q. 14, n. 34, Alluntis, p. 507: «De scientia autem ‘quia’, dico quod non potest aliquis modo ex naturalibus attingere ad sic intelligendum trinitatem in divinis, quia non potest scire illud de causa per effectum demonstratione ‘quia’, quo circumscripto remanet in causa quidquid est necessarium ad causandum. Sed circumscripta, per impossibile, trinitate, haberetur quidquid necessarium est in Deo ad causandum creaturam, quia et principium formale causandi perfectum, et completum, et suppositum habens illud principium formale perfectum, ut patet in quadam quaestione praehabita de hoc mota; videtur autem ad causationem sufficere suppositum perfectum habens principium formale perfectum». La stessa cosa vale per l'altra metà dell'argomento, ovvero la causazione contingente *ad extra*. Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, Prol., p. 1, q. un., n. 41, Vaticana, I, pp. 24-25: «Proprietates etiam istius naturae ad extra est contingenter causare; et ad oppositum huius magis effectus ducunt, in errorem, sicut patet per opinionem philosophorum, ponentium primum necessario causare quidquid causat. De proprietatibus etiam aliarum substantiarum patet idem, quia effectus magis ducunt in sempiternitatem et necessitatem earum quam in contingentiam et novitatem, secundum eos. Similiter videntur etiam philosophi ex motibus concludere quod numerus illarum substantiarum separatarum sit secundum numerum motuum caelestium. Similiter quod istae substantiae sunt naturaliter beatae et impeccabiles. Quae omnia sunt absurda».

di un Dio uno. Pertanto, non potendo formulare né argomenti *propter quid* né argomenti *quia*, non è possibile dimostrare metafisicamente la Trinità.

Prendiamo, per l'appunto, la proposizione 'Dio è trino'. Per Scoto rappresenta – come abbiamo avuto modo di verificare – un principio muto per la metafisica, costitutivo per la teologia; tuttavia – si noti bene – neanche quest'ultima può darlo per assodato. Esso, infatti, appare autoevidente solo per la teologia del beato (la visione diretta dell'essenza divina) e per la teologia di Dio (la conoscenza che egli ha di se stesso), mentre per la teologia nostra resta una verità impossibile da raggiungere, se non tramite Rivelazione²¹. Ora, questo contenuto rivelato ('Dio è trino') può essere solamente accettato come dato di fede dalla teologia nostra e trasmesso in questa forma al metafisico, il quale però non può assumerlo come principio, ma usarlo soltanto come stimolo.

Se, dunque, da un lato, occorre verticalizzare la metafisica, curando la sua 'incompletezza' attraverso lo sprone delle verità rivelate che ne ampliano lo spettro, dall'altro, occorre occuparsi dei limiti della teologia nostra, la quale non dispone di una concettualizzazione adeguata e puntuale del suo soggetto (Dio nella sua singolarità): mentre incontra nella Scrittura il termine 'Dio', la teologia rischia di non poterlo associare a nessun contenuto definitorio e ha pertanto bisogno che la metafisica gliene fornisca uno, ovvero il migliore che si possa raggiungere, quello di ente infinito. Quest'ultimo, naturalmente, non può contenere al suo interno la 'trinità', né qualsiasi altra caratteristica che descriva quidditativamente il primo ente, e deve dunque connettersi con il dato rivelato, il quale, tuttavia, può essere efficacemente introdotto solo in seno alla teologia nostra, sia perché la metafisica non può ospitarlo – dal momento che, come abbiamo visto, il procedimento razionale (l'unico che può e deve seguire, a scampo di errori interni) farebbe piuttosto propendere per una soluzione opposta –, sia perché le altre due teologie (del beato e di Dio) non ne hanno bisogno, poiché lo colgono direttamente e distintamente.

In breve, dunque, l'affermazione 'Dio è trino' non sarebbe comprensibile né per la metafisica né per la teologia, se alla prima non fosse presentata in quanto contenuto di una rivelazione sovranaturale e, nella stessa misura, se alla seconda non fosse offerto un concetto – pur imperfetto – in virtù del quale poter associare un predicato ('è trino') ad un soggetto ('Dio').

²¹ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, Prol., p. 1, q. un., n. 45, Vaticana, I, pp. 26-27: «De substantiis separatis sunt aliquae veritates immediatae. Accipio tunc aliquam veritatem talem primam et immediatam, et sit *a*. In illa includuntur multae veritates mediatae, puta omnes quae enuntiant particulariter communia ad praedicatum de communibus ad subiectum; dicantur *b*, *c*. Ista vera mediata non habent evidentiam nisi ex aliquo immediato. Igitur non sunt natae sciri nisi ex isto immediato intellecto. Si igitur aliquis intellectus possit intelligere terminos *b* et componere eos ad invicem, non autem possit intelligere terminos *a* nec per consequens ipsum *a*, *b* erit intellectui suo propositio neutra, quia nec nota ex se nec ex immediata, quia illa, per positum, non est nota. Ita est de nobis, quia conceptus quosdam communes habemus de substantiis materialibus et immaterialibus, et illos possumus ad invicem componere; sed istae complexionones non habent evidentiam nisi ex veris immediatis quae sunt de illis quidditatibus sub ratione earum propria et speciali, sub qua ratione non concipimus illas quidditates, et ideo nec scimus illas veritates generales de conceptibus generalibus».

Ma in che senso può dirsi sovranaturale questa dinamica? Secondo Scoto, innanzitutto, non è detto che lo sia, né che lo sia in ogni situazione. Occorre pertanto seguire la sottigliezza del suo ragionamento.

Una potenza ricettiva può essere comparata all'atto del ricevere o all'agente da cui lo riceve. Nel primo caso non vi è alcuna soprannaturalità (*nulla est supernaturalitas*), poiché un paziente può rapportarsi all'azione in tre modi: naturale, quando la potenza è inclinata per natura a ricevere la forma; violento, quando è contro la sua naturale inclinazione ricevere una determinata forma; neutro, quando non è inclinata né ad una forma né al suo opposto. Se invece si osserva la potenza ricettiva dal punto di vista dell'agente da cui riceve la forma, allora l'azione sarà naturale se l'agente è disposto per natura a imprimere quella forma in un paziente, sovranaturale se l'agente non è naturalmente deputato ad imprimere in esso quella forma²².

Come abbiamo detto, l'uomo, *de iure*, è capace di conoscere naturalmente Dio; dunque, sebbene il nostro intelletto, *de facto*, sia vincolato alla quiddità della cosa materiale, ha tuttavia per natura, almeno dal punto di vista ricettivo, la capacità (passiva) di cogliere Dio, così come di cogliere ogni altro ente. Per il Dottor Sottile, dunque, la conoscenza di Dio, dal punto di vista del paziente, non è mai sovranaturale, poiché l'uomo può – per così dire – gestire naturalmente anche le verità che gli vengono comunicate dalla Rivelazione. Una tale conoscenza, infatti, è sovranaturale solo nella misura in cui è generata da un agente che non è disposto a guidare l'intelletto possibile verso una tale conoscenza in modo naturale²³.

Ora, seguitando ad assecondare il processo di continuo sdoppiamento meiotico adottato da Scoto, si possono enumerare, a seconda dei casi, diversi tipi di soprannaturalità, accomunati dall'unica definizione già evocata (un agente non ordinato naturalmente ad innescare un certo atto).

Secondo una prima accezione, un agente può essere sovranaturale quando non è disposto a fornire un determinato contenuto per natura, poiché il suo intervento non è necessario ai fini dell'acquisizione di quel contenuto; esso, tuttavia, per una qualche ragione, potrebbe stravolgere l'ordine naturale, intervenendo ad innescare quella conoscenza in modo sovranaturale, sebbene vi

²² Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, Prol., p. 1, q. un., n. 57, Vaticana, I, p. 35: «Ad quaestionem igitur respondeo, primo distinguendo quomodo aliquid dicatur supernaturale. Potentia enim receptiva comparatur ad actum quem recipit, vel ad agentem a quo recipit. Primo modo ipsa est potentia naturalis, vel violenta, vel neutra. Naturalis dicitur si naturaliter inclinatur, violenta si sit contra naturalem inclinationem passi, neutra si neque inclinatur naturaliter ad illam formam quam recipit neque ad oppositam. In hac autem comparatione nulla est supernaturalitas. Sed comparando receptivum ad agens a quo recipit formam, tunc est naturalitas quando receptivum comparatur ad tale agens quod natum est naturaliter imprimere talem formam in tali passo, supernaturalitas autem quando comparatur ad agens quod non est naturaliter impressivum illius formae in illud passum».

²³ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, Prol., p. 1, q. un., n. 60, Vaticana, I, p. 37: «[...] comparando intellectum possibilem ad notitiam actualem in se nulla est sibi cognitio supernaturalis, quia intellectus possibilis quacumque cognitione naturaliter perficitur et ad quamcumque cognitionem naturaliter inclinatur. Sed secundo modo loquendo, sic est supernaturalis quae generatur ab aliquo agente quod non est natum movere intellectum possibilem ad talem cognitionem naturaliter».

sia già un agente capace di farlo in modo naturale. È il caso del *raptus* o della geometria infusa²⁴: nessuno dei due eventi si verifica in seguito alla necessità di una conoscenza sovranaturale, poiché il contenuto delle verità semplici (*incomplexa*) che in essi viene raggiunto è alla portata dell'uomo in condizioni normali e potrebbe essere appreso anche per via naturale *ab intellectu agente et phantasmate* (nel caso della geometria, ad esempio, attraverso l'esercizio); si connotano, dunque, come azioni sovranaturali quando viene bypassato l'ordine delle cose stabilito per natura, nel quale, infatti, non vi è alcun agente che possa sottrarre l'individuo alle leggi fisiche con un rapimento estatico o che sappia comunicargli magicamente l'intera scienza geometrica senza che quegli si sia mai cimentato a reperirne assiomi e teoremi²⁵.

Le cose stanno diversamente per le verità complesse (*complexa*), poiché, pur spingendo al massimo l'azione dell'intelletto agente e il contributo del fantasma, esse rimangono al nostro sguardo naturale ignote o indifferenti ed è pertanto necessario che ci siano rivelate. La dinamica si definisce anche in questo caso sovranaturale, nella misura in cui l'agente che rivela queste verità è estraneo rispetto ai due agenti naturali deputati a generare ogni conoscenza nel viatore (intelletto agente e fantasma)²⁶.

In un altro senso – ed è quello che ci interessa più da vicino – un agente si definisce sovranaturale poiché sostituisce l'agente che per natura dovrebbe trasferire un certo contenuto conoscitivo, quando quest'ultimo non può compiere l'azione naturalmente. Conformemente a questo secondo scenario, l'agente che agisce (*de facto*) non è quello che per natura dovrebbe farlo (*de iure*), ma, a differenza del primo caso (non vi è alcun agente naturale capace di infondere la geometria), questo agente ci sarebbe, ed è disposto per natura ad agire, se non vi fossero delle ragioni di 'stato' che rendono impossibile l'azione.

Ora, nel nostro caso (quello della teologia trinitaria), l'agente sovranaturale che sostituisce è il testo rivelato, il quale per natura non svolge il ruolo di mostrare le proprietà di Dio, mentre ad essere sostituita è l'essenza divina, l'agente che per natura è invece ordinato a generare la conoscenza di Dio. Nello stato attuale, tuttavia, l'essenza non appare chiaramente al nostro campo visivo-

²⁴ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, Prol., p. 1, q. un., n. 65, Vaticana, I, p. 40.

²⁵ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, Prol., p. 1, q. un., n. 61, Vaticana, I, pp. 37-38: «Pro statu autem isto, secundum Philosophum, intellectus possibilis natus est moveri ad cognitionem ab intellectu agente et phantasmate, igitur sola illa cognitio est ei naturalis quae ab istis agentibus imprimatur. Virtute autem istorum potest haberi omnis cognitio incomplexi quae secundum legem communem habetur a viatore, sicut patet in instantia contra rationem tertiam principalem. Et ideo licet Deus possit per revelationem specialem cognitionem alicuius incomplexi causare, sicut in raptu, non tamen talis cognitio supernaturalis est necessaria de lege communi».

²⁶ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, Prol., p. 1, q. un., n. 62, Vaticana, I, p. 38: «De complexis autem veritatibus secus est, quia [...], posita tota actione intellectus agentis et phantasmatum, multae complexiones remanebunt nobis ignotae et nobis neutrae quarum cognitio est nobis necessaria. Istarum igitur notitiam necesse est nobis supernaturaliter tradi, quia nullus earum notitiam potuit naturaliter invenire et eam aliis docendo tradere, quia sicut uni ita et cuilibet ex naturalibus erant neutrae. [...] Haec autem prima traditio talis doctrinae dicitur revelatio, quae ideo est supernaturalis, quia est ab agente quod non est naturaliter motivum intellectus pro statu isto».

conoscitivo e non può operare come agente/causa della nostra cognizione di Dio e delle sue caratteristiche (*'Deus est trinus' et similibus*)²⁷. Alla sua indisponibilità supplisce dunque il testo sacro, rivelato e rivelante (*revelans*), il quale causa nella mente del viatore una qualche nozione della proposizione 'Dio è trino', sebbene questa rimanga comunque oscura, poiché esso non è disposto per natura a causare una conoscenza perfetta e chiara delle verità che riguardano le proprietà quidditative di Dio e che dovrebbero essere impresse – come la luce imprime l'immagine sulla pellicola fotografica – direttamente dall'essenza divina²⁸.

Per avere conferma dell'impostazione scotiana, basta osservare come nello stato beatifico le cose stiano diversamente: il beato è capace di conoscere naturalmente Dio non meno del viatore, ma a differenza di quest'ultimo è sostenuto dal fatto che l'essenza divina imprime naturalmente la propria forma sulla potenza ricettiva dell'intelletto; così, la proposizione 'Dio è trino' risulterà per lui autoevidente. Sebbene l'essenza rimanga un *obiectum supernaturale* – dal momento che anche in cielo continua ad eccedere per eminenza lo stesso essere del beato e la sua capacità di comprensione –, nel dominio di questa teologia scompare ogni sovrannaturalità poiché si incastrano perfettamente due naturalità: una capacità naturale dell'oggetto/agente (Dio stesso), che è disposto per natura a farsi conoscere, e una capacità naturale del soggetto (il beato), che nel suo 'stato' può conoscerlo.

Dunque, se il beato nella sua azione conoscitiva riceve direttamente la forma dall'essenza divina, egli non ha bisogno, come le creature, di formarsi un concetto generale (imperfetto) di quell'essenza, ma ne coglie contemporaneamente l'infinità, la trinità vivente, e tutte le altre proprietà in un unico concetto speciale (perfetto) tratto dall'essenza stessa²⁹. Secondo Scoto, allora, la teologia paradigmatica sembra essere quella del beato, non tanto perché quella del viatore dovrebbe risultarne

²⁷ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, Prol., p. 1, q. un., n. 63, Vaticana, I, pp. 38-39: «Aliter etiam posset dici actio vel notitia supernaturalis quia est ab agente supplente vicem obiecti supernaturalis. Nam obiectum natum causare notitiam huius 'Deus est trinus', et similibus, est essentia divina sub propria ratione cognita; ipsa sub tali ratione cognoscibilis est obiectum supernaturale. Quodcumque ergo agens causat notitiam aliquam veritatum quae per tale obiectum sic cognitum natae essent esse evidentes, illud agens in hoc supplet vicem illius obiecti. Quod si ipsum agens causaret perfectam notitiam illarum veritatum qualem obiectum in se cognitum causaret, tunc perfecte suppleret vicem obiecti; pro quanto imperfecta notitia quam facit, virtualiter continetur in illa perfecta cuius obiectum in se cognitum esset causa».

²⁸ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, Prol., p. 1, q. un., n. 64, Vaticana, I, pp. 39-40: «Ita est in proposito. Nam revelans hanc 'Deus est trinus' causat in mente aliquam notitiam huius veritatis, licet obscuram, quia de obiecto sub ratione propria non cognito, quod obiectum si esset sic cognitum, natum esset causare perfectam et claram notitiam illius veritatis. Pro quanto ergo est haec notitia obscura et in illa clara includitur eminenter, sicut imperfectum in perfecto, pro tanto revelans hanc obscuram, vel causans, supplet vicem obiecti, illius clarae notitiae causativi, praecipue cum non possit notitiam alicuius veritatis causare nisi ut supplet vicem alicuius obiecti; nec veritatum talium de isto obiecto notitiam causare possit ut supplet vicem obiecti alicuius inferioris naturaliter motivi intellectus nostri, quia nullum tale virtualiter includit aliquam notitiam veritatum illarum, nec claram etiam nec obscuram; igitur oportet quod in causando etiam illam obscuram suppleat aequaliter vicem obiecti supernaturalis».

²⁹ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, Prol., p. 1, q. un., n. 48, Vaticana, I, pp. 29-30: «[...] supponit videlicet quod naturaliter nunc non concipimus Deum nisi in conceptu sibi communi et sensibilibus [...]. Si etiam negetur istud suppositum, adhuc oportet dicere conceptum qui potest fieri de Deo virtute creaturae esse imperfectum; qui autem fieret virtute ipsius essentiae in se, esset perfectus. Sicut igitur dictum est de conceptu generali et speciali, ita dicatur secundum aliam viam de perfecto conceptu et imperfecto».

screditata come copia sbiadita del modello, ma piuttosto perché in condizioni – diciamo così – ideali, in uno stato di perfezione – com'è considerato quello beatifico –, essa può esprimersi secondo l'intera estensione della sua potenzialità.

All'interno di questo scenario, nel quale non si dà né alcun collegamento strutturale né alcuna subordinazione tra metafisica e teologia, quale scienza può dunque ospitare la proposizione 'Dio è trino'? La risposta di Scoto è categorica: solo la teologia. Più precisamente, la Trinità è la verità teologica per eccellenza, soprattutto dal punto di vista della teologia nostra, poiché niente l'avrebbe potuta mai mostrare se non la Rivelazione³⁰. È talmente verosimile che essa non disponga di alcuna autorizzazione ad entrare nel regno speculativo e contemplativo della metafisica, che per il Dottor Sottile si tratta addirittura di una verità con finalità pratiche, così come sono pratici tutti i principi e le conclusioni della teologia³¹.

Cum instatur de illis veritatibus, quae verissime videntur theologicae et non metaphysicae, 'Deus est trinus', 'Pater generat Filium', dico quod istae veritates sunt practicae. Prima quidem virtualiter includit notitiam rectitudinis dilectionis tendentis in tres personas, ita quod si actus eliceretur circa unam solam, excludendo aliam (sicut infidelis eliceret), esset actus non rectus; secunda includit notitiam rectitudinis actus qui est circa duas personas quarum una est sic ab alia³².

Alla luce delle considerazioni fatte intorno alla strutturazione autonoma della scienza metafisica e della scienza teologica – nella misura in cui la trinità di Dio è assunta dalla seconda come contenuto rivelato dalla Scrittura, mentre viene notificata (estrinsecamente) alla prima senza che questa lo assuma come principio –, possiamo dunque tornare con maggiore consapevolezza al problema rimasto in sospeso relativo alla citazione della *Lectura* posta in apertura (*forte magis demonstrativam quam sint multae demonstrationes positae in metaphysica*).

Come è emerso chiaramente dall'analisi del prologo dell'*Ordinatio* e del *Quodlibet* 14, la trinità di Dio, ovvero la comunicazione della sua verità al viatore, non ha nulla a che fare con la metafisica, sia perché quest'ultima, seppur dilatata e perfezionata dal passaggio all'ente in quanto ente e

³⁰ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, Prol., p. 3, q. 1-3, n. 150, Vaticana, I, p. 101: «[...] omnes [...] veritates de Deo ut trinus vel ut persona determinata sunt theologicae, quia ad nullam scientiam naturalem spectant»; *Ord.*, I, Prol., p. 3, q. 1-3, n. 151, Vaticana, I, p. 102: «[...] nullus effectus demonstrat Deum esse trinum, quod est potissime veritas theologica».

³¹ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, Prol., p. 5, q. 1-2, n. 314, Vaticana, I, pp. 207-208. Per un maggiore approfondimento sul tema, si veda ad esempio S.D. DUMONT, «Theology as a Practical Science and Duns Scotus's Distinction between Intuitive and Abstractive Cognition», *Speculum*, 64 (1989), pp. 579-599.

³² IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, Prol., p. 5, q. 1-2, n. 322, Vaticana, I, p. 210: «Dal momento che è stato obiettato intorno a quelle verità, che appaiono in modo del tutto vero teologiche e non metafisiche ('Dio è trino', 'il Padre genera il Figlio'), dico che queste verità sono pratiche. Senza dubbio la prima include virtualmente la nozione della rettitudine della dilezione che tende verso tre persone, cosicché, se l'atto fosse prodotto verso una sola <persona>, escludendone un'altra (come farebbe un infedele), sarebbe un atto non retto; la seconda include la nozione della rettitudine dell'atto che si dirige verso due persone, di cui l'una è tale perché <deriva> dall'altra».

dall'approdo all'ente infinito, non potrà mai scorgere alcuna trinità di persone, sia perché un contenuto rivelato non potrà mai essere accolto come principio di una scienza che procede tramite evidenze e dimostrazioni permesse dalla natura. L'intera dottrina rivelata che comprende anche la Trinità – lo abbiamo ripetuto a più riprese – può fungere solamente da pungolo per la metafisica, la quale non può che limitarsi a prendere atto di ciò che è stato appreso – assumendo carattere veritativo – solo in virtù di una testimonianza sovranaturale (non essendo attinto conoscitivamente dalla natura o in modo naturale), per compiere l'intero suo corso e tentare, almeno, di giungere a un concetto generale di ente primo e infinito. Lo studio della Trinità, dunque, resta esclusivo appannaggio della teologia nostra. Il beato e Dio, infatti, *non devono dimostrarlo*, mentre il metafisico *non può dimostrarlo*, non potendo ricorrere né ad argomenti *quia* né ad argomenti *propter quid*.

È curioso notare come Scoto, in un passo dell'*Ordinatio*, sia certamente più netto nell'indicare il carattere categoricamente non dimostrativo degli argomenti in favore della Trinità che passano per la produttività interna, e come finisca per fugare – magari inconsapevolmente – il possibile equivoco della *Lectura*. Nella seconda parte della distinzione 2 del libro I – che si occupa proprio delle produzioni trinitarie in Dio – il filosofo scozzese aggiunge infatti di suo pugno – stando almeno alle informazioni riportate dall'edizione vaticana – questa notazione, probabilmente in fase di revisione e ordinamento:

Secundum articulos cantuariensis oportet rationes ad quaestionem istam solvendam non esse demonstrationes³³.

Gli argomenti (*rationes*) cui si fa riferimento sono naturalmente quelli in favore della produttività interna su cui si intende fondare la ragionevolezza della Trinità. Risulta difficile, invece, capire esattamente a quali indicazioni o divieti di carattere accademico o ecclesiastico (*secundum articulos*) alluda qui Scoto, dal momento che – come giustamente rilevato dagli editori – gli articoli condannati dagli arcivescovi di Canterbury Robert Kilwardby (1277) e John Peckham (1284, 1286) non sembrano affatto contenere posizioni difese da Scoto³⁴. È probabile, tuttavia, che, alla luce di questi non meglio noti chiarimenti dottrinali, Scoto abbia ritenuto opportuno essere più deciso, allontanando ogni fraintendimento circa un'eventuale pretesa dimostrativa dei suoi argomenti in favore di una pluralità di persone in Dio.

³³ IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 2, p. 2, q. 1-4, n. 242, Vaticana, II, p. 274: «In base agli articoli di Canterbury, occorre che gli argomenti <volti> a risolvere questa questione non siano dimostrazioni».

³⁴ Cfr. COMMISSIO SCOTISTICA (ed.), *Ioannis Duns Scoti Doctoris Subtilis et Mariani Opera Omnia*, II, p. 274, T¹: «Quibus articulis cantuariensibus Duns Scotus alludat, vix dici potest. Articuli ab archiepiscopis cantuariensibus R. Kilwardby a. 1277 et I. Peckham a. 1289 damnati, saltem prout nunc in traditione manuscripta prostant, haud quid commune cum rationibus Duns Scoti habent».

Non è tuttavia necessario porre un'evoluzione o un cambio di rotta tra il commento giovanile e l'opera della maturità. Infatti, il riferimento agli «articoli di Canterbury» aggiunto nell'*Ordinatio* non rappresenta propriamente una novità, né segna una emendazione cautelativa da parte di Scoto rispetto ai presupposti della sua epistemologia, ma, al contrario, conferma il suo approccio metodologico, da sempre volto – come abbiamo visto – a negare la possibilità di una dimostrazione metafisica della Trinità. Ne è prova il fatto che, in realtà, il Dottor Sottile limita la pregnanza dimostrativa agli argomenti squisitamente metafisici *quia* e *propter quid* – inattuabili per il teologo – già a partire dalla *Lectura*, dunque in modo coerente per tutto l'arco del suo insegnamento³⁵. Anche nel passo in questione non si intende affatto sostenere che la prova della produttività intradivina assuma *tout court* carattere dimostrativo; anzi, essa viene nitidamente distinta dall'ambito delle dimostrazioni poste in ambito metafisico. Scoto sembra piuttosto affermare che la produttività interna alla base della costituzione trinitaria di Dio, sebbene rappresenti un contenuto rivelato e consegnato alla teologia nostra, non pone obiezione alla ragione, anzi, può essere mostrata dalla ragione stessa (*ostendi potest per rationem*), senza però scomodare la *ratio metaphysica*³⁶.

In altre parole, dunque, benché non sia possibile dimostrare la Trinità con gli strumenti della metafisica, è tuttavia possibile indagarla *con occhio metafisico*. È come se la teologia trinitaria volesse ricalcare in questo frangente l'andamento della metafisica, cercando di formulare un argomento dal sentore metafisico – quello della produttività *ad intra* – che rischia forse di superare (*forte magis demonstrativam*), per metodo e rigore, gli argomenti della stessa metafisica (*quam sint multae demonstrationes positae in metaphysica*). In questo modo Scoto intende mostrare come vi sia una sorta di razionalità interna alla Trinità per la quale, attraverso un argomento di ragione (non necessariamente dimostrativo), si può rilevare – come vedremo più approfonditamente in seguito – tanto la presenza di proprietà formali realmente distinte in Dio (intelletto e volontà), quanto l'esistenza di produzioni interne alla natura divina (generazione e spirazione).

Nel corso della nostra trattazione potremo quindi assumere la suggestione della *Lectura*, a patto però di rispettare la sottigliezza con cui ci viene presentata dal filosofo scozzese. Essa ci invita ad usare e osare lecitamente la razionalità³⁷, ad approcciare la teologia trinitaria con un rigore quasi

³⁵ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Lect.*, I, Prol., p. 1, q. un., n. 22, Vaticana, XVI, p. 8: «[...] illa proprietates non scitur ratione naturali, et hoc 'propter quid', quia non cognoscimus quiditatem angeli; nec etiam cognoscitur naturaliter 'quia est' ex effectibus sensibilibus, quia talis demonstratio vel ducit in errorem vel relinquit dubium. Nullus enim effectus sensibilis probat Trinitatem, quia probare per simile est causa erroris, cum sit maior diversitas».

³⁶ Cfr. ALLINEY, *Giovanni Duns Scoto*, p. 92: «Che si tratti di una verità rivelata non esime tuttavia Scoto dall'offrire una spiegazione filosofica dell'articolazione trinitaria di Dio e del modo in cui essa si viene a produrre all'interno dell'essenza divina».

³⁷ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Lect.*, I, d. 2, p. 2, q. 1-4, n. 164, Vaticana, XVI, pp. 166-167: «Intelligendum est in principio quod duo sunt de substantia fidei de quibus principaliter tractatur in I libro *Sententiarum*, scilicet quod sint tantum tres personae et unus Deus, et quod hae personae non sunt a se, sed una persona producit aliam et duae tertiam. Circa hoc autem non est licitum varie opinari. Sed utrum personae constituentur per relationes vel per modos essendi,

metafisico, senza tuttavia mettere in discussione i capisaldi propri di ciascuna delle due scienze, i loro mutui rapporti e le loro rispettive aree di competenza.

2. IL CONCETTO DI PRODUZIONE

2.1 *Produzione e mutamento*

Dopo aver collocato epistemologicamente la prova della Trinità, nella quale sono implicati gli argomenti a favore di una pluralità di persone, passiamo ora ad esaminare – come ci eravamo proposti – la definizione di produzione, per arrivare gradualmente al suo impiego dottrinale.

Come visto in precedenza, l'*emanation account* si approccia alla Trinità in base al processo di originazione delle persone e, ponendo le relazioni in secondo piano, dimostra di prediligere nozioni come «emanazione», «processione» o «produzione». Mentre l'utilizzo di «emanazione» (*emanatio*) o «processione» (*processio*) sembra risentire dell'influsso ancora esercitato sul pensiero cristiano da un'intramontabile tradizione neoplatonica³⁸, la nozione di «produzione» (*productio*), pur essendo in

dummodo tamen salvantur praedicta, non est illicitum varie opinari, sed licitum est circa illa exerceri, quia non teneor ex fide ad quodcumque verum».

³⁸ Nella letteratura critica consacrata alle teorie trinitarie non si trova – almeno per quanto abbiamo potuto rilevare – un'opportuna analisi sulla derivazione di questa terminologia, consolidatasi nel corso dei secoli e appartenente ad un orientamento teologico-trinitario condiviso dalla maggior parte degli autori medievali, incentivato, in particolare, dai sostenitori del cosiddetto *emanation account*. Ne è prova il fatto che, in ultima istanza, emanazione/processione e produzione vengono considerati, forse con troppa facilità, come sinonimi. La ragionevolezza di questa sovrapposizione risiede certamente nella priorità accordata dal paradigma emanazionale ai modi di derivazione delle persone, secondo un certo processo causale. Tuttavia, le differenti scelte terminologiche, pur non segnalando un uso dicotomico consapevole da parte dei pensatori medievali – che fondono piuttosto le varie tradizioni in un unico raggruppamento argomentativo – invitano forse ad un più approfondito studio archeologico. Detto in altri termini, un'analisi quantitativa delle fonti permetterebbe di indagare le ragioni che si nascondono dietro la presenza in ambito trinitario di termini come *emanatio* e *processio*, né propriamente aristotelici, né propriamente patristici. Non è certamente difficile riconoscere l'influsso neoplatonico nell'impiego del termine 'emanazione'; tuttavia, dovendoci limitare qui ad una prima osservazione – alla luce degli autorevoli contributi scientifici di Stephen Gersh –, occorre notare che nelle argomentazioni bassomedievali riguardanti la Trinità si perde la continuità causale tra i principi superiori e quelli inferiori garantita dal flusso costante che scaturisce dall'Uno e arriva ad innervare la struttura molteplice della realtà, alimentato da un doppio movimento discendente e ascendente nella successione continua di cause ed effetti. Lo stesso si può dire per il termine 'processione', il quale, per essere utilizzato in ottica intratrinitaria, deve necessariamente svestirsi del suo significato neoplatonico originario che intende sottolineare l'alterità di ogni effetto rispetto alla propria causa; sembra conservarsi, tuttavia, l'idea della capacità della causa di auto-produrre il proprio effetto. Da un altro punto di vista, l'acquisizione del termine è giustificata dal lessico tecnico dei concili, laddove viene utilizzato per indicare esclusivamente il *procedere* dello Spirito Santo da Padre e Figlio. Resta tuttavia paradossale che la prima ricezione cristiana di questi elementi neoplatonici consideri tali dinamiche più adatte a spiegare la creazione piuttosto che la produzione delle persone della Trinità. C'è, dunque, un *gap* tra questa prima contaminazione e le soluzioni filosofiche di fronte alle quali ci troviamo, ed è proprio per questo motivo che sarebbe opportuno indagare più a fondo sulla presenza di questa strana triade terminologica – *emanatio/processio/productio* – testimone di una tradizione speculativa notevolmente stratificata. Cfr. S. GERSH, *From Iamblichus to Eriugena: An Investigation of the Prehistory and Evolution of the Pseudo-Dionysian Tradition*, Brill, Leiden 1978 (Studien zur Problemgeschichte der antiken und mittelalterlichen Philosophie, 8).

linea con l'impostazione generale offerta dai Padri della Chiesa, è mutuata piuttosto da Aristotele e, non a caso, verrà progressivamente assunta in ambito trinitario proprio a partire dalla riscoperta delle sue opere all'interno dell'ambiente universitario del XIII secolo.

Secondo un primo livello di analisi, si può notare insieme a JT Paasch come per Aristotele «production is possible so long as the product is made from pre-existing materials – i.e. something that already exists but which has not yet been transformed into the desired product»³⁹. Da questo principio generale – di cui abbiamo ampia documentazione⁴⁰ – derivano alcuni capisaldi: nulla si genera dal nulla, tutto ciò che viene ad essere presuppone che qualcosa già sia, nulla può essere prodotto dal nulla, tutto ciò che è prodotto presuppone un materiale preesistente, ecc. Dunque, nella misura in cui Aristotele esclude un ingresso di schianto nell'essere di qualsiasi x in un istante t – che sia frutto del normale processo di generazione e corruzione (una pianta o una pietra), o che sia prodotto intenzionalmente (una statua o una casa) –, l'immagine che ne consegue è quella di un mondo senza inizio né fine, i cui fenomeni sono integralmente governati da trasformazione e mutamento.

In tal modo, mentre la materia prima non ancora informata – come concetto limite che indica la pura passività, la potenza indeterminata massimamente determinabile – funge da sostrato neutro delle contrarietà elementari e spiega, così, la generazione secondo la sostanza, le materie seconde già informate, in virtù della loro potenzialità a ricevere nuove forme, fungono invece da sostrato sensibile tanto del mutamento secondo le altre categorie (diminuzione e aumento, alterazione, traslazione, ecc.) quanto della produzione o fabbricazione di un'oggetto. In quest'ultimo caso, però, non si tratta solo di individuare un principio materiale che permetta alle modificazioni di intervenire, ma di utilizzare, comporre e trasformare materiale terrestre (riconducibile ai quattro elementi: terra, aria, fuoco, acqua), il quale deve preesistere al passaggio da ciò che è già determinato ma ulteriormente determinabile (l'argilla) a ciò che è determinato da una nuova forma (la statua). Pertanto, «the only things that can be produced in the first place are material beings of the sort that we encounter here on earth»⁴¹.

Passando ad un secondo livello di analisi, possiamo invece notare come l'impiego precipuo della produzione in ambito teologico derivi, per altra via, dall'esigenza espressa dallo stesso Stagirita all'inizio dell'*Etica Nicomachea* di distinguere due tipi di fini: l'«attività» (ἐνέργεια, *operatio*),

³⁹ JT PAASCH, *Divine Production in Late Medieval Trinitarian Theology. Henry of Ghent, Duns Scotus, and William Ockham*, Oxford University Press, New York 2012, p. 6.

⁴⁰ Si vedano le ampie note concernenti *Physica*, *Metaphysica*, *De generatione et corruptione*, *De caelo* e le rispettive citazioni dall'*Aristoteles Latinus* in PAASCH, *Divine Production*, pp. 5-10.

⁴¹ PAASCH, *Divine Production*, p. 10.

ovvero l'esercizio di un'azione come termine dell'azione stessa, e l'«opera» (ἔργον, *opera*), il prodotto che deriva dall'azione e ne rappresenta il risultato compiuto⁴².

Ora, la ricezione medievale delle nuove parti del *Corpus Aristotelicum*, filtrata dalle prime traduzioni latine, induce gli interpreti a connettere questa prima distinzione con quella – introdotta più avanti, nel VI libro⁴³ – tra il dominio dell'«azione» (πρᾶξις, *actio*, *operatio*), legato all'agire, e quello della «produzione» (ποίησις, *factio*), legato alla fattura di un oggetto. Aristotele sta chiaramente evocando un altro campo semantico-concettuale, ma sembra tuttavia autorizzare – almeno fino a questo punto – la lettura connettiva incoraggiata dai traduttori medievali. Ci troviamo, infatti, nel dominio «di ciò che può essere diversamente da com'è»⁴⁴, in particolare nella porzione dedicata agli atti umani rivolti ad un fine, i quali possono esprimersi in due modi diversi, proprio in base all'oggetto/fine verso cui si dirigono. Nel primo modo, quello dell'azione, l'oggetto è presupposto e coincide con l'azione stessa, nel secondo, quello della produzione, l'oggetto è prodotto estrinsecamente e coincide con la generazione di un effetto, diverso dall'azione e derivante da essa.

Non è dunque un caso che questi due orizzonti terminologici vengano resi in latino con *actio/operatio* e *factio*, e i loro rispettivi aggettivi, πρακτικός e ποιητικός, con *activus/operativus* e *factivus*⁴⁵. Il passaggio, tuttavia, aprirà a poco a poco la strada ad un esito per nulla prefigurato da Aristotele. Da una semplice distinzione di ambiti si giungerà infatti a sussumere una più netta

⁴² Cfr. ARISTOTELES, *Ethica Nicomachea*, I, 1, 1094a 3-6; AL, XXVI, 1-3³, p. 141: «Differencia vero quedam, videtur esse finium. Hii quidem enim sunt operationes, hii vero preter has, opera quaedam».

⁴³ Cfr. ARISTOTELES, *Eth. Nic.*, VI, 4, 1140a 1-23; AL, XXVI, 1-3³, pp. 256-257: «[...] contingentis autem aliter habere, est aliquid et factibile et actibile. Alterum autem est faccio et accio. Credimus autem de ipsis et exterioribus rationibus. Quare et cum ratione habitus activus alterum est ab eo qui cum ratione factivo habitu. Et neque continentur sub invicem accio et faccio. Neque enim accio faccio, neque faccio accio est. Quia autem edificativa ars quedam est, et quod habitus qui dam cum ratione factivus, et nulla neque ars est que non cum ratione factivus habitus est, neque talis que non ars, idem utique erit ars et habitus cum ratione vera factivus. Est autem ars omnis circa generacionem et artificiare et speculari qualiter utique fiat aliquid contingencium et esse et non esse, et quorum principium in faciente, set non in facto. Neque enim de hiis que ex necessitate sunt vel fiunt, ars est. Neque de hiis que secundum naturam, in se ipsis enim habent hec principium. Quia autem faccio et accio alterum, necessarium artem faccionis, set non accionis esse. Et secundum modum quandam circa eadem est fortuna et ars. Quemadmodum et Agathon ait. Ars fortunam dilexit, et fortuna artem. Ars quidem igitur, ut dictum est, habitus quidam cum ratione vera factivus est. Atechnia autem e contrario cum ratione falsa factivus habitus circa contingens aliter habere». Si veda anche ARISTOTELES, *Metaphysica*, IX, 8, 1050a 21-1050b 1; AL, XXV^{3,2}, pp. 189-190: «Opus enim finis, actus autem opus. Propter quod et nomen dicitur actus secundum opus et tendit versus endelichiam. Quoniam vero est horum quidem ultimum usus, ut visus visio, et preter hanc nullum fit alterum a visu opus, a quibusdam vero fit aliquid, ut ab edificatoria domus preter edificationem: tamen non minus hic quidem finis, hic autem magis finis potentie est. Nam edificatio in edificato, et simul fit et est cum domo. Quorumcumque ergo aliquid alterum est quod fit preter usum, horum actus in facto est, ut edificatio in edificato et contextio in contexto; similiter autem et in aliis, et totaliter motus in eo quod movetur. Quorum vero non est aliud aliquod opus preter actionem, in ipsis existit actio, ut visio in vidente et speculatio in speculante et vita in anima (quare et felicitas; vita namque qualis quedam est)».

⁴⁴ ARISTOTELES, *Eth. Nic.*, VI, 4, 1140a 1; AL, XXVI, 1-3³, p. 256.

⁴⁵ Riguardo ai termini che stiamo analizzando più da vicino, le diverse traduzioni latine dell'*Etica Nicomachea* risultano piuttosto concordi e in continuità tra loro; per una verifica più accurata si rinvia a R.A. GAUTHIER (ed.), *Ethica Nicomachea. Indices Verborum*, Brill / Desclée de Brouwer, Leiden/Bruxelles (AL, XXVI, 1-3³), pp. 592 (*accio*), 593 (*activum*), 623 (*faccio*, *factivus*), 652 (*opera*, *operacio*), 706 (ἐνέργεια), 708 (ἔργον), 723 (ποίησις, ποιητικός), 724 (πρακτικός), 725 (πρᾶξις).

distinzione tra potenze, assolutamente estranea alle intenzioni del Filosofo: la potenza *activa/operativa* da un lato, la potenza *factiva* dall'altro (chiamata altresì *productiva*).

Limitandosi all'impronta lasciata da questa impostazione sul pensiero scotiano, possiamo dunque notare come i ragionamenti aristotelici arrivino a fondersi in un unico argomento, ai cui estremi troviamo proprio *agere e facere, actio e factio, potentia activa e potentia factiva*, e in un senso più ampio *operatio e productio*. In questo contesto, dunque, una potenza *activa (sive operativa)* produce un *actus immanens* che presuppone sempre l'oggetto verso cui si dirige; detto in altri termini, dunque, l'effetto di una potenza attiva è la stessa azione, non un oggetto prodotto, poiché *non habet terminum alium ab actu e non producit obiectum*. Al contrario, una potenza *factiva (sive productiva)* produce un *actus transeuntis*, il quale non rimane, ma si defila proprio nel momento in cui ne risulta un oggetto prodotto, a cui – per così dire – cede il posto; l'oggetto, dunque, non è un prerequisito dell'atto, ma è prodotto, è posto in essere dall'atto stesso che, di conseguenza, non si esaurisce nella produzione, ma *habet alium terminum quam ipsam productionem*⁴⁶.

Le peculiarità che contraddistinguono la «produzione» rispetto all'«operazione», in prospettiva trinitaria, rafforzano così l'idea di un'attività divina che non è semplicemente ripiegata su se stessa in base ad una mera forza automotiva, ma che è capace di dar vita ad altro essere e, in qualche modo, di moltiplicare la divinità: un atto divino designato ontologicamente che fa emergere un prodotto, qualcosa di altrettanto divino che prima non c'era, che non si riduce all'attività dell'atto, così come l'opera rappresenta l'obiettivo di un'azione produttiva che si sgancia dall'azione stessa.

Tuttavia, per applicare in ambito teologico questa nozione occorre predisporre un'ulteriore manovra di adattamento. Nell'opera di Aristotele, infatti, *ποίησις* indica quell'azione che termina con la fattura di un oggetto (dall'arte del costruire deriva, oltre che l'azione del costruire, la casa); essa, a differenza della *πρᾶξις*, non presuppone l'oggetto verso cui si dirige, ma deve produrlo, e ha dunque bisogno di materiale preesistente. Perché il blocco di argilla si trasformi in statua, o, più in generale, perché una qualche sostanza giunga all'esistenza come composto di un recettore materiale e di una forma sostanziale, è richiesto, quindi, un passaggio dalla potenza all'atto⁴⁷.

Inoltre, l'utilizzo del concetto di produzione in teologia trinitaria rischia di apparire perfino ridicolo o, quantomeno, paradossale, se si considera che nell'ultimo libro dell'*Etica Nicomachea* lo

⁴⁶ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 10, q. un., n. 3, Vaticana, IV, pp. 339-340: «[...] sicut in creaturis se habent activa et factiva, ita in Deo operativa et productiva. Sicut enim activa habet actum immanentem et obiectum praesuppositum, et factiva habet obiectum productum et actum transeuntem, ita in divinis actus operativae immanet, actus productivae non immanet, – operativa autem praesupponit obiectum, productiva autem non praesupponit terminum»; *Lect.*, I, d. 10, q. un., n. 2, Vaticana, XVII, p. 115: «[...] in creaturis potentia factiva non est activa, quia non habent idem obiectum, sed potentia factiva facit obiectum et alia non». Si veda anche IOANNES DUNS SCOTUS, *Collationes oxonienses*, q. 24, n. 2, Alliney/Fedeli, p. 268: «[...] secundum Philosophum, VI *Ethicorum*, activum distinguitur a factivo, quia activum non habet terminum alium ab actu [...]; potentia autem factiva seu productiva habet alium terminum quam ipsam productionem».

⁴⁷ Cfr. PAASCH, *Divine Production*, pp. 25-30.

Stagirita nega categoricamente che alla divinità possa appartenere una qualche attività di tipo produttivo⁴⁸. Ritorna – sia nell’originale greco, sia nella traduzione latina – la terminologia precedentemente evocata: se gli dèi sono paradigma di beatitudine e felicità, e se è sconveniente attribuire loro azioni comuni che regolano la vita tra gli uomini (fare contratti, restituire depositi, compiere gesti coraggiosi o generosi, essere giusti o temperanti, possedere denaro), vuol dire che la vita divina è scandita esclusivamente da un’attività contemplativa. Conformemente alla superiorità morale di quest’ultima, l’*agere* e il *facere* devono essere quindi esclusi dalle possibilità offerte all’uomo per essere felice, mentre negli dèi, cui il θεωρεῖν deve spettare in sommo grado, queste due attività non si pongono neppure. Aristotele conferma così di considerare tanto la πρᾶξις quanto la ποίησις occupazioni per nulla divine, troppo umane, strettamente legate alla manipolazione e al commercio di beni materiali.

Resta così inaggirabile ciò che era emerso in prima battuta, ovvero, stando ai testi di Aristotele, ogni ποίησις/*factio/productio*, per ottenere il suo risultato, non può che manipolare, combinare e modificare materiale disponibile su questa terra, il che per i medievali è assolutamente inammissibile *in divinis*, non solo per l’immaterialità del contesto in cui ci si trova – nella misura in cui Dio non dispone di alcuna scatola degli attrezzi cui poter attingere, né di arti da manovrare, né di argilla da modellare, né di mattoni da impilare –, non solo perché in Dio non può esservi alcuna potenzialità da attualizzare, ma anche perché ogni prodotto, nella prospettiva di Aristotele, si svincola dall’azione/produzione e si subordina al produttore, mentre – secondo le esigenze dottrinali dettate ai maestri scolastici dal *Credo* – le persone prodotte dovrebbero mantenersi sullo stesso livello dell’essenza divina e ad essa identiche⁴⁹.

Ora, se in Dio non dev’esservi alcuna materialità né alcuna potenzialità, e se nulla di ciò che egli contiene può essergli inferiore, come può esservi, dunque, una produzione? Come colmare o aggirare l’assenza di materiale preesistente? Come è possibile che la produzione divina non implichi alcun mutamento e che non derivi dall’attualizzazione di una potenza passiva? Anche *in divinis* occorre che qualcosa funga da elemento materiale e qualcos’altro da elemento formale, o è possibile oltrepassare questi requisiti per servirsi comunque della produzione aristotelicamente intesa?

⁴⁸ Cfr. ARISTOTELES, *Eth. Nic.*, X, 8, 1178b 7-23; AL, XXVI, 1-3³, pp. 362-363: «Perfecta autem felicitas quoniam speculativa quedam est operacio, et hinc utique apparebit. Deos enim maxime suspicati sumus beatos et felices esse. Acciones autem quales attribuere debitum ipsis? Utrum iustas? Vel ridiculi apparebunt commutantes et deposiciones dantes, et quecumque alia talia. Set fortes, sustinentes terribilia et periclitantes quoniam bonum? Vel liberales? Cui autem dabunt? Inconveniens autem et si erit ipsis nummista, vel aliquid tale. Si autem temperati, quid utique erunt? Vel onerosa laus quoniam non habent pravas concupiscencias. Pertranseuntibus autem omnia, apparebunt utique que circa acciones parva et indigna diis. Set tamen et vivere omnes suspicati sunt ipsos, et operari ergo. Non enim oportet dormire quemadmodum Endymiona. Viventi utique ab agere ablato, adhuc autem magis a facere, quid relinquitur preter speculationem? Quare dei operacio beatitudine differens, speculativa utique erit; et humanarum utique que huic cognatissima, felicissima. Signum autem et non participare reliqua animalia felicitate, tali operatione privata perfecte. Diis quidem enim omnis vita beata, hominibus autem in quantum similitudo quedam talis operationis existit».

⁴⁹ Cfr. PAASCH, *Divine Production*, pp. 25-30.

Come accennato sopra, l'utilizzo del termine *productio* è sì mutuato da Aristotele, ma non è incompatibile con l'immagine della Trinità tratteggiata dalle fonti del pensiero cristiano, benché in autori come Boezio e Agostino esso sia praticamente assente dallo spazio dell'indagine propriamente trinitaria, dove si tende infatti a prediligere una terminologia più classica (*generatio, processio, manatio, ecc.*)⁵⁰.

Un'eccezione in tal senso è rappresentata dall'opera di Riccardo di San Vittore, riferimento certamente più tardo e meno canonico, ma comunque caro ai maestri universitari del XIII-XIV secolo. È degno di nota, infatti, che nel suo *De trinitate*, composto prima della penetrazione massiccia dei testi aristotelici nell'occidente latino, il teologo faccia già un ampio utilizzo – forse inedito fino a quel tempo – del termine *productio*, e che si preoccupi altresì di distinguere la produzione divina da quella terrestre, come faranno con altre modalità i pensatori successivi⁵¹.

All'inizio del dibattito scolastico, invece, la possibilità di indicare con *productio* o *producere* il processo emanativo intratrinitario non sembra ancora assunta in modo sistematico, e neanche le *Sentenze* del Lombardo sembrano incoraggiare un tale impiego. In Tommaso d'Aquino, ad esempio, il termine *productio*, benché venga utilizzato anche in teologia trinitaria, non è tuttavia frutto di una scelta dottrinale consapevole e non sembra ad ogni modo avere ancora acquisito un significato tecnico, tant'è che esso viene riferito principalmente all'ambito creaturale (*productio rerum, creaturarum, plantarum, animalium, hominis, corporis, ecc.*)⁵².

Con Enrico di Gand e Giovanni Duns Scoto il lessico sembra invece stabilizzarsi, a favore di una collocazione piuttosto netta del processo produttivo in seno alla Trinità, sulla base di presupposti più squisitamente aristotelici. La soluzione di Scoto, infatti, è strettamente legata al suo rifiuto della teoria avanzata da Enrico e difesa dai suoi seguaci, secondo la quale è possibile non solo servirsi della produzione naturale per spiegare la produzione divina (*in exemplo productionis naturalis est invenire ea quibus uti possumus ad intentum nostrum circa productionem divinam*), ma anche sovrapporre in parte i loro profili (*est invenire tria correspondentia differentia*). La teoria in questione è quella per la quale, nella generazione del Figlio, l'essenza divina svolgerebbe il ruolo di 'quasi-materia', mentre

⁵⁰ Negli *opuscula theologica* di Boezio si parla solamente una volta di *productio Filii*, mentre in tutto il *De trinitate* di Agostino non viene mai usato né *productio* né *producere*, se non per indicare la produzione da parte di Dio di terra, esseri acquatici o semi. Cfr. BOETHIUS, *De sancta trinitate*, 5, in ANICIUS MANLIUS SEVERINUS BOETHIUS, *De consolatione philosophiae. Opuscula theologica*, ed. C. MORESCHINI, K.G. Saur Verlag / de Gruyter, München/Leipzig 2005² (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), p. 179; AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *De trinitate*, III, 5, 11 - 8, 13, CCSL, L, pp. 137-141.

⁵¹ Cfr. RICHARDUS DE SANCTO VICTORE, *De trinitate*, V, 3; VI, 1-3, 16-19, in RICHARD DE SAINT-VICTOR, *De trinitate*, ed. J. RIBAILLIER, Vrin, Paris 1958 (Textes Philosophique du Moyen Âge, 6), pp. 197-198; 227-231, 249-255.

⁵² Come nel caso dell'«emanazione», anche l'utilizzo del termine «produzione» meriterebbe forse un esame più approfondito dal punto di vista archeologico. In questa sede, tuttavia, ci siamo dovuti limitare a tracciare la linea essenziale del suo sviluppo storico, per poter approdare al nucleo del nostro oggetto di studio.

la proprietà personale (filiazione) fungerebbe da ‘quasi-forma’, cosicché la persona ne risulti come ‘quasi-composta’⁵³.

La tesi muove innanzitutto dall’esigenza di contrassegnare più decisamente le caratteristiche della produzione trinitaria, differenziandola da una tipologia d’atto come la creazione *ex nihilo*, rivolto alla realtà extradivina. Ciò che accade tra le persone della Trinità, infatti, non ha nulla a che vedere con l’atto creativo che pone l’essere laddove domina il nulla. Il Simbolo non lascia spazio a molti dubbi in proposito, decretando la generazione del Figlio, non la sua creazione (*γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα, genitum non factum*), nella misura in cui dev’esserci qualcosa di precedente in Dio, già in atto, da cui poter attingere.

Ma cos’è questo qualcosa da cui deriverebbe il Figlio? Se la generazione non deve confondersi con la creazione dal nulla, a partire da quali elementi può dispiegarsi? Sul piano dottrinale, la tradizione offre già una prima risposta: il Figlio deriverebbe «dalla sostanza del Padre» (*Filius est de substantia Patris*), cioè sarebbe generato dal Padre in quanto sostanza o in quanto esemplificante la sostanza o essenza divina. Ora, è proprio questo suggerimento dell’autorità conciliare – giunto ad Enrico attraverso il Lombardo⁵⁴ – a fornire un appiglio per pianificare una soluzione dal tenore certamente più filosofico, con cui Enrico tenta di mantenere anche *in divinis* i requisiti della produzione terrestre, volendo evitare in tal modo di cadere nel campo della creazione⁵⁵.

⁵³ Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa quaestionum ordinarium*, a. 54, q. 3, OpOm, XXXI, p. 195: «Est ergo sciendum quod in exemplo productionis naturalis est invenire ea quibus uti possumus ad intentum nostrum circa productionem divinam. Est enim in producto considerare tria quodam modo re differentia, scilicet subiectam materiam quae est in potentia ad formam, et ipsam formam quam agens deducit in actum de potentia materiae, et compositum constitutum in esse ex utroque quod est per se terminus productionis naturalis. His tribus differentibus in productione creaturae secundum rem est invenire tria correspondentia differentia secundum rationem tantum in productione divina, videlicet ipsam divinam essentiam, et proprietatem personalem, et ipsum suppositum sive personam ambo illorum in se continentem». Scoto la espone in questi termini. Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 5, p. 2, q. un., n. 52, Vaticana, IV, p. 41: «[...] sicut in substantia creata generabili aliquid est potentiale, quod praesupponitur generationi, ut materia, – et aliquid inductum per generationem, ut forma, – et ex eis productum, quod est generatum, ita proportionaliter correspondent quasi tria similia in divinis: persona quippe est quasi-compositum, et relatio quasi-forma, et essentia quasi-materia. Est ergo Filius genitus de substantia Patris sicut de quasi-materia». Sull’impianto enriciano in materia trinitaria, si veda soprattutto PAASCH, *Divine Production*, pp. 31-45; M. FEDELI, *Relazione e Trinità nelle Collationes oxonienses attribuite a Giovanni Duns Scoto*, Tesi di Dottorato, Università degli Studi di Macerata, Macerata 2015, pp. 57-71 e la letteratura ivi citata.

⁵⁴ Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, a. 59, q. 2, Badius, II, f. 144vT: «Unde cum Magister Sententiarum exponit eam sic, id est de se qui est substantia, quaero ab eo an ly ‘de’ significat circumstantiam quasi materiae, an principii activi. Si principii, tunc aequivoce exponit, quia ly ‘de sua substantia’ non notat ibi nisi circumstantiam quasi materiae. Cum enim haeretici quaerebant si Pater generat Filium, aut ergo de aliquo aut de nihilo, aut de substantia sua aut de aliena, non erat eorum intentio quaerere nisi secundum quod ly ‘de’ notat circumstantiam quasi causae materialis».

⁵⁵ Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, a. 54, q. 3, OpOm, XXXI, p. 196: «Unde et sicut in productione creaturarum ipsum productum habet esse per actum productionis et quidquid est in ipso etiam habet esse in ipso actu productionis, ita quod [...] compositum generatur per se et primo, secundo vero forma in composito, materia vero tamquam ingenita et incorruptibilis, in composito solum habet esse per generationem, nullo tamen modo generatur in ipso nisi largissime loquendo de generatione. Consimiliter in productione divina quisquis est productus in Deo habet esse suum in actum productionis et etiam quidquid est in ipso».

Più precisamente, la materia impiegata (essenza) si configura come costituente non prodotto – bensì condiviso poiché comunicato dal produttore al prodotto⁵⁶ –, la forma (proprietà personale) come costituente prodotto attraverso la produzione, il composto (persona) come sostanza prodotta dalla composizione dei due costituenti. Va specificato, tuttavia, che secondo il maestro gandavense il termine dell'intero processo produttivo, non è né l'essenza né la proprietà personale⁵⁷, ma la persona, ovvero il prodotto finale (ciò che Aristotele chiamerebbe ἔργον, l'opera), il composto⁵⁸. La forma della proprietà personale indica il termine della produzione solo in senso derivato, dal momento che sorge solo quando la produzione, per così dire, è già giunta a compimento (la filiazione si produce solo nella misura in cui il Figlio è prodotto, non viceversa)⁵⁹.

Secondo i requisiti aristotelici, inoltre, affinché si verifichi un'azione/produzione di questo tipo, c'è bisogno di un paziente capace di subirla, ovvero dotato di una *potentia passiva*, e di un agente capace di compierla, in base alla sua *potentia activa*. Si parla dunque di azione nella misura in cui un agente cagiona un cambiamento in un paziente⁶⁰. Ora, per Enrico ogni potenza non è se non in relazione al proprio atto⁶¹; anzi, è essa stessa relazione, fondata su qualcosa di assoluto (*solus respectus fundatus in re super aliquo absoluto*)⁶². Detto in altri termini, entrambe le potenze (attiva e passiva) si definiscono in relazione all'attività che sono disposte a subire o a compiere⁶³. Secondo il

⁵⁶ Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, a. 54, q. 3, OpOm, XXXI, p. 197: «Nullo autem modo proprie dici posset quod essentia produceretur etiam in producto, ut quod deitas generetur in Filio, sed solummodo quod habetur in ipso per generationem, et ita quod proprie dicitur essentia communicari Filio per generationem».

⁵⁷ Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, a. 54, q. 3, OpOm, XXXI, pp. 196-197: «Licet tamen proprie dicimus quod persona producitur per se et primo, tamen non est consuetum dici a theologis quod proprietates et essentia ullo modo producantur per accidens, sed solummodo quod habentur per productionem in persona producta, licet aliter et aliter, quoniam proprietates non solum habet esse in persona producta per ipsam productionem, sed etiam simpliciter habet esse per illam, quia in illa habet esse absque productione. Essentia vero per productionem habet esse in producto, sed non habet esse simpliciter per productionem, quia absque productione passiva habet esse in producente».

⁵⁸ Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibeta*, XV, q. 7, OpOm, XX, p. 39: «Sextus est ponentium quod nihil formae <est> aut seminarium eius nec omnino forma aliqua in generabilis et corruptibilibus quin sit generabile et corruptibile, et quod generatio non est per se formae sicut nec materiae, sed solius compositi ex materia et forma, secundum totum quod est in illo».

⁵⁹ Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, a. 54, q. 3, OpOm, XXXI, p. 197: «Propter quod forte aliquo modo posset proprie vel saltem magis proprie quam de essentia, aut minus improprie dici quod proprietates producantur de persona producta, ut quod filiatio generetur non simpliciter secundum se sed tantum in Filio».

⁶⁰ Cfr. PAASCH, *Divine Production*, pp. 109-115.

⁶¹ Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Quodl.*, III, q. 14, Badius, I, f. 68rY: «Potentia enim non definitur nisi ex relatione ad actum»; *Quodl.*, III, q. 14, Badius, I, f. 70rY: «Potentia enim id quod est dicitur ex relatione ad actum»; *Summa*, a. 35, q. 8, OpOm, XVIII, p. 78: «[...] potentia significat 'ad aliquid', et a ratione respectus imponitur».

⁶² Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, a. 35, q. 2, OpOm, XVIII, p. 15: «[...] de ratione potentiae in quantum potentia, est quod dicatur ad actum, ita quod nihil absolutum sit, sed solus respectus fundatus in re super aliquo absoluto».

⁶³ Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, a. 35, q. 2, OpOm, XVIII, pp. 15-16: «Quod autem convenit alicui ex ratione naturae et essentiae suae, convenit et omni contento sub eo, in quantum habet in se huiusmodi naturam. Potentiae ergo passivae in quantum potentia est, convenit quod de ratione sua dicatur ad actum, et hoc secundum modum et rationem qua convenit ei quod sit potentia; ita quod, sicut sub ratione potentiae simpliciter differt ratio potentiae passivae a potentia activa, sic diversimode convenit dici ad actum et ei, et potentiae activae; et cum potentiae activae in quantum activa est, convenit dici ad actum, ipsum agendo, et potentiae passivae convenit dici ad actum, ipsum recipiendo, ut potentia passiva dicatur esse in aliquo ex eo quod est susceptivum alicuius actus».

Gandavense, tuttavia, come la relazione (*respectus*) non è una *res*⁶⁴, ma un *modus essendi* del fondamento⁶⁵, così questa relatività della potenza non è un'ulteriore 'cosa' rispetto alla potenza stessa, ma piuttosto una direzionalità di ciò che è in potenza rispetto all'atto corrispettivo⁶⁶. Ogni potenza, dunque, è in un certo senso composta da una base assoluta, che ne rappresenta l'elemento materiale, e da una *proprietas ad aliquid respiciens*, che ne rappresenta l'elemento formale, ovvero – conformemente al modello enriciano – il *modus essendi* di quella potenza⁶⁷. Possiamo dunque affermare con le parole di Paasch che «when Henry says that some *x* has a power for some activity *A*, he means that *x* has something in it which points towards *A*, where the “pointing thing” in *x* is some absolute feature, part, or constituent of *x* which has an aspect of relatedness *R* that “looks outwards” at *A*»⁶⁸.

Estendere *in Deo* questa sorta di struttura universale della realtà non pone alcun problema agli occhi del maestro secolare (così come a Dio non ripugna l'*esse ad aliud* della relazione, tanto distinta da, quanto radicata nella categoria della sostanza⁶⁹); anzi, è necessario per mantenere una produttività interna alla divinità, poiché non solo *ad extra* (verso le creature), ma anche *ad intra* (verso la stessa

⁶⁴ Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, a. 32, q. 5, OpOm, XXVII, p. 88: «Respectus enim separatus in se non existit. Esse ergo ad aliquid ex se non potest poni in esse»; *Summa*, a. 32, q. 5, OpOm, XXVII, pp. 93- 94: «Et ipsa relatio quae est duplum aut simile, non est res aliqua alia ab illa super quam fundatur, sed solum respectus ipsius quantitatis et subiecti eius, quo formaliter utrumque eorum vel alterum refertur ad aliud. Aliter enim super illam rem primo fundaretur ille respectus, et ipsa, aut subiectum eius aut utrumque, primo per illum respectum referretur ad aliud. Et tunc eadem ratione ille respectus adhuc esset res alia, quae respectu illo referretur ad aliud, aut subiectum eius aut utrumque. Et esset similiter ire in infinitum, ut patet inspicienti». Sul concetto di *relatio* in Enrico e la sua applicazione in ambito trinitario, si veda in particolare FEDELI, *Relazione e Trinità*, pp. 57-71; M.G. HENNINGER, *Relations. Medieval Theories 1250-1325*, Clarendon Press, Oxford 1989; PAASCH, *Divine Production*, pp. 119-120; S.M. WILLIAMS, «Henry of Ghent on real relations and the Trinity: the case for numerical sameness without identity», *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales*, 79/1 (2012), pp. 109-148 e la letteratura ivi citata.

⁶⁵ Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Quodl.*, VII, qq. 1-2, OpOm, XI, 23: «[...] circumscripta realitate fundamenti, nihil manet de realitate in praedicamento relationis, sed solummodo praecisa ratio seu intentio qua intelligitur modus essendi ad aliud»; *Quodl.*, IX, q. 3, OpOm, XIII, pp. 54-55, 59, 70; *Summa*, a. 32, q. 5, OpOm, XXVII, pp. 87, 91.

⁶⁶ Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, a. 35, q. 4, OpOm, XXVIII, p. 37: «[...] omnis potentia, in quantum potentia, fundatur in aliquo ut respectus ad aliud».

⁶⁷ Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, a. 35, q. 8, OpOm, XXVIII, p. 78: «Potentia vero significat ut proprietas ad aliquid respiciens, quod in suo significato includit essentiam sub ratione illius proprietatis, ut suum significatum sit quasi compositum ex duobus, scilicet ex ipso subsistenti, quod significat quasi materialiter, et illa proprietate, quam significat quasi formaliter».

⁶⁸ PAASCH, *Divine Production*, p. 121.

⁶⁹ Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, a. 32, q. 5, OpOm, XXVII, p. 87: «Sequitur de aliis septem [praedicamentis relationis], quorum ratio est ad aliud referre suum subiectum, quae scilicet significant rem cuius esse est in aliquo in respectu ad aliud. [...] Est ergo [...] ratio illorum septem praedicamentorum significare rem cuius esse est in aliquo in respectu ad aliud. In quo non est eis proprium quod significant rem aliquam: hoc enim est omnibus aliis praedicamentis commune. Neque quod significant rem cui convenit esse in alio: hoc enim convenit omnibus accidentibus. Sed solum eis est proprium quod esse in respectu ad aliud significant. Et hoc nullo modo Deo repugnat, sed maxime ei convenit»; *Summa*, a. 32, q. 5, OpOm, XXVII, p. 89: «Patet ergo quod relatio sive respectus quicumque, eo quod de se nullum inesse dicit, nullo modo repugnat ei quod est in se esse atque per se subsistere, cuiusmodi est Deus, qui est ipsum esse, quod necessario habet plures respectus quam aliud ens quodcumque. Cum igitur de praedicamentis quorum ratio est ad aliud referri, aliquid Deo attribuitur, non oportet quod ratio praedicamenti mutetur, et hoc propter nullam repugnantiam contrarietatis quam habet respectus ad aliud, ad modum subsistendi per se, sed manet cum illo propter nullam rationem diversitatis realis repugnantis ad ipsum».

essenza divina) sarebbe assurdo *ponere actionem sine passione sibi respondente*⁷⁰. A tal proposito, Enrico distingue due modi in cui possono stare in relazione potenza ed atto: il primo modo comporta un mutamento netto in base ad una differenza reale tra ciò che è in potenza e ciò che giunge all'atto; il secondo modo, invece, implica una mera distinzione di ragione (o intenzionale) tra l'aspetto potenziale e quello attuale, laddove la potenza è perennemente saldata all'atto verso cui è diretta (*fixa permanentia perfectionis potentiae per actum*)⁷¹. La dinamica intradivina risponde esclusivamente ai requisiti di questo secondo modo, nella misura in cui la potenza passiva è passata già da sempre all'atto e ad esso rimane eternamente congiunta, senza implicare alcun mutamento⁷². Non risulta dunque contraddittorio porre in Dio una potenzialità come disposizione, come *respectus* fondato non sul movimento (come nelle creature), ma sull'essenza divina da cui il Padre genera il Figlio⁷³; anzi,

⁷⁰ Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, a. 35, q. 2, OpOm, XXVIII, p. 19: «Quod autem illum modum passionis necesse est ponere in Deo, manifeste ex hoc apparet, quod in Deo necesse est ponere actionem non solum in respectu ad extra, in quod agit ipsum transmutando, sed etiam in respectu ad intra sine omni transmutatione. Nunc autem non est ponere actionem sine passione sibi respondente, quia correlativa sunt. Sicut igitur omni actioni, qualiscumque sit, respondet potentia activa, sic omni passioni, qualiscumque sit, respondet potentia passiva. Sicut enim, ut dictum est supra, nulla actio provenit ex eo quod non habet potentiam ad illam».

⁷¹ Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, a. 35, q. 2, OpOm, XXVIII, p. 16: «Sed hoc modo se habere per potentiam ad actum contingit intelligi dupliciter. Uno modo, ut potentia et actus circa idem differunt, vel secundum rem vel secundum intentionem, et non sola ratione, quemadmodum contingit in creaturis ubi materia est in potentia passiva ad formam, et vadit ad ipsam per transmutationem et motum; et similiter genus est in potentia ad differentiam, et vadit ad ipsam per compositionem secundum actum et motum rationis. Alio modo, ut potentia et actus differant sola ratione, et nulla transmutatione omnino intelligitur transitus in re a potentia in actum, immo nec omnino transitus, sed fixa permanentia perfectionis potentiae per actum».

⁷² Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, a. 35, q. 2, OpOm, XXVIII, pp. 16-17: «Loquendo de potentia passiva primo modo, illam omnino removemus a Deo, quia non est nisi in mobili et transmutabili, nec simplici sed composito, ut convincunt argumenta primo inducta, ut patebit perscrutando ipsa. Secundo modo non removemus potentiam passivam a Deo, immo talem potentiam passivam necesse habemus in ipso ponere, et respectu actus ut habitus qui est forma, et respectu actus ut agere qui est operari. Cum enim secundum actum ut habitus, dicitur Deus bonus, sapiens, et huiusmodi, necesse est ut dicatur in se habere potentiam passivam ad esse bonum, sapientem et huiusmodi. [...] Similiter, cum secundum actum ut agere, immo potius ut fieri, dicitur generari et spirari, necesse est quod in Deo sit potentia passiva ad posse generari et spirari».

⁷³ Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, a. 32, q. 5, OpOm, XXVII, pp. 96-97: «Circa distinctionem igitur actionis et passionis sciendum, quod ambo accidentales respectus dicunt in creaturis, quia fundantur in motu, et hoc uno et eodem numero, et distinguuntur secundum solos respectus qui sunt esse ab alio et in alium. Et secundum hoc ab illo uno duo diversimode denominantur: hic quidem agens, ille vero patiens. Et quia “*motus*” super quem ambo huiusmodi respectus fundantur, “*solum est in passo*”, secundum Philosophum III *Physicorum*, ideo ambo accidentalitatem suam habent ab eo quod est in passo, et denominatur agens ab eo quod est accidentale in alio, non in ipso agente. Unde, si huiusmodi duo praedicamenta ad divina transferuntur, non manent nisi secundum communem rationem puri respectus, secundum quem etiam denominatur agens omne in quantum agens est. Propter quod et factio quae nominat actionem Dei circa creaturas secundum rationem sui nudi respectus, famosissime Deo attribuitur. [...] Quomodo autem ex parte Dei differunt agere, facere et movere, videbitur inferius. Et sicut actio manet in Deo secundum rationem sui respectus, similiter et passio, absoluta omni ratione motus et pluralitatis distantis ab actu. Ut, sicut in Deo generatio activa sive generare dicitur vera actio propter verum respectum actionis, sic generatio passiva sive generari dicitur vera passio propter verum respectum in passionis. Sed hoc usus non obtinuit in passione sicut in actione, quia agens in creaturis denominatur secundum motum quem causat in passum, passum vero secundum motum quem habet in se, et secundum quod dicit Philosophus in III *Physicorum*, “*esse unius se habet ad esse alterius sicut quidam respectus eius qui est in potentia, ad id quod est in actu*”. Si tamen passio nominet purum respectum, non fundatum super motum sed super divinam essentiam de qua Pater generat Filium, nihil absurdum esset intelligenti dicere quod generari est pati, sicut generare est agere, et hoc sive attribuitur generari subiecto generationis, sive termino. Aequivoce enim in creaturis dicitur generari subiectum generationis, quod

si dice più esplicitamente che l'essere generato del Figlio è un vero patire e il generare del Padre è un vero agire (*sicut in Deo generatio activa sive generare dicitur vera actio propter verum respectum actionis, sic generatio passiva sive generari dicitur vera passio propter verum respectu in passionis*). Pertanto, solo l'incrocio tra potenza passiva e potenza attiva può far sì che Dio generi e spiri, ovvero che ciascuna produzione giunga all'atto⁷⁴.

Secondo il Gandavense, pertanto, la dinamica della produzione trinitaria (in particolare la generazione del Figlio, ma per estensione anche la processione dello Spirito Santo) può essere spiegata in questi termini: c'è un certo materiale preesistente, l'essenza divina (quello che il *Credo* chiama appunto *substantia Patris*), con una sorta di potenzialità che, essendo sempre attualizzata (*semper coniunctum est actui*), non implica però alcun mutamento⁷⁵; c'è una certa forma sostanziale, la proprietà personale della filiazione, che conferisce al *quasi subiectum* l'atto che lo informa; c'è un certo composto che deriva dalla combinazione di questi due elementi, che corrisponde alla persona prodotta, il Figlio⁷⁶.

Enrico, dunque, investe ampiamente sulla somiglianza strutturale tra produzione divina e produzione terrena, ma dimostra, tuttavia, di non sottovalutare gli aspetti di dissomiglianza dovuti all'eccedenza della prima rispetto alla seconda (ne è riprova la scelta cautelativa del *quasi*)⁷⁷. Egli non trascura affatto le differenze tra i due modelli produttivi, anzi, ne fornisce un ampio elenco.

est ens in potentia, et terminus generationis, quod est ens in actu»; *Summa*, a. 35, q. 2, OpOm, XXVIII, p. 20: «Nec debet absurdum videri, quod nomen passionis et potentiae passivae, sane intelligendo, ponantur in Deo, quia non omnis passio et potentia passiva dicuntur modo motus, secundum quod usitata sunt ista vocabula. Immo passio, ut ex ratione sui praedicamenti dicit purum respectum ad agens in quantum huiusmodi, rationem motus non importat etiam in creaturis, licet in eis fundatur super motum; quare et multo fortius in Deo, in quo fundatur super divinam essentiam, quae habet rationem activi et passivi sine omni ratione motus et transmutationis».

⁷⁴ A tal proposito, si veda la più ampia trattazione sull'ontologia e la teologia delle potenze nel sistema di Enrico di Gand sviluppata in PAASCH, *Divine Production*, pp. 117-126.

⁷⁵ Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, a. 54, q. 3, OpOm, XXXI, p. 199: «[...] aliquid est in potentia ad aliquid quod est absolutum, et differt ab ipso re vel intentione, et vadit de potentia in actu per motum et transmutationem rei vel rationis; vel ad aliquid quod est respectus tantum, et differt ab illo sola ratione, numquam vadens per transmutationem quamcumque de potentia in actum, sed semper naturaliter coniunctum est actui. Primo modo in creaturis materia est in potentia ad formam tamquam ad differens re ab ipsa et transiens de potentia ad actum per realem transmutationem in materia. Et similiter forma generis est in potentia ad formam differentiae tamquam aliquid differens intentione ab ipsa et transiens de potentia ad actum per transmutationem rationis. Nec est tali modo divina essentia in potentia ad aliquid [...]. Non autem de potentia secundo modo, immo de natura formae divinae, in quantum est actus purus, est quod sit in potentia ad plures respectus. Unde productio divina ex parte eius de quo producitur, non solum ex parte modi producendi, differt ab omni modo productionis qui possibilis est fieri in creaturis».

⁷⁶ Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, a. 54, q. 3, OpOm, XXXI, pp. 197-198: «Dicimus ergo quod quemadmodum in productione naturali materia est subiectum generationis in quantum est in potentia ad formam, et per hoc ad compositum generandum de ea, sic in productione divina, puta in generatione Filii et consimiliter in spiratione Spiritus Sancti, ipsa divina essentia est quasi subiectum generationis et ut aliquid in potentia, licet necessario semper coniuncta actui ad generandum de ea personam constitutam ex essentia et proprietate quae est sapientia genita».

⁷⁷ Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, a. 54, q. 3, OpOm, XXXI, p. 200: «Unde qui perfecte vult videre modum productionis divinae, et hoc quantum pertinet ad propositum, debet aspicere ad modos generationum aliarum et quod nobilitatis est isti productioni ascribere et quod ignobilitatis est abnegare, et tandem ostendere quomodo in eadem est aliquid nobilitatis quod in nulla aliarum possit inveniri».

Innanzitutto, come abbiamo già accennato, la produzione divina differisce dalle altre produzioni perché, a differenza di queste ultime, non poggia sul passaggio dalla mancanza della potenza alla compiutezza dell'atto, dall'indeterminatezza della materia alla determinazione della sostanza; al contrario, l'essenza divina che funge da elemento quasi materiale è sempre in atto come sostanza già pienamente formata⁷⁸.

La produzione divina – nota il Gandavense – si può piuttosto accostare all'alterazione, cioè ad un mutamento qualitativo, laddove il soggetto del mutamento, in potenza ad acquisire una nuova forma, è già in atto (così il Padre genererebbe il Figlio conferendo ad una sostanza in atto, l'essenza divina, una nuova forma, la filiazione); essa, tuttavia, differisce dal fenomeno naturale dell'alterazione nella misura in cui quest'ultima suppone un soggetto in potenza a divenire qualcosa di assolutamente e realmente diverso da se stesso (*in potentia ad aliquid re absolutum differens ab ipso*), mentre *in divinis* ciò che il soggetto diviene (o ciò che è prodotto) deve essere in qualche modo identico a ciò che era (o a ciò che produce o con cui si produce)⁷⁹.

Il parallelo tra le due produzioni sembra reggere ancor di più se si considera il prodursi di una specie a partire dal genere per l'aggiunta di una differenza specifica, nella misura in cui ciò che è in potenza differisce *sola intentione* o *sola ratione* da ciò che è in atto; tuttavia, anche in questo caso, si consuma una significativa diversificazione, poiché la produzione divina non può ospitare alcun passaggio – quand'anche di ragione – da ciò che è incompleto (genere) a ciò che è completo (specie) attraverso il sopraggiungere di una determinazione (differenza specifica), ma deve piuttosto spiegare la comunicazione alle persone prodotte di tutto ciò che è nell'essenza divina⁸⁰.

In definitiva, possiamo dunque rilevare come Enrico sia certamente consapevole della distanza che intercorre tra i due meccanismi *in divinis* e *in creaturis*, tanto da approntare delle *mapping rules*

⁷⁸ Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, a. 54, q. 3, OpOm, XXXI, p. 200: «Differt igitur productio divina summe a productione qualibet alia, quia illa vadit per transmutationem ad perfectionem et ipsa distat potentia ab actu; in ista vero nequaquam. Differt specialiter a productione naturali quae est generatio, quia illa est de imperfecto substantialiter, ista vero est de perfecta substantia».

⁷⁹ Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, a. 54, q. 3, OpOm, XXXI, p. 200: «In quo plus convenit cum productione quae est alteratio, quia in illa subiectum, quod est in potentia, est aliquid existens in actu, sed differt in hoc quod subiectum in alteratione est in potentia ad aliquid re absolutum differens ab ipso; in productione autem divina nequaquam». Sul parallelo tra produzione divina e alterazione, si veda l'esempio del vino e dell'aceto evocato di seguito, il quale sembra confermare l'idea di Enrico di un produttore che, in qualche modo, 'diviene' il suo prodotto. *Vide post*, I, §4.2.

⁸⁰ Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, a. 54, q. 3, OpOm, XXXI, p. 201: «[...] in quo divina productio convenit plus cum productione speciei ex genere, quia in hac productione genus, quod est sicut subiectum et materia, est in potentia ad aliquid absolutum ut ad differentiam quae sola intentione differt ab ipso. Hic autem subiectum est in potentia ad aliquid respectivum quod differt ab ipso sola ratione. Et licet ista productio sit magis similis divinae quam alia, in multis tamen aliis differt, quia productio speciei ex genere per differentiam procedit de incompleto ad completo assumendo complementi determinationem, ut secundum aliud et aliud re descendat in aliam et aliam speciem, et sit tantum unum commune secundum rationem. In productione autem divina subiectum non est aliquid incompletum determinatum per assumptam proprietatem, sed unum et idem re singulare totaliter habet esse per productionem in diversis sub diversis proprietatibus relativis, quod est commune non secundum rationem, sed secundum communicationem». Si noti la lunga citazione letterale di questo argomento della *Summa* in IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 5, p. 2, q. un., nn. 56-57, Vaticana, IV, pp. 43-45.

– come le chiama Paasch⁸¹ – che guidino il delicato processo di applicazione analogica del naturale al sovranaturale, evitando così ogni sovrapposizione ingenua. Ciononostante, egli dimostra a più riprese di non voler affatto rinunciare all’adozione del concetto di produzione consegnatogli da Aristotele. Il Gandavense, pertanto, non è solo uno dei primi maestri ad avvalersi metodicamente del concetto di produzione per sciogliere le dinamiche trinitarie (oltre a quelli più tradizionali di emanazione e processione), ma è anche il più aderente al paradigma aristotelico della produzione terrestre, che in Dio rimane sostanzialmente invariato, con due componenti (essenza divina e proprietà personale) e un composto (persona).

Per Scoto, al contrario, la produzione divina non deve necessariamente ricalcare quella terrestre e può discostarsi dal suo carattere mutevole. Egli dimostra di conoscere a sufficienza non solo la posizione di Enrico, ma anche l’esigenza ‘anti-creazionista’ che avrebbe mosso quest’ultimo a formulare la teoria della quasi-materia⁸². Come Enrico, anche il Dottor Sottile si premura di approntare un’applicazione *in divinis* non ingenua del concetto aristotelico di produzione, ma – a differenza del Gandavense – non riterrà necessario rispettarne i requisiti elementari esperibili in natura (imperniati sulla presenza di un sostrato materiale, di una forma sostanziale e di un composto), bensì lo ridefinirà secondo le sue esigenze, assegnando all’atto produttivo solo ciò che ad esso appartiene formalmente e rimuovendo da esso tutto ciò che è legato alle circostanze in cui si esercita.

Un tale gesto speculativo si connette fisiologicamente al rifiuto integrale della teoria enriciana della produzione divina⁸³ – della quale il Sottile non condivide praticamente nulla, salvo l’utilizzo (comunque assai dissimile) della nozione di produzione –, come testimoniato dalla *distinctio* 5 del I libro del suo *Commento alle Sentenze*, dedicata alla generazione del Verbo. Tuttavia, non ci interessa qui analizzare nel dettaglio la complessa soluzione con la quale Scoto tenta di fornire un modello alternativo a quello della *quasi materia* di Enrico per spiegare la produzione del Figlio; sarà pertanto sufficiente seguire il ragionamento attraverso il quale egli arriva a distinguere produzione e mutamento, rompendo il loro implicarsi reciproco.

Scoto sembra voler tenere distinte le due nozioni già sul piano creaturale: ‘produzione’ non può essere considerata *tout court* come sinonimo di ‘mutamento’, ma si affianca e si connette al mutamento derivante dall’imperfezione dell’agente (la creatura), che non è capace di produrre l’intero composto e deve quindi presupporre una materia preesistente. È possibile allora isolare, *etiam in creaturis*, le due definizioni: la ‘produzione’ è legata al prodotto e si identifica maggiormente con

⁸¹ Cfr. PAASCH, *Divine Production*, p. 34.

⁸² Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 5, p. 2, q. un., n. 54, Vaticana, IV, p. 42: «Et si respondeatur sicut Magister videtur respondere in littera, quod est de substantia Patris, id est de Patre, qui est substantia, – arguitur quod ista expositio non sit sufficiens, quia tantum exponit ‘de’ ut notet rationem principii originantis vel efficientis; et posito quod hoc modo sit de Patre, adhuc restat 10 quaestio utrum de aliquo vel de nihilo sicut de materia vel de quasi-materia, et cum non de nihilo sit (quia hoc modo creatura est de nihilo), ergo de aliquo, et stat argumentum».

⁸³ Cfr. PAASCH, *Divine Production*, pp. 47-60.

l'atto di condurre (*pro-ducere*) qualcosa nell'essere (nella misura in cui il suo termine è l'intero prodotto), mentre 'mutamento' indica piuttosto il passaggio dalla privazione all'acquisizione di una forma (nella misura in cui il suo termine è la forma stessa o, detto altrimenti, l'informazione della materia)⁸⁴. Dunque, sebbene concorrano nella produzione creaturale, 'produzione' e 'mutamento' non si implicano reciprocamente, ma possono essere concepiti separatamente, poiché hanno *rationes formales* diverse⁸⁵.

Quando si parla della creatura, *productio* e *mutatio* – benché di fatto coincidano – possono essere separate in virtù della loro differenza formale⁸⁶, mentre quando si parla di Dio sono di fatto separate realmente (*sine contradictione possunt separari, et realiter separantur comparando ad potentiam productivam perfectam*), non solo perché a Dio ripugna ogni mutamento, ma anche perché, in quanto provvisto di una potenza produttiva perfetta, non ha bisogno di ricorrere ad alcuna trasmutazione dalla materia alla forma per produrre qualcosa (*ibi potest res capere totum esse sine mutatione*).

È proprio in virtù di questa 'separabilità' ravvisabile nella creatura che la stessa dinamica può essere trasferita nel regno delle cose divine, secondo un processo che – come vedremo meglio in seguito⁸⁷ – è assunto da Scoto come uno degli strumenti principali di una metafisica come *scientia transcendens* e di una teologia naturale sorretta da concetti trascendentali: si prende la nozione di una cosa (produzione), le si toglie l'imperfezione legata allo stato creaturale (mutamento) e la si attribuisce a Dio al massimo grado di perfezione (*generatio transfertur ad divina sub ratione productionis, licet non sub ratione mutationis*)⁸⁸. Perciò, nella creatura accade (*accidit sibi*) che

⁸⁴ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Lect.*, I, d. 5, p. 2, q. un., n. 91, Vaticana, XVI, pp. 444-445: «[...] generatio in creaturis includit mutationem et productionem. Quia generans est imperfectae virtutis, ideo non solum requirit aliam causam eiusdem generis, sed causam alterius generis causae, et ideo non producit totum compositum, sed praesupponit materiam, et tunc producit formam transmutando materiam. Et ideo alios terminos habet formaliter mutatio et productio, nam terminus mutationis est ipsa forma inducta in materia, sed terminus proprius productionis est totum compositum [...]: ex quo patet quod ratio productionis separabilis est a ratione mutationis – amota imperfectione agentis – sine contradictione, nam productio est qua res capit esse. Nunc autem accidit rei quae producitur – et quae esse capit per productionem – quod mutetur, sicut patet in creatione, ubi vere producitur totum sine mutatione praecedente; unde ubi est perfecta virtus activa, ibi potest res capere totum esse sine mutatione. Productio igitur separabilis est a mutatione, tum quia habent terminos formaliter distinctos in generatione, nam termini proprie mutationis sunt privatio et forma, sed terminus productionis est ipsum totum compositum».

⁸⁵ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 5, p. 2, q. un., nn. 94-95, Vaticana, IV, pp. 60-61: «Generatio in creatura duo dicit, mutationem et productionem, et istorum formales rationes aliae sunt et sine contradictione separabiles ab invicem. Productio enim est formaliter ipsius producti, et accidit sibi quod fiat cum mutatione alicuius partis compositi, ut patet in creatione; mutatio formaliter est actus 'mutabilis' qui de privatione transit. Concomitatur autem mutatio productionem in creaturis propter imperfectionem potentiae productivae, quae non potest dare totale esse termino productionis, sed aliquid eius praesuppositum transmutatur ad aliam partem ipsius et sic producit compositum. Ergo sine contradictione possunt separari, et realiter separantur comparando ad potentiam productivam perfectam».

⁸⁶ Di seguito delinearono più nel dettaglio i caratteri del dispositivo scotiano della distinzione (o non-identità) formale. *Vide post*, I, §5.

⁸⁷ *Vide post*, II, §3.2.

⁸⁸ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 2, p. 2, q. 1-4, n. 266, Vaticana, II, p. 285: «[...] in generatione etiam in creaturis concurrunt duae rationes, scilicet quod ipsa est mutatio, et quod ipsa est productio; ut autem est mutatio, est forma subiecti

produzione e mutamento siano compresenti e concomitanti, mentre in Dio vi è solo produzione senza mutamento, dal momento che la sua potenza produttiva perfetta gli permette di colmare pienamente la *ratio productionis* – ovvero porre qualcosa nell’essere –, pur in mancanza di un supporto materiale⁸⁹.

Rispetto alla soluzione del Gandavense, pertanto, i ruoli si invertono e si riconfigurano in base all’assenza di qualsiasi elemento quasi-materiale: se non c’è cambiamento, poiché nessun soggetto acquisisce una nuova forma, se non c’è alcuna potenza passiva né alcuna imperfezione nella potenza attiva, allora l’essenza non è né soggetto né quasi-materia della generazione⁹⁰. Contrariamente ad Enrico, infatti, l’essenza divina non funge da elemento (quasi) materiale sul quale viene impressa la forma della proprietà personale; essa è piuttosto il termine formale della produzione, la forma sostanziale condivisa da ogni prodotto (cioè da ogni persona)⁹¹. D’altronde, per Scoto – come vedremo meglio in seguito – la relazione che contraddistingue ogni proprietà personale (filiazione, paternità, spirazione attiva o passiva) non può ‘dare sostanza’, ‘dare forma’ ad una persona, né distinguerla da un’altra; al contrario, solo la condivisione dell’essenza divina, in quanto forma di ogni persona, può garantire la costituzione divina delle persone, mentre la loro distinzione dipende dal modo in cui esse sono prodotte, ovvero dal modo in cui viene comunicata loro l’essenza (Padre non-prodotto, Figlio prodotto *per modum naturae*, Spirito Santo *per modum voluntatis*).

Con lo stesso ragionamento, Scoto sembra voler altresì allontanare il rischio di inficiare la generazione del Figlio *de substantia Patris* con una dinamica simile alla creazione *ex nihilo*. Perché qualcosa *in divinis* sia prodotto e non creato dal nulla, infatti, non occorre – come sostiene Enrico – che vi sia un materiale preesistente, ma piuttosto un costituente precedente alla produzione (quindi non-prodotto) che sia trasferito dal produttore al prodotto. L’essenza divina, secondo il Dottor Sottile, svolge perfettamente questo compito, come costituente formale, come produttore che

mutati, et ut est productio, est termini producti ut via. Ista rationes non includunt se essentialiter etiam in creaturis, quia diversa respiciunt primo. Ergo sine contradictione potest intelligi ratio productionis sine ratione mutationis, et ita generatio transfertur ad divina sub ratione productionis, licet non sub ratione mutationis».

⁸⁹ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 13, q. un., n. 82, Vaticana, V, p. 109: «[...] nego [...] generationem sub ratione mutationis, et omnino quodcumque passivum respectu actus [...], sed praecise pono [...] generationem sub ratione productionis, cuius termini sunt producens et productum».

⁹⁰ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 5, p. 2, q. un., n. 97, Vaticana, IV, pp. 61-62: «Cum in divinis nihil ponendum sit imperfectionis, sed totum perfectionis, et mutatio de ratione sui dicit imperfectionem, quia potentialitatem, et hoc in mutabili, – et concomitanter etiam dicit imperfectionem potentiae activae in mutante, quia talis requirit necessario causam concausantem ad hoc ut producat (non autem fit ibi aliqua imperfectio, nec qualis est potentiae passivae, nec etiam aliqua imperfectio potentiae activae, sed summa perfectio), – nullo modo ponetur ibi generatio sub ratione mutationis nec quasi mutationis, sed tantum generatio ut est productio, in quantum scilicet aliquid per eam capit esse, ponetur in divinis. Et ideo generatio ut est in divinis, est sine materia, – et ideo generationis ut est in divinis non assignabitur materia nec quasi materia, sed tantum terminus: et hoc vel totalis sicut primus, id est adaequatus – qui scilicet primo producitur in esse vel terminus formalis, secundum quem terminus primus formaliter accipit esse».

⁹¹ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Lect.*, I, d. 5, p. 2, q. un., n. 69, Vaticana, XVI, p. 436: «[...] essentia est formalis terminus generationis et productionis Filii, igitur essentia non est materia nec quasi-materia generationis Filii sicut subiectum»; *Ord.*, I, d. 5, p. 2, q. un., n. 64, Vaticana, IV, p. 47: «[...] essentia est terminus formalis productionis et generationis Filii, ergo non quasi-materia».

conferisce al prodotto la sua forma, la quale risulta dunque condivisa tra tutte le persone (nel caso della generazione, il Padre condivide l'essenza divina con il Figlio)⁹².

Scoto, dunque, è d'accordo con il maestro di Gand nel considerare il '*de substantia Patris*' della generazione come la derivazione del Figlio dall'essenza divina preesistente, ma non ritiene che questa essenza debba essere una quasi-materia, quanto piuttosto la forma sostanziale già presente nel Padre e che dal Padre viene comunicata al Figlio e con il Figlio condivisa⁹³. Per il Sottile, infatti, l'assenza dell'elemento materiale non pone obiezione, non tanto per via dell'onnipotenza di Dio – in base alla quale egli potrebbe porre nell'essere qualsiasi cosa e in qualsiasi modo, ricorrendo all'estensione infinita delle sue capacità produttive –, né solo per la conservazione della sua perfetta immaterialità, ma soprattutto perché la *ratio productionis* (che in *divinis* si presenta in una versione compiuta), metafisicamente scollegata dalla *ratio mutationis*, prevede che si possa condurre qualcosa nell'essere pur in mancanza di una materia, tramite la sola forma.

⁹² Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 5, p. 2, q. un., n. 103, Vaticana, IV, p. 64: «[...] quia 'creatura genita' non est de nihilo, quia aliquid eius praeexistit, ut materia. Ergo cum forma sit aliquid compositi et aliquid eius perfectius quam materia, si forma alicuius praeexisteret et materia de novo adveniret et informaretur illa forma iam praeexistente, ipsum productum non esset de nihilo, quia aliquid eius praeexistisset, immo aliquid eius perfectius quam materia quae praeexistit communiter. Ergo si Filius non diceretur esse de nihilo 'quia essentia eius secundum ordinem originis praefuit in Patre', et hoc si illa essentia esset quasi-materia generationis Filii, multo magis nec Filius erit de nihilo si illa essentia 'prius origine existens in Patre' sit quasi-forma comunicata Filio»; *Lect.*, I, d. 5, p. 2, q. un., n. 96, Vaticana, XVI, p. 447: «Filius non est de nihilo, licet non sit de substantia Patris quasi de materia, – quia Filius est de substantia Patris sicut de principio consubstantiali-formali originanti et originato, et hoc salvat verissime Filium non esse de nihilo, et verius quam si Filius generaretur quasi ex materia. Exemplum in creaturis: si ignis generaret ignem ita quod non praesupponeret materiam – nec praeexisteret materia – sed produceret materiam et communicaret formam, verius esset ignis tunc non de nihilo quam modo quando praesupponit materiam, et eo verius quo forma est verius ens quam materia. Sic Filius non est de nihilo, quia est de substantia Patris ut de termino formali, quia Pater communicat totum ut terminus; et ideo Filius, licet non sit ex materia nec praesupponat aliquid in ratione materiae, non tamen est de nihilo». Si questo aspetto si veda anche PAASCH, *Divine Production*, pp. 64-66.

⁹³ Scoto specifica, altresì, che la chiave interpretativa del '*Filius est de substantia Patris*' niceano va individuata proprio nella condivisione dell'essenza nel passaggio dal Padre al Figlio. Se, infatti, venisse considerato solo il '*de*', allora si potrebbe dire che anche le creature provengono dall'essenza divina, mentre se venisse considerata solamente la seconda parte che sancisce la consustanzialità tra Padre e Figlio, '*substantia Patris*', allora si potrebbe anche dire che il primo (Padre) deriva dal secondo (Figlio). I due poli vanno pertanto tenuti insieme, cosicché il Padre produce il Figlio condividendo con lui la stessa forma, ovvero l'essenza divina (*Filius est originatus a Patre ut consubstantialis ei*). Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 5, p. 2, q. un., n. 99, Vaticana, IV, pp. 62-63: «Ubi per ly 'de' non notatur tantum efficientia vel originatio, quia si tantum efficientia, tunc creaturae essent de substantia Dei, – nec notatur per illud 'de' tantum consubstantialitas, quia tunc Pater esset de substantia Filii, – sed notatur simul originatio et consubstantialitas: ut scilicet in casuali huius praepositionis 'de' notetur consubstantialitas, sic quod Filius habet eandem substantiam et quasi formam cum Patre, de quo est originaliter, – et per illud quod in genitivo construitur cum isto casuali, notetur principium originans; ita quod totalis intellectus huius sermonis 'Filius est de substantia Patris' est iste: Filius est originatus a Patre ut consubstantialis ei»; *Lect.*, I, d. 5, p. 2, q. un., n. 93, Vaticana, XVI, p. 446: «[...] vere Filius generatur et est de substantia Patris. Nam doctor tenens priorem opinionem, dicit quod Magister concedit quod Filius sit de substantia Patris secundum causalitatem originis, – et certe, si hoc diceret, non sufficienter diceret, quia sic creatura est de substantia Patris secundum causalitatem originis. Unde nec dicit solam causam originantem, nec solam consubstantialitatem, quia sic posset dici quod Pater esset de Filio, sed praepositio 'de' in proposito notat originationem et consubstantialitatem, sicut unus antiquus doctor dicit; unde notat in proposito consubstantialitatem cum origine, et sic nec est creatura de Patre nec Pater de Filio». Si veda anche PAASCH, *Divine Production*, pp. 67-68.

Attraverso questo procedimento, pertanto, il Dottor Sottile non solo si pone in diretto contrasto con la soluzione del maestro fiammingo – ridefinendo formalmente i termini della generazione e rovesciandoli a favore di una teoria del tutto alternativa –, ma legittima altresì l'utilizzo del concetto di produzione ereditato dalla tradizione aristotelica in ambito teologico. A differenza di Enrico, infatti, egli ritiene di poter parlare di *productio personarum* senza però dover includere nel concetto di produzione quei caratteri di mutevolezza (potenza-atto, materia-forma) che appartengono esclusivamente alla realtà creaturale, in virtù della connessione concomitante con la debolezza dell'agente, ovvero con l'impossibilità di porre qualcosa nell'essere senza ricorrere a materiale preesistente. È in questo senso, dunque, che la nozione di produzione può essere utilizzata come dispositivo per indagare l'ambito trinitario, senza per questo dover mantenere le sue caratteristiche legate all'ambito terrestre.

2.2 Produzione e tempo

Un'altra caratteristica della produzione che testimonia lo sfondo aristotelico del contesto teologico e, al tempo stesso, la peculiarità esclusiva della sua applicazione *in divinis*, è l'assoluta 'atemporalità' della dinamica produttiva trinitaria. Vale dunque la pena soffermarsi brevemente su questo ulteriore dettaglio della produzione *ad intra*, per come essa si configura nella sua perfetta alterità rispetto a ogni altra tipologia di produzione.

Volendo ripercorrere a grandi linee – come in precedenza – la soluzione del principale interlocutore, nonché fonte dottrinale e obiettivo polemico del Dottor Sottile, possiamo partire dalla dimostrazione dell'eternità di Dio fornita da Enrico di Gand nell'articolo 31 della *Summa quaestionum ordinariam*. Il fatto di ricapitolare in sé tutte le perfezioni (è un essere necessario, ha l'essere da sé per essenza, non può non essere, ecc.), lo pone fuori dalla successione temporale⁹⁴. Più precisamente, la stessa eternità è annoverata tra queste perfezioni come *dispositio quae dicit modum durationis essendi in permanentia et fixatione in re fixa et permanenti*. La celebre definizione boeziana di eternità come *interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*⁹⁵ viene interpretata da Enrico

⁹⁴ Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, a. 31, q. 1, OpOm, XXVII, pp. 5-6: «[...] tempus enim nihil aliud est nisi dispositio mensurae, quae dicit modum durationis existendi in transitu et successione, distinctae secundum prius et posterius, in re mobili et transmutabili existens [...], consimiliter et rei omnino permanenti et intransmutabili secundum substantiam et dispositiones substantiae, cuiusmodi est Deus, debet attribui dispositio mensurae quae modum durationis sibi respondentis importet, cuiusmodi est aeternitas. Aeternitas enim nihil aliud est nisi dispositio quae dicit modum durationis essendi in permanentia et fixatione in re fixa et permanenti, absque omni transmutatione existens. [...] sic Deum dicimus aeternum, eo quod in suo esse habet durationem omnino fixam et permanentem, quae aeternitas appellatur».

⁹⁵ BOETHIUS, *De consolatione philosophiae*, V, 6, ed. MORESCHINI, p. 155.

come l'«uniformità della durata»⁹⁶ che consiste nel non avere né inizio né fine, né parti diverse o dissimili, né successive né dipendenti⁹⁷.

D'altronde, per Enrico le dieci categorie aristoteliche non sono tutte ammesse in Dio, ma devono essere ricondotte a 'sostanza' e 'relazione'⁹⁸. Mentre *quantitas* e *qualitas* devono ricondursi alla sostanza (*dicuntur ad se et secundum substantiam*), tutte le altre sette categorie, che ineriscono solo accidentalmente al soggetto, vanno ricondotte alla relazione (*ad aliud et secundum relationem*), la quale a sua volta è sempre radicata nella sostanza⁹⁹. Va specificato, tuttavia, che il Gandavense distingue in ogni *praedicamentum* una *ratio* e una *res*: la *res* è la cosa contenuta nella categoria, ovvero ciò di cui si può predicare quella categoria, mentre la *ratio* è la definizione di quella determinata categoria o il modo di essere, il comportamento della *res* secondo quella categoria¹⁰⁰.

Il 'quando', che rientra tra le categorie dell'accidente, si applica a qualcosa *ex tempore per motum*; tuttavia, se deve essere predicato di Dio – del quale non può darsi alcun moto –, esso si riduce alla sola relazione. La *ratio* del 'quando', pertanto, si riconfigura in termini relazionali come *collatio quaedam ipsius esse rei in sua duratione ad temporis durationem*¹⁰¹. In quanto ricondotto alla relazione, esso sfuma allora – in ultima istanza – nell'unica categoria che esclude l'accidente, la sostanza, assumendo così i tratti dell'eternità¹⁰².

⁹⁶ Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, a. 31, q. 1, OpOm, XXVII, p. 6: «In qua definitione non nisi uniformitatem durationis circa modum essendi, quam importat aeternitas, exprimit».

⁹⁷ Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, a. 31, q. 1, OpOm, XXVII, p. 8: «[...] perfecta enim uniformitas durationis consistit in hoc, quod nec est incipiens nec desinens nec diversum esse habens nec succedens neque dependens».

⁹⁸ Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, a. 32, q. 5, OpOm, XXVII, p. 92: «[...] quaecumque Deo attribuuntur ex rebus decem praedicamentorum, ad rationes duas duorum praedicamentorum, scilicet substantiae et relationis, habent reduci, et similiter relatio ipsa ad substantiam. Et sic reiecto a divinis omni modo praedicandi accidentaliter per inhaerentiam, quaecumque Deo attribuuntur a creaturis et praedicantur de ipso, aut dicuntur ad se et secundum substantiam, vel ad aliud, et secundum relationem. [...] Decem ergo praedicamenta philosophicae disciplinae ad duo sapientiae theologicae reducuntur, scilicet ad substantiam et relationem. Ad substantiam enim in divinis reducuntur tria quae sunt in creaturis, scilicet substantia, quantitas et qualitas. [...] Ad relationem vero in divinis reducuntur alia septem, scilicet relatio, actio, passio, quando, ubi, situs, habitus».

⁹⁹ Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, a. 32, q. 5, OpOm, XXVII, p. 93: «Et ideo ratio praedicamenti relationis est in Deo, et manet distincta contra rationem praedicamenti substantiae, in quantum scilicet respicit aliud ut obiectum ad quod est; in quantum tamen respicit substantiam ut in qua fundatur, transit in rationem praedicamenti substantiae».

¹⁰⁰ Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, a. 32, q. 5, OpOm, XXVII, p. 79: «[...] aliud est res praedicamenti, aliud vero ratio praedicamenti. Res praedicamenti est quidquid per essentiam et naturam suam est contentum in ordine alicuius praedicamenti; ratio praedicamenti est proprius modus essendi eorum quae continentur in praedicamento»; *Summa*, a. 32, q. 2, OpOm, XXVII, p. 36: «[...] sciendum quod aliud est res praedicamenti, aliud ratio praedicamenti circa rem intellectam. Ut ratio substantiae est subsistere sive substare, res praedicamenti substantiae est omne illud cui convenit ista ratio; ratio quantitatis est secundum partes rem mensurare, res quantitatis est omne illud in quo per se ratio talis invenitur [...]. Ratio propria qualitatis est subiectum informare. [...] Res qualitatis est omne cui talis ratio convenit».

¹⁰¹ Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, a. 32, q. 5, OpOm, XXVII, pp. 98-99: «De 'quando' sciendum quod est praedicamentum accidentis, quia super aliquod accidentale ex tempore per motum in temporali derelicto fundatur, quod accidit rei temporali ex connexione eius cum tempore. [...] De se autem 'quando' non dicit nisi respectum et collationem temporalis ad tempus, a quo impressionem illam recipit, super quam fundatur. 'Quando' enim quoad respectum purum quem dicit, nihil est aliud quam collatio quaedam ipsius esse rei in sua duratione ad temporis durationem».

¹⁰² Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, a. 32, q. 5, OpOm, XXVII, p. 99: «Cum igitur aliquid de praedicamento 'quando' Deo attribuimus, quod est accidentis in eo ratione eius super quod fundatur, transit in substantiam, manente solo

Lievemente diverso è invece il percorso argomentativo volto a dimostrare l'eternità della produzione trinitaria. Essa sembra connettersi solo in parte all'eternità di Dio come perfezione, poiché dipende altresì dalla già evidenziata somiglianza tra produzione divina e produzione terrestre. Come abbiamo visto, infatti, il ruolo dell'essenza divina come quasi-materia nella quasi-composizione della persona si può dettagliare ulteriormente in termini di potenza e atto, nella misura in cui questi non sono distinti realmente in Dio, ma solo intenzionalmente, così da fondersi eternamente in un'unica 'cosa', senza implicare alcuna trasformazione reale, estromettendo ogni mutamento¹⁰³. Secondo Enrico, dunque, è opportuno porre in Dio una potenza passiva che funga da punto di tensione verso un'attività corrispondente; non vi è tuttavia né trasmutazione né imperfezione, dal momento che la potenza non si dirige verso l'atto percorrendo un asse spaziale o temporale, ma si sovrappone eternamente ad esso (*aeternaliter existens id quod ipse*), tanto da costituire con esso un'unica *res* (*est talis potentia id ipsum re quod suus actus*)¹⁰⁴.

La produzione, dunque, non sembra eterna solo in virtù dell'eternità che pone Dio fuori dal tempo in base alla sua durata uniforme, ma anche perché – in senso più tecnico – la potenzialità passiva di ciò che può essere prodotto (o che subisce la produzione) è sempre attualizzata, *ab origine*, da ciò che può produrre (e che, di fatto, produce), in base ad una determinata accezione di potenza. Infatti, mentre nelle creature la potenza precede l'atto dal punto di vista temporale e da esso si distingue realmente, in Dio si dispone simultaneamente all'atto (*simul cum actu et idem cum ipso*)¹⁰⁵.

In questo frangente ritroviamo allora la stessa movenza enriciana tratteggiata in precedenza. Enrico ammette che vi sia una produzione eterna, senza alcun riferimento al tempo, estranea ad ogni mutamento temporale¹⁰⁶; essa, tuttavia, non si distingue significativamente dalla produzione terrestre, ma mantiene una struttura incentrata sul rapporto potenza-atto, elusa in parte proprio attraverso l'insistenza sulla loro simultaneità, garantita dalla perpetua attualizzazione della potenza passiva.

respectu et collatione ad tempus et temporalia. Ut cum dicitur quia "Deus fuit heri vel est hodie vel erit semper aut cras", et hoc iuxta illum modum quo supra determinatum est differentias temporis assumi in aeternitate».

¹⁰³ Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, a. 35, q. 2, OpOm, XXVIII, pp. 16-17; *Summa*, a. 54, q. 3, OpOm, XXXI, p. 199.

¹⁰⁴ Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, a. 35, q. 2, OpOm, XXVIII, pp. 18-19: «[...] bene conveniens est ponere potentiam passivam in Deo respondentem tali passioni quae est respectus ad id ad quod habet terminari talis passio, et per illud habet perfici. Et sic generari dicitur passio, quemadmodum generare actio, et posse generari potentia passiva, sicut posse generare potentia activa, et hoc sine omni transmutatione et imperfectione. Et est talis potentia id ipsum re quod suus actus, non vadens ad ipsum per aliquam transmutationem, sed aeternaliter existens id quod ipse. Unde huiusmodi potentia passiva nullo modo est principium transmutationis, neque a se ipso neque ab alio a se».

¹⁰⁵ Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, a. 36, q. 2, OpOm, XXVIII, p. 96: «Oportet ergo distinguere de potentia, dicendo quod est quaedam potentia, quae de se nata est, esse sine actu et tempore praecedere actum, et est alia potentia, quae non est nata esse nisi simul cum actu et idem cum ipso. Quod considerandum est hoc modo. Quoniam potentia aut dicit aptitudinem solam in subiecto ad actum, aut aptitudinem cum privatione actus, qua potentia contrarietatem habet ad actum, potentia primo modo est illa quae sequitur ad necessarium et non est nisi cum actu, immo ipse actus. Et talis potentia solummodo est illa quae est in Deo et in omnibus aeternis».

¹⁰⁶ Cfr. PAASCH, *Divine Production*, p. 29.

Vi è dunque un'attività eterna che non implica alcun passaggio temporale corrispondentemente all'inesco dell'atto produttivo (da un non-prodotto ad un prodotto). Ciò implica che la produzione *ad intra* non presuppone una distinzione reale tra un prima (potenza) e un dopo (atto), non si sviluppa da un istante t_1 a un istante t_2 , poiché in Dio potenza e atto sono congiunti dall'eternità, nell'eternità e per l'eternità¹⁰⁷.

Scoto, a differenza del Gandavense, non dedica una trattazione autonoma all'eternità di Dio, ma è anch'egli preoccupato di definire tanto il fondamento della produzione quanto la produzione stessa fuori da ogni connotazione temporale¹⁰⁸. Dal suo punto di vista, le ragioni dell'eternità della produzione divina – come vedremo nel dettaglio più avanti – si connettono agli argomenti a favore del *posse produci* in Dio: ciascun principio produttivo ha una produzione adeguata e ad esso coeterna, di modo che il prodotto ne risulti parimenti adeguato e, dunque, coeterno¹⁰⁹.

Più tecnicamente, secondo Scoto produzione divina e tempo si escludono nella stessa misura in cui la *ratio formalis* della produzione e quella del mutamento non possono identificarsi (in base agli argomenti della distinzione 5 esposti in precedenza¹¹⁰). La generazione divina infatti *non est sub*

¹⁰⁷ Volendo evocare brevemente un aspetto di cui non potremo occuparci da vicino, possiamo notare che l'eternità della produzione trinitaria non riguarda solamente le condizioni di possibilità dell'atto produttivo *in divinis* – nella misura in cui esso non deve implicare alcuna subordinazione, derivazione o successione temporale dal produttore al prodotto –, ma anche le varie 'fasi' della produzione trinitaria (es. generazione e spirazione), le quali, infatti, possono dirsi anteriori o posteriori non in base ad una causalità reale connotata cronologicamente (prima e dopo), ma seguendo esclusivamente un *ordo originis* (o *naturae*), laddove *origo* può essere considerato in senso ampio come sinonimo di *emanatio*. Più nel dettaglio, gli autori cercano di allontanare lo spettro dell'antropomorfismo dal terreno delle attività intratrinitarie, cercando di eliminare (o almeno mitigare) la concatenazione temporale dei passaggi attraverso l'impiego di formule come *relatio originis*, *modus originis*, *ratio originis*, *secundum originem*, *originaliter*, al fine di escludere la temporalità dal processo di originazione delle persone della Trinità, senza tuttavia rinunciare all'esigenza di sancire la priorità di una persona, di un'attività, di un'emanazione rispetto alle altre. Scoto, in particolare, parla di *signa originis*, di *instantia originis* o di *signum vel instans naturae*, per indicare 'punti', 'istanti' atemporali che formano quel processo (altrettanto atemporale) di originazione di un certo stato di cose nell'immobile ed eterna Trinità. Non è un caso che essi siano chiamati anche *instantia aeternitatis*. In breve, *in divinis* priorità, preesistenza, originarietà non devono mai considerarsi in relazione al tempo, ma sempre in base ad un ordine gerarchico di natura metafisica, per il quale non potrebbe 'mai' darsi *y* se non vi fosse 'già' *x*.

¹⁰⁸ All'eternità viene dedicato un approfondimento piuttosto cospicuo nella *quaestio* 6 del *Quodlibet*; essa, tuttavia, si affianca alle altre due proprietà di cui deve essere verificato un *esse ex natura rei*: la *magnitudo* e la *potestas*. Scoto in questa occasione sembra considerare l'eternità non come attributo essenziale della divinità, il cui modo intrinseco resta appannaggio esclusivo dell'infinità intensiva. Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Quodl.*, q. 6, nn. 32-37, Alluntis, pp. 220-224.

¹⁰⁹ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Lect.*, I, d. 2, p. 2, q. 1-4, n. 205, Vaticana, XVI, p. 186: «Dico igitur breviter ad quaestionem istam quod tantum sunt duae personae productae, quia unius principii productivi est tantum una productio adaequata et coeterna principio productivo. Unde si alterum istorum deficiat, non oportet tantum unam esse productionem: si enim productio non sit adaequata principio productivo, principium productivum potest plura producere, sicut cum idem calidum producit plura calida; aut si productum non sit coeternum, tunc enim corrupto uno producto potest aliud producere. Cum igitur in divinis tantum sint duo principia productiva diversarum rationum, scilicet voluntas et intellectus habens rationem principii naturae, ut praeostensum est, et utrumque principium adaequatur suae productioni sicut infinitum infinito, ut praeostensum est, sequitur quod tantum sint duae productiones, et per consequens tantum duae personae productae»; *Ord.*, I, d. 2, p. 2, q. 1-4, n. 303, Vaticana, II, pp. 308-309: «[...] si non sint nisi duo principia productiva alterius rationis, ergo sunt tantum duae productiones numero. Probatio, quia utrumque principium productivum habet productionem sibi adaequatam et coeternam; ergo stante illa, non potest habere aliam».

¹¹⁰ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 5, p. 2, q. un., n. 97, Vaticana, IV, pp. 61-62.

ratione mutationis e dunque non prevede un venire all'essere dopo il non essere (*esse post non-esse*), un essere 'ora' diversamente da un 'prima' (*nunc se habere aliter quam prius*). L'eternità ripugna certamente alla *generatio-mutatio* in base a questi elementi legati al moto e al tempo, ma non ripugna invece alla *generatio-productio in esse substantiae per modum naturae*¹¹¹. Se la generazione della seconda persona della Trinità è eterna, infatti, non ha nulla a che vedere con ciò che osserviamo in natura, ovvero con la generazione sovrapposta alla *ratio* del mutamento, la quale comporta un passaggio – anche temporale (*prius/nunc*) – dalla privazione alla forma, dal non-qualcosa al qualcosa¹¹².

Scoto specifica, verosimilmente contro la posizione di Enrico – il quale ammette in Dio una distinzione intenzionale (o *secundum rationem*) tra potenza e atto, benché siano tra loro eternamente saldati –, che nella generazione divina non vi sono due termini opposti (ovvero *privatio* e *forma*) e che pertanto ogni passaggio dall'uno all'altro è da escludere categoricamente, *nec secundum rem nec secundum rationem*. Pertanto, le caratteristiche peculiari che *in divinis* sottraggono la generazione al mutamento sono le stesse che la sottraggono alla successione temporale e la qualificano come unico caso di *generatio aeterna*.

Ma cosa significa che la produzione e il prodotto sono adeguati e, dunque, coevi al produttore? La dimostrazione è condensata nel seguente sillogismo:

Ex hoc ostendo quod sit aeterna, quia agens sufficiens (hoc est, a nullo dependens) et producens per modum naturae, habet productionem sibi coevam – et etiam productum perfectum – si non agit per motum; Pater generans est tale agens; ergo habet generationem sibi coevam, et etiam genitum¹¹³.

¹¹¹ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 9, q. un., n. 6, Vaticana, IV, pp. 330-331: «[...] generatio non est ibi sub ratione mutationis (sicut dictum est supra distinctione 5 quaestione 2), et ideo non habet terminos correspondentes terminis generationis-mutationis, scilicet esse post non-esse (id est, nunc se habere aliter quam prius, propter quos terminos repugnat generationi-mutationi aeternitas, quia non possunt simul esse; ergo alter ante alterum, ergo non aeternitas), sed tantum est ibi generatio-productio in esse substantiae per modum naturae».

¹¹² Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Lect.*, I, d. 9, q. un., n. 5, Vaticana, XVII, p. 110: «Dico [...] breviter quod generatio Filii in divinis est aeterna. Nulla enim alia generatio potest esse aeterna, quia mutatio est, habens duos terminos oppositos, formam et privationem, qui non possunt esse ab aeterno; sed in generatione divina non sunt duo termini oppositi, forma et privatio, nec secundum rem nec secundum rationem; et ideo generatio divina non est mutatio nec secundum rem nec secundum rationem, propter quod sibi non repugnat quod sit aeterna, quia generatio tantum est in divinis ut est productio et non ut est mutatio».

¹¹³ IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 9, q. un., n. 7, Vaticana, IV, p. 331: «Da ciò mostro che è eterna, poiché un agente sufficiente (cioè, non dipendente da nulla) e che produce al modo della natura, ha una produzione a sé coeva – e anche un prodotto perfetto – se non agisce attraverso il movimento». Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Lect.*, I, d. 9, q. un., n. 5, Vaticana, XVII, p. 110: «Quod autem huic generationi non repugnat aeternitas, ostendo sic: omnis productio a causa naturaliter producente sine motu, et non dependente ab alio, potest esse coeva producenti; sed huiusmodi productio est generatio in divinis, nam illa generatio est a Patre naturaliter producente sine motu (cum ibi non sit fluxus formae nec forma fluens), est etiam a causa non dependente ab alio (quia Pater est primum principium activum); igitur generatio Filii in divinis est coeva Patri producenti: cum igitur Pater sit aeternus, generatio Filii ibi erit aeterna».

Nella premessa maggiore si ribadisce innanzitutto che l'adeguatezza della produzione e del prodotto è data dalla perfetta autosufficienza del produttore, il quale condivide con essi, insieme alla sua natura, anche la sua collocazione atemporale. L'eternità della produzione (generazione) e del prodotto (Figlio), pertanto, dipendono direttamente dalla capacità del produttore (Padre) di produrre un atto che sia conforme alle sue perfezioni, dunque anche al suo essere eterno. Una tale produttività può essere dunque fissata nell'eternità di Dio in virtù di un potere che risiede nella natura del produttore: colmare l'intera *ratio productionis* senza alcun ricorso al movimento (*si non aget per motum*), senza intersecarsi in alcun punto con la *ratio mutationis*. Detto in altri termini, l'eternità della generazione e del generato deriva senza dubbio dall'eternità del generante, ma altresì dallo statuto particolare della produzione *in divinis*, la quale, in virtù dell'autosufficienza del produttore, non è obbligata a passare né attraverso il movimento né, di conseguenza, attraverso il tempo.

Una tale tipologia di generazione non rientra in nessuno dei tre casi nei quali la produzione risulta effettivamente incompatibile con l'eternità: la produzione che implica movimento o mutamento nel passaggio dalla privazione alla forma; la produzione in cui la causa dipende da qualcos'altro che può impedirle nell'agire; la produzione che deriva da un agente volontario, che può dunque agire e non agire¹¹⁴. Sono pertanto coevi al produttore sia la produzione che il prodotto¹¹⁵. Appare allora chiara anche la premessa minore, dal momento che il Padre soddisfa l'interesse delle condizioni poste nella maggiore: produce per primo (dunque senza dipendere da altro), può agire *naturaliter*, comunica la sua natura (cioè l'essenza divina) senza movimento o mutamento¹¹⁶.

Con lo stesso spirito è interpretata la citazione del *De trinitate* di Agostino, secondo la quale – contro Ario – non si può dire che vi fu un tempo in cui il Figlio non esisteva, poiché questi è coeterno al Padre, così come, se il fuoco fosse eterno, lo splendore emanato sarebbe ad esso coevo e, dunque,

¹¹⁴ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 9, q. un., n. 8, Vaticana, IV, p. 331: «Maior apparet, quia quod produciens praecederet suam productionem, hoc non posset esse – ut videtur – nisi quia vel in potestate eius esset agere et non agere, vel quia etsi ex se determinaretur ad agendum, tamen posset impediri, propter defectum alicuius a quo dependeret in agendo. Haec omnia excludunt ea quae posita sunt in maiore, esse scilicet agens sufficiens et producere naturaliter; si etiam istis non positis praecederet productum, hoc esset quia productum producitur per motum: ergo istis amotis et motu, non tantum productio est sibi coeva (scilicet producenti), sed etiam productum»; *Lect.*, I, d. 9, q. un., n. 6, Vaticana, XVII, pp. 110-111: «Maior est manifesta per oppositum, nam quod aliqua productio non sit aeterna, non contingit nisi aliquo istorum trium modorum: aut quia est cum motu et mutatione a privatione ad formam, vel e contra; aut quia est a causa dependente ab alio in agendo; aut quia est ab agente voluntario. Et nullo istorum modorum contingit in proposito, ideo aeterna erit». Si noti bene: come abbiamo visto, la dimostrazione dell'eternità della produzione è condotta a partire dalla domanda *Utrum generatio Filii sit aeterna*, e comprende pertanto anche quegli argomenti che riguardano gli aspetti peculiari di questa tipologia di produzione *per modum naturae*; essa, tuttavia, può essere estesa anche alla spirazione dello Spirito Santo in base agli stessi principi guida, poiché – come vedremo meglio in seguito – anche nel caso della produzione *per modum voluntatis* si hanno una produzione e un prodotto adeguati alla natura del produttore.

¹¹⁵ Il processo dimostrativo è ripercorso brevemente in CROSS, *Duns Scotus on God*, pp. 142-143.

¹¹⁶ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 9, q. un., n. 9, Vaticana, IV, p. 331: «Minor apparet quantum ad omnes condiciones, quia Pater generans naturaliter generat, et est primum produciens omnino, ergo a nullo dependens in producendo; et naturam suam nullo modo communicat per motum, quia non potest esse motus in natura illa».

coeterno¹¹⁷. L'esempio inquadra un fenomeno naturale in cui è possibile avere una *coevità* tra causa e causato (lo splendore coevo al fuoco), immaginando però di collocarlo (*per impossibile*) nella dimensione divina della *coeternità* (lo splendore coeterno al fuoco, se il fuoco fosse eterno). Scoto dunque, dal momento che *in divinis* non vi è una *ratio causantis naturaliter* ma solo una *ratio producentis naturaliter*, ritiene necessario traghettare l'esempio dal dominio della causazione naturale a quello della produzione divina, per sottolineare maggiormente l'idea di una comunanza di natura tra i due elementi (*ita quod splendor esset eiusdem naturae cum igne*)¹¹⁸. Non vi è dunque alcuna precedenza del produttore né alcuna subordinazione temporale di produzione e prodotto, dal momento che produttore e prodotto sono incastonati nell'eternità di un'unica natura condivisa attraverso una produzione altrettanto eterna. Così, un paragone di natura retorica in pieno stile agostiniano si trasforma per il Dottor Sottile in un'occasione per ribadire la sua scelta metafisica in favore del concetto di produzione.

Ciò su cui Scoto intende insistere, pertanto, è ancora una volta la sostanziale differenza tra la generazione creaturale – schiacciata sul mutamento – e quella divina – scandita dalla sola *ratio productionis* –, tant'è che l'eternità della seconda può essere ostesa altresì attraverso il togliimento (*relinquendo*) delle imperfezioni della prima (legate alla *ratio mutationis*). Trattenendo (*accipiendo*) le perfezioni restanti, rintracciabili qua e là (*sparsim*) sul piano creaturale, si ottiene così un nucleo compatibile con la generazione divina che dev'essere trasferito *in divinis*, secondo il tipico procedimento trascendentale scotiano.

Ista solutio etiam confirmatur, accipiendo illud quod est vel quod reperitur perfectionis sparsim in generationibus diversarum creaturarum, et relinquendo ea quae sunt imperfectionis: in generationibus successivorum, hoc est perfectionis in eis quod dum fiunt, sunt, imperfectionis est in eis quod non manent sed tantum habent esse in fluxu partis post partem; in generatione permanentium, hoc est perfectionis quod manent, et imperfectionis quod non sunt dum fiunt (quia hoc ponit imperfectionem in faciente, quod non est perfectum faciens, – similiter in facto, quod

¹¹⁷ Cfr. AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *De trin.*, VI, 1, 1, CCSL, L, p. 228: «Nam ipse Arius dixisse fertur: *Si filius est, natus est. Si natus est, erat tempus quando non erat filius*, non intellegens etiam natum esse Deo sempiternum esse ut sit coaeternus patri filius, sicut splendor qui gignitur ab igne atque diffunditur coaeus est illi, et esset coaeternus si esset ignis aeternus».

¹¹⁸ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 9, q. un., n. 10, Vaticana, IV, p. 332: «Istud exemplum declaro sic: quando in aliquo concurrunt ratio communioris et minus communis, quidquid in illo sequitur per se rationem communioris, sequitur etiam ipsum ubi invenitur absque ratione minus communis (hoc apparet de omnibus communibus habentibus proprias passiones, et eorum inferioribus); ergo si in creatura concurrant ratio causantis naturaliter et ratio producentis naturaliter, quidquid consequitur creaturam ratione huius communioris quod est 'producere naturaliter', sequitur etiam eam ubi invenitur sine causatione naturaliter. Sed quod ignis splendorem habeat coevum, hoc non sequitur eum praecise per hoc quod est causans naturaliter sed per hoc quod est producens naturaliter, quia si, per impossibile, non causaret illum sed produceret, ita quod splendor esset eiusdem naturae cum igne, adhuc non minus sequeretur coaevitas. Ergo ubi vere est ratio producentis naturaliter sine ratione causantis naturaliter, sicut in divinis, ibi vere sequetur producens habere productum naturaliter sibi coevum»; *Lect.*, I, d. 9, q. un., n. 7, Vaticana, XVII, pp. 111-112.

necessario habet esse post non-esse); in indivisibilibus successivorum, hoc est perfectionis quod dum fiunt, sunt et tota simul sunt, sed imperfectionis quod raptim transeunt. Aggregando perfectiones, habebitur 'genitum' quod simul 'generabitur' et 'erit' et 'permanentiter erit', hoc est: genitum generari, et esse perfecte in 'nunc' perfecto stante (quod est 'nunc' aeternitatis), et hoc est propositum¹¹⁹.

Come si è detto, mentre occorre mettere da parte le imperfezioni dei vari tipi di generazione osservabili in natura – la non-permanenza delle cose che si succedono, lo scarto tra *facens* e *factum* delle cose che permangono, la rapida scomparsa delle cose non divisibili –, vanno invece conservati gli aspetti che indicano una qualche perfezione: la coincidenza temporale tra produzione e prodotto nei *successiva* (*dum fiunt sunt*), la continuità che rende contemporanei il '*factum esse*' e il '*fieri*' nei *permanentia*, l'assoluta simultaneità e l'indivisibilità della produzione negli *indivisibilia* (*tota simul sunt*). Il risultato di questa sottrazione è dunque un nuovo identikit della generazione divina, conforme a quello già delineato in precedenza.

Occorre notare, tuttavia, che in conclusione del passo sopra riportato Scoto sembra traghettare l'impostazione metafisica generale – basata, come abbiamo visto, sul reperimento di perfezioni attribuibili a Dio – verso il problema specifico della *quaestio*, ovvero l'assoluta atemporalità della produzione divina. Non dobbiamo pensare, infatti, che l'eternità della generazione sia componibile attraverso la mera collazione degli aspetti 'migliori' che riguardano la temporalità della generazione creaturale; resta infatti un'eccedenza nell'eternità che la oppone disgiuntivamente alla temporalità, alla successione, all'istantaneità, alla permanenza, e che deve essere dunque descritta in modo precipuo.

Il Dottor Sottile, pur cosciente del fatto che uno stato di cose in Dio non è descrivibile se non con l'insieme degli strumenti rintracciati *in via*, sembra individuare almeno un 'ponte' per tentare di

¹¹⁹ IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 9, q. un., n. 11, Vaticana, IV, p. 333: «Questa soluzione si conferma altresì prendendo ciò che è segno di perfezione qua e là nelle generazioni delle diverse creature, e tralasciando gli aspetti che sono segno di imperfezione: nelle generazioni di cose successive, è segno di perfezione in esse il fatto che mentre sono fatte, sono, è segno di imperfezione in esse il fatto che non rimangono, ma hanno l'essere solamente nel flusso di una parte dopo l'altra; nella generazione delle cose permanenti, è segno di perfezione il fatto che rimangono, e segno di imperfezione il fatto che non sono mentre sono fatte (poiché questo pone un'imperfezione in ciò che fa, che non è un facente perfetto, – allo stesso modo in ciò che è fatto, che ha necessariamente l'essere dopo il non-essere); nelle cose indivisibili delle cose successive, è segno di perfezione il fatto che mentre sono fatte sono, e sono tutte simultaneamente, ma è segno di imperfezione il fatto che trascorrono rapidamente. Mettendo insieme le perfezioni, si avrà un 'generato' che simultaneamente 'sarà generato' e 'sarà' e 'permanentemente sarà', cioè: il generato è generato ed è perfettamente in un perfetto 'ora' persistente (che è l'ora dell'eternità), e questo è il proposito». Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Lect.*, I, d. 9, q. un., n. 8, Vaticana, XVII, p. 112: «Hoc etiam declarari potest auferendo illa quae sunt imperfectionis in mutationibus et productionibus quae fiunt cum mutatione, nam 'successiva' dum sunt in fieri, sunt, quamvis non simul possunt esse; 'permanentia' etiam simul sunt vel fiunt, ita quod simul est 'factum esse' et 'fieri'; sed 'indivisibilia', ut punctus et instans, quae aliquando sunt et aliquando non sunt, habent indivisibiliter fieri, sed raptim. Transferatur igitur ad generationem in divinis illud perfectionis quod est in successivis (quod dum Filius est in generari, quod sit), et a permanentibus (quod Filius simul generatur et generatus est), et ab indivisibilibus (quod indivisibiliter generatur, licet non raptim), et habemus idem: aliquid posse esse productum, et tamen aeternaliter produci et esse coevum producenti».

definire in quale dimensione debba svolgersi la generazione del Figlio: il *'nunc' aeternitatis*¹²⁰. Si spiega brevemente che questo 'ora' eterno ricapitolerebbe passato, presente e futuro, ovvero l'essere stato generato del Figlio unitamente all'essere generato e al suo permanere nell'essere. Tuttavia, in altri luoghi dell'opera di Scoto si possono rintracciare ulteriori indizi esplicativi circa l'utilizzo di questa formula. Verso la fine della questione, ad esempio, dopo aver confermato attraverso le *auctoritates* che *verba omnium temporum vere dicitur de Deo*¹²¹, è Scoto stesso a porsi il problema dell'applicazione *in divinis* di questi *verba* (*fuit/est/erit, audivit/audit/audiet, scivit/scit/sciet, ecc.*).

Sed quid significant ista verba diversorum temporum, cum dicuntur de Deo? – Respondeo. Magis proprie possunt dici consignificare 'nunc' aeternitatis quam differentias temporis; nec tamen illud 'nunc' absolute, quia non esset tunc variatio modorum diversorum temporis significandi, sed in quantum coexistit partibus temporis, ut cum dicitur: 'Deus genuit', consignificatur 'nunc' aeternitatis, ut sit sensus, Deus habet actum generationis in 'nunc' aeternitatis in quantum illud 'nunc' coexistebat praeterito, – 'Deus generat', hoc est habet actum generationis in 'nunc' aeternitatis in quantum coexistit praesenti. Ex hoc patet quod cum illud 'nunc' vere coexistat cuilibet differentiae temporis, vere dicimus de Deo differentias omnium temporum¹²².

Il riferimento alla coesistenza del *'nunc'* con il futuro è sottinteso in questo caso, mentre viene esplicitato nel passo corrispondente della *Lectura*, dove il maestro francescano preferisce parlare di *instans aeternitatis*¹²³. Resta comunque il fatto che Scoto, tramite il ricorso a queste formule, intende

¹²⁰ Per un maggiore approfondimento del rapporto tra temporalità e eternità nel pensiero di Scoto si vedano in particolare R. CROSS, «Duns Scotus on Eternity and Timelessness», *Faith and Philosophy*, 14 (1997), pp. 3-25; L.S. GORDON, «On the Co-Nowness of Time and Eternity: a Scotistic Perspective», *International Journal of Philosophy and Theology*, 77/1-2 (2016), pp. 30-44. Si veda anche C.G. NORMORE, «Duns Scotus's Modal Theory», in T. WILLIAMS (ed.), *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, Cambridge University Press, Cambridge 2003, pp. 129-160: 130-137.

¹²¹ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 9, q. un., n. 16, Vaticana, IV, p. 336.

¹²² IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 9, q. un., n. 17, Vaticana, IV, pp. 336-337: «Ma cosa significano questi verbi dei diversi tempi quando sono detti di Dio? – Rispondo. Si può dire più propriamente che essi significano al contempo l'ora' dell'eternità piuttosto che le differenze del tempo; tuttavia, neanche quell'ora' va preso in senso assoluto, poiché allora non dovrebbe significare una variazione dei diversi modi del tempo, ma in quanto coesiste con le parti del tempo, come, quando si dice 'Dio generò', è significato al contempo l'ora' dell'eternità, affinché il senso sia: Dio ha un atto di generazione nell'ora' dell'eternità in quanto quell'ora' coesisteva con il passato, – 'Dio genera', cioè ha un atto di generazione nell'ora' dell'eternità in quanto coesiste con il presente. Da ciò è chiaro che, dal momento che quell'ora' coesiste veramente con qualunque differenza del tempo, diciamo veramente di Dio le differenze di ogni tempo».

¹²³ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Lect.*, I, d. 9, q. un., n. 11, Vaticana, XVII, p. 114: «Unde Filius semper nascitur, quia nascitur in instanti aeternitatis quod coexistit praesenti; sed cum dicitur 'Filius natus', significatur quod natus est in instanti aeternitatis ut coexistit praeterito; et sic de futuro, cum dicitur quod 'Filius nascetur'. Unde ista verba, prout dicuntur de Deo, significant aeternitatem coexistentem praesenti temporis, praeterito et futuro; sed quando dicuntur de creaturis, significant tempora. Unde nihil aliud est dicere 'Filius semper nascitur, natus est' etc., nisi quod generatio Filii est in instanti aeternitatis, quod coexistit praesenti, praeterito et futuro». In altri luoghi della *Lectura* si può incontrare comunque la stessa formula *nunc aeternitatis*, a testimonianza di una certa continuità nel pensiero del filosofo scozzese. Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Lect.*, I, d. 2, p. 2, q. 1-4, n. 244, Vaticana, XVI, p. 205: «[...] persona habens infinitam

mostrare, da un lato, come le produzioni intratrinitarie ricapitolino in se stesse l'interezza dei tempi verbali e, dall'altro, come l'utilizzo in Dio delle *differentiae temporis* sia legittimato dal fatto che queste non indicano nient'altro che la coesistenza di tutti le parti del tempo all'interno di un 'ora' atemporale, il '*nunc*' *aeternitatis*, in cui si svolgono le azioni di Dio¹²⁴, dunque fuori da ogni presente, passato e futuro¹²⁵. In questo modo si fa strada la dimensione, o meglio, la non-dimensione dell'eternità, che non rappresenta tanto la somma dei tempi o la loro liquefazione, ma che, agli occhi di Scoto, è segno di perfezione e di adeguatezza sia rispetto alla natura, sia rispetto all'attività di Dio (*omni parti temporis coexistere sub ratione perfecti*¹²⁶).

2.3 Produzione e relazione

Dopo questi primi chiarimenti terminologici riguardanti la distanza metafisica della produzione divina tanto dal mutamento quanto dalla temporalità, è forse opportuno precisare che prediligere un paradigma emanazionale – imperniato sul concetto di produzione – non vuol dire di certo rigettare *tout court* la relazione. La nozione di produzione, infatti, si presenta certamente come cifra dell'approccio fondato sul modo di originarsi delle persone attraverso le diverse emanazioni; essa, tuttavia, sebbene debba considerarsi precedente all'istituirsi della relazione, prende altresì le mosse (sia dal punto di vista storico che dal punto di vista tassonomico) da una particolare accezione di relazione¹²⁷.

Le radici di questo nesso tra produzione e relazione affondano ancora una volta nel pensiero di Aristotele. Secondo la *Metafisica* vi sono infatti tre modi in cui le cose «stanno tra loro», ovvero tre diverse tipologie di relazioni: quelle numeriche, che si definiscono in base al numero (il doppio rispetto alla metà) e all'unità (l'uguale, il simile o l'identico); quelle causali, che si definiscono in

virtutem producendi producit sibi adaequatum quod semper manet; unde sua productio semper est in fieri, quia ita vere nunc generatur Filius sicut ante mundi constitutionem, unde sua generatio stat in nunc aeternitatis».

¹²⁴ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 9, q. un., n. 16, Vaticana, IV, p. 336: «[...] verba cuiuscumque temporis dicuntur de Deo vere, sive significant actus personales sive essentielles». Si consideri, inoltre, che secondo il Dottor Sottile il '*nunc*' *aeternitatis* sembra assorbire anche le azioni di Dio *ad extra*, come si evince, ad esempio, dalla trattazione su predestinazione e dannazione. Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 40, q. un., n. 8, Vaticana, VI, pp. 311-312.

¹²⁵ In questo '*nunc*' confluiscono anche gli *instantia originis* in base ai quali viene a istituirsi una gerarchia tra le produzioni. Su questo aspetto si veda FEDELI, *Relazione e Trinità*, p. 111: «[...] predicare il prima e il dopo in Dio non contraddice la sua eternità, poiché non si tratta di istanti temporali ma soltanto di un ordine di origine». Inoltre, il privilegio accordato al '*nunc*' *aeternitatis*, cioè quello di coesistere con le diverse parti del tempo, sembra essere esteso da Scoto anche alla dimensione dell'*aevum*, dove sono collocati gli angeli. Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, II, d. 2, p. 1, q. 1, n. 66, Vaticana, VII, p. 186: «[...] non est aliud, ex parte angeli, ipsum esse, fuisse et fore, tamen aliam habitudinem ipsius esse ad tempus notant ista, – quia sicut dictum est distinctione 9 primi libri de generari et genitum esse, quod consignant 'nunc' aeternitatis in quantum coexistens diversis partibus temporis, ita etiam dicerent isti de 'nunc' aevi quod idem potest esse et coexistere omnibus partibus temporis».

¹²⁶ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 9, q. un., n. 18, Vaticana, IV, p. 337.

¹²⁷ Cfr. FRIEDMAN, *Medieval Trinitarian Thought*, pp. 15-16.

base alla potenza attiva e alla potenza passiva (ciò che può riscaldare rispetto a ciò che può essere riscaldato), all'azione e alla passione (il produrre rispetto all'essere prodotto); quelle che si definiscono in base al numero o alla potenza, cioè all'essere in potenza di qualcosa di relativo rispetto a qualcos'altro (il misurabile rispetto alla misura, il conoscibile rispetto alla conoscenza)¹²⁸.

La tipologia di relazione che ci riguarda più da vicino in questo frangente è, naturalmente, quella che viene ad istituirsi tra atto e potenza. Più precisamente, in essa si assiste a quel venire all'atto proprio della produzione, quel passaggio – che per Aristotele è anche movimento – dalla potenzialità di divenire qualcosa all'attualità dell'essere divenuto qualcosa. Il nesso causale che sussiste tra produttore (ciò che porta all'atto) e prodotto (ciò che viene portato all'atto), tra l'azione del produrre e la passione dell'essere prodotto, è ciò che contraddistingue e fonda la relazione, che deve, in qualche misura, preesistere al suo stesso sorgere. Non a caso, nell'esempio proposto dallo stesso Aristotele per spiegare questo secondo senso dell'essere relativo – determinandone altresì la fortunata ricezione nell'universo medievale –, viene evocata questa sorta di priorità, non necessariamente temporale, ma indispensabile secondo le condizioni di predicabilità: «il padre è detto padre del figlio: infatti, in passato, l'uno ha agito e l'altro è stato oggetto di questa azione»¹²⁹. Detto con un esempio, se si intende cogliere Priamo e Ettore secondo una predicazione relazionale (non-sostanziale), occorre necessariamente supporre che vi sia un atto che li ha istituiti rispettivamente come padre e figlio: dall'azione produttiva (generativa) dell'uno in favore dell'altro sono sorte entrambe le relazioni che individuano il primo come padre del secondo e il secondo come figlio del primo.

Si può pensare, certamente, che la conclusione non sia poi molto diversa da quella cui giungono – seppur in modi diversi – Agostino e Boezio, per la quale padre e figlio sono termini relativi, poiché la loro definizione presuppone il loro essere in relazione. Nella seconda accezione di relazione avanzata da Aristotele, tuttavia, il ragionamento sottolinea altresì il contesto causativo in cui si collocano agente e paziente: padre e figlio non si definiscono solo in base al loro essere predicati relativamente (padre poiché padre di un figlio, figlio poiché figlio di un padre); i loro nomi sono piuttosto il risultato di una situazione dinamica in cui un determinato soggetto agente esercita la sua azione su un soggetto paziente che ne subisce la potenza causativa.

Da ciò si evince chiaramente che la produzione, in questo particolare caso, è costitutiva della relazione; pertanto – come accennato –, secondo i requisiti logici (non temporali) del ragionamento, la generazione del figlio ad opera del padre è precedente alla relazione di paternità e a quella di filiazione, o, se si vuole, è condizione per la loro comparsa.

La produzione di cui si sta parlando, ovvero quella la cui presenza deve essere verificata in Dio, corrisponde – come abbiamo visto – all'azione con la quale qualcosa è portato all'esistenza da

¹²⁸ ARISTOTELES, *Metaph.*, V, 15, 1020b 26-1021a 30; AL, XXV^{3,2}, pp. 112-113.

¹²⁹ ARISTOTELES, *Metaph.*, V, 15, 1021a 23-25; AL, XXV^{3,2}, p. 113.

qualcosa d'altro. Essa, da un lato, precede la relazione che si stabilisce tra i due termini della produzione, tra chi conferisce essere e chi riceve essere, dall'altro, può essere definita come un genere particolare di relazione. Dal punto di vista predicamentale, sostanza e relazione si configurano come le sole categorie atte a costruire (congiuntamente) un discorso teologico sull'uni-trinità di Dio, per descrivere uno stato di cose interno alla sua natura, pur nell'impossibilità di applicare perfettamente una logica categoriale ad una realtà non categorizzabile. Se la teologia non potesse utilizzare alcuna delle dieci categorie, sarebbe infatti il silenzio a dominare la scena. La produzione, dal canto suo, non è una categoria né potrà mai essere utilizzata a scopo predicamentale, ma funge da dispositivo metafisico applicato alla Trinità per cogliere il processo attraverso il quale si è venuto a formare un tale stato di cose. Detto in altri termini, mentre la relazione descrive la staticità di un contesto in cui vi sono cose legate tra loro da un rapporto reciproco, la produzione descrive la dinamicità del processo in cui la relazione stessa viene a formarsi, tra un produttore e un prodotto, tra un agente e un paziente, nella misura in cui il primo porta all'atto, in un certo senso, la potenzialità del secondo.

L'intenzione di adottare pienamente questa accezione di relazione e di fletterla a favore dell'approccio emanazionale è talmente schietta da spingere alcuni maestri a considerare l'emanazione come l'unico strumento concettuale idoneo a descrivere una rete di relazioni trinitarie che, altrimenti, risulterebbe indecifrabile. Infatti, sebbene i nomi delle persone della Trinità rivelati dalla Scrittura e tramandati dalla tradizione (Padre, Figlio e Spirito Santo) permettano di coglierle secondo la loro intrinseca relazionalità, tuttavia essi non devono precludere la possibilità di intenzionarne l'intima natura, al di fuori dell'aspetto relazionale e, comunque, entro i limiti della nostra conoscenza.

Un esempio già avanzato di questa tendenza – come abbiamo avuto modo di vedere – è presente nell'opera di Enrico di Gand, tra i più rilevanti propugnatori e riordinatori dell'*emanational account*¹³⁰. Per il maestro secolare 'generazione', in quanto emanazione, e 'paternità', in quanto relazione, corrispondono in realtà ad una stessa cosa; siamo noi a rappresentarci impropriamente uno scenario a due fasi con, da un lato, un atto emanativo di origine e, dall'altro, una relazione tra termini. La proprietà personale, *strictu sensu*, non è né un'emanazione né una relazione, ma resta *innominata*¹³¹, quasi non definibile affermativamente. Essa è, di per sé, qualcosa di ulteriore e indicibile che contiene entrambi gli aspetti.

¹³⁰ Cfr. FRIEDMAN, *Intellectual Traditions at the Medieval University*, v. 1, p. 246: «Henry gives elaborate schemes of the way the various names of the personal properties are ordered according to our reason (*secundum rationem*), and in these schemes he consistently places the emanation, the action, prior to the static relation. What is more, Henry maintains that the relative properties are productions, i.e. actions and passions, so at the level of a static or dynamic description of God, he is also in agreement with the general stress Bonaventure placed on God's activity».

¹³¹ Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, a. 56, q. 3, Badius, II, f. 115vY: «Ad quartum, quod generare, generari, spirare, spirari sunt proprietates relative et non constitutive personarum, dicendum quod, in rei veritate, eadem proprietates intelliguntur per istas generare, generari, et per illas pater, filius, secundum rem, differentes sola ratione, ut infra videbitur. Et sic, secundum rem, omnes constituunt personas et distinguunt, sed non sub rationibus suorum nominum. Actus enim

Ora, per Enrico la nostra conoscenza si posa prima sull'emanazione (in termini di azione e quasi-passione), in quanto originaria e costitutiva dell'intera proprietà, e solo poi sulla relazione come *esse ad aliud*. Di conseguenza, il modo di conoscere dell'uomo, ai fini della ricostruzione di un quadro il più possibile fedele alla realtà extramentale (*secundum rem*), è legittimato in un certo senso ad utilizzare l'emanazione per rappresentarsi anche ciò che si mostra sotto l'aspetto della relazione.

Scoto si spinge ancora più oltre, cimentandosi in una ardita ermeneutica atta a dimostrare come la categoria della relazione sarebbe stata intesa e adoperata già dai Padri con un'accezione marcatamente emanativa. Il rifiuto categorico di accordare qualsiasi ruolo fondativo alla relazione, infatti, lo porterà a ridimensionare lo strapotere della relazione in ambito trinitario, a rileggere il corso della teologia da una nuova prospettiva e, quindi, a dar credito ad una tesi quantomeno minoritaria come quella della costituzione assoluta (dunque non relativa) delle persone in virtù della funzione efficiente di un'origine causale altrettanto assoluta¹³².

Il tentativo di Scoto di farsi spazio all'interno della tradizione – senza incorrere in disapprovazioni o censure – si declina in un'operazione ben precisa, articolata in più passaggi¹³³. Innanzitutto, la sostenibilità di un'opinione alternativa a quella classica della costituzione relativa è legittimata dal silenzio della Scrittura e dell'autorità. Se il Salvatore ha insegnato agli uomini la Trinità nei termini relativi di tre persone tra loro correlate, non si è tuttavia espresso né sulla possibilità né sull'impossibilità di una loro costituzione assoluta¹³⁴. Allo stesso modo, né la Chiesa ha mai condannato una tale presa di posizione, né si è mai potuto escludere, dal punto di vista esegetico, che il nome relativo di ciascuna persona possa avere in realtà un corrispettivo assoluto¹³⁵.

originales generare, generari, spirare, spirari non significant aliquid ut in re existens, sed ut a re vel ut ad rem. Generatio enim communiter active et passive dicta est quasi fluxus quidam progrediens a generante in quantum est actio, ad genitum in quantum est passio. Unde, quia in divinis consitutio personae non habet fieri nisi per aliquid intrinsecum ei, neque se habet aliquid ut constituens nisi significetur ut intrinsecum, ideo actus notionales ut actus non possunt dici constitutivi personarum, sed solum proprietates significantes ut aliqua forma in eis existens, licet in ordine ad aliud mediante actu. Unde, quia rationes istarum proprietatum paternitas, filiatio quasi praecedunt actus originales generare et generari, eo quod fundantur super ipsos, non enim est pater nisi quia generat, nec filius nisi quia generatur, ideo saltem ex parte patris paternitas non potest dici in patre proprietas constitutiva personae generantis ut est principium, sed proprietas innominata, quae tamen realiter idem est quod paternitas vel generare».

¹³² Cfr. FRIEDMAN, *Intellectual Traditions at the Medieval University*, v. 1, pp. 369-370. Sulla costituzione delle persone della Trinità e sul problema dell'evoluzione del pensiero di Scoto si veda anche M.MC. ADAMS, «The Metaphysics of the Trinity in Some Fourteenth Century Franciscans», *Franciscan Studies*, 66 (2008), pp. 101-168: 112-140.

¹³³ Cfr. FRIEDMAN, *Intellectual Traditions at the Medieval University*, v. 1, pp. 370-375.

¹³⁴ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 26, q. un., n. 68, Vaticana, VI, p. 27: «Hic posset dici quod Salvator vere docuit tres personas, et eas esse relativas istis relationibus, et personam accipere essentiam a persona, – et hoc quidem non negat ista opinio; non sequitur tamen ‘Salvator non dixit personas divinas constitui per aliquid absolutum, ergo non constituuntur sic’ (locus enim ab auctoritate non tenet negative), sicut non sequitur ‘loquor cum episcopo et officiali et archidiacono, ergo isti distinguuntur in esse personali per istas relationes’».

¹³⁵ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 26, q. un., n. 69, Vaticana, VI, p. 28: «Quod autem possint divinae personae aliquibus nominibus absolutis nominari et exprimi, videtur posse monstrari per Scripturam, – sicut Prov. 30, ubi (post multas quaestiones motas de Deo) quaerit Salomon: “Quod nomen eius, et quod nomen Filii eius, si nosti?” –. Si primum nomen Filii eius est ‘Filius’ (quod oportet, si constituatur in esse per filiationem), illa quaestio videtur nulla esse, quia

Non c'è, dunque, nessun appiglio che confermi incontrovertibilmente l'ipotesi dell'assolutezza, ma neanche alcuno che la possa negare.

Con le *auctoritates* più accreditate nell'universo teologico trinitario, Scotus si concede la stessa libertà interpretativa. Più precisamente, secondo il Dottor Sottile, autori come Boezio e Anselmo, pur avendo utilizzato a piene mani la categoria della relazione, lo avrebbero fatto con l'intento di significare in realtà 'origine'. Dovendo tralasciare in questa sede la questione dell'assunzione timida o convinta, parziale o integrale della teoria delle persone assolute da parte di Scotus, resta però il fatto che secondo quest'ultimo la relazione descrive solo in modo sbiadito (e del tutto fuori tempo) l'istaurarsi di un certo stato di cose *in divinis*; dev'esserci, invece, una distinzione precedente alla distinzione tramite relazione (quella dei modi di produzione), nonostante i limiti di una conoscenza – quella di noi *viatores* – incapace di cogliere le persone come tre *supposita* (A, B, C), in cui sussiste assolutamente e distintamente la natura divina.

In breve, dunque, Scotus non sembra affatto voler bandire la relazione dalla teologia trinitaria, rimpiazzandola con qualche altra nozione o categoria; egli, al contrario, mentre marginalizza la sua funzione ai fini della costituzione-distinzione delle persone, la svuota progressivamente del suo significato originario ($\pi\rho\acute{o}\varsigma\ \tau\iota$) e la piega sempre di più ad essere considerata come sinonimo di origine, produzione, causa efficiente, atto costitutivo di ciò che solo in un secondo momento viene effettivamente a configurarsi come relazione. Da questo punto di vista, la produzione mantiene la sua priorità logica, ed è per questa ragione che sarà prediletta da Scotus per dimostrare la presenza di una pluralità di persone in Dio.

3. LA POSSIBILITÀ-NECESSITÀ DI UNA PRODUTTIVITÀ IN DIO

Dopo aver inquadrato il concetto di produzione messo in campo da Scotus – seguendo la strada del confronto con Enrico di Gand e della verifica della compatibilità della *productio* con la natura di Dio e con le sue attività *ad intra* –, attraversiamo ora gli argomenti avanzati a sostegno della produttività interna che dovrebbe guidare il processo di originazione delle persone della Trinità.

Mentre la prima parte della *distinctio* 2 del primo libro dell'*Ordinatio* si preoccupa di mostrare l'unità e l'infinità di Dio¹³⁶, la seconda si interroga invece sulla possibilità di una pluralità di suppositi in seno a quella stessa essenza unitaria. Come abbiamo già appurato nella parte dedicata alle premesse metodologiche, non si tratta di una vera e propria dimostrazione metafisica della Trinità, ma di una

omnis quaestio aliquid certum supponit et aliquid dubium quaerit (ex VII *Metaphysicae*, ultimo). Illa ergo nulla esset, quia idem supponeret et quaereret, supponit enim ipsum esse Filium et quaerit quod est nomen eius».

¹³⁶ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 2, p. 1, Vaticana, II, pp. 125-243.

serrata argomentazione teologica condotta con rigore metafisico, attraverso quell'utensile speculativo che Scotus individua proprio nella «produzione»¹³⁷.

Dopo aver presentato le quattro *quaestiones* della seconda parte (1. *Utrum possibile sit cum unitate essentiae divinae esse pluralitatem personarum*, 2. *Utrum sint tantum tres personae in essentia divina*, 3. *Utrum cum essentia divina possit stare in aliquo ipsum esse productum*, 4. *Utrum in essentia divina sint tantum duae productiones intrinsecae*¹³⁸) e i relativi argomenti *quod non e ad oppositum*, il Dottor Sottile inizia col rispondere affermativamente alla domanda *de productione in natura divina* posta dalla *quaestio* 3¹³⁹. Si assume, infatti, che l'unico modo per spiegare come l'unità dell'essenza abbracci una pluralità di persone è quello di ammettere che vi sia una produzione intrinseca alla stessa natura divina. Più radicalmente, sembra che Scotus ritenga di non poter risolvere nessuna delle altre tre questioni senza avere preliminarmente dimostrato la possibilità di questa produzione interna, inquadrandola dapprima *in communi*, ovvero senza sollevare – per il momento – il problema delle eventuali tipologie di produzione e dei corrispettivi principi incaricati di portarle a compimento.

Quia, sicut dixi, pluralitas declaratur ex productione, ideo primo respondeo ad quaestionem de productione, quae est tertia in ordine, et dico quod in divinis est et potest esse productio¹⁴⁰.

Occorre dunque che in Dio qualcosa sia passibile di essere prodotto e che qualcos'altro sia capace di produrre (*pluralitas declaratur ex productione*). Infatti, se è la pluralità a dover essere appurata – all'interno della quale verrà poi demarcata la trinità –, sembra non solo necessario, ma anche metafisicamente lecito che in Dio vi sia una produttività interna (*est et potest esse productio*).

Subito di seguito Scotus presenta quattro argomenti a riprova della sua iniziale dichiarazione in favore del *propositum*. Vale forse la pena soffermarsi soprattutto sulla terza *ratio*, dove Scotus sonda alla radice le condizioni di possibilità e le peculiarità metafisiche di questa produzione *sui generis*.

Si tematizza in particolare la necessità della produzione, rispondendo – come già accennato – all'esigenza di avere in Dio un apparato compiuto e perfetto (dunque non ulteriormente perfezionabile) di potenze e azioni già colme, al fine di evitare ogni accidentalità, subordinazione o precarietà. Non si possono infatti trascurare due fattori: se da un lato sembra che nessun prodotto sia di per sé

¹³⁷ Cfr. CROSS, *Duns Scotus on God*, pp. 131-143.

¹³⁸ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 2, p. 2, q. 1-4, nn. 191-219, Vaticana, II, pp. 245-258.

¹³⁹ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 2, p. 2, q. 1-4, n. 201, Vaticana, II, pp. 251-252: «Et quia pluralitas divinarum personarum declaratur ex productione, ideo quaero de productione in natura divina, et primo in communi, utrum cum essentia divina possit stare in aliquo ipsum esse productum»; *Lect.*, I, d. 2, p. 2, q. 3, n. 148, Vaticana, XVI, p. 162: «[...] utrum cum ratione essentiae divinae in aliquo stet ipsum posse produci».

¹⁴⁰ IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 2, p. 2, q. 1-4, n. 220, Vaticana, II, p. 259: «Poiché, come ho detto, la pluralità è resa evidente dalla produzione, rispondo pertanto primariamente alla questione sulla produzione, che è la terza nell'ordine, e dico che nelle realtà divine vi è e può esservi produzione».

necessario (poiché potrebbe anche non essere prodotto, dal momento che la sua sussistenza ontologica è inesorabilmente vincolata all'atto produttivo del produttore), dall'altro resta inammissibile violare la norma per la quale ciò che sussiste nell'essenza divina (dunque anche il *suppositum* prodotto) dev'essere necessario *ex se*¹⁴¹.

Com'è dunque possibile tenere insieme questi due aspetti? Secondo Scoto, mettendo essenzialmente in discussione la cogenza della prima premessa, ovvero garantendo la necessità della produzione come «perfezione assoluta» (*perfectio simpliciter*)¹⁴² – passando dalle fondamenta trascendentali – con una ricalibratura della nozione di produzione, affinché quest'ultima non implichi alcuna mutazione, né alcun affievolimento ontologico del prodotto.

[...] (1) in qualibet condicione entis quae non est ex ratione sua imperfecta, necessitas est simpliciter perfectionis; igitur et in productione, quia illa non dicit ex se imperfectionem. (2) Probatio antecedentis, quia sicut necessarium est condicio perfectionis in ente in quantum ens, ita etiam est perfectionis in quolibet dividente ens quod non est necessario ex se imperfectum et limitatum. (3) Sicut enim quando ens dividitur per opposita alterum dividendum est perfectionis in ente, alterum imperfectionis, ita in quolibet quod est perfectionis, cuiuslibet divisionis alterum membrum est possibile quod est imperfectionis, alterum necessarium quod est perfectionis. (4) Producens autem in quantum tale non includit imperfectionem, igitur non est producens perfectum in ratione producentis nisi sit necessario producens. Producens autem primum non potest esse necessario producens aliud a se et ad extra, sicut dicitur distinctione 8; ergo ad intra¹⁴³.

Ripercorriamo analiticamente l'argomento, che – vista la sua serrata articolazione – abbiamo deciso di dividere in quattro parti.

(1) Ecco il nucleo della dimostrazione scotiana: la necessità è una perfezione assoluta in quella condizione dell'ente che non sia *ex sua natura imperfecta*; così la produzione, non indicando di per sé imperfezione (*non dicit ex se imperfectionem*), può ospitare la necessità come perfezione assoluta.

¹⁴¹ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 2, p. 2, q. 1-4, n. 202, Vaticana, II, p. 252: «[...] nullum productum est ex se necessarium; sed quidquid subsistit in essentia divina est ex se necessarium».

¹⁴² Di questa nozione ci occuperemo più ampiamente nel successivo sviluppo del lavoro, dedicato alle fondamenta trascendentali della soluzione trinitaria di Scoto. *Vide post*, II, §3.2.

¹⁴³ IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 2, p. 2, q. 1-4, n. 239, Vaticana, II, pp. 271-272: «[...] in qualunque condizione dell'ente che non sia per sua natura imperfetta, la necessità è una perfezione assoluta; dunque anche nella produzione, poiché essa non indica di per sé imperfezione. Prova dell'antecedente: come il necessario è una condizione di perfezione nell'ente in quanto ente, così è anche <condizione> di perfezione in qualunque cosa divida l'ente che non sia necessariamente imperfetta e limitata di per sé. Infatti, come quando l'ente è diviso in cose opposte uno dei dividenti è della perfezione nell'ente, l'altro dell'imperfezione, così, in qualunque cosa che è <condizione> di perfezione, un membro di una qualunque divisione è possibile, il che è proprio dell'imperfezione, e l'altro membro è necessario, il che è proprio della perfezione. Il produttore in quanto tale, tuttavia, non include imperfezione, dunque non vi sarebbe un produttore perfetto, secondo la natura propria del produttore, se non fosse necessariamente produttore. Ora, il primo produttore non può essere necessariamente produttore di cose altre da sé e *ad extra*, come è detto nella distinzione 8; dunque *ad intra*».

(2) Scoto prova poi l'antecedente, sostenendo che 'necessario' è una perfezione sia per l'ente in quanto ente, in base alle sue condizioni trascendentali, sia *in quolibet dividente ens quod non est necessario ex se imperfectum et limitatum*, ovvero per quegli aspetti o qualità di un ente che non contengano limitazione o imperfezione.

(3) L'ente, così, subisce una sorta di partizione, dividendosi in due opposti (*ens dividitur per opposita*): ne risulta che un *dividens* indica perfezione, l'altro imperfezione. Scoto sembra affermare che questa divisione *in ente* vale anche *in quolibet quod est perfectionis*, sostenendo che, se c'è una condizione (come la produzione) in cui può istituirsi una perfezione (come la necessità), ne consegue che, in virtù della divisione, un membro è *possibile*, e perciò segno di imperfezione, mentre l'altro è *necessario*, e perciò segno di perfezione (*cuiuslibet divisionis alterum membrum est possibile quod est imperfectionis, alterum necessarium quod est perfectionis*). Al di là della possibile oscurità del passo – testimoniata anche dalla variegata tradizione manoscritta¹⁴⁴ – sembra tuttavia chiara la connessione istituita da Scoto tra imperfezione e possibilità, da un lato, e perfezione e necessità, dall'altro.

(4) Si passa, infine, a verificare la tenuta del conseguente: se la produzione non contiene limitazione o imperfezione, può essere necessaria. Più precisamente, dal momento che avere il potere di produrre non coincide con nessuna *condicio entis* limitata o imperfetta (non c'è infatti niente di imperfetto nel poter produrre qualcosa), il produttore (*producens*), per poter guadagnare l'intero spazio della perfezione in cui è collocato – essendo disgiuntivamente opposto allo spazio dell'imperfezione – deve connettersi alla necessità, perfezione assoluta – come abbiamo visto – non solo per l'ente in quanto ente (essere necessario) ma anche per il *dividens ens* che non presenta imperfezione (essere un produttore necessario).

La tenuta dell'argomento e, per così dire, di tutta l'architettura trinitaria di Scoto, risiede proprio in questa sorta di sodalizio tra necessità e produzione *ad intra*. Le basi della loro compossibilità non dipendono innanzitutto dall'essere divino in cui sono collocate, ma sono da reperire nell'ente in quanto ente: la necessità si staglia come *perfectio simpliciter* sia sul terreno delle condizioni trascendentali dell'ente stesso, sia sul terreno della *condicio entis*, a patto che questa non preveda una qualche imperfezione *ex ratione sua*. Detto in altri termini, sarebbe meglio che ogni ente e ogni operazione in capo all'ente si desse di necessità, se non gli capitasse di comparire sotto il segno di una particolare imperfezione circostanziale che impedisce alla necessità di stabilirsi come perfezione. Ora, dal momento che la *ratio producentis* non indica di per sé imperfezione, deve pertanto ospitare la necessità. La produzione, almeno nella misura in cui è in capo al produttore, è dunque necessaria: dal momento che il produttore non include alcuna imperfezione, per denotarsi

¹⁴⁴ Cfr. COMMISSIO SCOTISTICA (ed.), *Ioannis Duns Scoti Doctoris Subtilis et Mariani Opera Omnia Opera Omnia*, II, pp. 271-272, *apparatus criticus*.

come produttore perfetto non può che produrre necessariamente (*non est producens perfectum in ratione producentis nisi sit necessario producens*). In breve: ogni ente, in base alle sue condizioni di possibilità, sarebbe più perfetto se fosse necessario, a meno che non si imbatta in una qualche imperfezione; quindi, dato che la produzione *ad intra* (come possibilità legata all'ente) non comporta alcuna imperfezione, può ospitare la necessità.

Tornano dunque utili e trovano conferma in questo frangente i chiarimenti terminologico-concettuali che hanno scandito lo sviluppo appena precedente della nostra argomentazione. Sappiamo infatti che la *ratio productionis* non presenta di per sé alcuna imperfezione, poiché non si mescola all'imperfezione della *ratio mutationis*. Pertanto, quando vi è un produttore perfetto che può introdurre qualcosa nel regno del suo stesso essere senza ricorrere ad un mutamento spazio-temporale, allora la produzione si svolge conformemente alla perfezione della sua *ratio*. Detto in altri termini, è imperfetto solo il tragitto che passa per il movimento contingente dalla privazione alla forma, dalla potenza all'atto, dal prima al dopo, mentre l'atto di conferire, comunicare essere a qualcosa (produrre) non ha di per sé nulla di imperfetto. Pertanto, se la necessità è una perfezione, e se la produzione non ha nulla che sia capace di impedire a questa perfezione di essere ospitata nella sua *ratio*, allora ogni qual volta una produzione si svolge in un contesto di perfezione (grazie alla perfezione del produttore), essa si dà anche di necessità.

Da questo punto di vista, Dio si mostra come *primum producens* necessario, che non può però produrre necessariamente cose esterne a se stesso (*aliud a se et ad extra*), come verrà specificato nella distinzione 8¹⁴⁵, poiché in questo caso la perfezione si contaminerebbe con un grado d'essere (quello della creatura) che, a causa del suo limite costitutivo, respinge alcune perfezioni. La produzione *ad extra* è, dunque, contingente, non per una debolezza (non-perfezione) del produttore, ma in conformità all'esigenza di porre un agire contingente come prima causa dell'essere causato contingentemente nel regno degli enti creati¹⁴⁶. Pertanto, l'unica produzione che si dice propriamente necessaria rimane quella in cui un produttore perfetto si rivolge verso un oggetto altrettanto perfetto (*ad intra*), senza compromettere la necessità della propria perfezione¹⁴⁷.

La prova dell'impostazione schiettamente metafisica di questo argomento risiede nel fatto che non si sta parlando di una perfezione limitata al grado d'essere in cui si pone. La necessità presentata qui da Scotus è piuttosto una caratteristica trascendentale secondo i requisiti della *perfectio simpliciter*, come precisato dallo stesso testo appena analizzato.

¹⁴⁵ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 8, p. 2, q. un., nn. 259-268, Vaticana, IV, pp. 300-305.

¹⁴⁶ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *De primo principio*, c. 4, Müller, pp. 72-73: «[...] aliquid causatur contingenter; igitur prima causa contingenter causat».

¹⁴⁷ Sulla differenza tra produzione *ad intra* e *ad extra* si veda CROSS, *Duns Scotus on God*, pp. 131-132; H.R. KOŚLA, «*Voluntas est principium producendi amorem infinitum*». *La productio e la complacentia nell'autocomunicazione divina secondo il B. Giovanni Duns Scotus*, PAA - Edizioni Antonianum, Roma 1995, pp. 81-84.

Dentro questa cornice, *necessitas est perfectior condicio*, tanto dell'ente quanto degli attributi dell'ente, ma solo dov'è possibile (*ubi est possibilis*), ovvero laddove non si annuncino una imperfezione o una limitazione¹⁴⁸. Detto in altri termini, la necessità *non est perfectior in illa entitate cui non est compossibilis*¹⁴⁹: essa non perfeziona nulla in quell'ente cui ripugna; allo stesso modo, non rappresenta affatto una condizione di perfezione per l'attività propria dell'ente qualora questa sia costretta a comprometersi con un elemento di imperfezione. Al contrario, la capacità di produrre, in quanto potenza in capo al produttore, non presenta alcuna imperfezione, anzi, rientra tra le caratteristiche che sanciscono la maggiore perfezione di un ente, e deve dunque dirsi necessariamente, cioè connettersi alla necessità come ulteriore perfezione. In questo modo, la *necessità di essere*, come marcatore della perfezione dell'ente, rende necessaria anche la produzione che fa di quell'ente un produttore, tranne nel caso in cui questa si comprometta con una contingenza *ad extra*, legata alla *possibilità di essere*. Per un ente, dunque, è più perfetto essere necessario e agire di necessità, piuttosto che essere contingente e agire contingentemente (ovvero contemplando anche la possibilità di non agire); tuttavia, quando le condizioni non glie lo permettono, esso non può agire necessariamente (pur restando ontologicamente necessario), ma agisce contingentemente a causa dell'imperfezione con cui si imbatte, quella della creatura. In questo modo, non solo in Dio può esservi, ma deve esservi necessariamente, *ad intra*, una produzione¹⁵⁰.

Ora, prima di entrare nei dettagli che riguardano i principi attraverso cui questa produttività interna si esercita e le relative tipologie di produzioni previste *ad intra* (*per memoriam e per voluntatem*), possiamo raccogliere ancora alcune informazioni dagli altri tre argomenti che corroborano la tesi della *productio intrinseca*.

Merita forse una particolare attenzione la prima *ratio*¹⁵¹, che intende dimostrare la necessità della produzione a partire dalla *ratio formalis* del principio produttivo, ovvero dalla sua possibilità di esprimere una produzione perfetta in condizioni perfette¹⁵². Il principio ispezionato in questo caso è la *memoria* (o *intellectus*), la quale, presentandosi secondo la sua versione perfetta (*memoria perfecta*), cioè avendo l'oggetto intelligibile presente di fronte a sé, *ex sua ratione formali est*

¹⁴⁸ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 8, p. 2, q. un., n. 260, Vaticana, IV, p. 301: «Respondetur quod necessitas est perfectior condicio ubi est possibilis»; *Quodl.*, q. 16, n. 38, Noone/Roberts, p. 179.

¹⁴⁹ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 8, p. 2, q. un., n. 302, Vaticana, IV, p. 326.

¹⁵⁰ La versione della *Lectura* ripropone in maniera sintetica e semplificata le acquisizioni di questa terza *ratio*. Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Lect.*, I, d. 2, p. 2, q. 1-4, n. 177, Vaticana, XVI, p. 172: «[...] in omni eo quod non includit imperfectionem, necessitas est perfectior condicio quam contingentia; sed 'producere' imperfectionem non includit; igitur simpliciter perfecta productio, quae est Dei, erit necessaria. Sed nulla talis est ad extra, ut infra ostendetur; igitur erit ad intra, et per consequens suppositum divinum necessario producit aliud ad intra».

¹⁵¹ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 2, p. 2, q. 1-4, nn. 221-237, Vaticana, II, pp. 259-270.

¹⁵² Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 2, p. 2, q. 1-4, n. 221, Vaticana, II, pp. 259-260: «Quidquid de ratione sua formali est principium productivum, in quocumque est sine imperfetione, in eo est principium productivum; sed memoria perfecta, sive, quod idem est, istud totum 'intellectus habens obiectum intelligibile sibi praesens', ex ratione sua formali est principium productivum notitiae generatae, et patet quod memoria talis est in aliqua persona divina et a se, quia aliqua est improducta; ergo illa poterit per tale perfectum principium perfecte producere».

principium productivum notitiae generatae, laddove il conoscere corrisponde alla generazione (produzione) e la notizia ottenuta al Figlio (prodotto).

L'essenza divina infinita, invece, è l'oggetto intelligibile dell'intelletto di una persona divina altrettanto infinita, la quale, per avere una produzione perfetta, deve avere una conoscenza adeguata alla sua natura e alla natura dell'oggetto, dunque altrettanto infinita¹⁵³. Pertanto – restando sull'esempio della produzione *per memoriam perfectam* –, la produzione del Figlio non è altro che la conoscenza infinita dell'essenza divina infinita da parte dell'intelletto che è nel Padre. L'infinità, pertanto, permea l'intero processo – dal produttore, passando per la produzione, fino ad arrivare al prodotto – e conferma la sua validità esclusiva *ad intra*¹⁵⁴.

Scoto si appresta allora a mostrare la stretta coimplicazione tra *posse-esse* e *nesesse-esse*, avvalorata altresì dall'agire *per modum naturae* del principio produttivo che è al centro dell'argomentazione (come segnalato dall'avverbio *necessario*).

Ultra, sed si potest esse, igitur est: tum quia 'esse' ibi 'possibile' est 'necessarium', tum quia illud principium est productivum per modum naturae; igitur necessario. Consequentia patet, quia non potest impediri, nec ab aliquo alio dependere in agendo; omne autem agens ex necessitate naturae necessario agit nisi impediatur vel ab alio dependeat in agendo¹⁵⁵.

Il passo dalla 'possibilità' alla 'necessità' della produzione è brevissimo (*si potest esse, igitur est*) e si consuma nella misura in cui la possibilità di una produzione perfetta e adeguata all'essenza divina, garantita dalla doppia infinità di soggetto e oggetto (*ad intra*), si attualizza perfettamente laddove questa produzione prende le mosse da un principio disposto ad agire *per modum naturae*, cioè di necessità (*igitur necessario*)¹⁵⁶.

Da ciò si può evincere che le condizioni per le quali un principio può e deve dirsi produttivo, congiuntamente alla sua capacità di comunicare essere ad un supposito (già di per sé segno di

¹⁵³ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 2, p. 2, q. 1-4, n. 222, Vaticana, II, pp. 260-261: «[...] nulla productio per memoriam perfectam est perfecta nisi sit notitiae adaequatae illi memoriae sive illi intellectui respectu talis obiecti; memoriae autem sive intellectui personae divinae infinitae nulla notitia adaequatur respectu essentiae divinae ut intelligibilis nisi infinita; quia intellectus ille est comprehensivus illius obiecti infiniti, igitur aliqua persona divina per memoriam potest producere infinitam notitiam».

¹⁵⁴ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 2, p. 2, q. 1-4, n. 222, Vaticana, II, p. 261: «[...] Ultra, sed illa non erit nisi in natura divina, quia nihil aliud est infinitum; ergo in divinis per memoriam potest esse productio ad intra».

¹⁵⁵ IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 2, p. 2, q. 1-4, n. 222, Vaticana, II, p. 261: «Ulteriormente, ma se può essere, allora è: sia perché 'essere possibile' in questo caso è 'necessario', sia perché quel principio è produttivo al modo della natura; dunque necessariamente. La conseguenza è evidente, poiché non può essere impedito, né può dipendere da qualcos'altro nell'agire; infatti, tutto ciò che agisce per una necessità di natura agisce necessariamente se non è impedito o se non dipende da altro nell'agire».

¹⁵⁶ Sulla differenza e interconnessione tra *logically necessary* e *metaphysically necessary*, si veda in particolare R. CROSS, «Duns Scotus and Divine Necessity», in R. PASNAU (ed.), *Oxford Studies in Medieval Philosophy*, v. 3, Oxford University Press, Oxford 2015, pp. 128-144.

perfezione), coincidono con i requisiti di un contesto in cui non c'è imperfezione¹⁵⁷. Esso è talmente assorbito dall'essenza divina e privo di ogni accidentalità, da permettere al produttore di agire *ex liberalitate, ex plenitudine perfectionis*¹⁵⁸, in virtù di una sorta di principio di pienezza: non c'è nulla da perfezionare perché tutto è già perfetto¹⁵⁹. In questo caso, dunque, un attributo come l'intelletto può strutturarsi come principio produttivo necessario, costringendoci dunque a presupporre la possibilità-necessità di una produzione *ad intra*.

L'agente, dunque, non si aspetta di essere perfezionato dal prodotto, ma, al contrario, può produrlo proprio in virtù della pienezza della sua perfezione¹⁶⁰. Inoltre, a chi obietta che l'intelletto paterno avrebbe già una *notitia ingenita e quasi-producta* ed è pertanto impossibilitato a produrre un'ulteriore *notitia (genita)*, in base all'assioma per il quale «un principio produttivo che ha un prodotto adeguato non può produrre altro»¹⁶¹, Scoto risponde che «quasi-prodotta» non può valere come «prodotta». Il principio, infatti, in quanto produttivo, non si arresta alla quasi-produzione con cui l'interlocutore intende indicare l'azione conoscitiva che il Padre orienta verso l'essenza divina, ma viene colmato pienamente (e interrompe la sua azione) solo nel momento in cui, in virtù della presenza dell'oggetto, si genera una conoscenza davvero prodotta (*vere realiter productum adaequatum sibi*), dunque diversa dall'azione-produzione conoscitiva, adeguata alla struttura del principio produttivo (intelletto) e alla perfezione del produttore (Padre)¹⁶². Questa conoscenza

¹⁵⁷ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 2, p. 2, q. 1-4, n. 224, Vaticana, II, p. 262: «[...] imperfectio numquam est ratio producendi sive communicandi esse, quia hoc competit ex perfectione, non ex imperfectione».

¹⁵⁸ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 2, p. 2, q. 1-4, n. 234, Vaticana, II, p. 268: «[...] agens agit ex plenitudine perfectionis et dicitur agens ex liberalitate [...]. Nullum autem agens liberaliter agit quod ex actione sua expectat perfici. Sicut enim in actibus humanis liberalis est ille qui agit vel dat non exspectans retributionem, ita, similiter, agens dicitur liberale quod nullo modo perficitur a productione vel producto».

¹⁵⁹ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 2, p. 2, q. 1-4, n. 235, Vaticana, II, pp. 268-269: «[...] in omni genere principii productivi non includentis imperfectionem possibile est stare ad aliquod principium simpliciter perfectum; sed intellectus est tale principium, et voluntas similiter; ergo in isto genere potest stari ad aliquod simpliciter perfectum. Sed nihil est simpliciter perfectum agens quod non agit liberaliter, secundum dictum modum. Ergo in genere istius generis productivi est aliquod principium tale quod nullo modo perficitur per suam productionem: talis intellectus, habens sic sibi obiectum actu intelligibile praesens, nullus est nisi ille qui non recipit nec perficitur per intellectionem quam gignit sive quae virtute eius gignitur. Igitur non oportet omnem intellectum producere notitiam ut ea perficiatur, sed oportet esse aliquem priorem producentem non perfectibilem per productum».

¹⁶⁰ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 2, p. 2, q. 1-4, n. 236, Vaticana, II, p. 269: «[...] non est productum a producente ut producens per ipsum perficiatur, sed ex plenitudine perfectionis ipsius producenti».

¹⁶¹ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 2, p. 2, q. 1-4, n. 230, Vaticana, II, pp. 264-265: «Secundum, scilicet impossibilitatem, probo, quia productivum habens productum adaequatum non potest aliud producere; ergo cum totum istud 'intellectus habens obiectum actualiter sibi praesens', vel memoria, habeat in intellectu paterno notitiam ingenitam sibi adaequatam quasi productam ex se (quia aliquo modo secundum rationem intelligendi posteriorem tali memoria vel praesentia obiecti), videtur quod nullam virtutem ulteriorem habeat ad producendam notitiam distinctam, aliam ab ista».

¹⁶² Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 2, p. 2, q. 1-4, n. 237, Vaticana, II, pp. 269-270: «Cum autem post arguitur de impossibilitate, duco ad oppositum, quia si intelligentiae vel memoriae Patris aliquod obiectum actu intelligibile praesens habeat ibi notitiam actualem Patris quasi productam, non tamen habet notitiam actualem in Patre productam. Nulli autem principio productivo ex se tollitur producere ut est in aliquo nisi intelligatur illud principium produxisse vel producere aliqua productione adaequata virtuti talis principii productivi; ideo, quantumcumque memoria ut in Patre habeat quasi productum, adhuc potest producere vere productum. Sed verum est quod cum habuerit vere realiter productum adaequatum sibi, non poterit aliud producere».

generata non è altro che la seconda persona della Trinità; dal momento che essa è adeguata, il Padre non può averne un'altra¹⁶³.

Infine, gli argomenti restanti, il secondo e il quarto, insistono rispettivamente sul ruolo dell'oggetto (l'essenza divina) nella produzione e sulla relazione tra produttore e prodotto.

Ma è nella reazione alle *probationes aliorum* che Scoto conferma più convintamente di voler battere questo sentiero della produzione, piuttosto che quello della relazione. Alcuni maestri, infatti, hanno voluto giustificare il movimento trinitario interno alla divinità ricorrendo alle relazioni di origine istituitesi tra le persone¹⁶⁴. Scoto, al contrario, predilige la produzione, poiché essa gode di un maggior grado di evidenza sia per il fedele che per l'infedele¹⁶⁵. Non a caso, nel *textus interpolatus*¹⁶⁶ si asseconda questa predilezione fino a riconsiderare la suggestione della costituzione assoluta (in opposizione a quella relativa) cui abbiamo accennato sopra. Il Dottor Sottile non si sta di certo schierando a favore dell'una o dell'altra posizione, ma sta semplicemente rafforzando l'idea per la quale è molto più semplice avvicinare la Trinità attraverso la produzione piuttosto che attraverso la relazione. È in questo senso, per così dire, gnoseologico e metodologico, che la produzione deve considerarsi prioritaria alla relazione: è essa ad arrivare per prima, a svelare la natura della Trinità anticipando sul tempo la relazione. La sua possibilità metafisica, in virtù di quel principio di pienezza evocato poco sopra, è colmata integralmente dalla mancanza di ogni imperfezione contestuale *ad intra*, convertendosi senza ostacoli in necessità.

Possiamo notare, infine, come Scoto cerchi di scongiurare il rischio di mutamento (e il relativo passaggio dal *non-esse* all'*esse*, dal *prius* al *posterius*) evocato da alcuni degli argomenti contrari all'affermazione di una interna dinamica produttiva *in divinis*¹⁶⁷. Si riconfermano in questo frangente le nostre precedenti acquisizioni: il mutamento resta bandito, in base al fatto che la sua *ratio* si distingue formalmente da quella della produzione; in questo modo, sebbene il mutamento non si possa

¹⁶³ La versione della *Lectura* ci aiuta a chiarire che lo stesso meccanismo si applica anche al caso della volontà, come vedremo meglio in seguito. Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Lect.*, I, d. 2, p. 2, q. 1-4, n. 175, Vaticana, XVI, p. 171: «Et sicut argutum est de intellectu et obiecto respectu productionis Filii, sic potest argui ex parte voluntatis respectu Spiritus Sancti, quia voluntas habens bonum pro obiecto sibi praesente est principium productivum amoris producti de ratione sui; et cum iste amor producatur ex principio infinito, erit infinitus, igitur Deus; et non est producens, igitur est alia persona a producente, in se subsistens».

¹⁶⁴ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 2, p. 2, q. 1-4, n. 248, Vaticana, II, p. 276: «Arguit autem quidam doctor aliter sic: prima persona constituitur per relationem ad secundam, et non nisi per relationem originis: igitur oportet ponere in divinis diversa supposita quorum unum sit ab alio, etc. Prima propositio probatur: est enim prima persona relativa ad secundam; et si non constitueretur per illam relationem, ergo accideret sibi illa relatio sive adveniret illi personae constitutae, quod est inconveniens».

¹⁶⁵ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 2, p. 2, q. 1-4, n. 252, Vaticana, II, p. 277: «[...] quando accipit quod prima persona constituitur per relationem, si vult persuadere infideli accipit minus notum principali proposito; minus enim notum esset tali per se subsistens constitui per relationem, quam productionem esse in divinis. Si etiam vult persuadere fideli adhuc procedit ex minus noto, quia quod productio sit in divinis evidens est articulus fidei; non autem est ita primo evidens hoc esse articulum fidei quod prima persona constituatur per relationem».

¹⁶⁶ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 2, p. 2, q. 1-4, n. 252, *textus interpolatus*^a, Vaticana, II, p. 277: «[...] quia si aliqua persona per se subsistens sciatur producta, non tamen per relationem sed magis videretur sibi per absolutum».

¹⁶⁷ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 2, p. 2, q. 1-4, nn. 204-208, Vaticana, II, pp. 253-255.

ammettere in Dio, la produzione può, anzi deve essere ammessa per spiegare il processo attraverso il quale la medesima essenza divina viene comunicata alle persone della Trinità¹⁶⁸.

4. PRODUZIONE E PRINCIPI PRODUTTIVI

Abbiamo già visto in parte come la produttività possibile-necessaria in seno alle dinamiche trinitarie si connetta alle funzioni peculiari di principi produttivi incaricati di innescare un certo atto produttivo. Nell'argomentazione scotiana a sostegno della *productio ad intra* abbiamo potuto altresì constatare un utilizzo esemplificativo della produzione *per memoriam* o *per intellectum* che presiede alla generazione del Figlio (la quale, come si è detto, non contiene solamente i tratti generali della produzione intradivina, ma anche quelli peculiari dovuti al *modus* della produzione *secundum naturam*), ma sappiamo che vi è anche un'altra facoltà, la volontà, alla quale spetta invece un altro tipo di produzione che termina con la spirazione dello Spirito Santo. Intorno a questi due attributi-potenze si dipanerà la nostra trattazione successiva, la quale dovrebbe restituirci un quadro con una persona non-prodotta, due produzioni, due persone prodotte e, dunque, una trinità di persone.

Questo snodo della trattazione servirà altresì a delimitare il campo argomentativo, in base al posizionamento delle soluzioni di Enrico e di Scoto all'interno dell'approccio emanazionale, e ad entrare in alcune opzioni tecniche che ci permetteranno di leggere con maggiore consapevolezza – secondo il nostro proposito – l'applicazione dell'impianto trinitario generale al caso concreto della spirazione dello Spirito Santo. Chiariremo dunque più avanti le peculiarità delle due produzioni, i loro tratti comuni e la loro irriducibile diversità, concentrandoci in particolare sull'emanazione *per actum et modum voluntatis*. In questo frangente ci interessa, innanzitutto, cogliere il nucleo dottrinale della posizione di Enrico di Gand sul quale si concentrano le obiezioni di Scoto, proseguendo poi con l'argomentazione che ci porterà alla soluzione propria del Dottor Sottile circa le due produzioni (q. 4), le due persone prodotte (q. 2) e la conciliabilità tra pluralità dei suppositi e unità-semplicità in Dio grazie all'introduzione del dispositivo della distinzione formale (q. 1).

Entrambi i nostri autori accordano un'importanza capitale al ruolo di tali principi per la costituzione delle persone e per la loro distinzione, ma lo fanno – di nuovo – in due modi sostanzialmente diversi.

¹⁶⁸ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 2, p. 2, q. 1-4, n. 269, Vaticana, II, pp. 286-287: «[...] generatio non transfertur ad divina secundum illud quod praesupponit generatio, puta subiectum mutabile, quod est imperfectionis, quia ut est mutatio, non est in divinis, – sed transfertur ad divina in quantum productio, sub ratione qua est productio termini, qui est terminus perfectior terminis aliarum mutationum; et sic bene potest per generationem accipi essentia tamquam terminus perfectissimus in divinis licet non possit per aliquam aliam mutationem accipi aliquis alius terminus aliarum mutationum, quia hoc concluderet compositionem et imperfectionem, quia terminus cuiuscumque alterius foret accidens componibile cum subiecto».

4.1 Enrico di Gand: atti essenziali e atti nozionali

All'inizio della risposta alla quarta questione, Scoto colloca una breve esposizione della soluzione offerta da Enrico a sostegno della sufficienza di due produzioni intrinseche, condensata nel seguente sillogismo: gli atti nozionali si fondano su quelli essenziali; gli atti essenziali intrinseci sono due (*intelligere et velle*); quindi gli atti nozionali sono solo due (*dicere et spirare*)¹⁶⁹. Detto in altri termini, gli atti nozionali sono adeguati (*adaequantur*) a quelli essenziali e non possono quindi superare numericamente questi ultimi (*non possunt plurificari*)¹⁷⁰. Segue poi una lunga serie di citazioni letterali, ottenuta dall'assemblaggio di diversi luoghi dell'opera del Gandavense (nella fattispecie *Summa*, a. 60, qq. 1, 4 e a. 54, q. 10), per ripercorrere i motivi secondo i quali gli uni si fonderebbero sugli altri.

Ma cosa si intende esattamente per 'essenziale' e 'nozionale'? Perché si dovrebbero innescare due diverse tipologie di atti? Qual è l'esigenza che spinge il maestro secolare a introdurre una tale distinzione?

Non vogliamo qui limitarci ad una lettura meramente scotiana di Enrico, rischiando di fuorviare l'interpretazione generale della sua dottrina o di piegarla agli obiettivi polemici di Scoto, ma ci apprestiamo ad ampliare l'orizzonte e a ricostruire la posizione del Gandavense in base a ciò che possiamo rintracciare nello sviluppo della sua opera¹⁷¹.

Bisogna innanzitutto premettere che questa distinzione si consuma all'interno dei due principali attributi (o proprietà) dell'essenza divina, intelletto e volontà, che fungono da principi attivi, responsabili della generazione del Figlio in quanto Verbo e della spirazione dello Spirito Santo in quanto Amore. L'analogia sottintesa affonda le sue radici nel cosiddetto «modello psicologico», inaugurato all'interno del pensiero cristiano occidentale da Agostino di Ippona (specie nel XV libro del *De trinitate*), in base al quale il Verbo si produrrebbe dal Padre come in noi si produce un concetto, mentre lo Spirito fluirebbe da un atto di amore, conformemente alle attività di due principi distinti e irriducibili: l'uno intellettivo, l'altro volitivo. Se infatti siamo costituiti a immagine e somiglianza della Trinità, possiamo inferire delle verità che riguardano Dio a partire dall'osservazione del nostro funzionamento conoscitivo, da un lato, e affettivo, dall'altro¹⁷².

¹⁶⁹ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 2, p. 2, q. 1-4, n. 271, Vaticana, II, p. 287: «[...] actus notionales fundantur super actus essentielles immanentes; sed tantum sunt duo actus essentielles manentes intra, qui sunt intelligere et velle; ergo sunt tantum duo actus notionales qui sunt productivi intra, fundati super eosdem essentielles».

¹⁷⁰ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 2, p. 2, q. 1-4, n. 272, Vaticana, II, p. 288: «Confirmatur ratio, quia actus notionales fundati super actus essentielles adaequantur eis, et ita non possunt plurificari actus notionales fundati super actum eundem essentialem».

¹⁷¹ Cfr. FEDELI, *Relazione e Trinità*, pp. 64-71.

¹⁷² Sulla definizione di un tale *psychological model* e sul suo utilizzo in ambito trinitario si vedano in particolare R.L. FRIEDMAN, «Relations, Emanations, and Henry of Ghent's Use of the "Verbum Mentis" in Trinitarian Theology: The Background in Thomas Aquinas and Bonaventure», *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 7 (1996), pp. 131-182; «Divergent Traditions in Later-Medieval Trinitarian Theology: Relations, Emanations, and the Use of

Dentro questo solco, come abbiamo già accennato, Enrico si conferma uno dei più convinti sostenitori dell'*emanational account*, dal momento che le due emanazioni (ovvero i modi in cui le persone si originano, *per modum naturae* o *intellectus* e *per modum voluntatis*¹⁷³) sono alla base non solo della propagazione della Trinità da un'essenza divina sommamente attiva e auto-diffusiva¹⁷⁴, ma anche della distinzione tra le persone¹⁷⁵. Il Padre non è emanato (*innascibile sive ingenitum est notio Patris*¹⁷⁶) – poiché tutto ciò che è in lui (essenza e attributi) ha l'essere *ex se et non ab alio*¹⁷⁷ –, il Figlio è emanato attraverso l'intelletto, lo Spirito Santo è emanato attraverso la volontà, ed è questa diversità tra i principi emanativi e tra i loro modi di emanazione a garantire anche la distinzione personale.

Secondo Enrico, tuttavia, intelletto e volontà possono essere considerati nelle persone sotto due aspetti: o in senso assoluto (*simpliciter et absolute*), oppure in senso relativo (*cum proprietatibus relativis*). Nel primo caso si configurano come principi di azioni 'essenziali', ossia *intelligere et velle*, poiché comuni alle persone e tra esse equamente condivisi; nel secondo caso, invece, come principi di azioni 'nozionali' o 'personali', ossia *dicere et spirare*, poiché assunti da una persona (o da più persone) in base alle proprietà relative¹⁷⁸.

Inoltre, in quanto essenziali, intelletto e volontà sono principi remoti dell'emanazione e si differenziano per una mera distinzione di ragione (*sola ratione differunt*); in quanto nozionali, rappresentano invece i principi prossimi delle emanazioni e, in virtù di una biforcazione reale dei loro processi emanativi, si distinguono realmente (*differunt re*)¹⁷⁹.

Philosophical Psychology, 1250-1325», *Studia Theologica*, 53 (1999), pp. 13-25. Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, a. 54, q. 6, OpOm, XXXI, p. 302: «[...] intelligendum quod omnibus illis quae inveniuntur in nobis ex parte intellectus et voluntatis per discursum temporis, in Deo inveniuntur correspondentia in permanentia aeternitatis».

¹⁷³ Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, a. 53, q. 9, OpOm, XXXI, pp. 106-197.

¹⁷⁴ Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, a. 54, q. 3, OpOm, XXXI, p. 160.

¹⁷⁵ Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, a. 54, q. 6, OpOm, XXXI, pp. 259-260; *Summa*, a. 60, q. 1, Badius, II, f. 156vC. Circa la collocazione di Enrico all'interno dell'*emanation account*, si vedano J.C. FLORES, «Henry of Ghent on the Trinity», in G.A. WILSON (ed.), *A Companion to Henry of Ghent*, Brill, Leiden 2011, pp. 135-150: 135-139; FRIEDMAN, *Medieval Trinitarian Thought*, pp. 45-49; *Intellectual Traditions at the Medieval University*, v. 1, pp. 219-280.

¹⁷⁶ Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, a. 55, q. 4, OpOm, XXXI, p. 386.

¹⁷⁷ Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, a. 39, q. 7, OpOm, XXVIII, pp. 224-225; *Summa*, a. 57, q. 1, Badius, II, f. 118rP.

¹⁷⁸ Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, a. 54, q. 4, OpOm, XXXI, p. 227: «[...] natura quae est intellectus et voluntas dupliciter possunt considerari in persona illa quae non est ab alia. Uno modo simpliciter et absolute; et sic sunt principia praecisa actionum essentialium quae sunt intelligere et velle. Alio modo ut cum proprietatibus relativis; sic sunt principia proxima actionum notionalium quae sunt dicere et spirare».

¹⁷⁹ Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, a. 54, q. 4, OpOm, XXXI, pp. 227-228: «Primo modo verum est quod sola ratione differunt inter se, nec sic possunt esse principia proxima diversarum emanationum personalium re relationis differentium, licet sint principia remota. Secundo autem modo non est verum quod sola ratione differunt, scilicet totum hoc intellectus cum una proprietate relativa et voluntas cum alia, immo differunt re ratione relationum. Sunt enim diversae relationes reales disparatae, licet non relative oppositae secundum quod sunt in persona quae non est ab alia». Come si può notare, Enrico specifica in conclusione che le relazioni reali che vengono ad istituirsi (e che garantiscono la distinzione personale) non sono ottenute attraverso una mutua opposizione tra le proprietà relative (paternità, filiazione, spirazione attiva e passiva), ma attraverso la *disparatio* delle due tipologie di emanazione (*per modum naturae* e *per modum voluntatis*), l'una irriducibile all'altra.

Sotto il profilo degli atti ritroviamo le stesse caratteristiche dei principi che li innescano. L'*intelligere* e il *velle*, infatti, competono alle tre persone nello stesso modo (*conveniunt tribus personis communiter*) e si rivolgono genericamente all'essenza e alla persona, senza una direzionalità determinata (*terminatur indifferenter ad essentiam et personam*). Il *dicere* e lo *spirare*, invece, non afferiscono a tutte e tre le persone nello stesso modo (*non conveniunt iidem tribus personis*), ma competono ad una persona (o a più persone) e sono orientati alla produzione di un'unica persona (*terminatur per se ad personam*)¹⁸⁰.

Secondo Enrico atti essenziali e atti nozionali differiscono anche in base al fatto che i primi corrispondono ad una semplice «operazione» (intellettiva o volitiva), mentre i secondi comportano una vera e propria «produzione». Più dettagliatamente, presi in senso assoluto (*simpliciter*), in quanto potenze razionali, intelletto e volontà sono solo principi di atti essenziali, e non possono innescare atti nozionali, cioè atti con valore produttivo attraverso i quali al prodotto viene conferito l'essere del produttore (*per quos producuntur similes in forma naturali*). Enrico nota infatti che se intelletto e volontà avessero di per se stessi potere produttivo, allora qualsiasi intellesione o volizione comporterebbe sempre una produzione *in forma naturali*, ipotesi che però si infrange contro ciò che accade nelle creature e, in parte, anche contro ciò che accade nella vita di Dio. Essi acquisiscono potere produttivo solo in quanto «natura» (*ut sunt natura et principia activa naturaliter actus elicentia*), per via di una «necessità della naturalità» (*necessitate naturalitatis*): è impossibile che Dio, attraverso principi che sono in lui per natura, non inneschi atti produttivi¹⁸¹.

¹⁸⁰ Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, a. 40, q. 6, OpOm, XXVIII, p. 276: «[...] in hoc distinguuntur actus notionales ab essentialibus, quod actus notionales non conveniunt iidem tribus personis, sed vel uni tantum, vel ad plus duabus, et terminantur per se ad personam, et oriuntur a proprietate propria uni personae, aut ad plus communi duabus tantum, actus autem essentialis dicuntur, qui conveniunt tribus personis communiter, et terminantur indifferenter ad essentiam et personam, sicut patet inducendi in singulis. Quare, cum intelligere communiter convenit tribus personis, et indifferenter terminatur actus intelligendi ad essentiam et personam, et ipsa etiam eius communis ratio est essentia in qualibet persona, et unus communis intellectus in tribus personis, ut iam amplius patebit ex dicendis, ideo simpliciter ponendum est, quod intelligere in Deo sit actus essentialis, et nullo modo notionalis». Altrove Enrico afferma più decisamente che l'atto essenziale *principaliter terminatur ad essentiam*. Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, a. 47, q. 4, OpOm, XXX, p. 22: «[...] omnis actio divina essentialis manens intra principaliter terminatur in essentiam, et non ad personam, nisi quia in ipsa habetur essentia; et e contrario actio notionalis ad personam, et non ad essentiam, nisi quia per ipsam communicata est in persona».

¹⁸¹ Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, a. 60, q. 1, Badius, II, f. 157vI: «[...] neque intellectus neque voluntas, ratione qua sunt simpliciter intellectus et voluntas, sunt principia elicitive actuum notionalium per quos producuntur similes in forma naturali ipsi producenti, quia tunc, in quibuscunque essent, essent principia elicitive actuum quibus produceretur simile in forma, quod falsum est in creaturis. Sunt enim solummodo principia elicitive actuum naturalium ut sunt in natura divina, et sic ut per illam habent in se naturalitatem quamdam ad productiones notionales. Secundum hoc ergo diximus [...] quod intellectus et voluntas, ut sunt simpliciter intellectus et voluntas, modo scilicet intellectuali et voluntario agentes, tantum sunt principia actuum essentialium, quae sunt intelligere et velle, licet hoc sit passive ex parte intellectus, active vero ex parte voluntatis. Ut autem sunt natura et principia activa naturaliter actus elicentia, sunt principia activa elicitive actuum notionalium, quae sunt generare et spirare, et hoc "necessitate naturalitatis, qua impossibile est Deum per principia quae sunt natura in ipso, huiusmodi actus non elicere"». Di questa necessità della naturalità ci occuperemo più specificamente nel prosieguo della trattazione, quando dovremo esaminare la compatibilità tra volontà, produttività, natura, necessità e libertà nel cuore dell'atto di spirazione dello Spirito Santo. *Vide post*, II, §2.3.

In breve, dunque, *intellectus ut intellectus* e *voluntas ut voluntas* sono principi di atti essenziali (*intelligere et velle*), mentre *intellectus ut natura* e *voluntas ut natura* sono principi di atti nozionali (*generare et spirare*).

Il filosofo fiammingo sembra specificare ancor più decisamente che non si tratta solo di una diversificazione ottenuta dal modo in cui consideriamo le due potenze, ma sono proprio le loro *rationes* ad essere diverse, tanto da esprimersi in due modi e in due atti diversi (*dupliciter ad duplicem actum comparantur*)¹⁸². Così, gli atti essenziali corrispondono ai requisiti dell'*operatio*, la quale – come chiarito in precedenza attraverso il lessico di derivazione aristotelica¹⁸³ –, avendo il proprio termine in se stessa, risulta già compiuta nel suo stesso svolgimento; gli atti nozionali, invece, comportano un'azione che presenta piuttosto i tratti della *productio*, la quale, essendo orientata alla fattura di qualcosa di esterno, trova il suo compimento solo nel prodotto, altro dal produttore¹⁸⁴. Così, mentre a livello essenziale intelletto e volontà compiono la loro azione conoscendo il vero e amando il bene, a livello nozionale intelletto *ut natura* e volontà *ut natura* giungono al compimento delle loro potenzialità solo nel generare il Verbo e nello spirare l'Amore¹⁸⁵.

Come nota Giorgio Pini, in Enrico la distinzione tra atti essenziali e nozionali (alla base della sua dottrina del *Verbum*) non sorge per un'esuberanza speculativa, ma come risposta ad un problema metodologico e teologico piuttosto urgente, lasciato irrisolto – agli occhi del Gandavense – dai suoi predecessori: preservare la verità di fede secondo la quale solo il Figlio può essere detto *Verbum*, ed evitare così il rischio di considerare 'verbum' ogni atto conoscitivo innescato da una qualunque persona della Trinità¹⁸⁶. Solo il livello nozionale, infatti, può spiegare la produzione trinitaria; ogni

¹⁸² HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, a. 54, q. 10, OpOm, XXXI, p. 359: «[...] alia est ratio in eis quae sunt intellectus et voluntas, alia vero qua sunt natura, secundum quod dupliciter ad duplicem actum comparantur: ad unum ut sunt intellectus et voluntas, ad alium vero ut sunt natura».

¹⁸³ *Vide supra*, I, §2.1.

¹⁸⁴ Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, a. 54, q. 10, OpOm, XXXI, p. 359: «Est enim in Deo huiusmodi potentiarum duplex actus: unus qui proprie dicitur operatio quo perficiuntur in se ipsis absolute; alter qui proprie dicitur actio quo perficiuntur in comparatione ad alium. Actus quibus intellectus et voluntas perficitur primo modo sunt actus essentielles, intelligere scilicet et velle; actus vero secundo modo sunt actus generandi et spirandi. Primi actus conveniunt intellectui et voluntati secundum rationem qua sunt intellectus et voluntas. Secundi vero conveniunt eisdem secundum rationem qua sunt natura, hoc est principia activa naturaliter actus productivos personarum elicentia»; *Summa*, a. 60, q. 4, Badius, II, f. 167vM: «Dico quod duplex est actus sive actio intellectus et voluntatis: quaedam naturalis, quae dicitur operatio, ut intelligere et velle; quaedam vero notionalis quae dicitur productio, ut sunt generare sive dicere ex parte intellectus et spirare sive flagrare ex parte voluntatis»; *Summa*, a. 59, q. 2, Badius, II, f. 143vO.

¹⁸⁵ Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, a. 54, q. 10, OpOm, XXXI, p. 359: «Intellectus enim ut intellectus perficitur absolute in cognoscendo verum, et voluntas ut voluntas perficitur absolute in volendo bonum. Sed intellectus ut natura perficitur in dicendo verbum; voluntas vero ut natura perficitur in spirando amorem mutuum».

¹⁸⁶ Cfr. G. PINI, «Henry of Ghent's Doctrine of *Verbum* in its Theological Context», in G. GULDENTOPS / C. STEEL (eds.), *Henry of Ghent and the Transformation of the Scholastic Thought*, Leuven University Press, Leuven 2003 (Ancient and Medieval Philosophy, Series I, 31), pp. 307-326. L'articolo di Pini rappresenta un prezioso contributo per la comprensione della soluzione di Enrico all'interno del contesto teologico in cui si inserisce: Tommaso d'Aquino, Egidio Romano, Pietro di Giovanni Olivi, ecc. Per un approfondimento della dottrina trinitaria dell'Aquinata e dell'uso della terminologia 'essenziale'/'nozionale', si veda invece G. EMERY, *La théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin*, Cerf, Paris 2004 (Théologies).

operazione occorsa a livello essenziale, invece, non può connettersi ad alcun atto fondativo in seno alla Trinità. La definizione del livello essenziale, quindi, è funzionale alla definizione di quello nozionale e permette a Enrico di delimitare uno spazio in cui si svolge la vita intellettuale e volitiva di Dio, senza che però si verifichi alcun evento dal punto di vista produttivo. Il Gandavense cerca così di chiarire come non si debba parlare di produzione ogni qual volta l'intelletto o la volontà si attivino, da qualsiasi cosa, verso qualsiasi cosa o in qualsiasi modo si attivino. In breve, non ogni comprensione nell'intelletto di Dio è un *dicere*, così come non ogni volizione nella volontà di Dio è uno *spirare*.

Tuttavia, i due livelli sono strettamente interconnessi, nella misura in cui la produzione delle persone richiede un passaggio da una prima azione a una seconda azione, dal livello più immediato degli atti essenziali a quello più mediato degli atti nozionali. Pertanto, l'atto essenziale è metafisicamente (non temporalmente) precedente all'atto nozionale, è condizione per il suo esprimersi, sia perché corrisponde a un'operazione semplice che diventa complessa nell'inesco della produzione personale, sia perché deve soddisfare un minor numero di condizioni.

Ma cosa implica esattamente questo passaggio? Innanzitutto esso comporta un incremento e un'intensificazione delle potenzialità dei due principi, un progresso dalla 'incompletezza' dell'atto essenziale alla piena perfezione dell'atto nozionale. Più propriamente, Enrico non approda al livello nozionale solo per rendere ragione delle produzioni-relazioni intratrinitarie, ma anche perché ritiene che vi sia una sorta di tensione interna agli stessi principi: essi non sono pienamente soddisfatti finché non si concedono un'ulteriore attività nozionale che li conduca al culmine del loro potere, ovvero alla *productio* o, detto altrimenti, alla *processio* dei frutti dell'attività produttiva. Così, *verbum procedens* e *amor procedens* (il cui nome preciso, nota Enrico, ci sfugge, ma che possiamo chiamare con buona approssimazione *zelus*), in quanto prodotti compiuti delle emanazioni intrinseche del *dicere* e dello *spirare*, permettono a intelletto e volontà di perfezionare i loro atti semplici e di trovare pieno riposo¹⁸⁷. Gli atti nozionali, quindi, si aggiungono quasi quantitativamente a quelli essenziali, dal momento che rappresentano un processo sempre ulteriore (*ulterius*), ma ciò che determinano è

¹⁸⁷ Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Quodl.*, VI, q. 1, OpOm, X, pp. 13-14: «[...] actus intellectus et voluntatis non complentur nisi in duplici genere actionis, quorum unus in Deo, tam ex parte intellectus quam voluntatis, est essentialis, alter vero notionalis sive personalis, ita quod, cum actus intelligendi et volendi perficiuntur, ut non stent intellectus et voluntas in actibus intelligendi et volendi essentiali, sed procedant ulterius ad actus volendi et intelligendi ut sunt notionales, secundum utrumque eorum invenitur aliquid personaliter procedens, et tantum unicum secundum alterutrum eorum. Intellectus enim in intelligente numquam secundum actum intelligendi perficitur donec ex actu intellectus procedat aliquid quod sit et dicatur verbum. Similiter neque voluntas in volente secundum actum volendi donec ex actu voluntatis procedat aliquid quod sit et dicatur amor procedens, cuius proprium nomen nobis deficit. Sicut enim in verbo quiescit intellectus in vero et non perficitur in actione intellectuali donec ipsum attingat, sic in amore procedente quem zelum possumus appellare competenter, ut infra videbitur, quiescit voluntas in bono et non in actione voluntaria donec ipsum attingat»; *Summa*, a. 54, q. 4, OpOm, XXXI, p. 225: «[...] in intellectuali natura intellectus et voluntas perfectionem suam non habent nisi in duplici modo actionis, quarum una est essentialis actio intellectus et voluntatis, alia vero personalis sive notionalis. Non enim habet divinus intellectus suam perfectionem quantumcumque perficiatur per actum intelligendi essentialem quousque in ipso concipiatur Verbum procedens per eius actum dicendi notionalem. Similiter neque voluntas per actum volendi essentialem quousque producat in ipso amor procedens per eius actum spirandi notionalem».

soprattutto un incremento qualitativo, laddove una potenza ancora non pienamente perfezionata guadagna la sua massima perfezione.

Un tale passaggio, tuttavia, avviene in due modi diversi nell'intelletto e nella volontà. Esaminiamo più approfonditamente i due processi, mentre ci avviciniamo alle proposizioni direttamente criticate da Scoto.

Per ciò che concerne l'intelletto, si assiste ad un movimento di perfezionamento dalla *notitia simplex* ottenuta dall'atto essenziale dell'*intelligere* alla *notitia declarativa* o *manifestativa* ottenuta dall'atto nozionale del *dicere*¹⁸⁸. Infatti, quando l'intelletto si comporta come una potenza cognitiva (*ut cognitiva potentia*) si ha una conoscenza semplice dell'essenza della cosa, mentre quando acquisisce lo statuto di natura (*ut natura*), esso arriva a formare dalla conoscenza semplice 'ciò che è' (*formare de ea 'quod quid est'*), a produrre (*facere*) un concetto nel quale si condensa una conoscenza più perfetta di quella stessa cosa. Nel primo caso l'atto è essenziale-operativo-comune (alle tre persone), nel secondo caso è nozionale-produttivo-personale. Solo nel Figlio, generato come sua perfetta similitudine e immagine, il Padre conosce perfettamente se stesso e l'essenza divina¹⁸⁹. Il *verbum* è prodotto a partire da un'atto di intellesione, ma non ogni atto di intellesione corrisponde alla produzione di un *verbum*. Più precisamente, la conoscenza semplice della cosa corrisponde ad una nozione generica, confusa, informe e ulteriormente formabile¹⁹⁰, mentre il *verbum* corrisponde all'atto della conoscenza dichiarativa, pienamente formata. È in errore, dunque, chi afferma che la conoscenza semplice è già il verbo¹⁹¹. Per Enrico, al contrario, vi sono due *notitiae* distinte (*duplex*

¹⁸⁸ Sul significato di *notitia* in Enrico di Gand, si veda in particolare J.V. BROWN, «The meaning of *notitia* in Henry of Ghent», in J.P. BECKMANN / L. HONNEFELDER / G. JÜSSEN / B. MÜNCHWELHAUS / G. SCHRIMPF / G. WIELAND / W. KLUXEN (eds.), *Sprache und Erkenntnis im Mittelalter. Akten des VI. Internationalen Kongresses für Mittelalterliche Philosophie der Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale. 29. August - 3. September 1977 in Bonn*, v. 2, de Gruyter, Berlin / New York 1981, pp. 992-998 (Miscellanea Mediaevalia, 13/2).

¹⁸⁹ Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, a. 40, q. 6, OpOm, XXVIII, pp. 279-280: «[...] intellectus divinus potest considerari ut cognitiva potentia, vel ut natura. Et primo modo eius actio est intelligere; quae non est nisi essentialis et simplicis notitiae. Secundo vero modo eius actio est dicere, quod non est nisi actio notionalis; quod alia actio est quam sit intelligere, secundum modum iam determinatum. Quemadmodum etiam alia actio in angelo et in nobis est intelligere simplici notitia essentiam rei, et formare de ea 'quod quid est'. Formare enim 'quod quid est' non est intelligere, quamvis sit actus intellectus, – quia in actu intelligendi intellectus se habet in patiendo –, et obiectum formale in agendo; in formatione vero eius 'quod quid est' principaliter se habet in agendo. Formare enim 'quod quid est' non est obiective intelligere 'quod quid est', sed facere id in quo perfecte intelligitur essentia cuius est, quae imperfecte intelligebatur in simplici notitia. Et consimiliter dicere, sive verbum concipere aut formare, non est intelligere in Deo, quamvis sit actus intellectus, sed dicere est agere Verbum, in quo Pater se ipsum et suam essentiam ut in perfecta similitudine et imagine eius perfectissime intelligit, licet nulla imperfectio intelligendi se vel suam essentiam fuit in eius simplici intellectu essentiali simplicis notitiae, et hoc quod Deo non convenit definitiva ratio explicanda per verbum, sicut convenit essentiis creaturarum»; *Summa*, a. 40, q. 7, OpOm, XXVIII, pp. 286-287.

¹⁹⁰ Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Quodl.*, VI, q. 1, OpOm, X, p. 15: «Cum [...] post simplicem notitiam rei iam dictam intellectus est in suo discursu iam dicto, actus eius dicitur cogitatio et est verbum, sed adhuc informe, non iam formatum, sed formabile quoddam».

¹⁹¹ Su questo punto, come sottolineato – oltre che da Pini – anche da Flores, Tommaso sembra confermarsi come uno degli obiettivi polemici di Enrico. Cfr. FLORES, «Henry of Ghent on the Trinity», p. 140: «Aquinas and others, who understands the word simply as the concept, and not as the analytical [i.e. notional] knowledge of the concept, are mistaken». Sulla critica alla posizione dell'Aquinate e le sue implicazioni teologiche si veda anche J.C. FLORES, *Henry*

est operatio): la prima incompleta, la seconda completa¹⁹². La conoscenza semplice, pertanto, è contenuta nella notizia dichiarativa come ciò che è meno intenso è contenuto in ciò che è più intenso, laddove l'intensificazione si consuma proprio nel passaggio da ciò che è meno chiaro (*quasi minus clara*) a ciò che è più chiaro (*quasi magis*), da ciò che è informe a ciò che è formato, da ciò che è meno perfetto a ciò che è più perfetto¹⁹³.

Ma per quale ragione nel semplice *intelligere* non può darsi già una produzione? O, detto altrimenti, che bisogno c'è di porre un passaggio dall'*intelligere* al *dicere* affinché si produca il *verbum*? Perché in quella prima fase, secondo Enrico, l'intelletto è puramente passivo e non può, quindi, produrre attivamente. Se non riveste il ruolo di principio attivo, infatti, esso deve essere informato dall'oggetto per averne una qualche nozione.

L'autorità di Riccardo di San Vittore, per la quale *in natura creata legimus quid de natura increata pensare vel estimare debeamus*¹⁹⁴, autorizza il maestro secolare a scorgere nel processo conoscitivo delle creature uno spunto significativo per la ricostruzione di questa doppia dinamica intradivina, nell'ottica di una piena assunzione del modello psicologico. Agli occhi del Gandavense, infatti, di ciò di cui ci si può formare un concetto, nell'intelletto umano si crea dapprima una nozione semplice, ma non per opera dell'intelletto (*non opere intellectus*) – in quanto principio puramente passivo –, bensì dall'oggetto intelligibile che imprime la sua specie nella memoria; è a partire da questa conoscenza presente nella memoria che l'intelletto si ripiega su se stesso ed è come se replicasse il primo atto conoscitivo, ottenendo una 'bella copia' di quella prima nozione generica, stavolta generata come *notitia sive scientia cogitativa*, ovvero come concetto (*quae est verbum in intelligentia*)¹⁹⁵.

of Ghent: Metaphysics and the Trinity. With a critical edition of question six of article fifty-five of the Summa Quaestionum Ordinariam, Leuven University Press, Leuven 2006 (Ancient and Medieval Philosophy, Series I, 36), pp. 133-139. Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, a. 58, q. 1, Badius, II, f. rH-K.

¹⁹² Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Quodl.*, VI, q. 1, OpOm, X, p. 16: «Unde multum deficiunt a ratione verbi, qui dicunt quod prima notitia simplex concepta in intellectu de re intellecta verbum est. Ista enim notitia non est discursu et cogitatione intellectus formata de alia. Et est ista notitia quaedam simplex rei manifestatio. Verbum autem est quiddam declarativum et manifestativum eius tamquam praebens in se ampliorem rei manifestationem. Et est in prima notitia operatio intellectualis incompleta, et in verbo completa».

¹⁹³ Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, a. 60, q. 4, Badius, II, f. 162rX: «[...] quemadmodum in generatione de notitia simplici quasi minus clara agitur notitia declarativa quasi magis. Et tamen non est nisi una et eadem notitia, quia in amore incentivo est amor simplex et in notitia declarativa est notitia simplex quasi minus intensum in magis intenso, licet non sunt ibi plura secundum veritatem. Unde est eadem notitia secundum rem quae est in procedente et quae est in illo a quo procedit, sed in illo a quo procedit per modum simplicis tantum, in ipso procedente per modum declarativae».

¹⁹⁴ RICHARDUS DE SANCTO VICTORE, *De trin.*, I, 9, ed. RIBAILLIER, p. 94. Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, a. 54, q. 9, OpOm, XXXI, p. 347.

¹⁹⁵ Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, a. 54, q. 9, OpOm, XXXI, p. 349: «[...] in omni nostra cognitione intellectuali circa rem de qua natum est formari verbum, primo est aliqua simplex scientia sive notitia in intellectu creata, non opere intellectus, quia respectu talis notitiae intellectus creatus solum passivus est, sed de re intelligibili obiecta agente in intellectum suam speciem quae est notitia quaedam de ipsa quae manet in memoria, et ab illa simplici notitia sive scientia existente in memoria intellectu sic informato replicante super se ut est intellectus simpliciter, et movente se ipsum se ipso sic informato ut quodam intelligibili obiecto gignitur notitia sive scientia cogitativa, quae est verbum in intelligentia». Circa l'essere radicalmente riflesso su se stesso dell'intelletto nel vivo della *notitia declarativa*, si veda S.M. WILLIAMS,

Pertanto, solo una volta informato dall'oggetto, l'intelletto diventa capace di generare attivamente un *verbum*, nella misura in cui, nello svolgimento della *notitia declarativa* (o «analitica»¹⁹⁶), l'intelletto non si rivolge direttamente alla *res obiecta*, ma alla *res cognita*, ripiegandosi su se stesso, sul suo stesso processo conoscitivo e sull'oggetto già conosciuto attraverso la *notitia simplex*, ottenendone, così, un concetto formato¹⁹⁷. In questa seconda fase, pertanto, esso subisce una sorta di metamorfosi interna: da passivo diventa attivo¹⁹⁸.

Applicando questa analisi alla generazione del Figlio ad opera del Padre, *in divinis*, Enrico sottolinea una sorprendente compatibilità: l'intelletto del Padre, dalla *notitia simplex* dell'essenza archiviata nella memoria, forma una *notitia declarativa* della stessa essenza, innescando la generazione del Verbo¹⁹⁹. Non vi è, naturalmente, un procedere discorsivo o temporale dalla prima alla seconda, poiché tutto si svolge *simul et ab aeterno*²⁰⁰. Il *dicere*, dunque, è sempre un atto dell'intelletto, ma non dell'*intellectus ut intellectus* o dell'*intellectus purus sive intelligentia nuda*, ma dell'*intellectus sub ratione qua est memoria continens in se notitiam simplicem et in ea obiectum quo elicit actum dicendi Verbum*²⁰¹. È in questi termini che, secondo Enrico, l'emanazione del

«Augustine, Thomas Aquinas, Henry of Ghent, and John Duns Scotus: on the Theology of the Father's Intellectual Generation of the Word», *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales*, 77 (2010), pp. 35-81: 43-65.

¹⁹⁶ È Flores a definire in questi termini la seconda conoscenza, come a voler indicare una precisazione e un approfondimento della prima, appoggiandosi su un'espressione enriciana (*notitia discretiva*). Cfr. J.C. FLORES, «Intellect and Will as Natural Principles. Connecting Theology, Metaphysics and Psychology in Henry of Ghent», in GULDENTOPS / STEEL (eds.), *Henry of Ghent and the Transformation of the Scholastic Thought*, pp. 277-305: 288-289; FLORES, «Henry of Ghent on the Trinity», p. 140. Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, a. 58, q. 2, Badius, II, f. 131vM.

¹⁹⁷ Occorre forse specificare ulteriormente che per Enrico il processo di formazione del verbo è intermedio (*media est*) tra i due atti, ovvero tra la prima conoscenza, ulteriormente formabile, e la seconda conoscenza, che termina con un verbo formato. Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, a. 54, q. 9, OpOm, XXXI, p. 350: «[...] duplex est actus intelligendi in intellectu. Unus simplicis intelligentiae de re intelligibili ut secundum se est obiecta ante verbi formationem, sed per ipsius rei obiectae actionem formatus ex quo manet simplex notitia in memoria; et alter cogitativus post verbi formationem formatus de re intelligibili ut est obiecta in ipso verbo. Cuius verbi formatio media est inter utrumque actum intelligendi, quia unus omnino praecedit ipsius verbi formationem in nobis, alter vero sequitur»; *Summa*, a. 54, q. 9, OpOm, XXXI, p. 351.

¹⁹⁸ Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, a. 40, q. 6, OpOm, XXVIII, p. 277: «[...] intellectus, communiter loquendo de intellectu ad creatum et increatum, dupliciter potest considerari: primo modo ut cognitiva potentia; secundo modo ut natura. Primo modo intellectus in creaturis est vis passiva; in Deo autem est quasi vis passiva, ut habitum est supra, nata deduci ad actum intelligendi per formam intelligibilis obiecti, quae in ipso intellectu est principium intellectualis operationis, ut iam dictum est. Secundo modo est vis activa, tam in Deo quam in creaturis».

¹⁹⁹ Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, a. 54, q. 9, OpOm, XXXI, p. 351: «Hoc ergo applicando ad propositum dicimus quod Deus Pater actu suo intelligendi simplicis notitiae cognoscit suam essentiam, quae quidem notitia est in ipso tamquam in memoria, de qua naturaliter formatur in eius intelligentia notitia declarativa et manifestativa eius quod iam est cognitum notitia simplici quae Verbum dicitur».

²⁰⁰ Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, a. 54, q. 9, OpOm, XXXI, p. 352: «Sic autem in Deo de notitia simplici formatur notitia manifestativa, non per discursum sicut in nobis, sed simul et ab aeterno cum ipsa notitia essentiali simplici; in quo differt formatio verbi nostri a formatione Verbi divini».

²⁰¹ Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, a. 54, q. 9, OpOm, XXXI, p. 353.

Figlio/Verbo si configura, secondo i canoni agostiniani, come *scientia de scientia, notitia de notitia*²⁰².

Si consuma in questo modo il passaggio da una distinzione puramente razionale tra produttore, principio produttivo, atto produttivo e prodotto (*differentia sola ratione*), alla *vera generatio*²⁰³, un progresso dalla potenza del principio passivo all'atto del principio attivo²⁰⁴. Il *verbum*, dunque, non può essere identificato con l'auto-coscienza di Dio (ovvero con la conoscenza dell'essenza divina da parte del Padre), ma come l'auto-coscienza dell'intelletto²⁰⁵.

Infine, come non comporta alcun problema ammettere una quasi-potenzialità o una quasi-materialità in Dio – in base alla vicinanza sancita da Enrico tra produzione terrestre e produzione divina –, così, in questo frangente, non si ritiene sconveniente parlare di una quasi-passività dell'intelletto divino e di una quasi-incompiutezza in esso contenuta (almeno finché esso non diventi attivo)²⁰⁶.

Moderatamente dissimile è invece il comportamento della volontà. Essa, contrariamente all'intelletto, sulla base di premesse metafisiche indiscutibili agli occhi di Enrico, non parte da una iniziale passività, ma conferma il suo *status* di potenza attiva e automotiva. Questa sua caratteristica peculiare, però, sembra complicare l'impresa teologica di Enrico e rischia di intaccarne la formulazione apparentemente simmetrica. Egli, infatti, si mostra cosciente del fatto che il caso della produzione divina *per modum voluntatis* non è altrettanto chiaro come quello della produzione *per modum intellectus* (*clariora nobis sunt quae experimur ex parte intellectus quam ex parte voluntatis*)²⁰⁷, perché sa che ammettere una qualche passività nella volontà – per di più in quella divina – significherebbe violare uno dei capisaldi della sua dottrina. Il filosofo fiammingo, allora, si trova di fronte alla seguente incombenza: da un lato non deve dire che la volontà è passiva, per non

²⁰² Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, a. 58, q. 1, Badius, f. 124vL: «[...] notitia de notitia, videlicet de notitia simplicis intelligentiae notitia manifestativa sive declarativa illius notitiae quae concepta est simplici intelligentia, quae quia sic generatur et de tali generante eius generatio proprie dicere quoddam est, et eius genitum proprie verbum generantis est».

²⁰³ Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, a. 58, q. 1, Badius, f. 124vM: «Ex cuius modo emanandi clare patet quod debet dici vera generatio. Intellectus enim divinus in persona illa prima quae non est ab alia a qua procedit ista prima emanatio, ut secundum iam dictum modum est intelligere quoddam in actu, est ratio qua habet elicere actum huiusmodi emanationis. Et est illud intelligere in tali persona sicut actualis memoria quam oportet esse actualem, quia ex quo perfectissima est ista emanatio debet esse summe actuale id quod est ratio eliciendi ipsam, et est ille actus intelligendi secundum quem est in actu pure essentialis, in quo sunt idem re, differentia sola ratione, intelligens, intellectum, actus intelligendi et caetera huiusmodi».

²⁰⁴ Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, a. 58, q. 1, Badius, f. 124vN: «Idem vero intellectus in eadem persona existens, ut est quasi in potentia ad actum intelligendi declarativum, est id a quo habet produci emanans quod est ipsa notitia declarativa sive intellectio in actu intelligendi declarativo existens in persona a qua emanat, ut verbum in intelligentia, non inhaerens sed subsistens et declarativum notitiae illius a quo formatur, distinctum ab eo in quo est».

²⁰⁵ Cfr. PINI, «Henry of Ghent's Doctrine of *Verbum*», p. 325.

²⁰⁶ Cfr. PINI, «Henry of Ghent's Doctrine of *Verbum*», p. 323.

²⁰⁷ Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, a. 54, q. 9, OpOm, XXXI, p. 347: «Ut videamus differentiam actuum notionalium generandi ex una parte et essentialium intelligendi atque volendi ex alia, oportet videre quomodo isti actus habent formari in intellectu et voluntate. Et primo ex parte intellectus, et deinde per similia eorum quae videmus in intellectu ex parte voluntatis, quia clariora nobis sunt quae experimur ex parte intellectus quam ex parte voluntatis».

contravvenire alla sua definizione della volontà come principio attivo per eccellenza; dall'altro lato, invece, deve dire che essa è in un certo senso passiva nell'esercizio del suo atto essenziale, per rendere ragione della sua piena attualizzazione produttiva raggiunta solo nell'atto nozionale di spirazione.

Enrico arriva dunque ad affermare che nell'atto di amore semplice (*amor simplex*) la volontà è incompleta, mentre è completa nel più intenso atto di amore che coincide con la processione trinitaria (*amor procedens*). Dunque, senza negare che la volontà è sempre e assolutamente attiva (*licet simplex sit omnino activa secundum veritatem*) – quindi già a partire dal suo atto essenziale –, Enrico specifica come essa debba però definirsi passiva metaforicamente (*passione tamen metaphorica*), così come il fine muove e agisce metaforicamente (*metaphorice*), sollecitando (*alliciendo*)²⁰⁸.

Per il Gandavense, pertanto, la volontà deve dirsi in un certo qual modo passiva in quanto viene allettata, spinta ad amare dallo stesso oggetto (il bene in quanto fine), mentre diventa attiva quando da questa direzionalità scaturisce un amore più intenso, un tepore, un fervore, un incendio, ovvero un prodotto altro rispetto al principio volitivo e all'oggetto voluto (*aliud re a voluntate et volito*)²⁰⁹. Questo secondo atto di amore specifica, dilata e fa esplodere il primo atto, aggiungendo al semplice amare della stessa potenza volitiva (*addit super ipsum amare*) un movimento più ardente e indefesso verso l'essenza divina come oggetto d'amore (*quasi quoddam incentivum voluntatis per quod habet in rem amatam ardentiolem motum*)²¹⁰.

Ecco dunque in breve il quadro ricostruito da Enrico, anche in base alle differenze – non facili da gestire – tra intelletto e volontà. Come l'intelletto è perfezionato e attualizzato dal *verbum procedens*, così la volontà è perfezionata e (pienamente) attualizzata dall'*amor procedens* o *zelus*. Tuttavia, l'intelletto è (*quasi*) informato dall'oggetto, ottenendo una prima nozione semplice (*notitia simplex*) che lo rende cosciente della propria attività conoscitiva, sblocca la sua fecondità produttiva

²⁰⁸ Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Quodl.*, VI, q. 1, OpOm, X, pp. 16-17: «Et sicut, ut iam dictum est, duplex est operatio ex parte intellectus, similiter duplex est operatio ex parte voluntatis, licet non sit ita clarum: una scilicet incompleta in amore simplici, alia vero completa in amore procedente. Voluntas enim, licet simplex sit omnino activa secundum veritatem, passione tamen metaphorica, quemadmodum finis dicitur metaphorice agere et movere, scilicet alliciendo: dicitur voluntas quodam modo passiva et quodam modo activa».

²⁰⁹ Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Quodl.*, VI, q. 1, OpOm, X, p. 17: «Est autem metaphorice passiva per hoc quod allecta a bono ut a fine, actu volendi fertur in ipsum quod est eius operatio prima, qua perficitur in simplici amore habito in bonum, immo potius simplici amatione, quia amor magis proprie est nomen habitus quam actionis sive operationis, ut alibi diximus, solet tamen sumi in proposito pro ipsa, unde et sic ipso utamur, loquendo ut plures. Et est iste amor accidens inhaerens voluntati, aliud re a voluntate et volito, etiam cum se ipsum vult, et est iste amor in rem amatam quasi tepor quidam; quae complete a voluntate non amatur donec feratur in ipsam quodam fervore sive fervido amore».

²¹⁰ Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Quodl.*, VI, q. 1, OpOm, X, pp. 17-18: «Et est procedens a voluntate praecedente, amore informato actione sua secunda, ad quam se habet pure active, et in illo quiescit ut perfecte immersum et in amatum per amorem conversum. Et respondet iste amor secundus verbo ex parte intellectus, et amor primus simplici notitiae, quia, sicut ex parte intellectus simplex notitia est quaedam absoluta rei manifestatio, verbum autem est quoddam declarativum per quod habetur rei manifestatio amplior, sic ex parte voluntatis ille simplex amor est quiddam in rem amatam quasi quoddam simplex incendium, amor vero ille secundus est quasi quoddam incentivum voluntatis per quod habet in rem amatam ardentiolem motum. Unde, quia zelare nimietatem quandam fervoris et incendii amoris in rem amatam et volitam addit super ipsum amare, si liceret nomina imponere, istum secundum amorem ex parte voluntatis possemus appellare “zelum”, sicut ille secundus ex parte intellectus dicitur “verbum”».

e funge da base (o causa) per la formazione del Verbo (*notitia declarativa*); la volontà, invece, rimane attiva dall'inizio alla fine, benché nel primo livello (*amor simplex*) sia *quasi passiva*, metaforicamente parlando (sollecitata dall'oggetto a dirigersi da se stessa a volerlo in virtù del suo automovimento), mentre nel secondo (*amor incentivus*) ritrova la sua piena attività sprigionando un amore più intenso che produce ancora Amore²¹¹.

Bisogna notare, infine, come il funzionamento a due fasi di intelletto e volontà abbia a che fare, altresì, con l'ordine tra le loro produzioni. Infatti, *in divinis* non si può propriamente parlare di *prius et posterius* in base alle relazioni essenziali, prese in senso assoluto, poiché queste coesistono simultaneamente; tuttavia, se ci spostiamo sul livello delle relazioni nozionali (istituite attraverso le emanazioni), scopriamo che secondo il Gandavense esse rispettano un ordine naturale di origine (*habeant inter se ordinem naturalem originis*) in base al quale, pur non posizionandosi lungo una successione temporale, tuttavia si distinguono in base ad una certa priorità dell'una rispetto all'altra²¹². Ciò non vuol dire che una delle due emanazioni proceda dall'altra, ma piuttosto che l'una presuppone l'altra²¹³.

La priorità spetta – come riconosciuto dalla maggior parte dei teologi – all'emanazione *per modum naturae*²¹⁴, requisito necessario dell'emanazione *per modum voluntatis* (*actio voluntatis requirit quasi actionem intellectus et non econverso*), dal momento che la volontà non può esercitarsi su un oggetto che non sia stato precedentemente conosciuto (*velle non possumus quae non intelligimus sive cognoscimus*)²¹⁵.

²¹¹ Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, a. 54, q. 9, OpOm, XXXI, p. 354: «[...] intellectus in Deo dupliciter potest considerari: uno modo ut est intellectus sub ratione intellectus; alio modo ut est natura et sub ratione memoriae, secundum iam dictum modum. Primo modo eius operatio non est nisi intelligere, et consistit in speculatione atque perficitur modo passionis, qua scilicet ab obiecto intelligibili quasi informatur notitia illius. Secundo autem modo eius operatio consistit in productione. Intellectus enim existens in actu intelligendi simplicis notitiae iam perfectus et fecundus est ad producendum Verbum, non ut intellectus est et in patiando, sed ut natura producens et in agendo. Et similiter est de voluntate et eius duplici actu, praeter hoc quo voluntas in actu simplici volendi activa est movendo se actu volendi in obiectum, cum tamen intellectus pure passivus sit in actione intelligendi simplici recipiendo motum ab obiecto».

²¹² Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, a. 54, q. 5, OpOm, XXXI, pp. 241-242.

²¹³ Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, a. 54, q. 5, OpOm, XXXI, p. 243: «[...] dico quod praedictae duae emanationes personarum ab illa quae non est ab alia, non emanant ab illa “aeque primo”, sed una primo altera secundo, quia ordine naturae. Licet enim una emanatio non procedit ab altera, una tamen earum naturaliter alteram supponit et non econverso, ut dictum est, ut secundum hoc sit alia ratio ordinis Patris ad Filium et utriusque ad Spiritum Sanctum, et unius emanationis ad alteram».

²¹⁴ Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, a. 54, q. 5, OpOm, XXXI, p. 244: «[...] principaliter emanat emanatio illa quae est modo naturae, et similiter persona producta per illam».

²¹⁵ Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, a. 54, q. 6, OpOm, XXXI, pp. 264-265: «[...] quodam modo ordine quodam rationis et intellectus nostri ex esse quasi primo et principio procedit vivere, et ex vivere intelligere, et ex intelligere velle. Sed alium et alium modum ordinis in procedendo habent intelligere ex vivere, vivere ex esse quam velle ex intelligere, quia illa tria se habent inter se in essendo unum ab altero quasi per quandam informationem. Intelligere enim est quoddam vivere et vivere est quoddam esse. Non sic autem intelligere et velle se habent inter se, sed potius quasi per quandam distinctionem; non enim velle est intelligere quoddam, nec econverso. Et similiter est de intelligentia et voluntate, et hoc quia ordinem quendam rationis habent inter se, hoc est, licet enim ambo sint quasi potentiae naturales naturae immaterialis viventis, tamen actio voluntatis requirit quasi actionem intellectus et non econverso. Intelligere enim possumus quae non volumus, sed velle non possumus quae non intelligimus sive cognoscimus».

Ciò che ci sembra maggiormente degno di nota, tuttavia, è il fatto che nel sistema di Enrico, sebbene l'atto della volontà presupponga sempre un atto dell'intelletto (dunque sia a livello essenziale che a livello nozionale), tuttavia la priorità dell'intelletto sulla volontà è costitutivamente intrecciata con la differenza tra atti essenziali e atti nozionali. L'atto nozionale-produttivo della volontà, infatti, non può presupporre solamente un atto essenziale-operativo dell'intelletto, perché, se così fosse, lo Spirito Santo potrebbe essere prodotto (quasi) prima del Figlio, dunque senza la partecipazione del Figlio, il che sarebbe eretico per la fede cattolica. Per il Gandavense, al contrario, lo *spirare* della volontà presuppone che l'atto nozionale-produttivo dell'intelletto sia 'già' stato compiuto e che il *Verbum* sia 'già' stato proferito²¹⁶. La volontà, dunque, per essere feconda, cioè attivamente capace di spirare lo Spirito Santo, ha bisogno del *Verbum*, sia in quanto *notitia declarativa*, talmente manifesta da far scaturire giustificatamente l'*amor incentivus*, sia in quanto persona generata, la cui assenza comprometterebbe una delle condizioni necessarie per l'innescamento dell'incendio d'amore, ovvero la reciprocità tra Padre e Figlio²¹⁷. Infatti, mentre l'intelletto gode già di una perfetta fecondità rispetto alla produzione del Verbo grazie alla sua priorità metafisica che lo rende potenzialmente attivo già in seno alla sola persona del Padre, la volontà ha bisogno di entrambe le persone per essere pienamente feconda e sprigionare, così, l'amore mutuo tra esse²¹⁸.

Passiamo ora al nucleo argomentativo enriciano criticato direttamente da Scoto, per il quale gli atti nozionali si fondano su quelli essenziali²¹⁹. Va specificato sin da subito che questa idea della fondazione per Enrico non è solamente un'immagine chiarificatrice della loro concatenazione e successione, ma corrisponde ad un preciso meccanismo metafisico che innerva tanto la possibilità stessa di un passaggio dall'operazione alla produzione, quanto la stretta interconnessione tra atti essenziali e nozionali che permette di fissarli in una medesima quantità numerica.

²¹⁶ Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, a. 54, q. 6, OpOm, XXXI, pp. 265-266: «[...] sicut est talis ordo rationis in ipsis ut habent esse in persona quae non est ab alia quoad ipsorum actus essentialia qui sunt velle et intelligere, sic est in ipsis ordo naturae quoad ipsorum actus notionales qui sunt dicere, sive generare et spirare. Sicut enim voluntatis perfectio quoad suum actum essentialia quasi prius requirit quasi praeviam perfectionem intelligentiae quoad eius actum quasi primum et essentialia, sic perfectio eius quoad suum actum notionalem; quasi secundum, quo in sua perfectione consummatur, ut dictum est supra, requirit quasi secundam perfectionem intelligentiae, scilicet quoad eius actum notionalem, quasi secunda autem perfectio intelligentiae consistit in productione Verbi; quasi secunda autem perfectio voluntatis consistit in amore procedente qui est Spiritus Sanctus, secundum quod inferius declarabitur. Necessario ergo ordine naturae productio Spiritus Sancti quasi praesupponit productionem Filii»; *Summa*, a. 60, q. 2, Badius, II, f. 163rE: «Quemadmodum enim actus intellectus simpliciter praevius est ad actum voluntatis simpliciter, ut sine quo voluntas non posset in suum actum, sic actus intellectus, quo sic intelligit declarative, praevius est ad actum voluntatis relative, ut sine quo non posset voluntas in actum talem».

²¹⁷ Per un'analisi approfondita di quest'ordine di natura in cui si intersecano le due priorità, quella dell'intelletto sulla volontà e quella degli atti essenziali sugli atti nozionali, si veda in particolare FLORES, *Henry of Ghent: Metaphysics and the Trinity*, pp. 89-94. Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, a. 60, q. 5, Badius, II, f. 173rR-S.

²¹⁸ Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, a. 54, q. 6, OpOm, XXXI, p. 280: «[...] intellectus perfectam fecunditatem habere potest ad Verbi productionem ut existit in una sola persona. Voluntas autem perfectam fecunditatem habere non potest ad Spiritus Sancti productionem nisi existat in gemina persona».

²¹⁹ Cfr. FRIEDMAN, *Intellectual Traditions at the Medieval University*, v. 1, pp. 275-278.

Innanzitutto, gli atti nozionali si fondano sugli atti essenziali perché – come abbiamo accennato – a questi ultimi deve accordarsi una priorità metafisica. Tra l'*intelligere* (*quasi primum*) e il *dicere* (*quasi secundum*) vi è infatti un qualche ordine di ragione (*habent aliquem ordinem rationis inter se*), in base al quale l'atto nozionale è sempre 'posteriore' a quello essenziale poiché senza quest'ultimo non avrebbe nulla su cui esercitarsi²²⁰. Enrico, così, può affermare radicalmente che l'atto dell'*intelligere* è *quasi substratus* dell'atto del *dicere*²²¹.

Non bisogna dimenticare, inoltre, che il movimento dall'essenziale al nozionale coinvolge direttamente le persone: nel caso dell'intelletto, il primo atto è comune a tutte le persone, mentre il secondo compete alla sola persona del Padre; nel caso della volontà, il volere è atto condiviso tra le tre persone, mentre lo spirare spetta esclusivamente a Padre e Figlio. Così, dall'unità in cui si fondono gli atti semplici della vita di Dio, emerge la trinità, quasi per distacco o per differenziazione tra le diverse tipologie di atti e tra gli elementi in gioco²²². Enrico specifica inoltre che l'atto nozionale del *dicere* non si fonda su tutte le intellezioni semplici (comuni alle tre persone), ma solo sull'*intelligere* del Padre, così come l'atto di spirazione dello Spirito Santo si fonda sull'*actus volendi* solo nella misura in cui quest'ultimo è esercitato (mutuamente) da Padre e Figlio²²³.

Concentrandosi dunque sui testi citati dallo stesso Scoto, ci si imbatte soprattutto nel concetto – piuttosto controverso agli occhi del Sottile – di *conversio*, con cui Enrico intende esprimere il movimento di 'reduplicazione', 'riflessione' o 'ripiegamento' dell'intelletto e della volontà su se stessi. Essi, infatti, dopo aver esercitato i loro atti semplici, possono flettersi ulteriormente su se stessi, sui loro atti e sui loro oggetti (conosciuti o voluti), attraverso ulteriori atti 'conversivi' (*per actus conversivos intelligendi et volendi*). L'intelletto non conosce il vero solo con l'intelligenza semplice,

²²⁰ Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, a. 39, q. 7, OpOm, XXVIII, p. 241; *Summa*, a. 54, q. 8, OpOm, XXXI, pp. 319-320.

²²¹ Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, a. 40, q. 6, OpOm, XXVIII, pp. 277-278; *Summa*, a. 40, q. 7, OpOm, XXVIII, p. 286.

²²² Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, a. 39, q. 7, OpOm, XXVIII, p. 241: «Et sic ista quattuor, intelligere Patris ut Patris est, dicere Patris, Verbum ipsum productum, et intelligere, necessario inter se differunt ratione, et ordine quodam rationis. Et eodem modo velle essenziale commune Patri et Filio, et spirare, et persona Spiritus Sancti producta, et ipsum velle essenziale aut intelligere eius, ut Spiritus Sancti est. Et sic omnia haec differentiam et ordinem rationis habent inter se: Pater, intelligere aut velle essenziale Patris, ut Patris est, dicere Patris, Verbum dictum, intelligere aut velle essenziale Verbi ut Filii est, spirare Patris et Filii, persona Spiritus Sancti, velle aut intelligere ut Spiritus Sancti est».

²²³ Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, a. 54, q. 8, OpOm, XXXI, pp. 343-344: «Actus enim notionalis dicendi non fundatur super actum essentialem intelligendi nisi prout ipse habet esse in Patre. In solo enim Patre, ratione suae innascibilitatis et primitatis qua non habet esse ab alio sed omne aliud et omnis alius ab ipso, est fecunditas ad primum actum productivum primi producti, et est fecunditas sapientiae et intellectus Patris existentis in actu intelligendi essentialiter ad dicendum sive producendum Verbum, quo perfectus est totus intellectus divinus essentialis et in se et ut est in qualibet trium personarum, ut sic Pater quasi vice omnium dicat unicum Verbum perfectum, ut non oporteat aliquam aliarum personarum Verbum dicere, et per hoc impossibile est in divinis esse aliud verbum, ut supra expositum est. Consimiliter actus notionalis spirandi non fundatur super actum essentialem volendi, nisi prout ipse habet esse communiter in solo Patre et Filio»; *Summa*, a. 54, q. 10, OpOm, XXXI, p. 358: «[...] actus notionales generandi et spirandi non fundantur in actibus essentialibus intelligendi et volendi, ut simpliciter considerantur, sed solum secundum quod habent esse in determinata persona».

ma anche con un'*intelligentia conversiva*, così da comprendersi comprendente, rivolgendosi all'atto semplice con cui ha già ottenuto una prima comprensione dell'oggetto; allo stesso modo, la volontà, non vuole il bene solo con la volizione semplice, ma anche con la *volitio conversiva*, rivolgendo la propria attenzione verso l'oggetto voluto attraverso il primo atto essenziale, osservandosi come principio volente nello svolgersi del suo atto nozionale conversivo²²⁴.

Si ripropone, allora, la discrepanza già esaminata tra i comportamenti dei due principi produttivi (*sed ista conversio partim uno et eodem modo convenit intellectui et voluntati, partim alio et alio*²²⁵). Tuttavia, in questo caso Enrico non limita la passività dell'intelletto alla prima fase – quella in cui è informato dall'oggetto ottenendone una *notitia simplex* –, ma sembra estenderla anche alla formazione della *notitia declarativa*:

Intellectus enim, postquam est conversus ad illa ad quae conversus est, se habet ut potenziale quoddam et purum possibile, et ut intellectus purus et nudus natus recipere ab illis – tanquam proprium passivum a suo proprio activo naturali, quod est idem intellectus informatus notitia simplici – informationem notitiae declarativae, secundum quod supra expositum est tam in emanatione verbi nostri quam divini²²⁶.

Enrico sembra affermare, quindi, che anche l'intelletto 'conversivo' si comporta come qualcosa di passivo o puramente possibile, nella misura in cui, dopo essersi ripiegato sul suo atto essenziale, a seguito del quale lo stesso intelletto è diventato attivo in quanto informato dalla *notitia simplex*, è disposto a ricevere da questo materiale (*natus recipere ab illis*) un'ulteriore informazione, quella «della notizia dichiarativa» (*informationem notitiae declarativae*). Nella citazione incorporata nel testo di Scoto questo fuorviante genitivo, che deve essere verosimilmente interpretato in senso oggettivo (la *notitia declarativa*, infatti, non è il soggetto dell'operazione dell'*informatio*, ma il suo risultato), viene più felicemente sciolto nella formula *respectus formationis notitiae declarativae*, dalla quale si comprende più chiaramente che l'intelletto *nudus et purus* (o *conversus*) riceve

²²⁴ Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, a. 60, q. 1, Badius, II, f. 155rX: «Ad cuius intellectum et ut clarius videamus differentiam inter generationem et spirationem, sciendum est quod tam intellectus quam voluntas in quocunque habent esse propter separationem illius a materia, postquam habuerint esse in actu suo primo simplicis intelligentiae, aut volitionis naturae, sunt conversive super se et super actus suos simplices et eorum obiecta per actus conversivos intelligendi et volendi. Quia intellectus non solum intelligit verum simplici intelligentia, sed etiam intelligentia conversiva intelligendo se esse intelligere, et convertendo se super obiectum intellectum, et super actum intelligendi simplicem, et super se intelligentem per actum intelligendi conversivum. Similiter voluntas non solum vult bonum simplici volitione, sed etiam volitione conversiva volendo se velle, convertendo se super obiectum volitum, et super actum volendi simplicem, et super se volentem per actum volendi conversivum».

²²⁵ HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, a. 60, q. 1, Badius, II, f. 155rX.

²²⁶ HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, a. 60, q. 1, Badius, II, f. 155rX: «L'intelletto, infatti, dopo essersi rivolto a quelle cose alle quali si è rivolto, si comporta come qualcosa di potenziale e un puro possibile, e come intelletto puro e nudo disposto a ricevere da quelle cose – così come il proprio passivo dal suo proprio attivo naturale, che è lo stesso intelletto informato dalla notizia semplice – l'informazione della notizia dichiarativa».

l'informazione non dalla *notitia declarativa*, ma dalla *notitia simplex*, la cui impressione nell'intelletto genera una nozione più chiara che lo informa o forma ulteriormente. Detto altrimenti, questo secondo movimento dell'intelletto ripiegato su se stesso lo dirige verso qualcosa di attivo, *quod est idem intellectus informatus notitia simplici*, dal quale viene informato.

Diverso, invece, è il caso della volontà:

Voluntas vero, postquam conversa est ad illa ad quae conversa est, se habet ut activum quoddam, et ut voluntas pura et nuda nata exprimere de illis – tanquam proprium activum de suo proprio passivo, cuiusmodi est eadem voluntas informata amore simplici – quendam amorem incentivum, qui est Spiritus Sanctus in divinis, qui habet esse a producentibus ipsum, non per informationem eius de quo est subiective, sive per aliquam impressionem factam eidem, secundum modum quo Filius sive Verbum procedit a Patre per quandam quasi impressionem et informationem in intellectu paterno converso, et sic sicut notitia declarativa de notitia simplici, sed per quasi quandam excussionem sive expulsionem, aut progressum, aut – magis proprie loquendo – per quandam expressionem producti de eo de quo subiective producitur²²⁷.

Ciò verso cui si rivolge la volontà 'conversiva' è, contrariamente all'intelletto, qualcosa di (quasi) passivo, ovvero la volontà precedentemente informata attraverso l'amore semplice a partire dal quale essa può esprimere un *amor incentivus* in qualità di principio attivo. Pertanto, il Figlio si produce attraverso una «impressione» nell'intelletto del Padre, nel quale, cioè, mentre si ripiega su se stesso (*conversive*), viene impressa l'informazione della *notitia simplex* previamente ottenuta dallo stesso intelletto²²⁸; lo Spirito Santo, invece, si produce attraverso una «espressione» della volontà che si ripiega sull'*amor simplex* per espellerlo dalla sua (quasi) passività, per farlo progredire ad un amore più intenso.

Allo stato attuale, dunque, possiamo dire che per Enrico l'atto nozionale della *notitia declarativa* si fonda sull'atto essenziale della *notitia simplex* nella misura in cui quest'ultima (attiva) imprime una informazione nell'intelletto (passivo) che si ripiega su di essa; in modo diverso – ma seguendo lo stesso meccanismo della fondazione –, l'atto nozionale dell'*amor incentivus* si fonda sull'atto essenziale dell'*amor simplex* nella misura in cui quest'ultimo funge quasi da materiale

²²⁷ HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, a. 60, q. 1, Badius, II, f. 155rX: «La volontà, invece, dopo essersi rivolta a quelle cose verso le quali si è rivolta, si comporta come qualcosa di attivo, e come volontà pura e nuda, disposta a esprimere da quelle cose – così come il proprio attivo dal suo proprio passivo, che è la stessa volontà informata dall'amore semplice – un amore più intenso, che è lo Spirito Santo nelle realtà divine, che ha l'essere da coloro che lo producono, non attraverso un'informazione di ciò che è soggetto della sua produzione, o attraverso una qualche impressione esercitata su di lui, secondo il modo con cui il Figlio (o Verbo) procede dal Padre quasi per una qualche impressione e informazione nell'intelletto paterno ripiegato su se stesso, o così come la notizia dichiarativa <procede> dalla notizia semplice, ma quasi attraverso una qualche esplosione o espulsione, o un progresso, o – parlando in modo più appropriato – attraverso una qualche espressione del prodotto da ciò che è soggetto della sua produzione».

²²⁸ Proprio il meccanismo dell'*impressio* sarà uno dei maggiori obiettivi polemici nell'*opinionis improbatio* di Scoto.

(passivo) a partire dal quale la volontà (attiva) sprigiona un nuovo amore. Nel primo caso il fondamento è attivo e agisce sulla potenza passiva che ad esso si rivolge, nel secondo caso è passivo e subisce l'azione della potenza attiva che su di esso si reclina.

Il secondo frammento enriciano richiamato da Scoto nell'argomentazione della *distinctio 2* sembra essere ancora più esplicito.

Nella parte dell'argomentazione non riportata dal Dottor Sottile si ribadisce che, sul piano essenziale (*intelligere et velle*), le operazioni si svolgono in due modi diversi: nell'intelletto grazie all'azione dell'oggetto coagente, che lo muove in quanto principio passivo; nella volontà grazie alla sua stessa azione e con la sola assistenza dell'oggetto, che la configura come potenza quasi passiva (si ricordi il *metaphorice* evocato in precedenza)²²⁹. Subito dopo – e da qui inizia la citazione di Scoto – si dice però che nell'intelletto e nella volontà, a livello nozionale (*dicere et spirare*), le due produzioni sono causate esattamente all'opposto (*causantur contrario modo*), non solo però – a nostro parere – tra di loro, ma anche rispetto a ciò che accade a livello dell'azione essenziale:

Operatio autem quae est actio notionalis, ut generare sive dicere et spirare sive flagrare, causantur contrario modo ex parte intellectus et voluntatis. Ex parte enim intellectus causatur a notitia simplici in intellectu nudo converso supra se et supra notitiam suam simplicem, ita quod intellectus, informatus notitia simplici, est principium activum et elicitivum actus notionalis intellectus. Ipse autem intellectus nudus conversus non est nisi principium quasi passivum, de quo quasi de materiali producitur verbum quasi per impressionem. Ex parte autem voluntatis causatur actio notionalis ab ipsa voluntate nuda conversa supra se et supra suum amorem simplicem in ipsam voluntatem informatam amore simplici, ita quod voluntas nuda conversa est principium activum et elicitivum actus notionalis voluntatis. Ipsa vero voluntas, informata amore simplici, non est nisi principium quasi passivum, de quo quasi de materiali producitur Spiritus Sanctus quasi per quandam exclusionem²³⁰.

²²⁹ Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, a. 60, q. 4, Badius, II, f. 167vM: «Dico quod duplex est actus sive actio intellectus et voluntatis: quaedam naturalis, quae dicitur operatio, ut intelligere e velle; quaedam vero notionalis quae dicitur productio, ut sunt generare sive dicere ex parte intellectus et spirare sive flagrare ex parte voluntatis. Et multum differunt inter se ista duo genera actionum, quoniam operatio quae est actio essentialis ut intelligere et velle causantur a nuda potentia et vi intellectus et voluntatis in ipso intellectu et voluntate a quibus causantur, licet differenter ab intellectu et voluntate, quia ab intellectu in seipso causatur operatio vitalis quae est intelligere in virtute obiecti coagentis cum intellectu et moventis ipsum ut agens et movens primum, eo quod intellectus est vis passiva et nihil agit nisi passa prius. A voluntate autem in seipsa causatur operatio vitalis quae est velle, non in virtute obiecti coagentis cum voluntate et moventis ipsam, sed solummodo assistente praesentia obiecti in intellectu, eo quod voluntas non est passiva ab alio et agit non passa ab alio ad praesentiam solam obiecti».

²³⁰ HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, a. 60, q. 4, Badius, II, f. 167vM: «Le operazioni, invece, che corrispondono all'azione nozionale, ovvero generare o dire e spirare o ardere, sono causate in modo contrario dal punto di vista dell'intelletto e della volontà. Per ciò che riguarda l'intelletto, è causata dalla notizia semplice nell'intelletto nudo ripiegato su se stesso e sulla sua notizia semplice, cosicché l'intelletto informato attraverso la notizia semplice è un principio attivo e produttivo dell'atto nozionale dell'intelletto. Ora, lo stesso intelletto nudo riflesso non è altro che un principio quasi passivo, dal quale, quasi come da un materiale, è prodotto il verbo quasi attraverso un'impressione. Per ciò che riguarda la volontà, invece, l'azione nozionale è causata dalla stessa volontà nuda ripiegata su se stessa e sul suo

Non sembra quindi che vi siano dubbi sul fatto che per Enrico l'azione nozionale della *notitia declarativa* è causata (*causatur*) dalla *notitia simplex* nell'intelletto nudo, passivo, che sta rivolgendo il suo sguardo verso se stesso e verso la sua azione precedente. È la volontà stessa, invece, e non una sua precedente volizione (come nel caso dell'intelletto), a causare l'atto nozionale dell'*amor incentivus*, benché per farlo abbia bisogno di convertirsi all'*amor simplex* e di dargli forma. Il ricorso alla produzione terrestre (*quasi de materiali*) – che per Enrico sembra restare valido e funzionale alla spiegazione della produzione trinitaria – mette invece l'accento su quelle operazioni (essenziali) che fungono da fondamento o sostrato per l'innescamento delle emanazioni (nozionali).

Il terzo testo, infine, è di qualche anno precedente alla discussione dell'articolo 60 delle *Quaestiones ordinariae*²³¹ di Enrico e rappresenta un approfondimento sul comportamento dell'intelletto. L'essenza (oggetto) opera nell'intelletto passivo (*ut intellectus*) del Padre, che è *quasi in potentia ad notitiam essentialem*, rendendolo attivo (*ut natura*), cioè fecondo a produrre, benché assista passivamente alla formazione della *notitia declarativa* attraverso l'azione-impressione della *notitia simplex*. Il Verbo, quindi, è generato attraverso l'intelletto, ma non direttamente – poiché l'intelletto di per sé è un principio puramente passivo –, bensì passando per l'informazione della *notitia simplex (de intellectu actu informato simplici notitia)*²³².

Una volta spiegato – nonostante la problematicità di alcuni passaggi – il meccanismo per il quale gli atti nozionali si fondano su quelli essenziali, resta da capire come esso sia alla base della duplice produzione intradivina. Secondo Enrico, infatti, se gli atti essenziali sono due, anche quelli nozionali devono essere due, né più né meno.

amore semplice nella stessa volontà informata attraverso l'amore semplice, cosicché la volontà nuda riflessa è un principio attivo e produttivo dell'atto nozionale della volontà. La stessa volontà, in verità, informata attraverso l'amore semplice non è altro che un principio quasi passivo, dal quale, quasi come da un materiale, è prodotto lo Spirito Santo quasi per un qualche movimento verso l'esterno».

²³¹ Cfr. M. LAARMANN, *Deus, primum cognitum: Die Lehre von Gott als dem Ersterkannten des menschlichen Intellekts bei Heinrich von Gent († 1293)*, Aschendorff, Münster 1999 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, 52), pp. 50-52.

²³² Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, a. 54, q. 10, OpOm, XXXI, pp. 360-361: «Intellectus autem divinus, ut specialiter est in Patre perfectus per talem actum intelligendi suam essentialiam quem ipsa esse operatur in ipso intellectu suo ut est quasi in potentia ad notitiam essentialem, secundum rationem intelligendi fecundus est naturali fecunditate ad producendum de se ipso sibi similem ad quem est quasi in potentia, per hoc quod est in actu sub illa notitia essentiali. Intellectus enim, ut est quaedam notitia essentialis secundum actum, est natura et principium activum quo Pater de intellectu eodem ut est intellectus purus et tantum intellectus et de principio passivo format notitiam quae est Verbum, quod secundum rem est eadem notitia cum illa de qua formatur, differens solum ab illa in quantum processerit ab ea ut manifestativa et declarativa illius, ut saepe dictum est. Et per omnem eundem modum intelligere debemus verbum formari in nobis. Cognitum enim primo simplicem notitiam suam imprimit nostro intellectui, repraesentando se illi ut pure passivo et sub ratione qua est intellectus. Intellectus autem sic perfectus simplici notitia per obiectum cognitum quod in se continet expressive, factus est fecundus et principium activum ut natura in se ipsum ut est intellectus tantum, et principium passivum ad formandum in se declarativam notitiam de notitia simplici. Ut secundum hoc quando dicitur verbum formari per intellectum, et quod intellectus sit in formatione verbi activus, hoc intelligitur de intellectu actu informato simplici notitia. Per hoc enim est principium et necessario prior est ratio eius qua est intellectus, et passivus quam qua sic est natura et activus. Et ideo ordine rationis prius habet esse ut est intellectus quam ut est natura, et fundatur actus notionalis quem agit ut est natura super actum essentialem quem patitur ut intellectus».

Ma perché gli atti essenziali sarebbero due? Essi, secondo Enrico, non possono essere di più perché *in tota rerum natura continente Creatorem et creaturam* intelletto e volontà sono ampiamente riconosciuti (da filosofi e teologi) come i *principia agentia per se*. Non possono essere di meno perché a Dio non si può negare l'intelligenza e perché non c'è intelligenza senza volontà, così come non c'è cognitivo senza appetitivo (e viceversa)²³³. Se, dunque, da un lato, l'origine e il principio di tutta la divinità sono concentrati nel Padre, *innascibile et ingenitum*, dall'altro lato bisogna ammettere che vi sia qualcosa che procede a partire dalla prima persona, ed è necessario che questo avvenga o *per actum intellectus* o *per actum voluntatis*²³⁴. Una persona, tuttavia, non può essere prodotta in virtù di qualcosa che anch'essa possiede, poiché, se così fosse, potrebbe auto-prodursi (il che è impossibile)²³⁵. C'è bisogno allora che in Dio, oltre alle azioni essenziali comuni alle tre persone (*intelligere, scire, velle, amare et huiusmodi*), ve ne siano anche di peculiari a ciascuna persona e, dunque, a ciascuna produzione, le quali devono essere due *secundum rem*, né più né meno. Questo secondo livello dell'attività intradivina corrisponde esattamente al livello nozionale (o personale).

Secondo Enrico, pertanto, le emanazioni trinitarie sono due non solo in virtù dell'irriducibile diversità – da lui stesso riconosciuta – tra natura e volontà in quanto principi (*natura et voluntas sunt duae rationes principales emanandi sive producendi*²³⁶), ma anche in virtù del meccanismo fondativo appena descritto. Se vi è, dunque, un'unica persona innascibile (il Padre), se gli atti essenziali sono solo due, poiché due sono i *principia agendi*, e se gli atti nozionali si fondano su quelli essenziali, allora le persone prodotte non possono essere che due, e si giunge così alla Trinità²³⁷. Le produzioni

²³³ Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Quodl.*, VI, q. 1, OpOm, X, pp. 11-12: «Actus autem in Deo manens intra non est, neque potest esse, nisi actus voluntatis et intellectus. Plures enim in Deo esse non possunt, nec pauciores. Non plures, quia in tota rerum natura continente Creatorem et creaturam, non possunt esse plura principia agentia per se nisi natura et voluntas, secundum omnes philosophos et theologos loquentes de principiis agentibus per se. Non pauciores, quia non est intellectus sine voluntate, nec e converso [...]. Neque cognitivum potest esse sine appetitivo, etiam in sensibili tantum [...]. Omnis autem substantia separata a materia, qualis maxime Deus est, necessario intelligentia est»; *Summa*, a. 45, q. 1, OpOm, XXIX, pp. 101-103.

²³⁴ Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Quodl.*, VI, q. 1, OpOm, X, p. 12: «Si ergo in Deo sit persona procedens de alia, oportet quod hoc sit per actum intellectus aut voluntatis, aut utriusque».

²³⁵ Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Quodl.*, VI, q. 1, OpOm, X, p. 12: «[...] cum actus voluntatis et intellectus essentialis, quales sunt intelligere, scire, velle, amare et huiusmodi, sint actus necessario communes omnibus divinis personis, sicut est et ipsa essentia, quia pertinent ad essentialia eius attributa, nulla autem persona habet produci per actionem quae sibi convenit – sic enim esset productiva sui ipsius, quod omnino est impossibile –, oportet quod praeter istos et tales sint alii qui non sunt communes omnibus divinis personis, sed proprii illi vel illi<s>, a quo vel a quibus, alia vel aliae personae procedunt».

²³⁶ Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, a. 60, q. 1, Badius, II, f. 153vN.

²³⁷ Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Quodl.*, VI, q. 1, OpOm, X, pp. 20-21: «[...] cum [...] in Deo sit unica persona innascibilis, quae habet esse et subsistere in divina essentia cum omnibus eius essentialibus attributis, quae omnia pertinent ad intellectum et voluntatem, quae sunt duo principia agendi praeter quae non alia, a quibus non procedunt nisi duo actus essentialis, intelligere scilicet et velle, et ulterius duo actus personales, praeter quos non possunt esse alii aut plures, sicut non possunt esse plura principia agendi quam intellectus et voluntas, neque plures actus essentialis super quos fundentur actus personales, praeterquam intelligere et velle, per duos autem actus personales necessario procedunt duae personae, idcirco in Deo cum persona innascibili non procedente, quae est Deus non de Deo, necesse est ponere duas alias personas procedentes, quae sunt Deus de Deo. Et sic ad minus oportet esse in Deo personas tres, non unicam aut tantum duas».

trinitarie, che corrispondono agli atti nozionali del *dicere* e dello *spirare*, non possono allora superare numericamente gli atti essenziali dell'*intelligere* e del *velle* e, dunque, come sancito dal sillogismo con cui Scoto sintetizza la posizione di Enrico, *non possunt plurificari*²³⁸.

Il Dottor Sottile polemizza proprio contro questa impalcatura – retta da conversioni, reduplicazioni, impressioni, informazioni e espressioni – e tenta, ad un tempo, di semplificarla.

4.2 Il rifiuto dell'opinione di Enrico

Come abbiamo ampiamente annunciato, Scoto, dopo aver esposto la dottrina di Enrico di Gand (imperniata sulla differenza tra produzione e operazione in Dio, atti essenziali e nozionali, e sul meccanismo per il quale i secondi si fondano sui primi o i primi sono causa dei secondi), la rifiuta quasi integralmente. Il procedimento richiama una postura piuttosto ricorrente: il Sottile condivide con il Gandavense tanto l'impianto argomentativo delle questioni quanto la bontà di alcune conclusioni, ma si premura di semplificare, alleggerire, sfrondare, smorzare una certa proliferazione di distinzioni e sottodistinzioni sofisticate, meccanismi tortuosi, similitudini azzardate (e poi mitigate), ottenendo infine una dottrina del tutto nuova.

In questo caso, i due principali obiettivi polemici sono il concetto di *conversio* e quello di *impressio*. Ci sono almeno quattro articoli, infatti, tra quelli che abbiamo appena ripercorso, che il Dottor Sottile ritiene non veri (*non credo esse veros*): (1) il Verbo divino è generato *per impressionem*; (2) questa impressione si genera nell'intelletto in quanto *conversus super se*; (3) la

²³⁸ Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, a. 54, q. 8, OpOm, XXXI, pp. 324-325: «Quidquid est in Deo essenziale, unicum est singulare et simplex. Est enim divina essentia singularis et unica, similiter intellectus divinus et voluntas, et intelligere et velle, in quibus fundantur et circa quae habent esse omnia personalia et notionalia. Actus enim notionales, ut dicere sive generare et spirare, fundantur in actibus essentialibus qui sunt velle et intelligere, ut declarabitur in sequente quaestione. Habent etiam esse circa divinam essentiam ut circa subiectum et quasi materiam, et ex ipsa habent personae produci, ut habitum est supra, et in ipsa habent fundari proprietates personales, paternitas, filiatio et spiratio. Quare cum illud quod fundatur in aliquo, aut habet esse circa aliquid aut produci ex eo, non potest plurificari secundum numerum simul et in eodem instanti sub eadem specie nisi plurificato illo in quo fundatur et circa quod et ex quo habet esse. [...] Oportet igitur quod sicut actus intelligendi et volendi in Deo essentielles super quos fundantur actus dicendi et spirandi notionales, simplices sint et singulares numero non potentes plurificari, similiter et sicut divina essentia unica est simplex et singularis circa quam habent esse ut circa subiectum et quasi materiam actus dicendi et spirandi et intelligendi, oportet quod consimiliter et ipsi actus sint simplices singulares et unici. Consimiliter etiam personae quae ex ipsa habent produci, secundum modum supra determinatum, oportet quod sint singulares et uncae numero, necnon etiam ipsae proprietates personales quae in ipsa divina essentia habent fundari, ut sic non sit plus possibile in divinis esse plures generationes, plures filios, aut plures filiationes, quam quod in eadem materia numero essent in eodem instanti plures transmutationes numero sub eadem specie, vel in eodem homine numero plures filiationes, vel quod ratione esset plures filii unus et idem homo, et hoc maxime simul in uno et eodem instanti, quemadmodum simul in eodem instanti aeternitatis habent esse quaecumque sunt in ipso Deo».

notitia essentialis è la *ratio formalis gignendi notitiam declarativam*; (4) la *notitia declarativa* si genera *per impressionem* nell'intelletto *ut nudus*²³⁹.

(1) Scoto annuncia che si occuperà del rifiuto del primo articolo nella distinzione 5. In questo luogo, tuttavia, egli non sembra schierarsi direttamente contro l'impressione della *notitia simplex* nell'*intellectus conversivus* che genera la *notitia declarativa* (cioè il Verbo), quanto piuttosto contro la dottrina più generale della generazione come impressione della forma del Figlio nell'essenza divina che funge da quasi-materia. Si può forse dire, osservando più da vicino, che il Dottor Sottile tende a trattare congiuntamente e a fondere questi due aspetti (quasi-materia e *impressio*). Come abbiamo accennato, tuttavia, stando almeno alle intenzioni del Gandavense, essi sono, sì, in parte sovrapponibili o sussumibili all'interno di un'unica teoria – poiché entrambi richiamano i processi di produzione, generazione o formazione di un concetto così come essi si verificano sul piano creaturale –, ma mettono in luce meccanismi diversi.

Esaminiamo allora più nel dettaglio l'argomento con cui il filosofo scozzese intende destrutturare l'impianto enriciano.

All'essenza – nota Scoto –, come «ciò da cui è generato il Figlio», deve spettare una qualche tipologia di essere, dal momento che l'atto di *principiare* un ente vero non può che competere ad un ente altrettanto reale²⁴⁰. Ma che tipo di essere dovrebbe competere se essa è – come vuole Enrico – ciò da cui *per impressionem* si genera il Figlio? O l'*esse ad se*, dell'essenza in quanto essenza, e in questo caso *Filius est de essentia ut essentia*, così come lo sono le altre due persone (il che non connoterebbe specificamente il suo *modus emanationis* e non lo distinguerebbe, dunque, dalle altre persone); o l'*esse in aliqua subsistentia*, dell'essenza in quanto incardinata in una determinata persona²⁴¹. Ora, se l'essenza è in una *subsistentia ingenita*, cioè nel Padre, si avrà – secondo Scoto – il seguente *inconueniens*: dal momento che, per Enrico, nell'intelletto – come proprietà dell'essenza incardinata nella persona del Padre – sono inclusi sia l'essere di ciò «a partire da cui» si produce qualcosa (*'esse de quo aliquid producitur'*) sia l'essere di ciò «in cui» viene impressa una certa forma (*'esse illud in quo forma inducitur'*), ne consegue che il *'de quo'* e l'*'in quo'* saranno formalmente la

²³⁹ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 2, p. 2, q. 1-4, n. 282, Vaticana, II, pp. 294-295: «Ista opinio ponit quattuor articulos, quos non credo esse veros. Primus est quod Verbum divinum generatur per impressionem; secundus est quod per impressionem in intellectum ut conversus est super se; tertius est quod notitia essentialis est ratio formalis gignendi notitiam declarativam; quartus est quod generatur per impressionem in intellectum ut nudum». Sulla formulazione della dottrina di Scoto in contrapposizione a quella di Enrico, si veda in particolare CROSS, *Duns Scotus on God*, pp. 223-229; WILLIAMS, «Augustine, Thomas Aquinas, Henry of Ghent, and John Duns Scotus», pp. 66-70; KOŚLA, «*Voluntas est principium producendi amorem infinitum*», pp. 93-96.

²⁴⁰ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 5, p. 2, q. un., n. 72, Vaticana, IV, pp. 50-51: «[...] essentiae ut de ea generatur Filius necesse est assignare aliquod esse, quia principiare aliquod verum ens – in quocumque genere principii – non convenit alicui nisi realiter enti».

²⁴¹ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 5, p. 2, q. un., n. 73, Vaticana, IV, p. 51: «Quaero igitur, quod esse convenit essentiae ut ipsa est de quo per impressionem generatur Filius: aut praecise esse ad se, quod est essentiae ut essentiae, – et tunc Filius est de essentia ut essentia, et hoc modo est trium personarum; aut convenit sibi esse in aliqua subsistentia».

stessa cosa (*esse formaliter per ipsum*). L'essenza, pertanto, in quanto è nel Padre ciò da cui si genera il Figlio (*de quo Filius generatur*), sarà ad un tempo ciò in cui è impressa la *notitia genita* (*illud in quo notitia genita imprimitur*) e coinciderà formalmente anche con il Verbo (*essentia ut in Patre erit formaliter Verbum sive noscens notitia genita*), il che è assurdo, poiché l'essenza, come 'base' per la generazione, non può essere contemporaneamente Padre e Verbo, persona *ingenita* e *genita*. Dunque, stando all'interpretazione di Scoto, la teoria di Enrico porterebbe ad ammettere che l'essenza divina in quanto è nel Padre sarebbe formalmente identica all'essenza divina in quanto è nel Figlio²⁴².

Se, invece, l'essenza non è incardinata nel Padre ma in un'altra *subsistentia*, quest'ultima dovrebbe comunque precedere la produzione del Figlio e si dovrebbero così ammettere due diverse *subsistentiae*, ovvero due persone già sussistenti prima della generazione del Figlio (*ante terminum generationis*), il che è altrettanto assurdo²⁴³.

Chiamando in causa l'intelletto, dunque, Scoto sembra giustificare l'uso congiunto dei due meccanismi enriciani dell'essenza divina come quasi-sostrato della generazione, e dell'intelletto divino come soggetto e oggetto dell'impressione. L'insistenza sul ruolo dell'essenza, tuttavia, conferma la centralità del principale obiettivo polemico della *distinctio* 5, la teoria della quasi-materia, la quale resta comunque strettamente connessa al funzionamento dell'intelletto in quanto attributo della stessa essenza.

(2) Il rifiuto del secondo argomento pone invece al centro della critica scotiana il concetto di *conversio*, secondo un triplice ordine di ragioni²⁴⁴.

La prima *ratio* si rivela non solo affine, ma anche pienamente compatibile con quella appena analizzata. L'intelletto – sottolinea Scoto – può convertirsi solo se è in un qualche *suppositum*, poiché

²⁴² Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 5, p. 2, q. un., n. 73, Vaticana, IV, pp. 51-52: «Et tunc quaero, in qua: aut ingenita, – et si hoc, cum in intellectu eius quod est 'esse de quo aliquid producitur' includatur hoc quod est 'esse illud in quo forma inducitur', et in intellectu eius quod est esse in quo includatur habere illud quod est in eo, et per consequens esse formaliter per ipsum, – ergo si essentia ut est in Patre sit de quo Filius generatur (et per impressionem, secundum eos), sequitur quod ipsa ut in Patre erit illud in quo notitia genita imprimitur, et ita essentia ut in Patre erit formaliter Verbum sive noscens notitia genita, quod est inconueniens». Sull'incompatibilità di paternità e filiazione o, meglio, sulla loro impossibilità di appartenere simultaneamente ad un unico soggetto, si veda PAASCH, *Divine Production*, pp. 53-60.

²⁴³ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 5, p. 2, q. un., n. 73, Vaticana, IV, p. 52: «[...] si autem essentia, ut est in alia subsistentia a Patre, est de qua generatur Filius et 'in quantum est de qua' praecedit aliquo modo terminum generationis, ergo ante terminum generationis sunt duae subsistentiae, quod est inconueniens». Più avanti Scoto rifiuta anche l'altro estremo della dottrina enriciana, cioè la spirazione dello Spirito Santo nei termini di una *expressio*. Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 5, p. 2, q. un., n. 84, Vaticana, IV, p. 57: «Et hoc probatur ratione, quia simili modo, relatio Spiritus Sancti est in deitate sicut relatio Filii; sed essentia non se habet respectu relationis Spiritus Sancti quasi materia receptiva eius – ut videtur – secundum illam opinionem, quia ponit Verbum generari per impressionem in illud de quo gignitur, Spiritum autem Sanctum produci quasi per expressionem, vel exsufflationem sui, de voluntate formata de qua producitur. Quod autem producitur per expulsionem vel expressionem de aliquo 'de quo', non habet illud 'de quo' pro materia in productione sui, quia omnis materia – productionis et producti – est in qua recipitur forma producti, quod non est expulsione de illo. Est ergo Spiritus Sanctus non de nihilo, nec tamen de quasi materia suae productionis».

²⁴⁴ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 2, p. 2, q. 1-4, n. 284, Vaticana, II, p. 295: «Contra secundum articulum arguo tripliciter: primo quod in intellectum sic conversum non imprimatur Verbum, secundo quod non sit necessaria talis conversio ad gignitionem Verbi, tertio quod nulla sit talis conversio».

la conversione, come ogni azione, compete alle persone, in virtù dell'essenza, ma non all'essenza presa in senso assoluto (*conversio ponitur actio, et actiones sunt suppositorum*). Ma a quale persona – si domanda Scoto – appartiene l'intelletto *ut convertitur super intellectum formatum*? Ora, esso non può essere del Figlio, perché, se la conversione deve essere precedente alla generazione, ci sarebbero due persone prima del Verbo, il che è eretico (*quod est haereticum*); non può essere neanche del Padre, perché, se così fosse, la *notitia genita* (cioè il Verbo) – come abbiamo visto sopra – sarebbe formalmente la stessa persona del Padre, in base al fatto che lo stesso intelletto del Padre – ripete Scoto a più riprese – sarebbe formato dalla notizia genita (*formatur a notitia genita*)²⁴⁵. La polemica di Scoto, dunque, sembra centrare di nuovo il suo bersaglio.

Tuttavia, si può ipotizzare che in entrambe le *improbationes* dell'*opinio Henrici* – sia quella della *distinctio* 5, sia quella della *distinctio* 2 che stiamo ora analizzando – il Dottor Sottile confonda la *notitia simplex* con la *notitia genita*. Per Scoto, infatti, sarebbe la *notitia genita* a formare o informare l'intelletto nudo (d. 2: *formatur a notitia genita*²⁴⁶), imprimendosi in esso (d. 5: *in quo notitia genita imprimitur*), mentre per Enrico – come abbiamo visto – è la *notitia simplex* che si imprime nell'intelletto mentre si ripiega su se stesso, formando così la *notitia declarativa*. Gli stessi passi citati da Scoto non sembrano lasciare spazio a possibili fraintendimenti:

²⁴⁵ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 2, p. 2, q. 1-4, n. 285, Vaticana, II, pp. 295-296: «Primum arguo sic, scilicet intellectus non convertitur nisi ut est in aliquo supposito, quia conversio ponitur actio, et actiones sunt suppositorum. Tunc quaero, cuius suppositi vel cuius personae est ut convertitur super intellectum formatum? Si ut convertitur est personae Filii, et praecedit per te ista conversio generationem Verbi, ergo ante generationem Verbi sunt duae personae, quod est haereticum. Si autem ut convertitur super intellectum formatum est ipsius Patris, et cuius est ut convertitur eius est ut a notitia genita formatur, ut probabo, ergo intellectus ut est Patris formatur a notitia genita; igitur notitia genita est formaliter personae ipsius Patris, quia cuius personae est intellectus ut formatus, eiusdem est notitia qua formatur». L'argomento viene praticamente ripetuto (*repeto unum argumentum ibi tactum*) nella d. 27. Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 27, q. 1-3, Vaticana, VI, pp. 74-75: «[...] ista opinio quantum ad hoc quod ponit intellectionem Patris esse rationem gignendi verbum, improbata est supra distinctione 2, quaestione praedicta 'De productionibus', et quantum ad hoc quod ponit intellectum Patris esse illud de quo gignitur, improbata est ibidem et etiam distinctione 5; et repeto unum argumentum ibi tactum: Quia intellectus ut conversus, est alicuius suppositi; conversio enim ista est secundum eum quaedam actio intelligendi, et actus sunt suppositorum; ergo conversio ista est alicuius suppositi. Quaero cuius suppositi est ut convertitur? Si verbi, et 'ut convertitur' praecedit gignitionem (secundum eum), ergo praecedit verbum, et ita verbum est ante verbum! Si Patris est ista conversio, et cuius est 'ut convertitur' eius est ut de quo generatur per impressionem, et cuius est 'ut de quo generatur aliquid per impressionem' eius est ut illud impressum est in ipsum et per consequens eius est 'ut habet illud impressum', – ergo, a primo ad ultimum, sequitur quod intellectus Patris 'ut Patris' formaliter habet notitiam genitam impressam sibi, et ita Pater formaliter intelliget notitia genita, contra Augustinum VII *Trinitatis* cap. 3». Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Lect.*, I, d. 2, p. 2, q. 1-4, n. 197, Vaticana, XVI, pp. 180-181; *Lect.*, I, d. 27, q. 1-3, n. 22, Vaticana, XVII, pp. 348-349.

²⁴⁶ Uno dei codici dell'edizione, Λ^G, supporta giustamente una lettura a favore di *informatur* in luogo di *formatur*, dal momento che – almeno così sembra – quando si parla di «formazione» o di *intellectus formatus* ci si colloca piuttosto sul primo livello di conoscenza, quello della notizia semplice formata (*formatur*) grazie all'azione dell'oggetto. L'«informazione», invece, che per Enrico spetta alla *notitia simplex*, per Scoto sembra invece in questa fase compito della *notitia genita*. Ad ogni modo, va specificato che generalmente il Gandavense tende a considerare questi termini (formare, informare, imprimersi) come sinonimi, attribuendoli in blocco alla notizia semplice e non, come Scoto, alla notizia dichiarativa o genita. Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 2, p. 2, q. 1-4, n. 285, Vaticana, II, p. 296.

[...] intellectus informatus notitia simplici, et hoc respectu formationis notitiae declarativae²⁴⁷.

[...] causatur actus dicendi a notitia simplici in intellectu nudo converso²⁴⁸.

Intellectus [...] ut est quaedam notitia essentialis secundum actum est natura et ut principium activum, quo Pater de intellectu eodem ut est intellectus purus et tantum intellectus ut de principio passivo format notitiam quae est Verbum, quod secundum rem est eadem notitia cum illa de qua formatur, differens solum ab ea in quantum procedit ab ea ut manifestativa et declarativa ipsius²⁴⁹.

Intellectus [...] sic perfectus simplici notitia per obiectum cognitum, quod in se continet expressive, factus est fecundus et principium activum ut natura, imprimens in se ipsum ut intellectus est tantum, ut in principium passivum, ad formandum in se notitiam declarativam de notitia simplici²⁵⁰.

La lettura di Scoto risulta oltremodo sorprendente se si considera che il ragionamento di Enrico è, in realtà, riprodotto correttamente:

Intellectus [...] nudus, ut conversus et habens intellectum formatum ut obiectum praesens, est passivum dispositum, proportionatum et approximatum intellectui informato ut obiecto sufficienter activo²⁵¹.

Conformemente alle intenzioni del Gandavense, dunque, l'intelletto si converte sullo stesso intelletto già formato, reso attivo dall'azione dell'oggetto, del quale e dal quale ha ricevuto una prima notizia semplice. Quest'ultima diventa, pertanto, il suo nuovo oggetto, sufficientemente attivo per informare l'intelletto nudo che si comporta, invece, come un principio passivo. Da questa ulteriore informazione o impressione della notizia semplice nell'intelletto nudo si genera un'altra notizia, dichiarativa, che coincide con la generazione del Verbo. La conclusione del sillogismo, però, imbocca

²⁴⁷ IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 2, p. 2, q. 1-4, n. 276, Vaticana, II, p. 290. Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, a. 60, q. 1, Badius, II, f. 155rX.

²⁴⁸ IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 2, p. 2, q. 1-4, n. 277, Vaticana, II, p. 291. Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, a. 60, q. 4, Badius, II, f. 167vM.

²⁴⁹ IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 2, p. 2, q. 1-4, n. 279, Vaticana, II, p. 292. Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, a. 54, q. 10, OpOm, XXXI, p. 360.

²⁵⁰ IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 2, p. 2, q. 1-4, n. 280, Vaticana, II, p. 293. Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, a. 54, q. 10, OpOm, XXXI, pp. 360-361.

²⁵¹ IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 2, p. 2, q. 1-4, n. 285, Vaticana, II, p. 296: «L'intelletto [...] nudo, in quanto è converso e in quanto ha l'intelletto formato come oggetto presente, è qualcosa di passivo, disposto, proporzionato e approssimato all'intelletto informato in quanto oggetto sufficientemente attivo».

una direzione del tutto anomala, nella misura in cui Scoto arriva ad affermare (di nuovo) che l'intelletto nudo converso su se stesso *formatur notitia genita*²⁵².

L'esposizione della dottrina di Enrico contenuta nella *distinctio 27* del libro I dell'*Ordinatio*²⁵³ sembra confermare l'ipotesi per la quale la discrepanza tra la teoria enriciana e la ricezione scotiana si riduce, in ultima istanza, al comportamento della *notitia declarativa* o – in base al lessico di Scoto – *genita*. Infatti, anche nella fase dell'*expositio* (oltre che nell'*improbatio* della d. 2) Scoto dimostra di aver ben assimilato l'argomento del Gandavense, specie le sottili trasmutazioni di un intelletto prima passivo, poi attivo, poi di nuovo passivo in quanto *nudus conversus* e infine ulteriormente attivato. Egli spiega ancor più chiaramente (rispetto a quanto esposto in precedenza), e in modo pienamente conforme al detto di Enrico, come alla *notitia simplex* spetti il ruolo di *principium activum* nel processo di formazione del *verbum* da parte dell'intelletto creato, mentre l'intelletto ripiegato su se stesso si comporta come un *principium receptivum*. Si continua, tuttavia, a sostenere che ad essere impressa nell'intelletto ripiegato su se stesso sarebbe la *notitia declarativa* (*impressio notitiae declarativae in intellectum nudum conversum*), senza dimenticare però – almeno in questo passaggio – la sua derivazione dalla *notitia simplex*. Scoto specifica, infatti, che una tale impressione avviene *ab intellectu informato notitia simplici*, il quale fungerebbe da *ratio imprimendi notitiam declarativam*²⁵⁴.

L'unico punto in cui la descrizione scotiana sembra differire dalla dottrina di Enrico coincide pertanto con la fase terminale del suo ragionamento: mentre il Gandavense ritiene – come abbiamo visto – che la *notitia simplex* forma o informa l'intelletto nudo converso, imprimendosi su di esso e innescando, così, la formazione della *notitia declarativa*²⁵⁵, il maestro francescano in questo luogo

²⁵² Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 2, p. 2, q. 1-4, n. 285, Vaticana, II, pp. 296-297: «[...] ergo intellectus nudus ut conversus [...] formatur notitia genita».

²⁵³ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 27, q. 1-3, n. 11, Vaticana, VI, p. 67: «[...] dicitur quod verbum est intellectio actualis, et non quaecumque sed declarativa».

²⁵⁴ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 27, q. 1-3, nn. 12-13, Vaticana, VI, p. 68: «Ad quod intelligendum ponitur sic: Intellectus primo recipit simplicem impressionem ab objecto (sive intellectionem), qua impressione recepta intellectus – ut activus est – convertit se supra se et super actum suum et obiectum, intelligendo se intelligere; tertio sequitur impressio notitiae declarativae in intellectum nudum conversum, et hoc ab intellectu informato notitia simplici, ita quod intellectus informatus tali notitia est ratio imprimendi notitiam declarativam, – et iste intellectus nudus conversus est proprium receptivum. Et inter has duas intellectiones, primam scilicet quae est ratio imprimendi et secundam quae est impressa, est habitudo media quae est actio de genere actionis, quae notatur per hoc quod est 'dicere': est enim 'dicere' istud, exprimere vel imprimere notitiam declarativam notitiae simplicis, – et ista 'notitia declarativa', impressa in intellectum nudum conversum et terminans istum actum dicendi, est verbum. Non ergo quaecumque intellectio actualis est verbum, sed illa quae est declarativa, quae praesupponit intellectionem actualem simplicem et conversionem actualem super illam, et gignitur actu dicendi, cuius principium activum est notitia simplex et receptivum est intellectus nudus conversus»; *Lect.*, I, d. 27, q. 1-3, nn. 10-11, Vaticana, XVII, pp. 345-346. Si ricordi che il terzo articolo, riguardante la *notitia simplex* come *ratio formalis gignendi notitiam declarativam*, sarà oggetto della successiva critica di Scoto (3).

²⁵⁵ Oltre ai testi precedentemente elencati, in cui si parla di un'impressione/informazione *dalla quale o attraverso la quale* si forma la *notitia declarativa*, si veda anche HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, a. 54, q. 9, OpOm, XXXI, p. 351: «Et sic est actio sive operatio quaedam intellectus informati simplici notitia qua in se ipso format notitiam declarativam simillimam illi simplici notitiae. [...] Hoc ergo applicando ad propositum dicimus quod Deus Pater actu suo intelligendi simplicis notitiae cognoscit suam essentiam, quae quidem notitia est in ipso tamquam in memoria, de qua naturaliter

sembra piuttosto collegare, da un lato, l'informazione alla *notitia simplex* e, dall'altro, l'impressione alla *notitia declarativa*. In altri termini, per Enrico ciò che forma, informa e si imprime è la notizia semplice, mentre ciò che è formato è la notizia dichiarativa; per lo Scoto interprete della dottrina enriciana, invece, ciò che forma e informa resta la notizia semplice, mentre ciò che si imprime sarebbe la notizia dichiarativa, come confermato anche dall'applicazione della dinamica dell'intelletto creaturale all'intelletto divino (*imprimitur notitia declarativa virtute notitiae actualis simplicis*)²⁵⁶.

Nella *Lectura* si afferma addirittura che sarebbe la notizia semplice a imprimere nell'intelletto nudo la notizia dichiarativa, *expressa ab intellectu informato e impressa in intellectu nudo*²⁵⁷, confermando così la direzione interpretativa di Scoto, che prevede una *notitia simplex* che informa e una *notitia declarativa* che si imprime.

La leggera deviazione di Scoto su questo risvolto conclusivo dell'argomento enriciano muove verosimilmente da alcuni buoni pretesti. Alla luce dei precedenti rilevamenti, infatti, sembra piuttosto chiaro che Enrico non concepisce mai la *notitia declarativa* come qualcosa che si imprime nell'intelletto, ma appare problematico il modo in cui essa si formerebbe attraverso l'impressione della notizia semplice. Ovvero, se la notizia confusa si imprime nell'intelletto nudo converso, com'è possibile che nell'intelletto si generi una notizia di diversa natura, più chiara? Da cosa scaturisce questa chiarezza se l'oggetto impresso (la *notitia simplex*) non è di per sé chiaro? In che modo dall'impressione emerge una produzione? È questo, probabilmente, il meccanismo che Scoto non riesce ad assimilare, tanto da indurlo a sostenere – forse provocatoriamente – che ad imprimersi sarebbe piuttosto la notizia dichiarativa²⁵⁸.

formatur in eius intelligentia notitia declarativa et manifestativa eius quod iam est cognitum notitia simplici quae Verbum dicitur».

²⁵⁶ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 27, q. 1-3, n. 14, Vaticana, VI, pp. 68-69: «Huic concorditer respondetur ad secundam quaestionem, quod intellectus Patris primo informatur quasi notitia simplici essentiae, ad quam fuit quasi mere in potentia passiva, et factus in actu isto 'notitiae simplicis' ut nudus convertitur super se ipsum sic informatum; et in ipsum conversum, quasi in passivum dispositum, imprimitur notitia declarativa virtute notitiae actualis simplicis, quae notitia declarativa et terminus actus dicendi est verbum. Et secundum hoc patet quod verbum est terminus generationis sicut et Filius, et ita erit proprium secundae personae».

²⁵⁷ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Lect.*, I, d. 27, q. 1-3, n. 12, Vaticana, XVII, p. 346: «Ad secundam quaestionem consequenter dicit quod licet in divinis non sit intellectio et notitia confusa, est tamen ibi notitia simplex, – ita quod Pater primo habet intellectionem simplicem essentiae, et hanc notitiam simplicem sequitur conversio intellectus paterni supra se informatum, et tertio sequitur 'dicere' quod est intellectum informatum notitia simplici imprimere notitiam declarativam in intellectu nudo: et haec notitia sic expressa ab intellectu informato et impressa in intellectu nudo, est verbum divinum, quod est Filius in divinis, quia illud verbum gignitur – ut nunc dictum est – et nulla persona sic gignitur nisi Filius; ergo etc.».

²⁵⁸ Nella versione della *Lectura*, l'esposizione dell'opinione del Gandavense e la sottolineatura delle sue problematiche sembra confermare la posizione interpretativa di Scoto. In questa sede, infatti, egli non sembra tanto preoccupato dalla *notitia declarativa* che si imprime nell'intelletto (elemento comunque presente), ma piuttosto dal fatto che da una notizia confusa e imperfetta dovrebbe generarsi una notizia chiara e perfetta. Ne è prova il fatto che solo in un caso si fa riferimento all'informazione/impressione della *notitia declarativa* nell'intelletto converso (*Si ut in persona Patris, igitur Verbum imprimitur in intellectu Patris, quia per te in quo est intellectus convertens et concipiens, erit et conceptum; igitur intellectus ut in Patre est, informabitur notitia declarativa*); in tutti gli altri casi, invece, non si dice che questa

Ora, è difficile capire se Scoto intenda invalidare le conclusioni di Enrico dal di dentro del suo pensiero o se voglia predisporre un blocco argomentativo in aperta opposizione con il suo interlocutore. Le due ipotesi, invero, non sono tra loro alternative, sulla base di una diversa sensibilità filosofica alla quale gli autori in questione sono avvezzi, e che sfugge, invece, all'osservatore esterno. Al di là del possibile disorientamento interpretativo, infatti, occorre piuttosto sottolineare che Scoto, mentre prova a concettualizzare il ragionamento di Enrico, si accorge di quegli elementi problematici che, portati alle loro logiche conseguenze, produrrebbero un tale cortocircuito. Non c'è, dunque, né un'incapacità interpretativa, né una malvagità polemica; si può dire, piuttosto, che la lettura critica ad opera di Scoto della dottrina di Enrico produce un risultato in alcuni punti difforme da quello che abbiamo cercato di ricostruire sulla base dei testi del Gandavense.

Resta, infine, una domanda: se Scoto non avesse misinterpretato o provocatoriamente distorto questo passaggio, le sue obiezioni nei confronti di Enrico sarebbero comunque valide? Da un lato – ovvero dal punto di vista dell'intelletto –, probabilmente no, perché esse insistono principalmente sul nodo interpretativo in questione: se non considerasse la *notitia declarativa* impressa nell'intelletto del Padre, Scoto non potrebbe obiettare con tanta facilità che il Figlio coinciderebbe formalmente con il Padre. Dall'altro lato – ovvero dal punto di vista dell'essenza –, probabilmente sì, alla luce della più ampia teoria dell'essenza come quasi-materia della generazione.

Lo stesso Enrico, infatti, è cosciente del problema della collocazione dell'intelletto converso in uno dei due suppositi (Padre o Figlio), se in esso deve imprimersi qualcosa quasi come una forma si imprime su un sostrato materiale²⁵⁹. Così, per allontanare il rischio di connotare il '*de substantia Patris*' nei termini della generazione di un verbo indotto nell'essenza divina in quanto incardinata nel Padre o nel Figlio – soluzioni, come abbiamo visto, parimenti assurde e eretiche –, il maestro secolare introduce una scansione in tre passaggi in base alla forma sotto la quale si presenta la materia e dunque, nel nostro caso, l'essenza. Se l'essenza non può essere direttamente in potenza alla generazione in quanto del Padre o nel Padre (perché come abbiamo visto, se così fosse, la formazione del Verbo avverrebbe in seno al Padre stesso e, dunque, in un'unica persona vi sarebbero due persone), per il Gandavense si deve porre un primo livello in cui l'essenza, in quanto nel Padre, è solo in potenza remota alla generazione, un secondo livello intermedio in cui l'essenza non è in nessun supposito ed è in potenza prossima a generare, un terzo livello in cui l'essenza ha già assunto la forma del Figlio generato.

L'esempio addotto per chiarire la dinamica è quello del vino e dell'aceto: l'aceto non si genera se non dalla materia del vino (l'essenza in quanto è nel Padre), la quale, tuttavia, non è propriamente

notizia si imprime o informa, ma – forse con una maggiore aderenza alle intenzioni di Enrico – che si genera (*gignitur*). Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Lect.*, I, d. 2, p. 2, q. 1-4, nn. 195-201, Vaticana, XVI, pp. 179-183.

²⁵⁹ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 27, q. 1-3, n. 24, Vaticana, VI, p. 73: «[...] aliqui dicunt conversionem istam intellectus esse quasi dispositionem materiae».

il soggetto della generazione dell'aceto se non in quanto si presenta sotto una forma intermedia tra la forma del vino e quella dell'aceto (l'essenza in quanto non è in nessuna persona). Il vino sarebbe dunque il Padre, in potenza remota a generare l'aceto, cioè il Figlio, non in virtù dell'essenza-materia che è in lui, ma in virtù di un'essenza-materia spoglia, neutra e indifferente ad entrambe le forme del vino e dell'aceto, del Padre e del Figlio. Non si tratta, però, di una materia senza forma, ma di una materia informata da una forma indefinibile, come è indefinibile (e paradossale) una materia da cui si genera l'aceto che non sia la stessa materia del vino. In base a questo articolato ragionamento – sostiene Enrico – la generazione *per impressionem* non si consuma né nell'intelletto in quanto è nel Padre, né in quanto è nel Figlio, ma in quanto coincide con l'essenza colta nell'istante di natura esatto in cui non è 'più' nel Padre e non è 'ancora' nel Figlio, così come la materia da cui si genera l'aceto non è la materia in quanto è nel vino, ma nell'ipotetico istante t_0 in cui non è più nel vino e non è ancora nell'aceto²⁶⁰.

Ora, Scoto dimostra almeno in tre occasioni di conoscere questa piega della teoria della quasi-materia, così come l'esempio utilizzato da Enrico e ripreso poi dai suoi seguaci²⁶¹. Egli, tuttavia, non si accontenta affatto di questa risposta e non crede in alcun modo che essa possa estinguere le sue obiezioni.

In *Lect.*, I, d. 2, p. 2, q. 1-4, tra le *instantia pro opinione Henrici Gandavensis*, si annovera anche quella per la quale non sarebbe un problema se la *notitia simplex* imprimesse nell'intelletto

²⁶⁰ Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, a. 59, q. 2, Badius, II, f. 144rT: «[...] unde sicut vere dicitur quod acetum non generatur nisi de materia vini, quia oportet ut immediate in materia praecedat forma vini si de materia illa debeat generari acetum, licet proprie materia illa non est subiectum et materia generationis aceti, nisi ut est media inter formam vini et formam aceti, indifferens ad utramque; sic vere dicitur quod Filius non generatur nisi de substantia Patris, quia oportet ut primo ordine naturae immediate divina essentia habeat esse in Patre sub proprietate paternitatis, si de essentia illa divina debeat generari Filius, licet proprie divina essentia non est quasi subiectum et materia generationis filii, nisi ut est quasi media inter proprietatem paternitatis et filiationis, indifferens ad ambas».

²⁶¹ Cfr. M. FEDELI, «*Filius est de substantia Patris*. L'essenza divina come quasi materia nel pensiero di Riccardo di Conington», *Franciscan Studies*, 75 (2017), pp. 423-465. Nel suo recente contributo Marina Fedeli prende in esame la complessa dottrina della quasi-materia, a partire dalla sua iniziale formulazione ad opera di Enrico, fino alla sua ricezione e rielaborazione ad opera di Riccardo di Conington, uno degli interlocutori e avversari diretti di Scoto durante il periodo oxfordiano. La *quaestio* 17 del *Quodlibet* I di Conington (della quale la Fedeli offre un'accurata edizione critica) è testimone del dibattito sul tema in oggetto. Ad essa si aggiunge la *quaestio* 14 delle *Collationes oxonienses* (*Utrum verbum divinum sit de essentia divina sicut de quasi materia*), che – in base alla ricostruzione di Alliney e Fedeli – «pare riportare una reale discussione avvenuta fra Conington e Scoto, allora baccellieri», nella quale «da un lato, Conington formula la dottrina che esporrà poi [...] nella *quaestio* 17 del suo *Quodlibet* I; dall'altro, Scoto elabora alcuni degli argomenti che inserirà poco tempo dopo nella versione definitiva dell'*Ordinatio*»; in essa si rinvergono, infatti, argomenti letteralmente identici a quelli di *Ord.*, I, d. 5, p. 2, q. un. (nn. 94-96, 116-118). L'articolo della Fedeli, inoltre, fa riferimento all'uso specifico dell'esempio del vino e dell'aceto inaugurato da Enrico ed evocato sia nel *Quodlibet* di Conington, sia nel dibattito della *collatio* 14. Cfr. FEDELI, «*Filius est de substantia Patris*», pp. 432-433, 451; *Relazione e Trinità*, pp. 169-170; G. ALLINEY / M. FEDELI, «Introduzione», in IOANNES DUNS SCOTUS, *Collationes oxonienses*, Alliney/Fedeli, p. CXXXVIII. Per ricostruire il quadro del dibattito su questo aspetto specifico, oltre ai testi ivi analizzati (HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, a. 59, q. 2, Badius, II, f. 144rT; RICHARDUS DE CONINGTON, *Quodlibet*, I, q. 17, ed. M. FEDELI, «*Filius est de substantia Patris*», pp. 464-465; IOANNES DUNS SCOTUS, *Coll. ox.*, q. 14, n. 37, Alliney/Fedeli, p. 200), si possono considerare anche i passi da noi riportati di seguito, in cui Scoto espone e critica esplicitamente l'argomento della generazione a partire da una *quasi materia* intermedia tra vino e aceto.

nudo del Padre la *notitia genita*, poiché questa è frutto di un processo che si consuma nell'intelletto del Padre, ma non in quanto appartiene al Padre, bensì all'essenza in quanto non è né nel Padre né nel Figlio, così come la materia che da vino diventa aceto non è né nel vino né nell'aceto²⁶². Scoto obietta che, se è l'intelletto del Padre a 'convertirsi', non può che essere quello stesso intelletto ad essere informato dalla *notitia genita (informatur notitia genita)* e a ricevere l'impressione del Verbo (*Verbum recipietur in intellectu Patris ut Patris est*)²⁶³.

In *Lect.*, I, d. 27, q. 1-3 l'argomento è esposto in modo ancor più esaustivo. Secondo i sostenitori della quasi-materia, infatti, non vi sarebbe alcun rischio di identificare formalmente Padre e Verbo, proprio in virtù dell'esempio: se si pone una materia del vino infinita, che può dunque comunicarsi a diversi suppositi, si può dire senza errore che l'aceto si genera dal vino o che l'aceto è indotto nella materia del vino, senza per questo affermare che il vino coincide con l'aceto. Allo stesso modo si può dire che '*Filius est de substantia Patris*' nella misura in cui il Figlio non è prodotto dall'essenza o dall'intelletto in quanto appartengono al Padre (*Filius non est de essentia sive de intellectu ut est Patris*), bensì *de essentia absolute considerata*. Agli occhi di Scoto, dunque, secondo Enrico e i suoi seguaci la ragione per cui la sostanza (o essenza o quasi-materia) da cui il Figlio si genera viene detta del Padre (*Patris*) dipende esclusivamente da un certo ordine (*propter illum ordinem*), per il quale è necessario che essa sia prima nel Padre che nel Figlio, così come è necessario che quella materia da cui si genera l'aceto sia prima nel vino e poi nell'aceto (*licet Filius generetur de essentia absolute, non ut est in Patre, tamen dicitur generari magis de substantia Patris quam alterius, quia praesupponit essentiam praefuisse in Patre*)²⁶⁴.

²⁶² Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Lect.*, I, d. 2, p. 2, q. 1-4, n. 206, Vaticana, XVI, pp. 186-187: «[...] dicunt aliqui quod notitia simplex imprimi in intellectum nudum Patris notitiam genitam, sed tamen non ut est intellectus Patris. Unde dicunt quod intellectus convertens est intellectus Patris, sed intellectus informatus notitia genita est intellectus Filii. Et ideo negatur ista consequentia 'intellectus nudus convertitur super intellectum formatum ut Patris, igitur informatur ut est intellectus Patris'. Unde notitia genita est ab intellectu formato in intellectu Patris, sed non ut est intellectus Patris, sicut dicitur vinum transmutari in materiam aceti, sed non ut est materia aceti».

²⁶³ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Lect.*, I, d. 2, p. 2, q. 1-4, n. 207, Vaticana, XVI, p. 187: «Sed contra: cuius est intellectus ut convertitur supra intellectum formatum, eius est intellectus ut habet intellectum formatum pro objecto; ergo intellectus qui convertitur, habet notitiam genitam ab intellectu formato. – Probatio consequentiae, antecedens enim est manifestum de se; consequentia autem sic probatur: passivum ut passivum, approximatum activo et proportionatum, necessario patitur, sicut patet ex IX *Metaphysicae* per rationem potentiae passivae, cui nihil oportet addere ad hoc quod patiat; sed intellectus informatus est sicut activus, et intellectus nudus est sicut passivus qui convertitur; igitur intellectus qui convertitur, necessario patietur ab intellectu informato, et ita informatur notitia genita; igitur si ille intellectus qui convertitur sit intellectus Patris, sequitur idem quod prius, quod Verbum recipietur in intellectu Patris ut Patris est».

²⁶⁴ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Lect.*, I, d. 27, q. 1-3, n. 23, Vaticana, XVII, p. 349: «Dicitur ad hoc quod non sequitur. Ponatur enim quod ex vino generetur acetum, ita quod in materia vini inducatur acetum: posito cum hoc quod materia vini sit infinita ita quod possit communicari diversis suppositis, tunc verum est dicere quod acetum inducitur in materia vini, et tamen non sequitur quod vinum sit acetum. Ita intellectus nudus est Patris et imprimitur notitia genita in intellectu nudo: non tamen sequitur quod Pater sit notitia genita, licet intellectus nudus sit de quo producitur verbum; unde verbum vel Filius non est de essentia sive de intellectu ut est Patris, sed est de essentia absolute considerata, ut tamen praesupponit se praefuisse in Patre. Et ideo magis dicitur 'Filius est de substantia Patris' quam 'substantia alterius personae', propter illum ordinem, sicut generatio et generatum sunt simul, et materia dicitur esse subiectum generationis secundum quod nude consideratur, praesupponendo tamen se praefuisse sub forma corrupti. Et secundum hoc licet Filius generetur de

Negli argomenti *contra eos* si obietta che, se in Dio si pongono davvero potenza e atto, si avrà qualcosa di perfetto e qualcosa di imperfetto, il che è falso²⁶⁵. Inoltre, se vi fossero impressione e conversione, non si potrebbero distinguere Padre e Figlio, perché non si potrebbe distinguere ciò che si converte e ciò su cui si converte, ciò da cui si produce qualcosa e ciò in cui si imprime qualcosa²⁶⁶. Ulteriormente, l'esempio non può considerarsi adeguato al proposito della *quaestio*, poiché considerare il vino come qualcosa di infinito o illimitato che può comunicare la sua natura ad altri suppositi vuol dire attribuire al vino caratteristiche teomorfe²⁶⁷.

Infine, l'esposizione della teoria di Enrico in *Ord.*, I, d. 27, q. 1-3 si apre con la descrizione dei *tria signa naturae* che scandiscono il processo di generazione, in base alla forma assunta dalla materia: *sub forma corrumpenda*, in potenza remota alla generazione; *sub nulla forma, quasi nuda* e in potenza prossima *ad formam generandam*; *sub forma geniti*. Così, l'intelletto divino (che abbiamo ormai imparato a considerare come attributo o principio incaricato di svolgere le azioni dell'essenza) *in primo signo* è nel Padre e, in quanto converso, è disposto alla generazione; *in secundo signo* non è in nessuna persona (*est quasi nullius personae*) ed è in potenza prossima al prodotto della generazione; *in tertio signo* coincide con l'intelletto in quanto è nel Figlio²⁶⁸.

L'esempio è presentato in modo molto simile al passo corrispondente della *Lectura*, specificando come nella materia del vino ci sia una disposizione ad assumere la forma dell'aceto, ma non una disposizione immediata, la quale spetta solo alla materia in quanto non è né nell'uno né nell'altro²⁶⁹.

essentia absolute, non ut est in Patre, tamen dicitur generari magis de substantia Patris quam alterius, quia praesupponit essentiam praefuisse in Patre».

²⁶⁵ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Lect.*, I, d. 27, q. 1-3, n. 25, Vaticana, XVII, p. 350: «Sed contra eos: Intellectus, ut recipit ab obiecto primum actum, sic est vere passivus et est ibi vere potentia, – et similiter ut convertit, tunc activus; igitur si ista non causantur per operationem intellectus, sed tamen distinctio, tunc ex parte rei erunt ibi vere potentia et vere actus, – quod falsum est, quia alterum est imperfectionis: quando enim aliqua dividunt ens, semper alterum est imperfectionis et alterum perfectionis; similiter si distinctio aliquorum in divinis sit secundum rationem et illa quae sic distinguuntur secundum rationem sunt ibi secundum rem, – cum talia sint obiecta multa quae ibi distinguuntur secundum rationem, erunt ibi obiecta in re».

²⁶⁶ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Lect.*, I, d. 27, q. 1-3, n. 26, Vaticana, XVII, p. 350: «Praeterea, impossibile est quod aliqua sint actualiter extrema relationis sine distinctione; nunc autem in persona Patris est ibi intellectus imprimens et cui imprimitur, et convertens et super quem fit conversio, quae dicuntur relationem; igitur necesse est quod ista distinguantur ubi sunt, maxime in eadem persona, aliter simul esse non possunt».

²⁶⁷ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Lect.*, I, d. 27, q. 1-3, n. 27, Vaticana, XVII, pp. 350-351: «Item, exemplum non est ad propositum. Dicere enim quod vinum sit sic illimitatum et sic possit naturam communicare, est ponere vinum 'Deum', et tunc non plus est ibi concedenda talis impressio sicut nunc: vinum produceret acetum non impressive, sed produceret substantialiter».

²⁶⁸ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 27, q. 1-3, n. 27, Vaticana, VI, p. 75: «Respondetur quod sicut in generatione in creaturis est distinguere tria signa naturae, primum in quo materia est sub forma corrumpenda, secundum in quo materia est sub nulla forma sed quasi nuda et in proxima potentia ad formam generandam, et tertium in quo est sub forma geniti, – ita correspondenter potest dici in divinis quod intellectus in primo signo, ut est in Patre, sic convertitur super se, et ista conversio est quasi dispositio materiae ad generationem Filii; in secundo signo, in quo est quasi nullius personae, tunc est in potentia proxima ad terminum generationis; et in tertio signo, in quo est sub proprietate personae genitae, est tunc illius personae».

²⁶⁹ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 27, q. 1-3, nn. 28-29, Vaticana, VI, p. 76: «Exemplum ponitur: si vinum sit in potentia proxima ad acetum (ita quod forma vini praexigitur ordine naturali in materia, ad hoc quod sit in potentia

Secondo questo approccio, dunque, a ricevere la *notitia genita* non sarebbe l'intelletto del Padre, ma, tecnicamente, l'*intellectus conversus* che si colloca in un'altra indefinibile sussistenza, ovvero in nessuna persona²⁷⁰. Anche in questo caso l'esempio viene valutato inappropriato alla soluzione del problema, nella misura in cui la generazione *in creaturis* – come abbiamo visto in precedenza – indica formalmente un mutamento, una trasmutazione dalla privazione alla forma, che non possono essere collocate *in divinis*²⁷¹. Così, emerge in controluce il grande limite del parallelo istituito da Enrico di Gand: mentre il vino si trasforma in aceto sulla base di un sostrato comune, il Padre non si trasforma nel Figlio, ma lo genera e lo produce.

Dalla trattazione di questo aspetto della dottrina trinitaria di Enrico vediamo dunque che le obiezioni di Scoto sembrano mantenere la loro forza argomentativa, sebbene nei testi sopra riportati si continui a identificare la *notitia declarativa* o *genita* con ciò che viene impresso nell'intelletto. Più precisamente, possiamo dire che l'interpretazione dell'intelletto converso come ciò su cui si imprime il Verbo permette al Sottile di rendere ancor più provocatoriamente efficaci le sue *improbationes* e a smascherare, altresì, il tentativo di soluzione avanzato dallo stesso Enrico. Il problema del luogo o della spettanza delle operazioni dell'intelletto-essenza, infatti, era stato sollevato dalla stessa speculazione enriciana e risolto attraverso una soluzione (sostenuta da un esempio tratto dal regno dei fenomeni naturali) che Scoto considera, però, insufficiente.

La questione richiederebbe naturalmente un approfondimento ampio e mirato che, però, non ci compete in questa sede. Ci è sembrato tuttavia doveroso sottolineare queste potenziali anomalie, così come esse si sono mostrate ai nostri occhi, anche come possibile contributo ad una ricerca futura che, in realtà, alcuni stanno già intraprendendo in modo proficuo.

Tornando dunque al rifiuto del secondo articolo, Scoto dimostra in secondo luogo che l'intelletto del Padre non ha bisogno della *conversio* per essere produttivo, poiché, avendo l'oggetto

proxima respectu aceti), si cum hoc materia vini esset illimitata ad istas duas formas et per consequens neutra inducta expelleret aliam, et si cum hoc utraque esset hypostatica, dans esse personale, – tunc acetum generetur de materia 'ut fuit vini' quasi de materia disposita dispositione praevia necessario praecedente formam istam. Sed si quaereretur cuius est ut immediate acetum generatur de ea, – responsio, quod nullius, sed generatur de ea immediate ut materia est sub neutra forma hypostatica. Per hoc ad formam argumenti hic in proposito: conceditur quod est Patris, sicut materia est vini ut est disposita ad formam aceti».

²⁷⁰ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 27, q. 1-3, n. 30, Vaticana, VI, p. 76: «Et cum arguitur 'ergo ut est Patris recipit notitiam genitam', negatur consequentia; immo per hoc quod recipit notitiam genitam, est alterius subsistentiae, et etiam de quo immediate generatur verbum, non ut Patris, sed ut conversus».

²⁷¹ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 27, q. 1-3, nn. 33-34, Vaticana, VI, pp. 77-78: «Contra ista: Generatio in creaturis videtur esse mutatio formaliter, pro eo quod materia ut nullius prius, postea autem intelligitur sub forma geniti: per hoc enim intelligitur transmutari a privatione ad formam, quae transmutatio est formaliter generatio-mutatio. Ergo si sub hac ratione ponatur potentia passiva in divinis, erit tunc in divinis vera mutatio. Confirmatur ratio in exemplo eorum, quia etsi vinum non corrumpitur in generatione aceti, vere tamen illa generatio esset mutatio a privatione ad formam, licet non concurreret illa alia mutatio 'a forma ad privationem', sicut accidit modo communiter quando unum generatur et aliud corrumpitur: tunc enim concurrunt communiter ibi duae mutationes et quattuor termini (duae formae et duae privationes), sed – circumscripta altera mutatione et terminis eius – nihil minus esset reliqua mutatio; ergo ita erit in proposito, quod illud in quantum est prius nullius – et ita sub privatione termini 'ad quem' et post sub illo termino mutatur».

di fronte a sé, è un principio già perfettamente capace di produrre²⁷². Di conseguenza – si sostiene nel terzo argomento –, se questa *conversio* non è necessaria ai fini della generazione del Verbo, se non aggiunge nulla all'intelletto in quanto principio, allora si rivela «nulla» (*conversio nihil est ibi*)²⁷³. Essa, inoltre, non corrisponde a nessuna tipologia di azione, né operativa, né produttiva, mostrando, così, la sua inconsistenza agli occhi del Dottor Sottile²⁷⁴.

(3) Il terzo articolo, per il quale la *notitia actualis essentialis* sarebbe il principio produttivo della *notitia genita*²⁷⁵, viene parimenti invalidato. Per Scoto, innanzitutto – come vedremo meglio appena di seguito –, la generazione del Verbo non può essere opera dell'intelligenza del Padre (*Pater non gignet Verbum formaliter intelligentia ut 'quo'*), ma della memoria (*sed ut est memoria*). Alla prima, infatti, compete l'atto 'secondo' legato alla sua normale attività conoscitiva (*ut autem habet notitiam actualem quasi elicitam et ut actum secundum, est in actu intelligentiae, cuius est omne intelligere actuale*); alla seconda, invece, spetta l'atto 'primo' con valore produttivo, nella misura in cui l'intelletto gode della presenza dell'oggetto intelligibile (*ut est in actu memoriae, hoc est, ut habet obiectum intelligibile praesens intellectui suo*)²⁷⁶, condizione che rende la memoria un principio produttivo immediato del Verbo²⁷⁷. Il Dottor Sottile sembra così capovolgere l'ordine enriciano: l'operazione non è affatto la *ratio* o il principio o la causa della produzione, ma è in virtù della produzione, in quanto atto primo, che può svolgersi l'operazione, come atto secondo²⁷⁸.

²⁷² Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 2, p. 2, q. 1-4, n. 287, Vaticana, II, p. 298: «Secundum arguo sic, quia intellectus Patris habens obiectum sibi praesens est naturale principium, non solum operativum respectu intellectionis Patris, sed etiam productivum respectu notitiae genitae; adhuc ergo circumscripta illa reflexione esset principium productivum».

²⁷³ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 2, p. 2, q. 1-4, n. 288, Vaticana, II, pp. 298-299: «Item tertium probo sic: si per conversionem nihil intelligitur esse in intellectu quod non intelligeretur ibi esse non intellecta conversione, ergo conversio nihil est ibi; si aliquid intelligitur esse in intellectu quod sine ipsa non intelligeretur, quaero, quid? non praesentia obiecti, non perfectio potentiae, non tandem determinatio potentiae ad actum vel exercitium actus. Sicut aliqui ponunt voluntatem in nobis convertere intelligentiam ad memoriam, patet quod voluntas non convertit ad gignitionem Verbi divini».

²⁷⁴ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 2, p. 2, q. 1-4, n. 289, Vaticana, II, p. 299: «Item, conversio ista non est actio quae est operatio, quia non intellectio nec volitio, nec est actio productiva cuius».

²⁷⁵ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 2, p. 2, q. 1-4, n. 290, Vaticana, II, p. 299: «Tertius articulus est quod intellectus informatus notitia actuali essentiali est principium activum et elicitivum notitiae genitae».

²⁷⁶ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 2, p. 2, q. 1-4, n. 291, Vaticana, II, pp. 299-300: «Hoc improbo sic: Verbum non gignitur ab intelligentia sed a memoria, secundum Augustinum XV *De Trinitate* cap. 14; igitur licet in Patre concurrant memoria, intelligentia et voluntas, Pater non gignet Verbum formaliter intelligentia ut 'quo', sed ut est memoria. Ut autem habet notitiam actualem quasi elicitam et ut actum secundum, est in actu intelligentiae, cuius est omne intelligere actuale; igitur ut sic, non gignet Verbum, sed ut est in actu memoriae, hoc est, ut habet obiectum intelligibile praesens intellectui suo; in hoc enim intelligitur actus primus quasi praecedens actum secundum, qui est actu intelligere».

²⁷⁷ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 2, p. 2, q. 1-4, n. 294, Vaticana, II, p. 302: «[...] memoria Patris potest esse principium immediatum Verbi; ergo necessario est».

²⁷⁸ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 2, p. 2, q. 1-4, n. 292, Vaticana, II, pp. 300-301: «[...] productio magis convenit actui primo ut principio productivo quam actui secundo, quia operationes perfectae de ratione sui sunt fines, et ideo non sunt gratia aliorum finium; ergo intellectio ut est operatio Patris non est ratio formalis productiva alicuius termini, sed tantum actus primus – cuius virtute elicitor illa operatio – erit principium productivum».

(4) Infine, il quarto articolo – per il quale la *notitia declarativa* si genera nell'intelletto *ut nudus* – non viene trattato (*transeo*) in quanto l'avversario si auto-contraddice e il suo argomento – in base alla ricostruzione degli editori – è già stato invalidato e cancellato da Scoto²⁷⁹.

4.3 La dottrina di Scoto

Siamo dunque giunti al cuore della soluzione di Scoto, in risposta – lo ricordiamo – alla questione riguardante il numero delle produzioni e i motivi secondo i quali esse sarebbero solamente due²⁸⁰.

Come abbiamo visto, per Enrico le produzioni trinitarie del *dicere* e dello *spirare* non sono due solamente perché due sono i principi da cui derivano, ma anche perché si fondano sulle due operazioni di *intelligere* e *velle*: siccome sono due gli atti essenziali, allora due sono anche i corrispettivi atti nozionali. L'inizio dell'*opinio propria* di Scoto, invece, sembra oltrepassare sin da subito questa impostazione, collegando la duplice produttività alla irriducibile duplicità dei principi produttivi, in base alle loro diverse formalità.

Dico tunc ad quaestionem quod tantum sunt ibi duae productiones distinctae secundum rationes formales productionum, et hoc quia sunt tantum duo principia productiva habentia formales rationes producendi distinctas²⁸¹.

Le ragioni dell'*antecedens* per le quali si possono contare solamente due principi produttivi sono legate ad un assioma fondamentale del sistema scotiano, in parte mutuato dagli argomenti adottati da Enrico di Gand²⁸², in parte approfondito ed esteso filosoficamente in conformità alle novità introdotte dal Dottor Sottile.

²⁷⁹ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 2, p. 2, q. 1-4, n. 297, Vaticana, II, p. 304: «De quarto articulo transeo, nisi quod in hoc videtur sibi ipsi contradicere sic opinans, sicut arguitur ante apud 'vacat'». Di seguito il testo cancellato da Scoto. Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 2, p. 2, q. 1-4, *textus a Duns Scotus cancellatus*, Vaticana, II, p. 297: «Item, quod de intellectu ut nudo formetur Verbum et tamen quod imprimatur intellectui ut habenti notitiam essentialem, non videntur simul stare, quia sub qua ratione est proximum de-quo, et in-quo: sed apud *f* dicit quod est quasi in potentia ad Verbum per hoc quod est in actu sub notitia essentiali».

²⁸⁰ Sull'analisi di questa soluzione, si veda in particolare CROSS, *Duns Scotus on God*, pp. 145-149; FEDELI, *Relazione e Trinità*, p. 91; KOŚLA, «*Voluntas est principium producendi amorem infinitum*», pp. 96-110. Boulnois fornisce un'ottima ricostruzione della versione dell'argomentazione nella *Lectura*. Cfr. BOULNOIS, «La déduction de la Trinité selon Duns Scot».

²⁸¹ IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 2, p. 2, q. 1-4, n. 300, Vaticana, II, p. 305: «Rispondo allora alla questione, dicendo che in questo caso vi sono solo due produzioni distinte secondo le modalità formali delle produzioni, e ciò poiché vi sono solo due principi produttivi che hanno distinte modalità formali di produrre».

²⁸² Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Quodl.*, VI, q. 1, OpOm, X, pp. 11-12.

Antecedens probo sic: omnis pluralitas reducitur ad unitatem vel ad paucitatem tantam ad quantam reduci potest; ergo pluralitas principiorum activorum reducetur ad unitatem vel ad tantam paucitatem ad quantam potest reduci. Sed non potest reduci ad aliquod unum principium productivum. Probatio, quia illud haberet determinate alterum vel alterius istorum modum principiandi: vel enim esset productivum ex se determinate per modum naturae, vel non ex se determinate sed libere, et ita per modum voluntatis, ergo non possunt reduci ad aliquod principium quasi tertium ab istis quod, scilicet in producendo, neutrius istorum habeat rationem. Nec unum reducitur ad alterum, quia tunc alterum secundum totum genus suum esset imperfectum, quod falsum est, quia cum ex eadem perfectione conveniat utrique esse principium operativum et productivum [...] et neutrum sit ex se imperfectum in quantum est operativum, quia tunc non esset formaliter in Deo, ergo nec in quantum est productivum est imperfectum. Non ergo possunt principia productiva reduci ad paucitatem minorem quam ad dualitatem principii, scilicet productivi per modum naturae et principii productivi per modum voluntatis²⁸³.

Dunque, tutto ciò che è molteplice può essere ridotto ad unità (*omnis pluralitas reducitur ad unitatem*) o al minor numero possibile di elementi (*vel ad paucitatem tantam ad quantam reduci potest*). Detto in altri termini, laddove non sia possibile la *reductio ad unum*, occorre fermarsi al numero più basso consentito. È il caso dei principi attivi, i quali non possono essere ridotti ad un unico principio produttivo, che non potrebbe infatti assumere in sé due modi di principiare tra loro irriducibili e alternativi (*illud haberet determinate alterum vel alterius istorum modum principiandi*): l'uno, quello dell'intelletto, *ex se determinate per modum naturae*; l'altro, quello della volontà, *non ex se determinate sed libere*.

Scoto specifica ulteriormente che i principi corrispondenti ai due *modi principiandi*, da un lato, non possono essere ridotti ad un principio terzo (o medio) tra essi, poiché al di fuori di questi due

²⁸³ IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 2, p. 2, q. 1-4, nn. 301-302, Vaticana, II, pp. 305-307: «Provo così l'antecedente: ogni pluralità è ridotta all'unità o al minor numero a cui può essere ridotta; quindi, la pluralità dei principi attivi sarà ridotta all'unità o al minor numero a cui può essere ridotta. Ora, non può essere ridotta ad un qualche principio produttivo unico. Ne è prova il fatto che esso avrebbe necessariamente l'uno o l'altro tra questi modi di principiare: infatti, o sarebbe produttivo da se stesso in modo determinato secondo il modo della natura, oppure non in modo determinato da sé, ma liberamente, e così secondo il modo della volontà; pertanto, non possono essere ridotti ad un qualche principio quasi terzo rispetto a questi, perché, nel produrre, non corrisponderebbe a nessuno di essi. Né l'uno si riduce all'altro, poiché allora l'uno, secondo tutto il suo genere, sarebbe imperfetto, il che è falso, poiché, dal momento che in virtù della stessa perfezione conviene ad entrambi essere principi operativi e produttivi [...], e nulla è di per sé imperfetto in quanto è operativo (poiché allora non sarebbe formalmente in Dio), allora non è imperfetto neanche in quanto è produttivo. I principi produttivi non possono quindi essere ridotti ad una esiguità minore della dualità, quella del principio produttivo secondo il modo della natura e del principio produttivo secondo il modo della volontà». Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 10, q. un., n. 8, Vaticana, IV, p. 341: «[...] principia productiva ex quo non dicunt de se imperfectionem, reducuntur ad aliquid unum perfectum, vel ad aliqua perfecta in tanta paucitate ad quantam possunt reduci; non possunt autem omnia reduci ad unum principium – productivum vel activum – quia illud unicum haberet modum determinatum agendi alterius istorum, scilicet naturae vel voluntatis, quia inter modos istos producendi non est aliquis modus medius; ergo non possunt haec reduci ad maiorem paucitatem quam ad dualitatem, principii scilicet productivi per modum naturae et per modum voluntatis».

modi non vi è alcuna *ratio producendi*; dall'altro lato, l'uno non può essere ridotto all'altro, perché altrimenti si dovrebbe ammettere che un principio è imperfetto e l'altro perfetto, contrariamente (*quod falsum est*) ai presupposti esaminati in precedenza per i quali non vi è nulla di imperfetto in ciò che può fungere da principio operativo e/o produttivo, per di più se compatibile con la natura divina²⁸⁴.

Haec autem duo principia secundum rationes suas principiandi debent poni in primo, quia in ipso est omnis ratio principii quod non reducitur ad aliud principium prius. Igitur tantum sunt duo principia productiva alterius rationis in primo productivo, scilicet, unicum productivum per modum naturae, et unicum productivum libere. Haec autem sunt productiva ad intra, quia quodlibet principium productivum quod non reducitur ad aliud principium prius natum est habere productionem sibi adaequatam et productum adaequatum; ergo principium productivum quod est voluntas natum est habere productum sibi adaequatum, et principium productivum quod est natura natum est habere productum adaequatum. Haec principia productiva sunt infinita, ergo producta eis adaequata non possunt esse nisi infinita. Omnipotentia etiam in primo non potest habere obiectum possibile infinitum, quia tunc creatura posset esse infinita; nihil autem est infinitum formaliter nisi Deus [...]. Igitur ista principia sunt productiva aliquorum in natura divina²⁸⁵.

Anche in Dio (*in primo*), pertanto, devono essere posti due principi. Laddove si condensa ogni *ratio principii*, infatti, ci si deve comunque arrestare di fronte all'impossibilità di risalire ad un unico principio produttivo originario (*in ipso est omnis ratio principii quod non reducitur ad aliud principium prius*), e si deve ammettere, così, la duplice perfezione di due principi compresenti. Il

²⁸⁴ Benché si debba porre una *prioritas quasi originis* della natura sulla volontà, tuttavia il *per modum voluntatis* resta talmente opposto disgiuntivamente al *per modum naturae* da non potere in nessun senso essere ridotto ad esso. Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 2, p. 2, q. 1-4, n. 315, Vaticana, II, p. 316: «[...] quando duo principia habent modos oppositos principiandi quorum neutrum requirit aliquam imperfectionem, neutrum reducitur ad alterum ut ad prius natura, licet posset ibi esse aliqua prioritas quasi originis, vel huiusmodi. Nunc autem neutrum istorum principiorum includit aliquam imperfectionem, non magis in quantum productivum quam in quantum operativum: nec ergo unum ad alterum reducitur ut ad prius natura, nec ambo ad tertium, propter idem, quia neutrum est imperfectum, et etiam quia illud tertium esset principium secundum rationem alterius istorum, quia inter ista non est medium in principiando, et ita si ambo reducerentur ad tertium, unum reduceretur ad aliud et idem ad se ipsum».

²⁸⁵ IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 2, p. 2, q. 1-4, n. 302, Vaticana, II, pp. 307-308: «Ora, questi due principi, secondo le loro modalità di principiare, devono essere posti nel primo <ente>, poiché in lui vi è ogni modalità del principio, che non è ridotto ad un altro principio precedente. Perciò, vi sono solo due principi produttivi di diversa modalità nel primo <ente> produttivo, cioè, un unico <principio> produttivo secondo il modo della natura, e un unico <principio> che produce liberamente. Ora, essi sono produttivi *ad intra*, poiché qualunque principio produttivo che non sia ridotto ad un altro principio precedente è disposto ad avere una produzione che gli sia adeguata e un prodotto adeguato; quindi il principio produttivo che coincide con la volontà è disposto ad avere un prodotto che gli sia adeguato, così come il principio produttivo che coincide con la natura è disposto ad avere un prodotto adeguato. Questi principi produttivi sono infiniti, quindi i prodotti che sono loro adeguati non possono che essere infiniti. Perfino l'onnipotenza nel primo <ente> non può avere un possibile oggetto infinito, poiché allora la creatura potrebbe essere infinita; tuttavia, nulla è formalmente infinito se non Dio [...]. Pertanto, questi principi sono produttivi di alcune cose all'interno della natura divina». Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 10, q. un., n. 8, Vaticana, IV, p. 341: «Et cum illa, ad quae tamquam ad perfecta stat tota ista reductio principiorum, sint simpliciter perfecta, ambo ista principia sub ratione sua propria ponentur in Deo ut est principium producens».

primum efficiens, infatti, *est intelligens et volens*²⁸⁶. Questa dualità, inoltre, posta tanto a livello trascendentale quanto *in divinis*, si adatta perfettamente ai requisiti della produzione *ad intra*, nella misura in cui – come abbiamo accennato – un principio che non può essere ricondotto a nessun altro, in virtù della sua costitutiva perfezione, è disposto ad ottenere una produzione che gli sia adeguata e un prodotto altrettanto adeguato²⁸⁷.

L'adeguatezza delle produzioni e dei rispettivi prodotti di intelletto e volontà è garantita dal fatto che l'intero processo produttivo si svolge all'interno dell'infinità divina. Ne è prova il fatto che l'onnipotenza – usata da Scoto come controesempio –, non essendo considerata come una facoltà o un'attività *ad intra*, bensì *ad extra*, nel suo esercizio 'esce' – per così dire – dall'infinità per rivolgersi al mondo creato, e pertanto *non potest habere obiectum possibile infinitum* (può dirsi infatti formalmente infinito solo ciò che si svolge integralmente all'interno della natura divina). Allo stesso modo, benché nell'uomo si possa rinvenire la stessa duplicità dei principi (intelletto e volontà), tuttavia la perfetta adeguatezza delle rispettive operazioni (intellectione e volizione) non si connota mai *in esse* – poiché essi *in creaturis* non godono di un potere di porre attraverso la produzione un *perfectum ens ut natura* –, ma solo *in ratione operationis*²⁸⁸; *in divinis*, invece, oltre all'adeguatezza operativa, vi è anche una adeguatezza produttiva (*etiam in essendo*)²⁸⁹, in virtù di quella comunanza di natura di cui abbiamo già parlato, ma anche di quella distinzione che la produzione provoca in qualche modo tra produttore e prodotto; una distinzione non essenziale – poiché l'unità dell'essenza e delle sue perfezioni non può essere smembrata –, ma personale²⁹⁰.

Da questo assioma deriva un'ulteriore conclusione: se la *paucitas* coincide necessariamente con una *duplicitas*, se il processo di *reductio* è costretto ad arrestarsi di fronte a due principi perfetti e autonomi nei loro rispettivi domini (*natura e voluntas*), se questi possono avere *ad intra* due produzioni e due prodotti adeguati alla natura del produttore (dunque anche coeterni²⁹¹), allora vi

²⁸⁶ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 2, p. 1, q. 1-2, nn. 74-88, Vaticana, II, pp. 174-180; *De prim. princ.*, c. 4, Müller, pp. 71-78.

²⁸⁷ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 2, p. 2, q. 1-4, n. 358, Vaticana, II, p. 337.

²⁸⁸ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 2, p. 2, q. 1-4, n. 343, Vaticana, II, pp. 330-331: «[...] licet in nobis sit duplex principium operativum, voluntas et intellectus, et ambo sint perfecta principia operandi et possint habere operationes perfectas sibi adaequatas in ratione perfectionis operationis, non tamen habent operationes sibi adaequatas in esse, hoc est, licet per intellectum nostrum possimus habere intellectionem ita perfectam sicut aliqua potest naturae nostrae competere, non tamen ista intellectio erit ita perfectum ens ut natura, quia intellectio adaequata intellectui ut potentiae vel obiecto in ratione operationis, non est adaequata obiecto vel intellectui in esse. Intellectus igitur et voluntas, scilicet in creatura, licet sint principia producendi operationes adaequatas sibi in ratione operationis, non tamen in esse, et per consequens multo magis nec realiter adaequatas naturae cuius est intellectus et voluntas».

²⁸⁹ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 2, p. 2, q. 1-4, n. 344, Vaticana, II, p. 332: «In divinis autem principium operativum non tantum aequatur naturae in ratione principii operativi, sed etiam in essendo; operatio etiam aequatur principio operativo, et hoc in essendo, et per consequens aequatur naturae. Similiter principium productivum aequatur naturae in essendo».

²⁹⁰ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 2, p. 2, q. 1-4, n. 355, Vaticana, II, p. 336: «[...] quod producitur actu intellectus, aliquo modo distinguitur a produttore. Essentialiter non distinguitur, quia essentia divina, et quaecumque essentialis perfectio intrinseca sibi, est indistinguibilis [...], igitur distinguitur personaliter productum a produttore».

²⁹¹ *Vide supra*, I, §2.2.

sono solamente due produzioni *ad intra*. Esse non possono essere meno di due perché i principi sono due, ma non possono essere neanche più di due perché ciascuna delle due produzioni, in quanto adeguata, compie perfettamente ed esaustivamente il potere produttivo del principio, tanto da rendere non solo superflue ma anche impossibili ulteriori produzioni (*stante illa, non potest habere aliam*)²⁹².

Ulterius sequitur: si non sint nisi duo principia productiva alterius rationis, ergo sunt tantum duae productiones numero. Probatio, quia utrumque principium productivum habet productionem sibi adaequatam et coaeternam; ergo stante illa, non potest habere aliam²⁹³.

Un ulteriore confronto con la posizione di Enrico di Gand permette a Scoto di chiarire ancor meglio la sua posizione²⁹⁴.

Dalla risposta alle obiezioni *contra istam deductionem* si conferma innanzitutto che l'attributo divino connesso immediatamente alla produzione trinitaria del Figlio è la memoria, e non l'intelligenza. Scoto specifica infatti che la memoria, non essendo altro che '*intellectus habens obiectum actu intelligibile sibi praesens*'²⁹⁵, è il principio necessario, sufficiente e immediato della generazione del Verbo, dal momento che in essa sono inclusi i due elementi indispensabili per innescare la produzione (*in hoc autem principio quod est memoria concurrunt duo*): l'essenza divina in quanto oggetto della produzione e l'intelletto in quanto potenza produttiva. Ciascuno di essi, preso separatamente, è un «principio quasi parziale» della produzione (*utrumque per se est quasi parziale principium respectu productionis adaequatae huic totale principio*), mentre insieme «costituiscono un unico principio totale» (*constituunt unum principium totale*). La *ratio naturae*, pertanto, non è condensata né solo nell'essenza (oggetto dell'atto) né solo nell'intelletto (potenza rivolta all'oggetto presente), ma in entrambi, unitamente, come costituenti che confluiscono nel *principium totale* o *completum* che è la *memoria*²⁹⁶.

²⁹² Cfr. CROSS, *Duns Scotus on God*, p. 147.

²⁹³ IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 2, p. 2, q. 1-4, n. 303, Vaticana, II, pp. 308-309: «Segue ulteriormente: se non ci sono che due principi produttivi di diverso tipo, allora vi sono solamente due produzioni quanto al numero. Ne è prova il fatto che entrambi i principi produttivi hanno una produzione ad essi adeguata e coeterna; quindi, avuta quella, non possono averne un'altra».

²⁹⁴ Cfr. CROSS, *Duns Scotus on God*, pp. 223-229; FEDELI, *Relazione e Trinità*, pp. 122-123; WILLIAMS, «Augustine, Thomas Aquinas, Henry of Ghent, and John Duns Scotus», pp. 66-70.

²⁹⁵ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 3, p. 3, q. 4, n. 599, Vaticana, III, p. 353: «[...] quod Pater in quantum habens essentiam divinam praesentem sibi sub ratione actu intelligibilis – quod competit Patri in quantum est 'memoria' – hoc modo Pater gignit, non autem in quantum intelligens»; *Ord.*, I, d. 2, p. 2, q. 1-4, n. 221, Vaticana, II, pp. 259-260; *Ord.*, I, d. 2, p. 2, q. 1-4, n. 291, Vaticana, II, pp. 299-300.

²⁹⁶ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 2, p. 2, q. 1-4, n. 310, Vaticana, II, p. 313: «Ad primum respondeo quod hoc totum 'intellectus habens obiectum actu intelligibile sibi praesens' habet rationem memoriae perfectae in actu primo, quae scilicet est immediatum principium actus secundi et notitiae genitae; in hoc autem principio quod est memoria concurrunt duo, quae constituunt unum principium totale, videlicet essentia in ratione obiecti, et intellectus, quorum utrumque per se est quasi parziale principium respectu productionis adaequatae huic totali principio. Cum ergo arguitur quod ratio naturae non tantum competit intellectui, sed essentiae, respondeo quod totale principium, includens essentiam ut obiectum et

La memoria, inoltre, è un principio sia operativo che produttivo: il Padre, con la stessa potenza, *intelligit e producit*. Il Dottor Sottile sembra voler dimostrare in questo modo che l'atto produttivo o nozionale dell'*intelligere* – in base alla terminologia enriciana – non si fonda affatto sull'atto operativo o essenziale del *dicere* (*non fundatur igitur actus productivus super actum essentialem*). Egli, al massimo, è disposto ad ammettere che vi è un certo ordine per il quale l'atto produttivo presuppone in qualche modo (*quodam modo preexigit*) l'atto operativo, in base al fatto che il primo – terminando con la produzione del *suppositum* – è compimento e perfezionamento del secondo. Pertanto, il principio che opera e produce, ovvero la stessa memoria, è prima operante che produttore (*prius est operans quam producens*), ma questo non vuol dire che ciò che viene 'prima' sia causa di ciò che viene 'dopo'²⁹⁷.

Come mostrato dall'esempio, infatti, se '*lucere*' rappresentasse l'operazione e '*illuminare*' la produzione di ciò che è luminoso (*in luminoso*), la luce (*lux*) sarebbe il *principium* 'quo' sia della prima che della seconda. Non vi è, dunque, alcuna derivazione causale della produzione dall'operazione, ma solamente un ordine tra esse in quanto effetti distinti di un'unica causa comune (*ordo quasi effectuum ordinatorum ad eandem causam communem amborum*). Il '*lucere*', così, non è la *ratio formalis illuminationis*, ma solo l'effetto che procede dalla causa più immediatamente (*immediatius*) rispetto all'altro effetto, cioè l' '*illuminare*' (una cosa luminosa, per illuminare, deve prima splendere)²⁹⁸. Allo stesso modo, la memoria è il principio dell'operazione e della produzione, disposte secondo questo ordine, ma ciò non vuol dire che l' '*intelligere*' è la causa o il principio produttivo del '*dicere*', bensì che l'intellezione procede *immediatius* dalla memoria del Padre come *quasi productum*, mentre il Verbo la segue come *productum* della stessa potenza (*ab eadem*). Anche in questo caso, quindi, non vi è un ordine causale, ma un ordine di priorità metafisica (o *naturae*) tra

intellectum ut potentiam habentem obiectum sibi praesens, est principium productivum quod est natura et principium completum producendi per modum naturae».

²⁹⁷ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 2, p. 2, q. 1-4, n. 311, Vaticana, II, p. 314: «Ad secundum dubium dico quod memoria in Patre est principium operativum Patris, quo scilicet ut actu primo Pater formaliter intelligit ut in actu secundo; est etiam eadem memoria Patri principium productivum, quo Pater existens in actu primo producit ut in actu secundo notitiam genitam. Non fundatur igitur actus productivus super actum essentialem, qui consistit in actu secundo, videlicet qui est operatio quasi super rationem formalem eliciendi illum actum secundum productivum, sed quodam modo praeexigit illum actum secundum, quia actus primus, qui est operativus et productivus, est ratio perficiendi in actu secundo suppositum, in quo est quodam ordine prius antequam intelligatur produci vel perfici illud quod producitur. Operans enim et producens, per illud principium, prius est operans quam producens». Non è forse peregrino notare come l'ordine che si istituisce nel pensiero di Scoto tra principio, operazione e produzione richiami in parte quello tra le cause essenzialmente ordinate, nel quale si ammette infatti che un certo effetto, pur non essendo causa di un effetto ad esso successivo, è tuttavia un requisito affinché quell'ulteriore effetto si produca. Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *De prim. princ.*, c. 3, ed. Müller, pp. 41-43.

²⁹⁸ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 2, p. 2, q. 1-4, n. 312, Vaticana, II, pp. 314-315: «Exemplum. Si '*lucere*' poneretur aliqua operatio in luminoso et '*illuminare*' poneretur productio luminis a luminoso, lux in luminoso esset principium 'quo' et respectu operationis quae est '*lucere*' et respectu productionis quae est '*illuminare*'; nec tamen '*lucere*' quod est operatio esset ratio formalis illuminationis quae est productio, sed esset ibi ordo quasi effectuum ordinatorum ad eandem causam communem amborum, a qua immediatius procedit unus effectus quam alius».

l'effetto quasi-prodotto (operazione) e quello prodotto (produzione)²⁹⁹. L'operazione, così, diventa per il maestro francescano – volendo assumere provocatoriamente lo stesso linguaggio enriciano – una quasi-produzione, compiuta da uno stesso principio che è ad un tempo operativo e produttivo.

Scoto, pertanto, sembra essere d'accordo con Enrico nel sostenere che l'operazione (essenziale) di intellesione dell'essenza divina non può corrispondere alla produzione (nozionale) del Verbo: l' *'intelligere'* non è formalmente il *'dicere'*, nella misura in cui l'operazione perfeziona l'operante con l'operazione stessa (*operationes ut operationes sunt fines et perfectiones operantis*), mentre la produzione perfeziona il produttore con il prodotto (*habens terminum productum extra essentiam producentis, vel saltem non formaliter in persona producentis*)³⁰⁰. Ciò su cui non è affatto d'accordo, invece, è la dinamica fondativa per la quale – prendendo il caso esemplificativo del Verbo – la seconda *notitia* del Padre (*declarativa*, produttiva) sarebbe innescata della sua prima *notitia* (*simplex*, operativa).

Il quadro si infittisce ulteriormente se si considera che il Dottor Sottile – contrariamente a quanto formulato da Enrico –, pur ammettendo due livelli di azione (essenziale e nozionale), non crede che vi sia un'unica intellesione attuale dichiarativa o, meglio, nega che la notizia dichiarativa corrisponda *tout court* al *Verbum*. Se così fosse, infatti, la notizia dichiarativa (o Verbo) resterebbe un'acquisizione interna all'intelletto del Padre, il che provocherebbe quel cortocircuito già mostrato in precedenza nelle obiezioni alla posizione del Gandavense. Infatti, *quia nihil potest esse formaliter in Patre nisi non-genitum*, affinché si produca il Verbo non è sufficiente che si abbia una *notitia declarativa*, ma occorre che quest'ultima sia anche *genita*³⁰¹. Per Scoto *'declarativum'* (ovvero

²⁹⁹ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 2, p. 2, q. 1-4, n. 312, Vaticana, II, p. 315: «Ita in proposito. Ad eundem actum primum, qui est memoria Patris, ordinem quemdam intelliguntur habere 'intelligere' quod est operatio Patris, et 'dicere' quod est 'producere' Patris respectu notitiae genitae; non talem ordinem quod 'intelligere' Patris sit causa vel principium elicitivum 'dicere' Verbi, sed quod immediatius 'intelligere' sit quasi productum a memoria Patris, quam 'dicere' vel Verbum sit productum ab eadem. Non igitur est ibi talis ordo qualem posuit opinio prior, in ratione obiecti praesuppositi vel in ratione principii formalis agendi, sed tantum ordo prior quasi producti ad productum, respectu eiusdem principii, communis ad quasi productum et productum».

³⁰⁰ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 2, p. 2, q. 1-4, nn. 324-326, Vaticana, II, pp. 320-321: «Ad quartam instantiam dico quod haec est immediata contingens 'calor calefacit', et ista immediata necessaria 'calor est calefactivus', quia inter extrema neutrius istorum invenitur aliquod medium. Ita dico quod haec est per se 'operatio in quantum operatio non est productiva', quia operationes ut operationes sunt fines et perfectiones operantis; productio autem ut productio non est perfectio producentis sed habens terminum productum extra essentiam producentis, vel saltem non formaliter in persona producentis. Quare ergo actus primus quo Pater intelligit vel formaliter operatur non producit? Respondeo quod illud 'intelligere' est 'operari' Patris ex ratione sua, et non est 'producere'; productione autem sive dictione producit sicut aliquid calefactione calefacit, formaliter cuius non est alia causa prior. Quod autem dicis idem esse principium istorum duorum actuum, non altercando modo de intellectu agente et possibili, potest concedi quod ex plenitudine perfectionis potest competere alicui quod operetur et quod producat aliquid aliud a se. Magis tamen hoc patebit quando dicetur quod 'dicere' non est aliquis actus intelligendi formaliter; est tamen aliquis actus intellectus. Nullus autem actus intelligendi formaliter est productivus, sed aliquis alius actus naturalis, praecedens vel subsequens, potest esse productivus – qualis est actus dicendi».

³⁰¹ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 2, p. 2, q. 1-4, n. 321, Vaticana, II, p. 318: «Dicis, sufficit quod sit notitia declarativa. Nego, intelligendo per 'declarativum' relationem rationis, ut intelligibilis ad intellectum: talis enim est relatio notitiae declarativae actualis Patris qua Pater formaliter intelligit, ad notitiam habitudinali Patris ut est memoria, ita

‘chiarificativo’) non indica altro che una relazione di ragione tra la *notitia declarativa actualis* con cui il Padre *intelligit* e la *notitia habitualis*, ovvero la *memoria*, la quale, in quanto principio operativo del Padre, ha già tutto ciò di cui ha bisogno per ottenere una nozione chiara dell’essenza, poiché essa è lì, presente e disponibile.

Per il filosofo scozzese non vi è quindi una prima conoscenza incompleta e una seconda completa (ottenuta dalla prima), ma un unico principio, la memoria, che ora opera una notizia attuale interna all’intelletto del Padre, ora produce una notizia attuale che coincide con il Figlio prodotto, al di fuori dell’intelletto del Padre.

Dalla risposta alla seconda questione emerge chiaramente che, se vi sono solamente due produzioni, allora vi sono solamente due persone prodotte, e se vi è una sola persona non prodotta (*improducta*), allora *tantum sunt tres personae in essentia divina*³⁰².

Infatti, due principi diversi e irriducibili, con due modi diversi di produrre, che si esprimono in due produzioni diverse, non possono produrre meno di due persone (*hac et illa non producitur eadem persona, sed duae*); allo stesso modo, in base all’adeguatezza delle due produzioni e dei loro rispettivi termini, non possono avere più di due prodotti adeguati³⁰³. L’essere non prodotto della prima persona, invece, dipende dal fatto che il Padre, come *ingenitus e innascibilis*, può collocarsi da se stesso (*ex ratione sua*) nel regno dell’infinità, in virtù di una sorta di circolo virtuoso tra primità, possibilità (di essere *de se* in un unico supposito), necessità e infinità³⁰⁴.

5. UNITÀ E PLURALITÀ: LA DISTINZIONE FORMALE

Resta da dichiarare e da dimostrare, infine, la compatibilità (*simul stat*) tra l’unità dell’essenza e la pluralità delle persone, argomento della *quaestio* 1³⁰⁵.

quod obiectum praesens intellectui Patris declaratur aequè per notitiam actualem Patris sicut per notitiam actualem quae est Filius, – et tamen notitia actualis Patris non est Verbum, quia nihil potest esse formaliter in Patre nisi non genitum»; *Lect.*, I, d. 2, p. 2, q. 1-4, n. 212, Vaticana, XVI, pp. 188-189.

³⁰² Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 2, p. 2, q. 1-4, n. 353, Vaticana, II, p. 335: «Ad secundam quaestionem, cum quaeritur de trinitate personarum in divinis, respondeo quod tantum sunt tres personae in essentia divina. Quod probatur sic: tantum sunt duae productae, et tantum est una improducta; igitur tantum tres sunt».

³⁰³ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 2, p. 2, q. 1-4, nn. 354-358, Vaticana, II, pp. 336-337.

³⁰⁴ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 2, p. 2, q. 1-4, n. 370, Vaticana, II, p. 341: «[...] quidquid potest esse in pluribus suppositis et non determinatur ad certum numerum per aliud a se, quantum est de se potest esse in infinitis; et si est necesse esse, est in infinitis, quia quidquid potest ibi esse, est. Sed ingenitum si potest esse in pluribus suppositis, non determinatur ab alio in quot suppositis sit, quia determinari ab alio ad esse in supposito vel suppositis est contra rationem ingeniti; ergo de ratione sua potest esse in infinitis: et si potest esse, est, quia omne ingenitum est ex se necesse esse. Consequens est impossibile, ergo illud ex quo sequitur».

³⁰⁵ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 2, p. 2, q. 1-4, n. 376, Vaticana, II, p. 344: «Ad primam quaestionem dico quod simul stat unitas essentiae et pluralitas personarum, quod apparet ex solutione quaestionis praecedentis, quia simul est ibi ista pluralitas personarum cum ista unitate».

Come abbiamo visto, infatti, dal punto di vista delle identità, delle proprietà e delle attività interne alla Trinità, si possono distinguere due estremi: la *natura* e i *supposita*³⁰⁶. Il primo corrisponde all'essenza in quanto fonte del potere operativo e produttivo, il secondo invece corrisponde alle persone, che esemplificano l'essenza facendosi carico della sua *potentia producendi* e diventando, così, soggetti delle attività intradivine. Ciò non vuol dire, tuttavia, che essi non siano in qualche modo componibili, compatibili o compossibili; al contrario, per mostrare la possibilità-necessità di un unico Dio in tre persone, occorre mettere a tema proprio la loro compossibilità, ovvero la possibilità metafisica del loro darsi simultaneamente.

Ciò che contraddistingue l'essenza è la sua estrema comunicabilità (*natura divina est communicabilis*), unitamente alla sua indivisibilità (*non est autem divisibilis*) e all'impossibilità di moltiplicarsi (*non plurificetur*). È in virtù di queste caratteristiche che l'essenza in Scoto – come abbiamo accennato – funge da termine formale della produzione trinitaria, forma sostanziale condivisa con ogni prodotto (cioè da ogni persona). L'essenza è la forma assunta da ogni supposito, al di fuori di ogni quasi-composizione o quasi-materialità.

I suppositi, invece, si contraddistinguono in base alle attività *ad intra* che li hanno posti in essere o, detto in altri termini, in base al modo in cui viene comunicata loro l'essenza: il Padre è «improdotto» e ha l'essenza *ex se*, al Figlio è comunicata la stessa essenza divina *per modum naturae*, mentre lo Spirito Santo è prodotto *per modum voluntatis*. Se l'essenza, dunque, è ciò che essi condividono, ciò che fa di una persona quella determinata persona non può comunicarsi ad un'altra.

È proprio in corrispondenza di questo snodo che Scoto introduce il celebre dispositivo della distinzione o non-identità formale, che gli permetterà di sciogliere anche altri nodi, in altri contesti della sua indagine metafisica³⁰⁷.

Limitandosi a ciò che l'autore francescano espone in questa sede, ai fini della prova della compossibilità di unità dell'essenza e pluralità dei suppositi³⁰⁸, la distinzione viene ad istituirsi tra la *ratio suppositi* (*a*), ovvero la proprietà personale in virtù della quale il supposito è formalmente

³⁰⁶ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 2, p. 2, q. 1-4, n. 378, Vaticana, II, p. 344.

³⁰⁷ Il dibattito sulla distinzione formale in Scoto ha prodotto una letteratura sterminata. Non è nostro compito, tuttavia, addentrarci nel vivo di questa discussione interpretativa, legata altresì al delicato problema delle diverse posizioni che l'autore avrebbe assunto nell'arco della sua produzione (fino all'ultimo periodo dell'insegnamento parigino). Per una esposizione aggiornata dello *status quaestionis* e dei contributi recenti più significativi, si rimanda a FRIEDMAN, *Intellectual Traditions at the Medieval University*, v. 1, p. 381, n. 117 e la letteratura ivi citata.

³⁰⁸ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 2, p. 2, q. 1-4, n. 388, Vaticana, II, p. 349: «Sed adhuc restat ulterior difficultas. Non enim videtur intelligibile quod essentia non plurificetur et supposita sint plura nisi aliqua distinctio ponatur inter rationem essentiae et rationem suppositi. Et ideo ad salvandum istam compossibilitatem praedictam, oportet videre de ista distinctione».

incomunicabile, e la *ratio essentiae* (*b*), ovvero ciò che rende l'essenza una, indivisibile e massimamente comunicabile³⁰⁹.

La prima informazione fornita sullo statuto di questa distinzione è che essa precede ogni atto dell'intelletto, sia esso umano o divino (*habent aliquam distinctionem praecedentem omnem actum intellectus creati et increati*).

Nel Padre – evocato come esempio in quanto *primum suppositum* – vi sono realmente (*realiter*) due entità: una comunicabile, l'essenza, l'altra incomunicabile, la proprietà personale. L'avverbio '*realiter*', tuttavia, non deve far pensare – come vedremo appena sotto – ad una distinzione reale, ma indica semplicemente che la distinzione tra le due *rationes* e le due rispettive entità non dipende in alcun modo dalla considerazione dell'intelletto (*nullo modo per actum intellectus considerantis*): essa sarebbe realmente presente anche se non vi fosse nessun intelletto disposto a comprenderla³¹⁰.

Essenza e proprietà del supposito, inoltre, sono oggetti formali diversi (*diversa obiecta formalia*)³¹¹ di qualsiasi intelletto li comprenda, vieppiù dal momento che l'intelletto del Padre non può procedere per astrazione (poiché sarebbe imperfetto), ma solo *intuitive*, e non può che cogliere, quindi, oggetti già distinti prima della sua entrata in scena³¹².

Di che tipo è dunque – si domanda il Dottor Sottile – questa distinzione indipendente dall'intelletto³¹³?

Innanzitutto, non è una distinzione reale; né attuale (*non est realis actualis*), poiché la semplicità divina impedisce che vi sia una differenza tra le persone come cose diverse, né potenziale (*non est realis potentialis*), poiché *in divinis* non vi è nulla che non sia in atto. Detto in altri termini, dal momento che in Dio non può essere applicato il criterio di separabilità, che è alla base di ogni distinzione reale, non può riscontrarsi alcuna *differentia rerum*³¹⁴.

³⁰⁹ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 2, p. 2, q. 1-4, n. 389, Vaticana, II, p. 349: «[...] ratio qua formaliter suppositum est incomunicabile (sit *a*) et ratio essentiae ut essentia (sit *b*) habent aliquam distinctionem praecedentem omnem actum intellectus creati et increati».

³¹⁰ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 2, p. 2, q. 1-4, n. 390, Vaticana, II, pp. 349-350: «[...] primum suppositum formaliter vel realiter habet entitatem communicabilem, alioquin non posset eam communicare; habet etiam realiter entitatem incomunicabilem, alioquin non posset esse positive in entitate reali suppositum. 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'. – Non est autem aliqua entitas ante omnem actum intellectus ita quod non per actum intellectus, communicabilis, et alia entitas de se sit incomunicabilis, ita scilicet quod sibi contradicat communicari, nisi ante actum intellectus, hoc est, non praecise per intelligere, sit aliqua distinctio inter hanc entitatem et illam; ergo etc.».

³¹¹ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 2, p. 2, q. 1-4, nn. 392-393, Vaticana, II, pp. 351-352.

³¹² Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 2, p. 2, q. 1-4, n. 394, Vaticana, II, p. 352.

³¹³ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 2, p. 2, q. 1-4, n. 396, Vaticana, II, p. 353: «Secundo oportet videre qualis sit ista differentia quae ponitur praecedere omnem actum intellectus».

³¹⁴ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 2, p. 2, q. 1-4, n. 400, Vaticana, II, p. 355.

Non si tratta neanche di una distinzione di ragione, poiché essa sarebbe formata dall'intelletto (e non ad esso precedente), a meno che non si intenda 'ratio' come la quiddità della cosa (*pro quidditate rei*), nella misura in cui essa è oggetto dell'intelletto intuitivo³¹⁵.

Da un certo punto di vista, invece, questa distinzione può essere definita 'virtualis', nella misura in cui non vi sono due cose distinte (*non habet rem et rem*), ma in un'unica *res* sono contenute due 'cose più piccole' (*realitates*), 'come se fossero realmente distinte' (*sicut si illa esset una res et ista alia*)³¹⁶.

Scoto, tuttavia, non si accontenta di far confluire questa distinzione intermedia – tra l'eccessiva debolezza della distinzione di ragione e l'eccessiva separazione della distinzione reale – all'interno delle tipologie già conosciute e utilizzate, ma tenta di conferirle una sua dignità peculiare, passando per la «non-identità formale».

Come, infatti, nell'unità sono ammessi molteplici gradi (dell'aggregazione, dell'ordine, dell'accidente, del composto, della semplicità), così si contempla anche la possibilità di una identità non-formale (*non omnis identitas est formalis*). Si dà identità formale, infatti, solo quando una cosa è inclusa primariamente nella ragione formale quidditativa di un'altra cosa (*ubi illud quod dicitur sic idem, includit illud cui sic est idem, in ratione sua formali quidditativa et per se primo modo*). Nel nostro caso, tuttavia, l'essenza divina, in base alla sua *ratio formalis quidditativa*, non include la proprietà del *suppositum*, né viceversa. Dunque si concede che nel vivo della produttività *ad intra*, generatrice della Trinità, si debbano riconoscere due realtà, quella dell'essenza (comunicabile) e quella del supposito (non comunicabile). Tuttavia, la novità introdotta da Scoto riguarda piuttosto il metodo che le rende riconoscibili in quanto tali, nella loro non-identità; esso è talmente semplice da apparire quasi banale: *haec realitas formaliter non est illa, vel, non est formaliter eadem illi*³¹⁷.

³¹⁵ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 2, p. 2, q. 1-4, n. 401, Vaticana, II, p. 355.

³¹⁶ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 2, p. 2, q. 1-4, n. 402, Vaticana, II, pp. 355-356. Si veda anche ALLINEY, *Giovanni Duns Scoto*, p. 96: «Si tratta, spiega il francescano, di una differenza *virtuale* per cui ciò che è così diviso non è composto di due cose ma di una, e tuttavia possiede due distinte *realitates* dotate di un proprio principio di realtà “come se fossero cose distinte”. In breve, le distinzioni formali sono anch'esse, in qualche misura, reali: è il reale che si apre in uno spettro più ampio di quello identificato dal criterio di separabilità»

³¹⁷ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 2, p. 2, q. 1-4, n. 403, Vaticana, II, pp. 356-357: «Vel, ut propriissime, dicatur: sicut possumus invenire in unitate multos gradus – primo, minima est aggregationis; in secundo gradu est unitas ordinis, quae aliquid addit supra aggregationem; in tertio est unitas per accidens, ubi ultra ordinem est informatio, licet accidentalis, unius ab altero eorum quae sunt sic unum; in quarto est per se unitas compositi ex principiis essentialibus per se actu et per se potentia; in quinto est unitas simplicitatis, quae est vere identitas (quidquid enim est ibi, est realiter idem cuilibet, et non tantum est unum illi unitate unionis, sicut in aliis modis) – ita, adhuc ultra, non omnis identitas est formalis. Voco autem identitatem formalem, ubi illud quod dicitur sic idem, includit illud cui sic est idem, in ratione sua formali quidditativa et per se primo modo. In proposito autem essentia non includit in ratione sua formali quidditativa proprietatem suppositi, nec e converso. Et ideo potest concedi quod ante omnem actum intellectus est realitas essentiae qua est communicabilis, et realitas suppositi qua suppositum est incommunicabile; et ante actum intellectus haec realitas formaliter non est illa, vel, non est formaliter eadem illi sicut prius expositum est quid est 'formaliter'».

Si capisce, allora, la cautela usata dal maestro francescano nel parlare di *'distinctio'* (*melius est uti ista negativa 'hoc non est formaliter idem', quam 'hoc est sic et sic distinctum'*³¹⁸), dal momento che le due entità in questione non sono propriamente due cose distinte, ma è come se lo fossero (*sicut si essent duae res*³¹⁹). Così la formalità di una *realitas* non è la formalità dell'altra, ma entrambe corrispondono a due diversi aspetti quidditativi che coesistono in una stessa cosa.

Dal quadro descritto, sembra pertanto che il Sottile non voglia mettere l'accento solamente sulla *non-identità formale*, quello stato in cui due cose non sono identiche *formaliter* in virtù delle loro differenti formalità. Egli sembra voler mostrare anche l'altra faccia della medaglia, ovvero una *identità non-formale*, nella misura in cui queste stesse cose non possono dirsi propriamente distinte, ma sono in qualche modo identiche, sebbene non formalmente (sempre in virtù delle loro differenti formalità). Ne è prova il fatto che *a*, ovvero la proprietà non comunicabile, è identico a *b*, ovvero l'essenza comunicabile, poiché quidditativamente essi sono la stessa cosa (*est idem essentiae*), ma non sono affatto identici in base alle loro formalità (*licet non formaliter idem essentiae*)³²⁰.

Alla luce di queste sfumature, può dunque essere compresa la breve conclusione alla quale Scoto giunge assemblando i cardini della distinzione formale con il *propositum* della questione, ovvero la compostibilità tra l'unità dell'essenza e la pluralità dei suppositi. Infatti, la non-identità formale tra questi due componenti, posta prima dell'intervento dell'intelletto, sancisce anche la loro compostibilità, nella misura in cui essa si converte ulteriormente in una identità non-formale.

Breviter ergo dico quod in essentia divina ante actum intellectus est entitas *a* et entitas *b*, et haec formaliter non est illa, ita quod intellectus paternus considerans *a* et considerans *b* habet ex natura rei unde ista compositio sit vera '*a* non est formaliter *b*', non autem praecise ex aliquo actu intellectus circa *a* et *b*³²¹.

Abbiamo dunque tentato di esaminare l'articolato percorso con cui Scoto, in polemica con la posizione di Enrico, intende dimostrare una trinità di persone in Dio, compostibile con l'unità della sua essenza, in base ad una identità non-formale tra i due costituenti. Un percorso, conformemente alle premesse metodologiche del Sottile, non metafisico, eppure condotto con rigore metafisico, imperniato sostanzialmente su due capisaldi.

³¹⁸ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 2, p. 2, q. 1-4, n. 404, Vaticana, II, p. 357 (punteggiatura modificata).

³¹⁹ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 2, p. 2, q. 1-4, n. 407, Vaticana, II, p. 358.

³²⁰ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 2, p. 2, q. 1-4, n. 423, Vaticana, II, p. 368.

³²¹ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 2, p. 2, q. 1-4, n. 406, Vaticana, II, pp. 357-358: «Dico dunque in breve che nell'essenza divina, prima di un atto dell'intelletto, vi è un'entità *a* e un'entità *b*, e questa formalmente non è quella, cosicché l'intelletto paterno che considera *a* e considera *b* sappia secondo una tale dinamica che questa proposizione '*a* non è formalmente *b*' sia vera, non tuttavia precisamente attraverso un qualche atto dell'intelletto verso *a* e *b*».

Da un lato, il concetto di *productio*: un concetto delicato, tagliato su misura, applicabile solo a certe condizioni alle attività *ad intra* di Dio. Per Enrico, esso si declina *in divinis* nella misura in cui conserva – pur con i dovuti distinguo – la struttura della produzione terrestre, tanto da supporre una essenza divina che funge da quasi-materia della generazione; in Scoto nella misura in cui la *ratio productionis sive communicandi esse* si discosta dalla *ratio mutationis* e si distingue dalla *ratio operationis*, indicando quell'atto che pone nell'essere qualcosa di nuovo, un prodotto per l'appunto, diverso dal produttore, del quale, tuttavia, condivide la natura (in quanto forma).

Dall'altro lato, i *principia productiva*: gli attributi che rendono feconda l'assunzione del potere produttivo, in capo all'essenza, da parte delle persone che producono. Intelletto e volontà non sono riducibili l'uno all'altro, né riconducibili ad un terzo principio, poiché incarnano gli unici due *modi principiandi* conosciuti *ex natura rei* (al di fuori della mera necessità naturale), tra loro opposti e inconciliabili. Mentre per Enrico la produttività dei principi si definisce attraverso l'assunzione di una *natura*, dettata dal passaggio dal livello essenziale (operativo) al livello nozionale (produttivo), per Scoto la loro collocazione (modale) all'interno dell'infinità divina li rende già perfettamente adeguati a produrre, come adeguate sono le loro produzioni, tant'è che il potere produttivo *ad intra* si attua pienamente in una trinità costituita da una persona non prodotta e da due persone prodotte *per modum intellectus* e *per modum voluntatis*.

Passiamo ora ad analizzare più da vicino uno di questi principi, la volontà, responsabile della produzione dello Spirito Santo, con l'intenzione di mostrare il suo comportamento peculiare come facoltà produttiva *ad intra*. Questo ci permetterà altresì di mettere in luce le ricadute della *spiratio* sulle dottrine della volontà dei nostri due autori.

Capitolo II

LA VOLONTÀ DI DIO COME PRINCIPIO PRODUTTIVO

Nella prima porzione del nostro lavoro abbiamo avuto modo di notare che la teologia trinitaria, oltre a rappresentare una regione strategica per monitorare l'affinamento di concetti e dispositivi provenienti da tradizioni speculative composite¹, sembra fornire altresì un importante contributo per lo studio dell'articolazione e del comportamento di due facoltà psichiche pienamente distinte e autonome, l'intelletto e la volontà, nel loro specifico impiego *ad intra*.

In base all'esigenza di predisporre un discorso il più possibile unitario e rispettoso dei diversi livelli ontologici in cui questi attributi si situano (uomo, angelo e Dio), non basta appena sapere che il primo efficiente è dotato di intelletto e volontà, ma occorre altresì considerare che questi *in divinis* ricoprono un ruolo altamente qualificato e oneroso: fungere da principi di azioni precipue interne alla dinamica trinitaria che bisogna considerare per identificare un contenuto definitorio comune a tutti gli enti che ne sono dotati.

Come abbiamo visto, infatti, le produzioni trinitarie, l'una *per modum naturae* e l'altra *per modum voluntatis*, si distinguono in base ai loro rispettivi principi produttivi, che si esprimono secondo due modi di agire opposti (*ex distinctione principiorum productivorum, quae habent oppositos modos principiandi*)². A questa opzione teologica – come sottolineato da Russell Friedman – fa da sfondo «the strong use of the psychological model» e «the adoption of the emanation account»³. Per Scoto, allora, la distinzione tra i principi e tra le produzioni non corrisponde ad una ricostruzione metaforica elaborata dalla nostra ragione, ma rappresenta una fotografia adeguata ad

¹ Gli sforzi del primo capitolo si sono concentrati in particolar modo sulla nozione di *productio*.

² Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 13, q. un., n. 19, Vaticana, V, p. 73: «[...] istae productiones distinguuntur quia altera est per modum naturae et altera per modum voluntatis; haec autem distinctio productionum [...] sumitur ex distinctione principiorum productivorum, quae habent oppositos modos principiandi; ergo etc.».

³ Cfr. R.L. FRIEDMAN, *In principio erat Verbum: The Incorporation of Philosophical Psychology into Trinitarian Theology, 1250-1325*, I, Ph.D. Thesis, The University of Iowa, Iowa City 1997.

uno stato di cose effettivo (*vere*)⁴, nel quale tali principi sono realmente presenti e agenti (*sunt ibi ex natura rei*)⁵.

Il Dottor Sottile, più nello specifico, sostiene che le produzioni si distinguono da se stesse formalmente (*productiones distinguuntur se ipsis formaliter*), dunque non in base a fattori esterni (come l'opposizione tra le relazioni istituite, l'anteriorità e la posteriorità delle due produzioni o il fatto che l'una debba presupporre l'altra), ma in base a fattori esclusivamente interni agli stessi principi, ovvero le loro diverse *rationes formales*⁶. Come l'essenza non è formalmente identica alle persone⁷, così anche tra le produzioni trinitarie sussiste una non-identità formale: la generazione è formalmente generazione, la spirazione è formalmente spirazione, e l'una non può essere mai l'altra. Secondo Scoto non occorre neanche chiedersi in base a cosa esse si distinguano, ma è sufficiente affermare che la ragione formale dell'una non è la ragione formale dell'altra⁸.

La non-identità formale tra le produzioni si fonda pertanto sulla non-identità formale tra i principi, quella per la quale l'intelletto non è (formalmente) la volontà, così come l'intelletto infinito di Dio non è (formalmente) la volontà infinita di Dio⁹. Si tratta – come abbiamo accennato – di una distinzione precedente alla considerazione dell'intelletto (*distinctio praecedens intellectum*), in base alla quale si mostrano due 'cosette' (*realitates*) in un'unica cosa (*in re ex natura rei*), senza che l'una coincida formalmente con l'altra¹⁰. Più nello specifico, due cose *x* e *y* sono non-identiche formalmente quando la definizione dell'una non è inclusa nella definizione dell'altra; anzi, a maggior salvaguardia della semplicità divina, Scoto specifica che *x* e *y* (es. la sapienza e la bontà) non hanno propriamente una definizione, ma, semmai l'avessero, quella dell'uno non sarebbe (formalmente) quella dell'altro. In questo caso l'aspetto definitorio esula completamente da qualunque atto compositivo operato su *x* e *y* dal nostro intelletto (*non causat actu suo collativo veritatem huius compositionis*); al contrario, essi sono colti intuitivamente come già presenti nell'oggetto (*in obiecto invenit extrema*)¹¹.

⁴ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 13, q. un., n. 23, Vaticana, V, p. 75: «[...] ex quo in Deo proprie est intellectus et voluntas, et utrumque est principium sufficiens productivum cum obiecto sibi praesente, vere producet persona per actum intellectus ut principii productivi, et alia persona per actum voluntatis ut principii productivi, – et non tantum metaphorice, propter talem similitudinem extraneam, scilicet 'produci, alia praesupposita vel non praesupposita'».

⁵ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 13, q. un., n. 65, Vaticana, V, p. 99: «Deus ex natura rei est formaliter beatus et non formaliter in relationibus rationis; beatitudo autem eius formaliter consistit in intellectione et volitione; ergo intellectus et voluntas – quae sunt istorum principia – sunt ibi ex natura rei».

⁶ Cfr. FRIEDMAN, *Intellectual Traditions at the Medieval University*, v. 1, pp. 386-395.

⁷ *Vide supra*, I, §5.

⁸ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 13, q. un., n. 77, Vaticana, V, pp. 105-106: «Ad quaestionem respondeo quod productiones distinguuntur se ipsis formaliter. Generatio enim se ipsa formaliter est generatio, et spiratio se ipsa formaliter est spiratio, et ex rationibus formalibus eorum impossibile est generationem esse spirationem (circumscripto per impossibile quocumque alio), ita quod non oportet quaerere quibus distinguuntur, quia tota ratio formalis unius, est non eadem toti formali rationi alterius».

⁹ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 13, q. un., n. 80, Vaticana, V, p. 108: «[...] intellectus non est formaliter voluntas ex natura rei, et [...] intellectus infinitus non est formaliter voluntas infinita».

¹⁰ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 8, p. 1, q. 4, n. 192, Vaticana, IV, p. 261.

¹¹ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 8, p. 1, q. 4, n. 193, Vaticana, IV, p. 262: «[...] est igitur aliqua non identitas formalis sapientiae et bonitatis, in quantum earum essent distinctae definitiones, si essent definibiles. Definitio autem non

I principi incaricati di generare il Figlio e di spirare lo Spirito Santo (si ricordi l'essere non-prodotto del Padre) sono pertanto indefinibili dal punto di vista della loro *ratio formalis*, eppure distinti formalmente, seguendo due meccanismi produttivi costitutivamente diversi (non-identici), tanto da comportare due prodotti irriducibilmente diversi (non-identici) l'uno dall'altro, pur all'interno dell'unica essenza divina infinita¹².

Nonostante il ragionamento si presenti sotto forma di un'apparente tautologia, resta il fatto che per il maestro francescano non vi è davvero nulla da aggiungere: l'intelletto si comporta come una natura, *'naturaliter'*, in modo determinato, mentre la volontà si comporta al modo della libertà, *'libere'*, in modo non-determinato. Se ci sono infatti cose che si producono *'libere'* e cose che si producono *'naturaliter'*, deve esserci un principio che agisce *'libere'* e uno che agisce *'naturaliter'*¹³. Questo è tutto ciò che si può dire.

Ora, benché a causa di questa indefinibilità non sia possibile (né indispensabile) cogliere le ragioni che differenzierebbero un principio dall'altro, o le ragioni per le quali l'intelletto si comporterebbe *naturaliter* e la volontà *libere*, tuttavia è possibile individuare alcune caratteristiche specifiche proprie di queste *perfectiones essentielles*, dalla loro costituzione metafisica all'espletamento dei loro atti.

Come abbiamo anticipato, in questo secondo sviluppo della trattazione la nostra attenzione si concentrerà principalmente sulla volontà e, in particolare, sulla volontà divina nel suo specifico impiego *ad intra*, perché il suo statuto e il suo comportamento presentano maggiori problematicità rispetto all'intelletto – stando dunque un maggior interesse –, per la mancanza nella letteratura critica di una analisi sistematica di questa sezione del pensiero di Scoto, ma anche perché ci sembra di poter intravedere nell'esposizione dedicata dal nostro autore alla dinamica intratrinitaria della volontà alcuni elementi imprescindibili per ricostruire una dottrina più completa della volontà libera¹⁴.

tantum indicat rationem causatam ab intellectu, sed quiditatem rei: est ergo non identitas formalis ex parte rei, et intelligo sic, quod intellectus componens istam 'sapientia non est formaliter bonitas', non causat actu suo collativo veritatem huius compositionis, sed in obiecto invenit extrema, ex quorum compositione fit actus verus».

¹² Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 13, q. un., n. 100, Vaticana, V, p. 121: «[...] haec operatio quae est intelligere, nata est primo competere intellectui et non est ita nata competere voluntati, nec est aliqua ratio alia nisi quia intellectus est intellectus et voluntas est voluntas».

¹³ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 13, q. un., n. 50, Vaticana, V, p. 92: «Responsio: concedo quod 'libere' et 'naturaliter' dicant habitudinem ad agere vel ad terminum, determinatam et non-determinatam, tamen concludunt distinctionem in fundamentis»; *Ord.*, I, d. 13, q. un., n. 74, Vaticana, V, p. 104: «Cum dicitur 'infinitum ex se, omnino indistinctum, potest esse principium distinctorum', verum est ubi illa distincta non requirunt ex ratione sui distinctionem priorem in principiis: talem autem requirunt productio libera et naturalis, quia ad ista non potest esse prima distinctio, sed praeexigitur aliqua distinctio in principiis, quae aliquo modo habent principiari naturaliter et libere personas divinas».

¹⁴ Cfr. R.L. FRIEDMAN, «The Voluntary Emanation of the Holy Spirit: Views of Natural Necessity and Voluntary Freedom at the Turn of the Thirteenth Century», in P. KÄRKKÄINEN (ed.), *Trinitarian Theology in the Medieval West*, Luther-Agricola-Society, Helsinki 2007 («Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft», 61), pp. 124-148: 126: «[...] discussions of the production of the Holy Spirit in the later Middle Ages often involved investigations into the meaning of and relationships between freedom and necessity, "naturalness" and contingency».

Le domande più urgenti cui gli autori cercano di rispondere – e che proveremo a sviscerare nel modo più esaustivo possibile – ruotano essenzialmente intorno al rapporto tra volontà, libertà, necessità e natura nell’atto con cui la potenza volitiva giunge a spirare la terza persona della Trinità. È possibile che la volontà agisca ad un tempo liberamente e necessariamente? Se sì, di che tipo di necessità si tratta? La volontà può produrre qualcosa senza mescolarsi ad una qualche forma di naturalità? E, infine, in base a quali condizioni la volontà può definirsi una potenza produttiva?

Certo, argomenti come la compatibilità tra volontà e necessità o la distinzione tra libertà e natura sono stati ampiamente scandagliati e dibattuti da quegli studiosi impegnati ad esplorare la teoria della volontà formulata dal maestro francescano¹⁵. Tuttavia, oltre ad esaminare i criteri metafisici, etici o situazionali per i quali la volontà agirebbe necessariamente poiché necessariamente mossa (internamente o esternamente, naturalmente o liberamente) ad aderire all’oggetto del suo volere, in questa sede ci proponiamo altresì di indagare la possibilità trascendentale di una piena compossibilità tra volontà e necessità in seno al processo trinitario, fissando lo sguardo sulla spirazione dello Spirito Santo non come l’esempio di un’eminente eccezione o di una attività volitiva tanto specifica quanto sporadica, ma come un oggetto di studio in sé, che possa restituirci un paradigma più esauriente della volontà libera e necessaria.

Anziché partire dalla concezione ‘generale’ della volontà per arrivare alle sue implicazioni teologiche, prediligeremo piuttosto l’approccio inverso, entrando subito *in medias res*, per ricavare dall’approfondimento sulla volontà divina *ad intra* quelle informazioni utili a tracciare (o ri-tracciare) le linee generali della dottrina scotiana della volontà (dal suo contenuto definitorio comune fino alle sue implicazioni modali). Inoltre, da un lato, cercheremo di fare tesoro delle acquisizioni precedenti intorno al concetto di produzione, mettendole a frutto all’interno di questo ulteriore ambito dottrinale; dall’altro, non potremo fare a meno di assecondare ancora una volta la fruttuosa dialettica tra la soluzione di Scoto e quella del maestro gandavense.

1. LA PRODUZIONE *PER ACTUM ET MODUM VOLUNTATIS*

Il luogo tradizionalmente deputato alla discussione intorno alla produzione dello Spirito Santo e al ruolo della volontà in essa implicato è la *distinctio* 10 del *Commento* alle *Sentenze*¹⁶. Assumeremo come punto di riferimento stabile della nostra analisi la versione più completa e argomentata

¹⁵ Si veda ad esempio G. ALLINEY, «La denaturalizzazione della volontà in Giovanni Duns Scoto», *Bollettino della Società Filosofica Italiana*, 219 (settembre/dicembre 2016), pp. 23-36; T. HOFFMANN, «The Distinction between Nature and Will in Duns Scotus», *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, 66 (1999), pp. 189-224; «La teoria anti-naturalistica della libertà in Giovanni Duns Scoto», *Antonianum*, 87 (2012), pp. 25-39.

¹⁶ Per un’analisi della distinzione 10 dell’*Ordinatio* si veda KOŚLA, «*Voluntas est principium producendi amorem infinitum*», pp. 135-150.

dell'*Ordinatio*¹⁷, mentre ricorreremo – quando necessario – alla *Lectura*, alla *Reportatio* I-A e alla quaestio 16 del *Quodlibet*¹⁸ per rischiarare ulteriormente il quadro dottrinale lungo lo sviluppo del pensiero del Sottile.

La *quaestio* si domanda espressamente «se lo Spirito Santo sia prodotto attraverso l'atto e il modo propri della volontà» (*Utrum Spiritus Sanctus producit per actum et modum voluntatis*)¹⁹. Già dal titolo, dunque, si evince che a tema non è solo l'*actus*, ma anche il *modus* della facoltà volitiva. Gli argomenti *quod non* preannunciano infatti che ci si interrogherà non solamente sulla provenienza di un tale atto produttivo dalla volontà, ma anche sul modo in cui esso si svolge, collocando il dibattito all'interno di quella disgiunzione trascendentale che – come abbiamo visto, e come vedremo meglio in seguito – oppone gli agenti liberi a quelli naturali²⁰. In altre parole, quando si parla di produzione dello Spirito Santo, si parla di una produzione naturale o volontaria²¹?

Il primo argomento contrario al *propositum* della questione muove da quella che viene presentata come «la comune descrizione della natura», secondo cui essa è «una forza insita nelle cose, che dal simile genera il simile» (*vis insita rebus, de similibus similia procreans*)²². Se, dunque, il modo tipico di svolgersi della natura implica che da cose simili si generino cose simili, ciò vuol dire che il prodotto è sempre simile a ciò che lo produce²³; dunque lo Spirito Santo, dovendo condividere

¹⁷ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 10, q. un., Vaticana, IV, pp. 339-366.

¹⁸ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Lect.*, I, d. 10, q. un., Vaticana, XVII, pp. 115-126; *Reportatio* I-A, d. 10, qq. 1-4, Wolter/Bychkov, I, pp. 385-406; *Quodl.*, q. 16, Noone/Roberts, pp. 160-198.

¹⁹ IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 10, q. un., n. 1, Vaticana, IV, p. 339. Si noti che la *Lectura* presenta a grandi linee la stessa struttura questionativa dell'*Ordinatio*, con un'unica *quaestio* (*Utrum Spiritus Sanctus producat per actum voluntatis*), lo stesso numero di argomenti *quod non* e *contra*, una prima risposta *ad quaestionem*, l'emergere del *dubium* (nell'*Ordinatio* vi sono invece *tria dubia*) legato all'interpretazione della teoria di Enrico di Gand, esposta e invalidata prima di fornire una propria risoluzione del problema, e infine la risposta *ad argumenta principalia*. L'argomentazione della *Reportatio*, invece, segue un ordine notevolmente diverso, smembrando la *quaestio unica* in 4 diverse sottoquestioni (1. *Utrum voluntas divina possit esse principium per se communicandi essentiam divinam*; 2. *Utrum voluntas possit esse principium necessario producendi*; 3. *Utrum necessitas et libertas compatiantur se respectu eiusdem productionis*; 4. *Utrum voluntas sit formale principium producendi Spiritum Sanctum*); esse, tuttavia, affrontano orientativamente le stesse problematiche derivanti dall'*opinio Henrici*, anche in questo caso esposta, criticata e superata dal Dottor Sottile.

²⁰ Non è forse un caso che nella versione della *Lectura* l'autore scozzese non tiri in ballo il *modus*, nella misura in cui – come vedremo meglio in seguito – non ha ancora stilato una tassonomia precisa dei comportamenti della volontà tra struttura formale intrinseca (libertà) e modi estrinseci o successivi dell'agire (necessario o contingente). Su questo snodo si veda ad esempio G. ALLINEY, «La ricezione della teoria scotiana della volontà nell'ambiente teologico parigino (1307-1316)», *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 16 (2005), pp. 339-404: 343-345.

²¹ La questione – come si documenterà in nota da qui in avanti – è impostata sin dalle prime battute sul modello di quella di Enrico di Gand. Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, a. 60, q. 1, Badius, II, ff. 153rM-162vZ.

²² Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 10, q. un., n. 1, Vaticana, IV, p. 339: «[...] natura est “vis insita rebus, de similibus similia procreans”, secundum illam communem descriptionem naturae; Spiritus Sanctus est similis producenti; ergo producit per naturam, et non per voluntatem»; *Lect.*, I, d. 10, q. un., n. 1, Vaticana, XVII, p. 115; HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, a. 60, q. 1, Badius, II, f. 153rM.

²³ Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, a. 60, q. 1, Badius, II, f. 153rM: «[...] solius naturae est assimilare productum ad producenti».

la stessa natura del produttore (*similis producenti*), non sarebbe effetto di una volontà, ma, per l'appunto, di una natura, ovvero di un principio di produzione naturale.

La seconda autorità a sostegno del «no» è invece quella di Averroè, secondo il celebre principio – evocato in altre occasioni da Scoto, anche a proposito di dottrina trinitaria²⁴ – per il quale ad una determinata natura corrisponde uno ed un solo modo di comunicarsi e, quindi, di produrre (*unius naturae est tantum unus modus communicandi*)²⁵. In base a questo criterio – come a voler evitare di ammettere una sorta di schizofrenia nell'agire di Dio – la natura divina non può comunicarsi in un caso come natura e in un altro come volontà; per cui, se essa si comunica – com'è acclarato – *per actum naturae*, non può comunicarsi anche *per actum voluntatis*.

Il terzo argomento *quod non* introduce un elemento piuttosto rilevante per la nostra trattazione. Esso ruota attorno alla possibilità di considerare la volontà come una potenza non solo operativa ma anche produttiva (sulla linea di una delle domande cui ci siamo proposti di rispondere). L'argomento, tuttavia, in virtù della distinzione di matrice aristotelica tra operazione (*πρᾶξις*) e produzione (*ποίησις*) che abbiamo evocato in precedenza²⁶, si oppone categoricamente a questa ipotesi.

L'obiezione insiste principalmente sul fatto che la volontà, se *in creaturis* non può essere in nessun modo una potenza *factiva*, allora neanche in Dio (*simili in Deo*) può essere considerata una potenza *productiva* (*quia sicut in creaturis se habent activa et factiva, ita in Deo operativa et productiva*), né tantomeno può essere in grado di produrre una persona della Trinità²⁷. Sia per le creature che per Dio, dunque, si fa valere il principio per cui *si est potentia operativa, non videtur esse productiva*.

Oltre che per i motivi elencati sopra, infatti, per Aristotele un atto fattivo/produttivo differisce da uno attivo/operativo anche per quel che riguarda la dimora dell'agire: l'atto del costruire – ad esempio – è in ciò che viene costruito, mentre la visione è in colui che vede, così come il pensiero è in colui che pensa²⁸. La volontà, in tal modo, è rubricabile esclusivamente all'interno di questo secondo raggruppamento, poiché – si potrebbe dire continuando gli esempi dello Stagirita – anche la volizione è in colui che vuole. In base al lessico medievale, pertanto, la volontà sembra essere una

²⁴ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 2, p. 2, q. 1-4, n. 212, Vaticana, II, p. 255; *Lect.*, I, d. 2, p. 2, q. 1-4, n. 156, Vaticana, XVI, p. 164.

²⁵ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 10, q. un., n. 2, Vaticana, IV, p. 339: «Item, Averroes VIII *Physicorum* commento 44 vel 46, vult quod unius naturae est tantum unus modus communicandi; ergo si natura divina communicatur per actum naturae, non communicabitur per actum voluntatis»; *Lect.*, I, d. 10, q. un., n. 1, Vaticana, XVII, p. 115; HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, a. 60, q. 1, Badius, II, f. 153vM.

²⁶ *Vide supra*, I, §2.1.

²⁷ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 10, q. un., n. 3, Vaticana, IV, pp. 339-340: «Praeterea, voluntas est potentia activa in creaturis, non ergo factiva; a simili in Deo: si est potentia operativa, non videtur esse productiva. – Probatio consequentiae, quia sicut in creaturis se habent activa et factiva, ita in Deo operativa et productiva. Sicut enim activa habet actum immanentem et obiectum praesuppositum, et factiva habet obiectum productum et actum transeuntem, ita in divinis actus operativae immanet, actus productivae non immanet, – operativa autem praesupponit obiectum, productiva autem non praesupponit terminum»; *Lect.*, I, d. 10, q. un., n. 2, Vaticana, XVII, p. 115.

²⁸ Cfr. ARISTOTELES, *Metaph.*, IX, 8, 1050a 30-1050b 1; AL, XXV^{3,2}, pp. 189-190.

potenza attiva/operativa (come la vista e il pensiero) piuttosto che fattiva/produttiva (come l'arte del costruire o del tessere), proprio perché l'effetto della sua azione non è un oggetto altro dall'azione, ma è l'azione stessa, in cui si esprime esaurientemente la potenzialità del soggetto che la compie.

In breve, l'argomento intende dunque evidenziare che la volontà, in quanto potenza attiva, dovendo necessariamente presupporre l'oggetto verso cui si dirige (non potendolo produrre), come *in creaturis* non potrebbe mai produrre un tavolo, una casa, una persona, ma solamente un volere, un *velle* e niente di più, così *in divinis* non potrebbe mai produrre lo Spirito Santo, ovvero un'altra cosa rispetto all'esercizio della sua azione.

Infine, come spesso accade, l'autorità di Agostino viene impiegata per due argomenti di segno opposto. Nell'ultimo dei *quod non*, infatti, si ricorda che secondo l'Ipponate nessuna cosa può essere oggetto di un atto di volontà se non è precedentemente conosciuta²⁹. Tuttavia, in base a quest'ordine, se si intendesse affidare alla volontà la produzione dello Spirito Santo, quest'ultimo dovrebbe essere già conosciuto dal Padre e dal Figlio prima di essere prodotto. Ma come può essere conosciuto, si obietta, se ancora non è? L'unica conoscenza possibile *in divinis*, infatti, è la conoscenza *intuitiva* di una *res in se praesens et existens*, ma in questo caso non può attuarsi, dal momento che lo Spirito Santo non può essere (ancora) presente prima di essere prodotto. È altamente sconveniente, dunque, che venga sacrificata la conoscenza intuitiva di Padre e Figlio³⁰.

Dall'altro lato, nell'unico argomento *contra* emerge invece l'esigenza di rispettare un altro caposaldo del *De Trinitate* di Agostino: *Spiritus Sanctus exivit a Patre et Filio «non quomodo natus, sed quomodo datus»*³¹. Ciò che scaturisce o fiorisce come dato o dono, infatti, non può che essere prodotto gratuitamente, magnanimamente, generosamente attraverso un atto della volontà, cioè – stando al classico parallelo permesso dal modello psicologico – attraverso un atto di amore, «al quale appartiene, in virtù della sua liberalità, il dare o il donare»³². Ciò a dimostrazione del fatto che, secondo la sensibilità medievale ispirata dal detto agostiniano, perché si dia un atto gratuito e amoroso, occorre riconoscere l'esistenza di una facoltà autonoma – rispetto all'intelletto – che possa svolgere il compito di dare, donare, cioè di agire in base ad una preoccupazione non solo conoscitiva

²⁹ Cfr. AUGUSTINUS, *De trin.*, XV, 27, 50, CCSL, La, p. 532: «[...] nemo enim vult quod omnino quid vel quale sit nescit».

³⁰ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 10, q. un., n. 4, Vaticana, IV, p. 340: «Item, nihil producitur actu voluntatis nisi praecognitum, ex XV *De Trinitate* cap. 2. Ergo si Spiritus Sanctus sic producatur, erit praecognitus antequam producatur, et tunc cognosceretur a Patre et Filio cognitione non intuitiva, quia cognitio quae est eius in quantum cognoscitur ante 'produci', non videtur esse intuitiva, quia cognitio intuitiva non est rei nisi ut est in se praesens et existens: igitur inconueniens est Spiritum Sanctum a Patre et Filio cognosci non intuitive»; *Lect.*, I, d. 10, q. un., n. 3, Vaticana, XVII, p. 115; HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, a. 60, q. 1, Badius, II, f. 153rM.

³¹ Cfr. AUGUSTINUS, *De trin.*, V, 14, 15, CCSL, L, p. 222: «Exit enim non quomodo natus sed quomodo datus, et ideo non dicitur filius»; *De trin.*, XV, 17, 29, CCSL, La, pp. 503-504; *De trin.* XV, 19, 37, CCSL, La, p. 513.

³² Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 10, q. un., n. 5, Vaticana, IV, p. 340: «Contra: Augustinus XV *De Trinitate* cap. 17: Spiritus Sanctus exivit a Patre et Filio «non quomodo natus, sed quomodo datus»; 'exire' per modum dati vel doni competit producenti per actum voluntatis, cuius est ex liberalitate sua dare vel donare»; *Lect.*, I, d. 10, q. un., n. 4, Vaticana, XVII, p. 116.

(quella che comporta la generazione del Verbo), ma anche amorosa (che si conclude con la spirazione dello Spirito Santo).

Dopo l'esposizione delle opinioni *quod non e contra*, giunge la risposta affermativa di Scoto alla *quaestio*³³. Si tratta di una prima soluzione introduttiva, esposta *de plano* in 4 argomenti, senza prendere in considerazione – per il momento – eventuali spigolature o complicazioni del problema³⁴. Quanto esposto dal Dottor Sottile in questa sede, infatti, non è altro che la diretta conseguenza delle premesse metafisiche e teologiche vagliate in precedenza (quelle che definiscono il *proprium* della produzione intratrinitaria e che disgiungono le due produzioni in base ai due principi produttivi), mentre nella fase appena successiva dedicata alla risoluzione dei *tria dubia* – come vedremo più nel dettaglio – si infiammerà l'indagine dedicata alla volontà.

Innanzitutto è chiaro e assodato per Scoto che in Dio vi è una volontà, come mostrato sin dalle distinzioni 2³⁵ e 8³⁶.

Nella distinzione 2, infatti, tra le tappe in vista della dimostrazione di un primo ente infinito, Scoto aveva spiegato perché e come Dio debba considerarsi dotato di intelletto e volontà (*intelligens et volens*): in quanto primo efficiente, agisce da sé in vista di un fine, ma ad agire con questa direzionalità può essere solo una natura diretta da un principio conoscitivo, ovvero rivolta al fine tramite l'intelletto, e capace altresì di amarlo tramite una facoltà che non agisce *naturaliter*, ovvero la volontà; inoltre, se si vuole concedere che qualcosa è causato contingentemente, bisogna ammettere che nella causa prima (cioè in Dio) vi è un principio che causa contingentemente, e questo principio non può che essere la volontà o qualcosa di concomitante ad essa (*nullum est principium contingentem operandi nisi voluntas vel aliquid concomitans voluntatem*³⁷).

Nella distinzione 8 – come abbiamo già accennato – si sottolinea invece l'utilità di istituire una perfetta compresenza tra i due attributi in Dio, senza per questo misconoscere la loro non-identità formale: in quanto principi operativi distinti, attori di due operazioni distinte, che presiedono a due atti altrettanto distinti, intelletto e volontà si connotano secondo una distinzione *ex natura rei*, non solo *ratione*, cosicché in Dio esiste realmente (*realiter*) una perfezione attributale che si chiama volontà.

³³ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 10, q. un., n. 6, Vaticana, IV, p. 341: «Ad quaestionem dico quod sic».

³⁴ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 10, q. un., nn. 6-9, Vaticana, IV, pp. 341-342; *Lect.*, I, d. 10, q. un., nn. 5-7, Vaticana, XVII, pp. 116-117.

³⁵ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 2, p. 1, q. 1-2, nn. 75-88, Vaticana, II, pp. 175-180. Si veda anche l'esposizione parallela in IOANNES DUNS SCOTUS, *De prim. princ.*, Müller, c. 4, pp. 71-78.

³⁶ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 8, p. 1, q. 4, nn. 177-217, Vaticana, IV, pp. 246-274.

³⁷ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 2, p. 1, q. 1-2, n. 81, Vaticana, II, p. 177.

Infine, si afferma che *Deus ex natura sua est beatus*, e che la beatitudine non può essere se non grazie ad una facoltà come la volontà (*beatitudo autem non est sine voluntate, vel sine actu voluntatis*)³⁸.

Ribadita la presenza in Dio di una volontà, Scoto deve ancora spiegare in base a quali ragioni essa sarebbe il principio produttivo dello Spirito Santo. La prima fase non è altro che una ripresa dell'assioma che Scoto ha già esibito nella *distinctio 2* e che viene sintetizzato come segue:

[...] principia productiva ex quo non dicunt de se imperfectionem, reducuntur ad aliquid unum perfectum, vel ad aliqua perfecta in tanta paucitate ad quantam possunt reduci³⁹.

Secondo questo ragionamento – come abbiamo già visto nella prima parte del nostro lavoro⁴⁰ – i principi produttivi sono sempre ricondotti, se possibile, a un unico principio o, almeno, al minor numero possibile di principi, fino al punto in cui la riduzione può spingersi.

Ora, nel nostro caso, il livello minimo in corrispondenza del quale è costretto ad arrestarsi il processo di *reductio*, è quello in cui si incontrano due principi perfetti e autonomi nei loro rispettivi domini, vale a dire *natura* e *voluntas*, che non possono né essere ulteriormente ridotti *ad unum* (cioè l'uno all'altro, o viceversa), né ammettere un *tertium*, che sia un ulteriore modo o un modo intermedio tra di essi. Se è impossibile, dunque, arrivare ad un unico principio produttivo, occorre ammettere che vi sono due principi perfetti: uno che agisce secondo il modo proprio della natura, l'altro secondo il modo proprio della volontà; *tertium non datur*.

[...] non possunt autem omnia reduci ad unum principium – productivum vel activum – quia illud unicum haberet modum determinatum agendi alterius istorum, scilicet naturae vel voluntatis, quia inter modos istos producendi non est aliquis modus medius; ergo non possunt haec reduci ad maiorem paucitatem quam ad dualitatem, principii scilicet productivi per modum naturae et per modum voluntatis⁴¹.

³⁸ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 10, q. un., n. 7, Vaticana, IV, p. 341: «[...] Deus ex natura sua est beatus: beatitudo autem non est sine voluntate, vel sine actu voluntatis»; *Lect.*, I, d. 10, q. un., n. 5, Vaticana, XVII, p. 116. Questo principio è talmente poco ovvio che, ad esempio, per Tommaso d'Aquino è vero piuttosto l'opposto: è in virtù dell'intelletto (non della volontà) che la beatitudine compete a Dio. Cfr. THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae*, I^a, q. 26, a. 2, in SANTI THOMAE DE AQUINO DOCTORIS ANGELICI *Opera omnia*, iussu impensaue Leonis XIII P.M. edita, cura et studio Fratrum Ordinis Praedicatorum, IV-XII, ex Typographia Polyglotta S.C. de Propaganda Fide, Romae 1888-1906, IV, p. 302.

³⁹ IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 10, q. un., n. 8, Vaticana, IV, p. 341: «I principi produttivi, per il fatto che non indicano di per sé imperfezione, sono ridotti ad un qualche <principio> perfetto, o al minor numero di <principi> perfetti cui possono essere ridotti». Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 2, p. 2, q. 1-4, n. 301, Vaticana, II, p. 305; *Lect.*, I, d. 10, q. un., n. 6, Vaticana, XVII, p. 116.

⁴⁰ *Vide supra*, I, §4.3.

⁴¹ IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 10, q. un., n. 8, Vaticana, IV, p. 341: «[...] ora, tutti <i principi> non possono essere ridotti ad un unico principio – produttivo o attivo – poiché quell'unico principio assumerebbe un solo modo determinato tra questi modi diversi, cioè della natura o della volontà, poiché tra questi modi di produrre non vi è alcun modo

Solo in questo modo i due principi possono convivere senza mescolanza o contaminazione anche in Dio, il quale, in quanto primo produttore, non soccombe all'imperfezione che sembrerebbe dover scaturire da una molteplicità di modi, ma conferma semplicemente la duplice perfezione di due modi di produrre non ulteriormente riducibili, e quindi in se stessi assolutamente perfetti:

Et cum illa, ad quae tamquam ad perfecta stat tota ista reductio principiorum, sint simpliciter perfecta, ambo ista principia sub ratione sua propria ponentur in Deo ut est principium producens⁴².

Anche in Dio, quindi, le formalità dei due principi non si possono ridurre l'una all'altra e restano, dunque, i due estremi: volontà o intelletto, volontario o naturale, *per modum voluntatis (libere)* o *per modum naturae (naturaliter)*, *per actum voluntatis* o *per actum naturae sive intellectus*. Lo ripetiamo: *tertium non datur*, così come – potremmo dire – *unum non datur* nel dominio dei principi produttivi.

Anche la volontà – oltre all'intelletto/natura – può accaparrarsi dunque il diritto di produrre una persona della Trinità, nella misura in cui si dissolve l'impresa di ridurre tutti i principi ad uno e si impone, dunque, una duplicità di principi. Detto in altri termini, il fatto che la volontà si affianchi alla natura come ulteriore principio produttivo, non solo non introduce alcuna imperfezione in Dio, ma delinea un quadro inesorabile, in cui due principi opposti, con modi di agire opposti, coesistono nel soggetto produttore. Lo si può interpretare, per certi versi, come una prima risposta – seppur indiretta – all'assioma di Averroè (una natura può comunicarsi in un unico modo), il quale sembra tuttavia restare invariato, nella misura in cui si conferma che un principio possiede un suo modo precipuo di principiare, benché ci si debba arrendere di fronte alla dualità e all'irriducibilità di natura e volontà. In questo modo Dio non è vincolato ad un unico principio, ma può servirsi – in base ad un certo ordine – o di quello *per modum naturae*, o di quello *per modum voluntatis*.

Nel quarto e ultimo argomento di questo primo abbozzo di risposta, si ribadisce invece – pescando anche in questo caso dalla distinzione 2 del libro I – l'elemento dell'adeguatezza della produzione e del prodotto rispetto al principio produttivo, radicato a sua volta nell'essenza del produttore.

intermedio; quindi queste cose non possono essere ridotte ad una semplicità maggiore della dualità, cioè del principio produttivo al modo della natura e di quello al modo della volontà».

⁴² IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 10, q. un., n. 8, Vaticana, IV, p. 341: «E dal momento che questi <due principi> – ai quali si arresta, in quanto perfetti, tutta questa riduzione dei principi – sono assolutamente perfetti, entrambi, secondo il loro carattere proprio, sono posti in Dio in quanto è principio produttore». È probabile che Scoto – in base alla sua consueta terminologia – intenda nominare Dio *primum producens* piuttosto che *principium producens*, benché una tale ipotesi non compaia nell'apparato critico dell'*Editio Vaticana*.

La premessa maggiore del sillogismo spiega che un principio può dirsi produttivo *ex ratione sua* a condizione che non presenti alcuna imperfezione e non abbia già avuto in precedenza un altro prodotto assolutamente adeguato che ne abbia esaurito il potere produttivo. Ora, secondo la premessa minore, in Dio vi è qualcosa che *ex natura rei* corrisponde ad una potenza volitiva e che si presenta senza imperfezione *sub ratione principii productivi liberi respectu amoris*⁴³. Ne risulta dunque che in Dio questo principio è produttivo di atti di amore, proporzionatamente alla sua perfezione e nella misura in cui è disposto ad amare con un amore infinito un oggetto infinito (*amare obiectum infinitum infinito amore*):

[...] ergo erit in Deo principium producendi amorem, et hoc secundum proportionem perfectionis suae, ita quod sicut voluntas creata est principium producendi amorem tantum quanto amore ipsa potest amare obiectum (qui dicitur amor adaequatus), ita ista voluntas est principium producendi amorem tantum quanto ipsa nata est amare obiectum infinitum: nata est autem amare obiectum infinitum infinito amore, ergo nata est esse principium producendi amorem infinitum, – nihil autem est infinitum nisi sit ipsa essentia divina, igitur ille amor est essentia divina⁴⁴.

Questo amore adeguato in virtù dell'infinità del soggetto che lo esercita e dell'oggetto su cui si esercita *ad intra*, ovvero la stessa essenza divina, non è dunque *inhaerens*, ma *per se subsistens*, sebbene vada specificato che, in quanto prodotto, non si confonde in nulla con ciò che produce, a tal punto da istituire con quest'ultimo una distinzione personale (*personaliter distinctum*)⁴⁵, dalla quale risulta la terza Persona della Trinità, lo Spirito Santo, potremmo dire quasi per esclusione: dato che le due produzioni sono radicalmente alternative e dato che il Figlio è stato 'già' prodotto *per actum naturae sive intellectus*, per lo Spirito Santo, 'ancora' da produrre, resta disponibile solamente la produzione *per actum voluntatis*.

⁴³ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 10, q. un., n. 9, Vaticana, IV, pp. 341-342: «Et ex his ultra. In quocumque est principium aliquod quod ex ratione sua est principium productivum, illud erit in eo principium producendi si est in eo sine imperfectione et non intelligatur praehabere aliquod productum simpliciter adaequatum; in Deo, ut probatum est, est formaliter voluntas 'ex natura rei' et hoc sub ratione principii productivi liberi respectu amoris, et patet quod est ibi sine imperfectione».

⁴⁴ IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 10, q. un., n. 9, Vaticana, IV, p. 342: «[...] quindi vi sarà in Dio un principio che produce amore, e ciò proporzionatamente alla sua perfezione, così che, come la volontà creata è il principio di produzione dell'amore nella misura dell'amore con cui essa può amare l'oggetto (che è detto amore adeguato), così questa volontà è un principio che produce amore nella misura in cui è disposta ad amare un oggetto infinito: è disposta, d'altronde, ad amare un oggetto infinito con un amore infinito, quindi è disposta ad essere un principio di produzione di un amore infinito, – infatti niente è infinito se non è la stessa essenza divina, dunque quell'amore è l'essenza divina». Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 2, p. 2, q. 1-4, n. 302, Vaticana, II, pp. 307-308; *Lect.*, I, d. 10, q. un., n. 7, Vaticana, XVII, pp. 116-117.

⁴⁵ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 10, q. un., n. 9, Vaticana, IV, p. 342: «Ille autem amor productus non est natus esse forma inhaerens, quia nihil est tale in divinis; ergo est per se subsistens, – et non idem subsistens cum producente, quia nihil producit se [...]; ergo est personaliter distinctum».

[...] hanc personam dico 'Spiritus Sanctum', quia Filius non sic producitur [...], sed per actum naturae sive intellectus⁴⁶.

In base a ciò che abbiamo potuto raccogliere in questa prima fase della nostra analisi, possiamo dunque affermare che secondo Scoto la produzione dello Spirito Santo non può competere alla natura ma deve essere invece attribuita a un atto della volontà di Dio 1) perché Dio è dotato sì di intelletto, ma anche di volontà; 2) perché quello dell'intelletto (*naturaliter*) non può essere l'unico modo di produzione, ma ad esso deve essere affiancato, in virtù di un'ostinata dualità dei principi, anche quello della volontà (*libere*); 3) perché un atto di amore non può essere prodotto da un principio che agisce naturalmente (come un grave tende verso il centro della terra), ma deve scaturire da una potenza di altro genere, non-determinata, libera di raggiungere il proprio fine; 4) perché la volontà collocata nel dominio dell'infinità è disposta a produrre un atto di amore infinito e, dunque, un prodotto adeguato all'infinità del principio e del produttore, che coincide con lo Spirito Santo.

La volontà, dunque, sembra avere tutte le carte in regola – almeno per il momento – per essere considerata in se stessa principio produttivo di un atto volontario e libero di un amore infinito, come parte integrante della dinamica trinitaria.

2. I *TRIA DUBIA* E LA SOLUZIONE DI ENRICO DI GAND

Nonostante la soluzione appena tratteggiata sia giunta ad un primo guadagno definitivo, si frappongono tuttavia «tre dubbi» (*tria dubia*), che riguardano, appunto, il ruolo della natura, della produttività e della necessità nell'azione della volontà divina *ad intra* e che scaturiscono dal confronto con la dottrina di Enrico di Gand, sollevando i veri nodi problematici della questione e dando l'innescò ad un nuovo dibattito che mette alla prova le doti speculative del Dottor Sottile e gli consentono, così, di esibire i capisaldi della sua teoria, conformemente alla strutturazione metafisica della volontà.

Il primo dubbio si domanda come la volontà possa essere giudicata capace di comunicare una natura – cioè di produrre qualcosa ponendolo *in esse*⁴⁷ – se, al contrario, nell'osservazione quotidiana della volontà creata non c'è nulla che faccia intravedere una tale capacità (*cum ita non sit in creaturis*)⁴⁸: in che modo possiamo considerare la volontà una potenza produttiva, se in alcuni enti

⁴⁶ IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 10, q. un., n. 9, Vaticana, IV, p. 342: «[...] chiamo questa persona 'Spirito Santo', poiché il Figlio non è prodotto in questo modo [...], ma è prodotto attraverso l'atto della natura o dell'intelletto».

⁴⁷ *Vide supra*, I, §2.

⁴⁸ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 10, q. un., n. 10, Vaticana, IV, p. 343: «Hic tamen sunt tria dubia. Primum, quomodo voluntas potest esse hic principium communicandi naturam, cum ita non sit in creaturis». La versione della *Lectura*, pur sviluppandosi secondo molteplici diramazioni, presenta tuttavia un solo dubbio. Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS,

(le creature) si mostra chiaramente priva di questo potere? Il secondo coinvolge invece un aspetto piuttosto controverso, quello legato al tipo di necessità richiesta⁴⁹: la volontà può essere un principio necessario di produzione e, se sì, in che modo? Il terzo ed ultimo dubbio, infine, solleva il problema della compatibilità tra la volontà e una necessità che non sia, però, connotata *per modum naturae*, ma ad essa opposta (*distincta contra illam*), e dunque libera (*et libera*)⁵⁰.

È in questo frangente che vengono esposte le *responsiones* di Enrico di Gand ai quesiti suscitati nei *dubia*. Ora – come già sperimentato in base alle scelte metodologiche del primo capitolo⁵¹ –, dal momento che anche in questo caso la struttura questionativa prevede una lunga citazione letterale della *opinio Henrici in Summa*⁵², vale forse la pena allargare il campo di analisi oltre i confini del dibattito qui riprodotto, al fine di ricostruire nella sua complessa articolazione la dottrina del Gandavense in materia di volontà divina *ad intra*. Questo passaggio ci consentirà, così, di delineare più dettagliatamente la posizione di Scoto a confronto con quella del suo interlocutore, senza tuttavia subire il filtro della sua lettura polemica⁵³.

Il nostro *focus*, naturalmente, coincide con quello assunto dallo stesso Scoto, ovvero il *dubium*, sollevato dallo stesso Enrico nella *quaestio* 1 dell'articolo 60, che riguarda la coesistenza di «natura» e «volontà» nella spirazione (il principio produttivo dello Spirito Santo, nel Padre e nel Figlio, è costituito da entrambe, *communiter existentes*, o da una sola tra le due?⁵⁴) e che porta con sé il problema della compatibilità tra «libertà», «necessità» e «natura». Altri luoghi dell'opera del Gandavense, soprattutto la *quaestio* 5 dell'articolo 47 della *Summa* (evocata in diverse occasioni dallo stesso Scoto⁵⁵), ci aiuteranno a restituire un quadro ancor più completo.

Lect., I, d. 10, q. un., n. 8, Vaticana, XVII, p. 117: «Sed hic occurrit dubium: quomodo voluntas necessario potest producere, et quomodo voluntas potest communicare naturam?».

⁴⁹ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 10, q. un., n. 11, Vaticana, IV, p. 344: «Secundum, quomodo voluntas possit esse principium etiam necessario producendi, et quae necessitas necessario requiritur in ista productione».

⁵⁰ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 10, q. un., n. 12, Vaticana, IV, p. 344: «Tertio, si productio est necessaria, quomodo non est per modum naturae, sed distincta contra illam et libera».

⁵¹ *Vide supra*, I, §4.1.

⁵² Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 10, q. un., *Annotatio Duns Scoti*, Vaticana, IV, p. 344. Gli stessi passi – con qualche variante – sono bersaglio polemico del filosofo scozzese anche in altri luoghi della sua opera. Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Lect.*, I, d. 10, q. un., nn. 9-13, Vaticana, XVII, pp. 117-119; *Quodl.*, q. 16, nn. 41-54, Noone/Roberts, pp. 181-188; *Rep.* I-A, d. 10, qq. 1-4, nn. 5-6, 33, 49, Wolter/Bychkov, I, pp. 385-387, 396, 401.

⁵³ Friedman è tra i pochi ad aver tentato di ricostruire il background storico della posizione scotiana circa la produzione libera e necessaria dello Spirito Santo, definita «in modern jargon» dallo studioso «compatibilism». Cfr. FRIEDMAN, «The Voluntary Emanation of the Holy Spirit», p. 127.

⁵⁴ Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, a. 60, q. 1, Badius, II, f. 152v: «Sequitur de proprietate communi Patri et Filio quae est spiratio activa, circa quam decem sunt dubitanda, quorum primum est: utrum principium elicitivum eius sint ambo simul natura et voluntas in Patre et Filio communiter existentes, an alterum eorum tantum».

⁵⁵ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Lect.*, I, d. 10, q. un., n. 10, Vaticana, XVII, pp. 117-118; *Quodl.*, q. 16, nn. 41-46, Noone/Roberts, pp. 181-183.

2.1 Volontà, libertà e necessità

Enrico di Gand, oltre ad essere dal punto di vista della teologia trinitaria – come abbiamo visto – un campione nell'utilizzo del modello psicologico (Figlio e Spirito Santo sono prodotti dai due attributi divini di intelletto e volontà) e dell'approccio emanazionale (le persone si distinguono in base al tipo di produzione), si presenta nella storia del pensiero anche come campione del «volontarismo»⁵⁶. Secondo questa tendenza, tra le potenze dell'anima la volontà gode di una certa egemonia, essenzialmente in base alla convinzione che il centro dell'ossatura morale e dell'orientamento teleologico di ogni ente razionale non possa risiedere nell'intelletto, una facoltà passiva che agisce come una macchina, che dall'assimilazione di alcuni dati sortisce sillogisticamente sempre lo stesso risultato; il vero motore dell'anima è invece la volontà, una facoltà attiva libera, non determinata dall'esterno, che si muove da se stessa verso il proprio atto⁵⁷.

Non è d'uopo, tuttavia, in questa sede soffermarsi su tutti gli aspetti dell'articolata dottrina della volontà formulata dal maestro secolare⁵⁸; ci basterà prendere in rassegna quegli spazi in cui la libera

⁵⁶ Per uno sguardo generale sul tema e sull'impiego della categoria «volontarismo» si veda, ad esempio, O. LOTTIN, «Libre arbitre et liberté depuis saint Anselme jusqu'à la fin du XIII^e siècle», in ID., *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles*, 6 vv., Abbaye du Mont César / Louvain, J. Duculot / Gembloux 1948-1960, v. 1; F.-X. PUTALLAZ, *Insolente liberté. Controverses et condamnations au XIII^e siècle*, Cerf / Editions Universitaires de Fribourg, Fribourg (Suisse) 1995 (Vestigia - Pensée antique et médiévale, 15); B. KENT, *Virtues of the Will. The Transformation of Ethics in the Late Thirteenth Century*, The Catholic University of America Press, Washington, D.C. 1995, pp. 94-149; I. SCIUTO, «Il volontarismo etico nel pensiero medievale», in I.A. BIANCHI (ed.), *Etica, volontà, desiderio*, Il Poligrafo, Padova 2001, pp. 15-40; L. PARISOLI, «Francesco di Meyronnes nella tradizione scotista del volontarismo ontologico», in G. ALLINEY / M. FEDELI / A. PERTOSA (eds.), *Contingenza e libertà. Teorie francescane del primo Trecento. Atti del Convegno Internazionale, Macerata 12-13 dicembre 2008*, Edizioni Università di Macerata, Macerata 2012, pp. 113-149; T. HOFFMANN, *Free Will and the Rebel Angels in Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, forthcoming, ch. 3 («Voluntarism»). Per quanto concerne il «volontarismo» di Enrico si rimanda invece a R. MACKEN, «La volonté humaine, faculté plus élevée que l'intelligence selon Henri de Gand», *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 42 (1975), pp. 5-51; «L'interpénétration de l'intelligence et de la volonté dans la philosophie d'Henri de Gand», in C. WENIN (ed.), *L'homme et son univers au Moyen Âge. Actes du Septième Congrès International de Philosophie Médiévale (30 août – 4 septembre 1982)*, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain-la-Neuve 1986 (Philosophes Médiévaux, 27), v. 2, pp. 808-814.

⁵⁷ Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, a. 45, q. 2, OpOm, XXIX, p. 107: «[...] quemadmodum intellectus dicitur virtus passiva, quia non agit eliciendo actum intelligendi, nisi moveatur a re obiecta [...], dicendum igitur quod voluntas et in Deo et in aliis simpliciter debet dici virtus activa et non passiva, e contrario intellectus qui, ut habitum est, debet dici simpliciter virtus passiva et non activa»; *Summa*, a. 45, q. 1, OpOm, XXIX, p. 103: «[...] [voluntas] est primum principium actionis suae et se ipsum libere ponit in actum»; *Quodl.*, IX, q. 5, OpOm, XIII, pp. 130-131: «[...] cum, [...] si voluntas moveretur ab alio naturaliter, determinaretur ad actum absque omni libertate, [...] simpliciter ergo dicendum quod voluntas in actum volendi a nullo alio, sed a se ipsa sola movetur».

⁵⁸ Per uno studio organico della dottrina della volontà di Enrico di Gand, si rimanda soprattutto a G. ALLINEY, «Introduzione», in ID. (a cura e con una Introduzione di), *Il nodo nel giunco. Le questioni sulla libertà di Enrico di Gand*, Edizioni di Pagina, Bari 2009 (Biblioteca filosofica di Quaestio, 11), pp. 7-108; HOFFMANN, *Free Will and the Rebel Angels in Medieval Philosophy*, ch. 3 («Voluntarism»); M. LEONE, «Moral Philosophy in Henry of Ghent», in WILSON (ed.), *A Companion to Henry of Ghent*, pp. 275-314; R. MACKEN, «Heinrich von Gent im Gespräch mit seinen Zeitgenossen über die menschliche Freiheit», *Franziskanische Studien*, 59 (1977), pp. 125-182; M.W.F. STONE, «Henry of Ghent on Freedom and Human Action», in G. GULDENTOPS / C. STEEL (eds.), *Henry of Ghent and the Transformation of Scholastic Thought. Studies in Memory of Jos Decorte*, Leuven University Press, Leuven 2003 (Ancient and Medieval Philosophy, 31), pp. 201-225; R.J. TESKE, «Henry of Ghent's Rejection of the Principle: 'omne quod movetur ab alio

volontà si definisce al di fuori (o al di là) dell'aspetto potestativo legato al controllo sui propri atti, o della capacità di scelta tra possibilità alternative, dunque in connessione con un certo tipo di necessità⁵⁹. Tra gli altri, spiccano per eminenza proprio i casi dell'amore di Dio verso se stesso e della spirazione dello Spirito Santo, nei quali infatti la volontà non sceglie, ma ama necessariamente il suo oggetto pur rimanendo libera⁶⁰.

Per quanto concerne, infine, il rapporto del filosofo fiammingo con il Dottor Sottile, confermiamo le accortezze espresse in precedenza, per un'interpretazione quanto più equilibrata possibile: benché l'opera di Enrico rappresenti – come giustamente riconosciuto dalla maggior parte degli studiosi – un punto di partenza inaggirabile e un ampio bacino di contenuti argomentativi per il maestro francescano⁶¹, tuttavia i passi in avanti compiuti da quest'ultimo non possono essere né appiattiti alle intuizioni del suo predecessore né letti in discontinuità radicale con un percorso già in parte avviato.

Il maestro secolare, seguendo la linea mai interrotta su cui si posizionano – tra gli altri – Agostino, Anselmo e Tommaso, ritiene ancora vantaggioso muoversi sul doppio binario della libera volontà (*libera voluntas* o *libertas voluntatis*), da un lato, e del libero arbitrio (*liberum arbitrium*), dall'altro⁶². Mentre quest'ultimo indica lo strumento flessibile della volontà in quanto capacità di scelta tra una molteplicità di cose in vista del fine, la libertà corrisponde invece all'aspetto stabile di

movetur'», 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 (Ancient and Medieval Philosophy, 1/15), pp. 279-308; «Henry of Ghent on Freedom of the Human Will», in G.A. WILSON (ed.), *A Companion to Henry of Ghent*, Brill, Leiden/Boston 2011 (Brill's Companions to the Christian Tradition, 23), pp. 315-335.

⁵⁹ Per quanto riguarda lo studio di questa specifica flessione della volontà libera compatibile con la necessità – decisiva ai fini della definizione della *ratio libertatis* – si veda in particolare T. HOFFMANN, «Free Will Without Choice: Medieval Theories of the Essence of Freedom», in T. WILLIAMS (ed.), *The Companion to Medieval Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge, forthcoming.

⁶⁰ Sul tema hanno indagato, naturalmente, gli studiosi impegnati nella ricostruzione della dottrina trinitaria di Enrico. Cfr. FLORES, «Henry of Ghent on the Trinity», pp. 142-144; *Henry of Ghent: Metaphysics and the Trinity*, pp. 76-117; «Intellect and Will as Natural Principles», pp. 290-298; FRIEDMAN, In principio erat Verbum: *The Incorporation of Philosophical Psychology into Trinitarian Theology*, pp. 105-153; *Intellectual Traditions at the Medieval University*, v. 1, pp. 223-280. Nell'ambito degli studi enriciani manca, invece, uno studio autonomo e sistematico dell'emanazione dello Spirito Santo intrapreso dal versante della dottrina della volontà. L'unica eccezione in tal senso può essere forse reperita in FRIEDMAN, «The Voluntary Emanation of the Holy Spirit», pp. 129-136.

⁶¹ Si veda ad esempio FRIEDMAN, «The Voluntary Emanation of the Holy Spirit», p. 129: «Henry is [...] known for being the scholar that John Duns Scotus often took as his point of reference in theological and philosophical matters. In the question of the Holy Spirit's voluntary emanation, Henry certainly played this part».

⁶² Sull'impiego, l'evoluzione e l'articolazione di questa terminologia composita a partire dalla prima metà del XIII secolo, si veda in particolare I. ZAVATTERO, «*Liberum arbitrium est facultas voluntatis et rationis*. Sulla definizione di libero arbitrio all'inizio del Duecento», in M. LEONE / L. VALENTE (eds.), *Libertà e determinismo. Riflessioni medievali*, Aracne, Roma 2017 (Flumen Sapientiae. Studi sul pensiero medievale, 4), pp. 143-169. Nel suo recente contributo Zavattero descrive il «bipolarismo che caratterizza il libero arbitrio», come «tensione fra le due facoltà della ragione e della volontà» (p. 144). Sulla definizione problematica e non unitaria di «libero arbitrio» si veda anche P. PORRO, «Trasformazioni medievali della libertà/1. Alla ricerca di una definizione di libero arbitrio», in M. DE CARO / M. MORI / E. SPINELLI (eds.), *Libero arbitrio. Storia di una controversia filosofica*, Carocci, Roma 2014 (Frecce, 180), pp. 171-190; I. SCIUTO, «Il libero arbitrio nel pensiero medievale. Da Agostino al XII secolo», in C. VIGNA (ed.), *La libertà del bene*, Vita e Pensiero, Milano 1998 (Filosofia morale, 3), pp. 123-145.

una facoltà talmente inclinata al bene da non poterlo (o doverlo) scegliere⁶³. Di fronte al fine ultimo, infatti, il libero arbitrio è praticamente disattivato, poiché non ci sono beni intermedi intorno ai quali deliberare, mentre rimane la libertà come fissazione nel bene assoluto *in quo est perfecta ratio omnis boni*⁶⁴. Secondo questa prospettiva, pertanto, quanto più aumenta la libertà, tanto più diminuisce la possibilità di scelta: risalendo la gerarchia degli enti, colui che è sommamente libero non deve scegliere il proprio bene, ma è naturalmente disposto a volerlo necessariamente.

D'altronde, aggiunge Enrico, coloro per i quali la scelta corrisponde al nucleo della volontà, possono considerare libere solo le azioni della creatura nei confronti dei mezzi e quelle di Dio nei confronti delle creature, ovvero quelle compiute esclusivamente attraverso il libero arbitrio, mentre non sono considerate libere le azioni di Dio verso se stesso e delle creature verso il fine. Essi appiattiscono la libertà sul libero arbitrio, arrivando così a negare una definizione più ampia (*quasi non esset ratio libertatis simpliciter in voluntate alia a ratione libertatis arbitrii*)⁶⁵. In breve, dunque, per il Gandavense con il cessare della capacità di scelta non viene meno la libertà della volontà, il che vuol dire che dev'esserci una *ratio* più ampia che includa anche tutte le azioni rivolte al fine, le quali, pur non essendo compiute dal libero arbitrio, restano comunque in capo alla volontà.

Ora, se il libero arbitrio è legato alla scelta, ma non la libera volontà considerata in sé e senza specificazioni (*simpliciter*)⁶⁶, o, in altri termini, se c'è almeno un atto della volontà che sfugge al

⁶³ Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Quodl.*, XII, q. 5, OpOm, XVI, p. 31: «Dico quod voluntas, licet ad quodcumque in volendo ordinetur, illud libere velit, aliter tamen ordinatur in volendo finem, aliter autem in volendo id quod est ad finem. Ad finem autem, licet ordinetur ut velit ipsum libere, non tamen sic ordinatur ut possit ipsum velle ex libero arbitrio ut est flexibile secundum effectum ad opposita. Sed sic ordinatur solummodo ad ea quae sunt ad finem, et hoc ideo, quia omne quod vult ex tali libero arbitrio, vult per electionem. Quod autem quis vult libere per electionem, potest illud libere velle et non velle».

⁶⁴ Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Quodl.*, XII, q. 5, OpOm, XVI, p. 32: «Quare, cum in Deo intellecto sub ratione boni et intellectu sub ratione qua practicus est, non potest fieri aspectus nisi ad bonum, et impossibile est quod in ipso fiat aspectus ad malum, quia in ipso est perfecta ratio omnis boni et nulla ratio mali aut defectus, ideo dico quod simpliciter impossibile est quod intellectus videat Deum ut finem quod proprie pertinet ad intellectum practicum circa amabile, cum sit finis in quo est perfecta ratio omnis boni, et quod voluntas nolit ipsum. Immo, necesse est quod statim velit ipsum sive diligat, secundum quod processit ultima ratio».

⁶⁵ Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, a. 47, q. 5, OpOm, XXX, p. 29: «Quidam autem non distinguentes circa voluntatem inter libertatem simpliciter dictam, quae est in omni actu voluntatis, et libertatem arbitrii, quae est solummodo in actu voluntatis circa ea quae sunt ad finem, dicunt quod voluntas Dei in volendo se ipsum non est libera, neque similiter voluntas creaturae in volendo finem non est libera, sed solum in volendo alia a se ex parte Dei, et in volendo ea quae sunt ad finem ex parte creaturae, quasi non esset ratio libertatis simpliciter in voluntate alia a ratione libertatis arbitrii. Se non est ita».

⁶⁶ Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, a. 45, q. 4, OpOm, XXIX, p. 124: «De libero igitur arbitrio quantum pertinet ad voluntatem, dicimus quod nihil aliud est quam libera potestas voluntatis ad eligendum, hoc est ad aliquid alteri praeferendum, ut nomine arbitrii nihil significetur nisi potestas voluntatis ordinata ad actum eligendi, ut supra rationem potentiae quae significatur nomine voluntatis ut ordinata ad actum volendi simpliciter, addat arbitrium determinationem actus». Sull'uso difficoltoso della coppia terminologica libertà / libero arbitrio nell'opera di Enrico, si veda in modo particolare ALLINEY, «Introduzione», in ID., *Il nodo nel giunco*, pp. 7-108; G. ALLINEY, «Fra Aristotele e Agostino. Per un paradigma della libertà nel XIII secolo», in LEONE/VALENTE (eds.), *Libertà e determinismo*, pp. 171-196: 183-189; G. ALLINEY, «La chimera e il girarrosto. Per una storia della libertà», in C. TUGNOLI (ed.), *Libero arbitrio. Teorie e prassi della libertà*, Liguori, Napoli 2014 (Filosofia politica, 3), pp. 185-231: 221-229.

controllo del libero arbitrio, quello verso il fine ultimo che non può essere oggetto di scelta, ciò implica essenzialmente due cose: (1) il tratto essenziale della libertà (*ratio libertatis*) non coincide con la possibilità di scelta *ad opposita*⁶⁷; (2) la volontà è compatibile – come abbiamo accennato – con una qualche forma di necessità.

(1) Diversamente dalla ragione, il cui giudizio è determinato dall'oggetto, la volontà non è determinata a volere l'oggetto che le viene segnalato, né con violenza (*violenter*) dall'esterno né in modo servile (*serviliter*) dall'interno, ma si determina da sé al proprio atto *libere et eligibiliter aut quasi eligibiliter*⁶⁸. L'avverbio *libere* corrisponde alla quota del dominio sui propri atti di cui gode la volontà (*tamquam dominus suae actionis*), mentre l'avverbio *eligibiliter* smorzato dal *quasi*, lungi dal sancire un ritorno dell'*electio* nella *ratio libertatis*, non indica altro che la spontaneità con cui l'atto è compiuto da un appetito che, in quanto tale, è sì inclinato al proprio oggetto, senza essere però determinato a volerlo⁶⁹.

Ora, mentre negli uomini e negli angeli questo potere risente di una certa variabilità o mutabilità, in base alla possibilità di distogliersi dal fine ultimo⁷⁰, in Dio la libertà della volontà è infinitamente più salda (*in infinitum fortior et firmior*) e assolutamente immutabile (*omnino invariabilis*). Egli non può preferire un moto diverso da quello diretto verso se stesso «per la fermezza e la forza della sua libertà» (*ex firmitate et fortitudine libertatis*)⁷¹.

⁶⁷ Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, a. 45, q. 3, OpOm, XXIX, p. 120: «Et cum hoc quod sic voluntas valet ad opposita, de hoc nihil ad voluntatis libertatem, sed ad libertatem arbitrii in voluntate; haec enim inter se differunt multum». Passando per l'analisi del più tardo *Quodlibet* XIV, la cui *quaestio* 5 ha a tema proprio la libertà della volontà, Pickavé mostra la sostanziale stabilità della teoria di Enrico su questo punto. Cfr. M. PICKAVÉ, «Que signifie “être libre”? Le cas Henri de Gand», *Médiévales*, 63 (2012), pp. 91-104: 103: «Le résultat le plus important de notre étude a été de démontrer qu'Henri de Gand s'oppose à l'idée selon laquelle la liberté implique nécessairement un pouvoir des opposés, c'est-à-dire un vrai pouvoir d'agir autrement»; HENRICUS DE GANDAVO, *Quodl.*, XIV, q. 5, Badius, f. 565rB.

⁶⁸ Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, a. 45, q. 3, OpOm, XXIX, p. 115: «[...] libertas determinandi appetitum ad hoc particulare vel illud nullo modo est ex parte rationis quia habet iudicium liberum, ut necesse non sit appetitum sequi rationem particularem. Immo ipse appetitus immaterialis et abstractus se ipso habet se determinare sua electione, et hoc liberius quam ratio se habeat determinare suo iudicio. In rationalibus ergo et intellectualibus non determinatur motus ipsi principio motivo ab appetibili apprehenso et diiudicato per rationem, sed omnino habet in sua potestate motum, ut non sit ipsi necessarium inclinare secundum determinationem appetibilis apprehensi secundum quod apprehensum est, sed quod moveat et secundum actum inclinet in finem, hoc facit, non quia ab extra aliquid ipsum violenter impellat vel ab intra naturaliter inclinet vel serviliter ducat, sed quia libere et eligibiliter aut quasi eligibiliter, et tamquam dominus suae actionis ex se ipso hoc velit. Et tale principium movens appellatur voluntas, quod in se et in suo significato includit appetitum et libertatem, ut voluntas nihil aliud sit quam appetitus liber, ut appetitus sit quasi genus, libertas vero quasi differentia in significatione et essentia voluntatis».

⁶⁹ Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, a. 46, q. 3, OpOm, XXIX, p. 146: «[...] differt dicere voluntatem determinare ad volendum, et inclinare»; ALLINEY, *Il nodo nel giunco*, Note a *Summa*, art. XLV, questione 3, p. 362, n. 15: «L'attenuazione dell'elettività dell'atto (“con una scelta – o quasi”) deriva dal fatto che la scelta [...] non fa parte della definizione propria della libertà. La ‘quasi scelta’ rimanda quindi più alla spontaneità dell'appetito razionale che alla possibilità di agire diversamente da quanto si faccia». Un commento sistematico dell'articolo 45 della *Summa* è contenuto in TESKE, «Henry of Ghent on Freedom of the Human Will», pp. 315-329.

⁷⁰ Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, a. 45, q. 3, OpOm, XXIX, pp. 116-118.

⁷¹ Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, a. 45, q. 3, OpOm, XXIX, p. 118: «Ut propterea in infinitum fortior et firmior sit libertas voluntatis in Deo quam in angelis, et ideo omnino invariabilis, ut nullo modo potest inclinare in motum alium quam directum in se ipsum, ut est omnium finis ultimus. Et hoc convenit ei ex firmitate et fortitudine libertatis. Propter

Da questa angolazione, chiarisce Enrico, non occorre specificare – come tuttavia andrebbe fatto ad un altro livello dell’indagine⁷² – che Dio non vuole necessariamente le cose fuori da sé (*nulla necessitatem vult aliquod illorum*) mentre vuole con necessità se stesso (*habet necessitatem volendi se ipsum*), perché qui è a tema la volontà libera che egli possiede *simpliciter et absolute in actu suo volendi*. Così, la diversità tra gli atti della volontà *ad intra* e *ad extra* non introduce affatto una distinzione libero/non-libero, ma – eventualmente – necessario/non-necessario; una sfumatura che però non occorre sottolineare dal punto di vista della libertà, sia perché Dio, anche quando si rivolge verso le creature e le cose fuori da sé, non fa altro che volere se stesso (*non vult alia a se nisi volendo se ipsum*), sia perché in fondo tutto ciò che vuole lo vuole allo stesso modo, cioè liberamente (*sed aequae libere*), *per voluntatis complacentiam, non per naturae impetum, nec per obiecti aliquam determinationem*⁷³.

Ecco dunque il *proprium* della libertà secondo il filosofo fiammingo: una combinazione di autocontrollo, piacere e spontaneità con cui ogni volontà agisce, mostrandosi capace di muoversi senza determinazioni o condizionamenti alieni⁷⁴.

(2) Da ciò che abbiamo appena esposto, inoltre, possiamo desumere che la necessità rintracciabile all’apice della gerarchia degli agenti liberi non corrisponde alla necessità degli agenti naturali, ma ad «una necessità libera, dovuta cioè alla saldezza della propria incondizionata autodeterminazione»⁷⁵.

Più nello specifico, mentre il Gandavense esclude il libero arbitrio dall’azione *ad intra* (e dunque dal nucleo definitorio comune della libertà), conferma la piena libertà della volontà in Dio, il quale vuole se stesso liberamente e spontaneamente (*libere et sponte*), con un certo tipo di necessità. Non si tratta, però, di una necessità precedente all’innescò dell’atto della volontà divina (*non necessario necessitate quasi praeveniente*), intesa come determinazione intrinseca della sua natura

quod et libertas voluntatis suae summa est, a qua deficit libertas angelorum in quantum aliquo modo variari potest in actione sua et electione».

⁷² Quello che impone di riconoscere un agire di Dio mai mutevole eppure differenziato in base ai beni verso cui si rivolge: attraverso il libero arbitrio verso le cose fuori di sé, e – come vedremo appena di seguito – attraverso la sola volontà libera (con una necessità concomitante) verso se stesso. Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, a. 45, q. 4, OpOm, XXIX, p. 126.

⁷³ Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, a. 45, q. 3, OpOm, XXIX, pp. 118-119: «Ad quaestionem ergo dicendum simpliciter et absolute, quod divina voluntas libera est simpliciter et absolute in actu suo volendi, non distinguendo quod libertatem habet in volendo alia a se, quia nulla necessitate vult aliquod illorum, non autem in volendo se, quia habet necessitatem volendi se ipsum, secundum quod haec infra debent declarari, immo quia non vult alia a se nisi volendo se ipsum, sicut neque scit alia a se nisi sciendo se ipsum, ut declarari debet inferius. Et sicut non aliter scit se et alia, sic non aliter vult se et alia, sed aequae libere, quia per voluntatis complacentiam, non per naturae impetum, nec per obiecti aliquam determinationem».

⁷⁴ Sarà Pietro Aureolo a sviluppare questo nucleo della *ratio libertatis* ancora inespresso o, almeno, non pienamente teorizzato in Enrico, tanto da ritenere sufficiente per la definizione di un soggetto libero la capacità di agire spontaneamente e con diletto, al di fuori di ogni collegamento con la ragione (includendo così anche il regno animale). Si veda ad esempio G. ALLINEY, «Landolfo Caracciolo, Peter Auriol, and John Duns Scotus on Freedom and Contingency», *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales*, 82/2 (2015), pp. 271-300.

⁷⁵ ALLINEY, «Introduzione», in ID., *Il nodo nel giunco*, p. 49.

(*neque natura sua determinante*) o come determinazione estrinseca dell'intelletto (*neque etiam intellectu determinante*); al contrario, Dio si vuole necessariamente solo in virtù di una «necessità di immutabilità concomitante» all'inesco dell'atto (*sola necessitate immutabilitatis concomitante*)⁷⁶.

Inoltre, questa necessità non riguarda appena l'attrazione (più o meno) necessitante dell'oggetto verso cui la volontà si rivolge, ma ha origine nel vivo della potenza, in ciò che la contraddistingue intrinsecamente, ovvero il modo con cui essa produce da se stessa il proprio atto (*modus eliciendi*)⁷⁷. La questione della necessità non deve essere abordata a partire dall'esercizio dell'atto in conformità all'orientamento imposto dall'oggetto (*ut terminatur in obiectum volitum*), ma in quanto l'atto sorge dallo stesso soggetto volente (*egreditur ab ipso volente*), cioè in base al modo in cui l'atto si produce in seno alla stessa volontà, liberamente e autonomamente⁷⁸. Così, potremmo dire, Dio non è indotto da se stesso in quanto oggetto ad amarsi, in virtù di una necessità impostagli dall'esterno che ne anticipa il movimento libero (*voluntas sua non ducitur necessitate praeveniente ut velit se*), ma è la sua stessa volontà a condurlo a volere se stesso, sempre in virtù della necessità di immutabilità concomitante (*sed libere se ipsum ducit in volendo, licet necessitate immutabilitatis concomitante*)⁷⁹.

In base a questo funzionamento, pertanto, il bene sommo, oggetto della volizione, non determinando in nulla l'atto libero necessario (*non ducit ipsum in actum*), non può che limitarsi secondo Enrico a sollecitare, incitare, allettare la volontà a dirigersi da se stessa verso di esso (*sed tantum quasi allicit ut se ipsum ducat*): se non si può parlare di determinazione, allora, si deve ammettere almeno un'inclinazione della volontà ad opera del bene, inclinazione che resta tuttavia fuori dal processo 'elicitivo' dell'atto volontario, per il cui innesco non può offrire nient'altro che un pretesto⁸⁰.

A partire da queste prime considerazioni, possiamo dunque affermare che la compatibilità tra volontà libera e necessità rappresenta per il Gandavense una sorta di controprova del fatto che la

⁷⁶ Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, a. 45, q. 4, OpOm, XXIX, p. 126: «[...] libere et sponte velit se ipsum Deus, non necessario necessitate quasi praeveniente, neque natura sua determinante, neque etiam intellectu determinante, sed sola necessitate immutabilitatis concomitante».

⁷⁷ Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, a. 47, q. 2, OpOm, XXX, pp. 10-11. Su questa distinzione in Enrico tra il carattere essenziale della potenza e l'aspetto situazionale (dettato dall'oggetto) insiste a più riprese Tobias Hoffmann. Si veda ad esempio HOFFMANN, *Free Will and the Rebel Angels in Medieval Philosophy*, ch. 3 («Voluntarism»); HOFFMANN, «Free Will Without Choice»; A. DE PASCALIS / E. SORICETTI, «Giornata di studi sulle *Collationes oxonienses* di Giovanni Duns Scoto», *Bulletin de Philosophie Médiévale*, 59 (2017), pp. 368-381: 380.

⁷⁸ Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, a. 47, q. 5, OpOm, XXX, pp. 25-26: «Et praeterea, cum in dicta propositione 'Deus vult se ipsum de necessitate' illa determinatio potest determinare actum volendi vel ut terminatur in obiectum volitum, vel ut egreditur ab ipso volente, dubium adhuc non est quin Deus habeat necessitatem volendi se ipsum prout actus terminatur in obiectum. Licet enim nulla necessitate vellet se ipsum secundum quod determinat actum ut egreditur a volente, de necessitate tamen videtur velle se ipsum secundum quod determinat actum ut transit in obiectum, quamvis hoc modo non vult de necessitate alia, eo quod non sunt per se et proprie obiecta volendi»; IOANNES DUNS SCOTUS, *Lect.*, I, d. 10, q. un., n. 13, Vaticana, XVII, p. 119; *Quodl.*, q. 16, nn. 42-43, Noone/Roberts, pp. 181-182.

⁷⁹ Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, a. 46, q. 3, OpOm, XXIX, p. 147: «[...] voluntas sua non ducitur necessitate praeveniente ut velit se, sed libere se ipsum ducit in volendo, licet necessitate immutabilitatis concomitante».

⁸⁰ Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, a. 46, q. 3, OpOm, XXIX, p. 147: «Quod autem voluntatem inclinatur ad volendum, non ducit ipsum in actum, sed tantum quasi allicit ut se ipsum ducat».

scelta non è inclusa nella definizione della libertà – poiché la volontà può anche non scegliere il proprio bene senza per questo perdere la libertà, anzi, acquisendola in misura ancora maggiore – e del fatto che una volontà perfetta agisce solo in virtù della forza e della fermezza della sua libertà – poiché la necessità di immutabilità ad essa concomitante non si comporta come una necessità di natura e non ne determina quindi l'azione⁸¹.

È a partire (anche) da questo contesto che emerge l'aspetto più arduo dell'impresa di Enrico: *ammettere* una inclinazione naturale della volontà che connoti il suo orientamento teleologico nei termini di un vincolo indissolubile e irrinunciabile con il bene e, al tempo stesso, *escludere* ogni compromissione della potenza libera con una qualche forma di naturalità che ne determini l'agire. Infatti, benché questa inclinazione non corrisponda ad alcuna determinazione eteronoma, tuttavia in base ad essa la volontà si configura per il Gandavense come una natura (*secundum quod est natura*⁸², *ut voluntas est natura*⁸³). Resta dunque irrisolto – almeno per ora – il problema della naturalità: essa è da includere nell'attività volontaria libera di Dio *ad intra*? Se sì, in quali casi e a quali condizioni? È possibile parlare di una *voluntas ut natura* e, contemporaneamente, sostenere una netta opposizione metafisica tra *voluntas* e *natura*?

Ora, dato che, come abbiamo visto, la *ratio libertatis* non coincide con la possibilità di scelta, ma con l'autodeterminazione e l'automovimento della volontà, plasmata da una quasi-elettività (segno di spontaneità) e accompagnata – verso il fine ultimo – da una necessità concomitante (segno di perfezione e di fermezza), Enrico deve accogliere quanto più armonicamente nel suo orizzonte di pensiero la potenza volitiva, la sua costitutiva libertà, la necessità del suo volere e la sua tendenza naturale al bene.

Ciò che ci preme mostrare nella fase appena successiva della nostra indagine è il fatto che l'armonizzazione di questi fattori si declina diversamente nelle soluzioni enriciane in base al sorgere di problemi tra loro diversi. Infatti, la spiegazione dell'amore di Dio verso se stesso, esposta nella *quaestio 5* dell'articolo 47 della *Summa*, prevede un certo accordo tra volontà, necessità e libertà, che esclude, però, la natura (§2.2); la produzione dello Spirito Santo, invece, in base al sorgere di nuove esigenze esplicative legate alla dinamica produttiva trinitaria, costringe Enrico a reintrodurre la

⁸¹ Un'ulteriore conferma di questa coesistenza tra libertà e necessità in seno ad una *ratio libertatis* che supera di gran lunga i confini del libero arbitrio, è il fatto che la necessità di immutabilità, secondo Enrico, mentre perfeziona la libertà della volontà, rimuove invece la libertà di arbitrio. Ciò comporta sostanzialmente che Dio, creando le creature attraverso il libero arbitrio, non le crea di necessità. Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Quodl.*, IX, q. 5, OpOm, XIII, p. 127.

⁸² Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, a. 46, q. 4, OpOm, XXIX, pp. 149-150: «Hoc enim principium, scilicet voluntas secundum quod est natura, habet principium inclinativum ad motum in se non motivum».

⁸³ Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, a. 46, q. 4, OpOm, XXIX, p. 154: «Iste amor naturalis in voluntate Dei est ut voluntas est natura. Et secundum rationem et ordinem conceptuum nostri intellectus, est quasi praevious actum volendi elicited a divina voluntate, inclinans ipsum in bonum quod est ipse, in quod ipsa semetipsam libere et quasi eligibiliter movet, volendo et amando se ipsum. Et quia est solum principium inclinans, non movens, nihil derogat libertati divinae voluntatis, immo magis est in firmitatem libertatis. Quae voluntas quasi inclinatur per amorem, et propterea quasi electione tenet se, immutabili necessitate concomitante, in bono amato».

natura, o un certo tipo di naturalità (§2.3). Quest'ultima operazione appare delicata già a partire da *Summa*, a. 47, q. 5, mentre nella *quaestio* 1 dell'articolo 60, dedicata più specificamente alla spirazione, si rivela in tutta la sua complessità e problematicità.

Seguiamo dunque il Gandavense lungo i diversi percorsi delle sue soluzioni.

2.2 L'amore di Dio verso se stesso

La *quaestio* 5 dell'articolo 47 della *Summa* si occupa proprio della necessità del volere in Dio. Dopo aver mostrato che Dio è dotato di volontà (q. 1) e che vuole se stesso (q. 3), Enrico si domanda, appunto, «se Dio voglia se stesso di necessità» (*Utrum Deus velit se ipsum de necessitate*)⁸⁴.

Non ci sono molti dubbi intorno al fatto che Dio debba volere se stesso necessariamente, anche solo per scongiurare il rischio che egli possa non volersi, e quindi distogliere lo sguardo dall'unico e sommo bene. La *solutio* di Enrico ammette quindi – come abbiamo già visto – una necessità nel volere di Dio, in virtù della quale può trovare quiete in se stesso in quanto fine, secondo la tendenza peculiare di una volontà perfetta, la quale non può che vincolarsi (liberamente) a quel bene dal quale non può allontanarsi (*voluntas non potest velle nisi bonum, ita quod in volendo non potest averti a bono*). D'altronde, secondo l'assioma medievale di matrice aristotelica, come l'intelletto assente necessariamente ai principi nella speculazione, così la volontà nell'azione aderisce necessariamente al fine (*fini de necessitate acquiescit voluntas*), sebbene non tenda con necessità alle cose volte al fine (così come l'intelletto non assente necessariamente alle conclusioni)⁸⁵.

Occorre tuttavia approfondire i tratti peculiari di questa necessità, intorno ai quali si condensano le maggiori criticità.

Sed tota dubitatio in quaestione est, cum voluntas Dei sit omnino libera etiam in volendo se ipsum, quomodo cum voluntatis libertate stat necessitas volendi, maxime cum ista necessitas non sit ex suppositione, sicut si dicatur velle se ipsum de necessitate quando vult, quemadmodum

⁸⁴ Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, a. 47, q. 5, OpOm, XXX, pp. 24-25.

⁸⁵ Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, a. 47, q. 5, OpOm, XXX, pp. 24-25: «Quin ponendum sit quod Deus de necessitate sic velit se ipsum quod non est possibile ipsum non velle se ipsum, quemadmodum est possibile ipsum non velle alia a se ipso, de hoc non est magna dubitatio, quoniam secundum Philosophum et in *Physicis* et in *Ethicis* “finis in operandis se habet ad voluntatem, sicut principium in speculandis ad intellectum”, et ea quae sunt ad finem, sicut conclusiones. Sed in speculativis intellectus de necessitate assentit principiis, licet non conclusionibus. Ergo et fini de necessitate acquiescit voluntas, licet non eis quae sunt ad finem. Cum igitur Deus est finis voluntatis cuiusque, quia est omnis boni bonum, voluntas quaelibet necessario vult bonum quod est Deus, dum tamen sit ei cognitum. Sibi ipsi autem incognitum esse non potest [...]. Necessesse est ergo ponere quod Deus se ipsum velit de necessitate, ita quod se ipsum non velle non potest; et hoc eo maxime quia voluntas non potest velle nisi bonum, ita quod in volendo non potest averti a bono, aspiciendo ad non bonum [...]. In ipso autem Deo est perfecta ratio omnis boni, a qua deficit omne bonum quod est extra ipsum». Si veda anche ARISTOTELES, *Physica*, II, 9, 200a 15-16; AL, VII, 1², p. 93; *Eth. Nic.*, VII, 12, 1151a 1617; AL, XXVI, 1-3³, p. 287.

cadit necessitas circa illa quae secundum se simpliciter et absolute sunt contingentia, sed est necessitas simpliciter et absoluta⁸⁶.

La dinamica descritta in apertura della soluzione per la quale Dio vuole necessariamente se stesso non può dunque essere solo «ipotetica» (*ex suppositione*), come se nel regno delle cose contingenti si verificasse accidentalmente un evento necessario, ma, se è propria di Dio, gli deve spettare in quanto derivante da una *necessitas simpliciter et absoluta*. È Enrico stesso, allora, a porre drasticamente il problema che è alla base dei problemi da noi sollevati: *quomodo cum voluntatis libertate stat necessitas volendi*.

Tota ergo difficultas est an Deus de necessitate velit se ipsum ex illa comparatione qua actus volendi egreditur ab ipsa voluntate⁸⁷.

Dunque, ribadendo un'acquisizione già in parte ottenuta, se c'è una necessità nel volere di Dio, essa non può essere solamente direttiva dell'esercizio dell'atto volitivo che si rivolge verso Dio stesso in quanto oggetto, ma deve provenire, scaturire, fluire (*egreditur*) direttamente da Dio in quanto soggetto dell'atto, nella misura in cui l'*actus volendi*, con il peso della propria necessità, è determinato *ab ipsa voluntate*, non diversamente da come la libertà rappresenta il primo fiotto dell'autodeterminazione della volontà. Per quanto alcuni stentino a crederlo – giacché una lunga tradizione starebbe ad insegnare che *quod est necessarium non est libere, et e converso* –, per Enrico occorre affermare che in questo caso, come l'atto fluisce liberamente dalla volontà, così da essa fluisce necessariamente⁸⁸.

Et est dicendum quod Deus se ipsum vult de necessitate, determinatione etiam determinante actum volendi ut egreditur a voluntate sive a volente⁸⁹.

⁸⁶ HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, a. 47, q. 5, OpOm, XXX, p. 25: «Allora il punto controverso della questione è questo: dato che la volontà di Dio è del tutto libera anche nel volere se stesso, come sono conciliabili la libertà della volontà e la necessità del volere, dato soprattutto che questa necessità non è ipotetica – come se si dicesse che egli vuole se stesso con necessità quando vuole, allo stesso modo in cui la necessità capita a ciò che in assoluto e senza riserve è contingente – ma è una necessità assoluta e senza riserve»; trad. it. ALLINEY, *Il nodo nel giunco*, p. 323.

⁸⁷ HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, a. 47, q. 5, OpOm, XXX, p. 26: «Quindi tutta la difficoltà è se Dio voglia se stesso con necessità in base alla predisposizione con cui l'atto di volizione è prodotto dalla stessa volontà»; trad. it. ALLINEY, *Il nodo nel giunco*, p. 323.

⁸⁸ Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, a. 47, q. 5, OpOm, XXX, p. 26: «Cum enim ab ipsa egreditur libere, dum tamen libera sit Dei voluntas etiam in volendo se, ut concessum est supra, videtur aliquibus impossibile, si simul ponatur quod egrediatur ab ipsa necessario, et quasi oppositio in adiecto, scilicet quod egrediatur ab ipsa libere, quia quod est necessarium non est libere, et e contrario».

⁸⁹ HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, a. 47, q. 5, OpOm, XXX, p. 26: «Va allora detto che Dio vuole se stesso con necessità in base ad una determinazione che determina anche l'atto di volizione in quanto prodotto dalla volontà, cioè da colui che vuole»; trad. it. ALLINEY, *Il nodo nel giunco*, p. 325.

Ora, gli articoli precedenti (45 e 46) – in base a ciò che si è riferito – hanno già chiarito che la necessità del volere di Dio *ad intra* è una necessità di immutabilità concomitante all’inesco dell’atto. In questo frangente, tuttavia, si precisa cosa si intende più specificamente per *necessitas immutabilitatis* e da quali altre tipologie di necessità essa si discosta⁹⁰.

[...] distinguendo tamen necessitatem, [...] est quaedam necessitas violentiae sive coactionis ab alio et est quaedam necessitas immutabilitatis, quae est ex se ipsa absque causa alia⁹¹.

La *necessitas violentiae sive coactionis* non è la necessità che stiamo cercando, poiché la volontà non può essere governata dall’esterno, né sostituita nel suo *iter* deliberativo, né contrastata nella sua inclinazione; questa necessità può certamente influenzare, indebolire, ostacolare esteriormente l’atto, ma non può scalfire né pervertire l’atto interiore che deriva da qualsiasi volontà libera⁹². Questo tipo di necessità non si addice pertanto alla volontà, poiché la appesantisce, la contrista (*talis necessitas contristat voluntatem*), come confermato dall’autorità di Averroè, per il quale la volontà si presenta sotto un aspetto gradevole (*delectabilis*), mentre la necessità di coercizione risulta senza dubbio sgradevole (*contristabilis*)⁹³.

In Dio, pertanto, si dà (*cadit*) solamente una *necessitas incommutabilis* (usato verosimilmente come sinonimo di *immutabilis*), alla quale si applica una ulteriore suddivisione, corrispondentemente a due diverse casistiche cui abbiamo parzialmente accennato:

Unde solum cadit in ipso necessitas incommutabilis, et est propria ei [...]. Et de hac necessitate subdistingendum est in proposito quod potest considerari ut est praevia vel quasi praevia ad voluntatem, ut voluntas ipsa intelligatur cadere sub ipsa necessitate in eo quod ab ipsa egreditur actus volendi, vel potest considerari ut est concomitans ipsam voluntatem, ut ipsa necessitas intelligatur cadere sub ipsa voluntate in eliciendo actum⁹⁴.

⁹⁰ Cfr. ALLINEY, «La denaturalizzazione della volontà», p. 30; ALLINEY, «Introduzione», in ID., *Il nodo nel giunco*, pp. 52-53; HOFFMANN, *Free Will and the Rebel Angels in Medieval Philosophy*, ch. 3 («Voluntarism»); HOFFMANN, «Free Will Without Choice».

⁹¹ HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, a. 47, q. 5, OpOm, XXX, p. 26: «[...] bisogna però differenziare la necessità: c’è una necessità di violenza o di costrizione da parte di qualcosa d’altro, e c’è una necessità di immutabilità che deriva da se stessa senza altre cause»; trad. it. ALLINEY, *Il nodo nel giunco*, p. 325.

⁹² Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, a. 47, q. 5, OpOm, XXX, p. 27: «[...] respectu actus interioris voluntas cogi non potest, etsi respectu actus exterioris impediatur».

⁹³ Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, a. 47, q. 5, OpOm, XXX, p. 27: «Ubi dicit Commentator: “Voluntas est delectabilis, necessitas autem contristabilis”». La fonte è riportata nell’edizione lovaniense: AVERROES, *Comm. in Met.*, V, comm. 6, in AVERROIS *in librum V (Δ) Metaphysicorum Aristotelis Commentarius. Edizione condotta su manoscritti scelti con introduzione, note ed uno studio storico-filosofico*, ed. R. PONZALLI, Francke, Berne 1977, p. 100. Cfr. ARISTOTELES, *Metaph.*, V, 5, 1015a 26-30; HENRICUS DE GANDAVO, *Quodl.*, III, q. 17, Badius, f. 78vG.

⁹⁴ HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, a. 47, q. 5, OpOm, XXX, p. 27: «Perciò in Dio occorre solamente la necessità di immutabilità, ed essa gli è propria [...]. A questo proposito bisogna però distinguere ancora questa necessità, perché essa può essere ritenuta precedente o quasi precedente alla volontà, nel senso che è la volontà stessa ad essere considerata

Una volta esclusa la necessità di violenza o coazione, dunque, per Enrico rimangono due possibilità legate alla *necessitas immutabilitatis*: o questa necessità è *praevia vel quasi praevia* rispetto alla volontà, e allora la volontà ricade sotto l'egida della necessità, o è *concomitans* rispetto alla volontà, e allora è la volontà a padroneggiare la necessità, che ne risulta pertanto sottomessa. Una necessità del primo tipo sottrarrebbe libertà alla volontà cui si associa, la quale sarebbe trattata alla stregua di una natura o dell'appetito dei *bruta*⁹⁵. Se le cose stessero così, infatti, anche Enrico sarebbe d'accordo con il sostenere che Dio non vuole se stesso necessariamente, ma solo liberamente, poiché egli non può patire l'azione⁹⁶. L'unica alternativa percorribile, pertanto, è quella della necessità concomitante alla volontà:

Necessitas autem immutabilitatis secundo modo considerata, dico quod non aufert libertatem, sed magis firmat eam in actu suo, eo quod voluntas talem actum volendi delectabiliter et quasi eligibiliter elicit, licet propter obiecti bonitatem immutabiliter actui suo inhaeret⁹⁷.

Se la necessità si associa simultaneamente ai tratti già noti dell'*actus volendi*, ovvero il diletto del soggetto (*delectabiliter*) e la volontarietà dell'azione spontanea (*quasi eligibiliter*), allora essa non ostacola, né svingorisce, né rimuove la libertà della volontà, ma, al contrario, la rafforza nel suo atto e la rende ancora più stabile (*magis firmat ea in actu suo*). Senza questa necessità del volere, Dio permarrebbe comunque nel suo atto in modo immutabile (*immutabiliter*), ma solo per la bontà di se stesso in quanto oggetto (*propter obiecti bonitatem*), mentre qui – lo ricordiamo – è a tema l'immutabilità necessitante instillata dal soggetto volente attraverso il principio nel 'momento' stesso in cui si produce l'atto. Da questo punto di vista, la necessità non solo si associa all'atto libero della volontà per fissarlo nel suo orientamento (*non solum stando et perseverando in actu volendi*), ma si

sottoposta a questa necessità nel produrre l'atto di volere; oppure può essere ritenuta concomitante alla volontà stessa, nel senso che è questa necessità ad essere considerata sottoposta alla volontà nel produrre l'atto»; trad. it. ALLINEY, *Il nodo nel giunco*, pp. 325-327. Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Quodl.*, q. 16, n. 43, Noone/Roberts, p. 182.

⁹⁵ Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, a. 47, q. 5, OpOm, XXX, p. 28: «Necessitas primo modo procul dubio auferrat libertatem in eliciendo actum, ita quod voluntas in eliciendo actum volendi non esset aliud quam natura, et sic non esset plus libertatis in voluntate ut est voluntas, quam in natura ut natura, sed praecisa necessitas immutabilitatis, ita quod, quamvis voluntas ut voluntas libera esset quantum est de se, tamen propter necessitatem cui associaretur, determinaretur ad actum, quemadmodum appetitus bruti ex se indifferens determinatur per appetibile»; *Summa*, a. 47, q. 1, OpOm, XXX, p. 6: «[...] appetitus animalis per obiectum particulare sic determinatur ut necessitate praeveniente necesse habet per impetum ferri et duci per obiectum determinate in motum; appetitus vero rationalis nequaquam, immo libere se ipsum facit in actum».

⁹⁶ Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, a. 47, q. 5, OpOm, XXX, p. 28: «Unde de hoc modo necessitatis, ut includit voluntatem, dico quod Deus non vult se de necessitate, sed libere tantum. Aliter enim in volendo non ageret, sed potius pateretur vel ageretur».

⁹⁷ HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, a. 47, q. 5, OpOm, XXX, p. 28: «Sostengo invece che la necessità di immutabilità intesa nel secondo modo non toglie la libertà, ma anzi la rafforza nel suo atto, dato che la volontà, se pur permane immutabilmente in esso a causa della bontà dell'oggetto, produce questo atto di volizione con piacere e quasi tramite una scelta»; trad. it. ALLINEY, *Il nodo nel giunco*, p. 327. Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Quodl.*, q. 16, nn. 45-46, Noone/Roberts, p. 183.

introduce nella produzione stessa dell'atto volontario (*in ipsum actum simpliciter eliciendo*), senza contendere lo spazio alla libertà (*nec libertas impedit necessitatem nec e converso*), con la quale coesiste simultaneamente (*simul stant*), cosicché *Deus libere et necessario vult se ipsum*⁹⁸.

È in questo frangente che il discorso si apre alla dinamica trinitaria, introdotta da Enrico come prova del meccanismo della simultaneità tra libertà e necessità. Si tratta, tuttavia – come suffragato da un rimando interno fornito dallo stesso Enrico –, di un piccolo accenno che dovrà essere poi ampliato, sviluppato e risolto proprio nell'articolo 60 della *Summa* (*quemadmodum infra debet determinari*).

Et hoc quodam modo, quemadmodum infra debet determinari, dicimus quod Pater et Filius spirant Spiritum Sanctum libera voluntate concomitante necessitate⁹⁹.

Enrico afferma dunque che la concomitanza di libertà e necessità in seno alla potenza volitiva di Dio è in un certo senso (*quodam modo*) – un senso che dovrà essere precisato in seguito – la stessa in virtù della quale Padre e Figlio spirano lo Spirito Santo. Il caso della spirazione offre al Gandavense un ottimo spunto per aggiungere un ulteriore elemento alla determinazione della soluzione *pro necessitate*: la necessità di immutabilità di cui si sta parlando, se non proviene da un agente esterno (*non ab aliquo alio agente*), allora è autoimposta dallo stesso agente libero (*se ipso sibi huiusmodi necessitatem immutabilitatis libere imponente*)¹⁰⁰. Infatti, se Dio nel volersi liberamente, spontaneamente e necessariamente non subisce alcuna violenza, e se non è anticipato o guidato da alcuna necessità, vuol dire che la sua volontà è in grado di autoimporsi il movimento necessitante che la dirige verso Dio stesso.

[...] non ab aliquo alio agente quam sit ipsa voluntas quod ipsam incommutabiliter teneat in suo obiecto, sed, se ipso sibi huiusmodi necessitatem immutabilitatis libere imponente, per idem principium agens fert se in obiectum et tenet se quiescendo in ipso, quemadmodum eodem principio grave movetur ad centrum et quiescit in ipso. Et est ibi illud principium voluntas libera ex parte voluntatis, sicut hic forma gravitatis ex parte gravis¹⁰¹.

⁹⁸ Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, a. 47, q. 5, OpOm, XXX, p. 29: «Dicimus ergo quod simul stant, quod scilicet Deus libere et necessario vult se ipsum, et hoc non solum stando et perseverando in actu volendi, sed etiam in ipsum actum simpliciter eliciendo, nec libertas impedit necessitatem nec e converso».

⁹⁹ HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, a. 47, q. 5, OpOm, XXX, p. 29: «E in un certo senso – un senso che dovrà poi essere precisato – sosteniamo che il Padre e il Figlio spirano lo Spirito Santo con la libertà volontà accompagnata dalla necessità»; trad. it. ALLINEY, *Il nodo nel giunco*, p. 229.

¹⁰⁰ Cfr. ALLINEY, «Fra Aristotele e Agostino», pp. 183-184; HOFFMANN, *Free Will and the Rebel Angels in Medieval Philosophy*, ch. 3 («Voluntarism»); HOFFMANN, «Free Will Without Choice».

¹⁰¹ HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, a. 47, q. 5, OpOm, XXX, pp. 29-30: «[...] non per opera di un altro agente diverso dalla volontà che la trattenga immutabilmente nel proprio oggetto, bensì tramite lo stesso principio agente che, imponendosi liberamente da se medesimo la necessità di immutabilità, predilige l'oggetto e acquietandosi vi si trattiene, così come con lo stesso principio il grave si muove verso il centro e si acquieta in esso. E questo principio nel caso della

Dunque, la volontà, in quanto principio agente, si impone liberamente la necessità di immutabilità per dirigersi spontaneamente verso il fine nel quale intende acquietarsi, come il grave si dirige verso il basso nel quale si acquieta. Il principio di questo movimento non è altro che la volontà libera che agisce con questa *necessitas immutabilitatis* autoindotta, così come il principio del movimento del grave è la forma della gravità che presiede al fenomeno della caduta.

Si noti bene: in questa sede Enrico sembra estendere un tale dispositivo non solo alla volontà divina *ad intra*, ma anche alla volontà del beato *in patria*, nella misura in cui entrambe seguono la medesima traiettoria di quel movimento necessitante autoimposto, in quanto preservate da ogni necessità di natura che le prevenga o le accompagni nell'atto (*nulla necessitate naturae praeveniente vel concomitante voluntatem in suo actu*) o che le forzi all'atto (*quasi necessario inclinans voluntatem in actum*). Se, dunque, la concomitanza è ammessa per la necessità di immutabilità, essa, in questo frangente della trattazione, è del tutto esclusa per la necessità di natura, che violerebbe irrimediabilmente la causalità motrice della volontà, contaminandone l'autonomia produttiva e alterandone il movimento costitutivamente libero. La *necessitas naturae*, dunque, in base alle intenzioni di Enrico, non deve affatto rientrare in questo tentativo di accordo tra volontà, libertà e necessità.

Sicut enim voluntas sive Dei sive cuiusque beati in bonum cognitum quod Deus est delectabiliter et quasi eligibiliter movetur, ita tamen quod non potest non moveri in ipsum, nulla necessitate naturae praeveniente vel concomitante voluntatem in suo actu, quasi necessario inclinans voluntatem in actum, sed sibi ipsi imponit necessitatem immutabilitatis in affectando motum, et hoc propter firmitatem suae libertatis – haec est enim natura talis necessitatis, quod scilicet sit in re absque causa alia, sed ex sua propria ratione [...] –, sic ergo Dei voluntas sive cuiusque beati in bono gustato quod Deus est delectabiliter et quasi eligibiliter se tenet, ita tamen quod non potest se non tenere in ipsum, nulla necessitate praeveniente aut concomitante voluntatem in isto actu, quasi necessario figens ipsum in actu et in obiecto, sed sibi ipsi fixationem huiusmodi seu stabilitionem affectando necessitatem huiusmodi sibi imponit eadem de causa qua prius¹⁰².

volontà è la volontà libera, come nel caso del grave è la forma della gravità»; trad. it. ALLINEY, *Il nodo nel giunco*, p. 329.

¹⁰² HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, a. 47, q. 5, OpOm, XXX, p. 30: «La volontà, sia quella di Dio che quella del beato, si muove con piacere e quasi tramite una scelta verso quel bene conosciuto che è Dio in modo che non può non muoversi verso di esso, però senza alcuna necessità di natura che la prevenga o la accompagni nel proprio atto e la induca quasi necessariamente all'atto. Piuttosto, la volontà si impone da se medesima la necessità di immutabilità nel desiderare il moto, e questo per la fermezza della sua libertà – questa, infatti, è la natura di tale necessità: che risiede nelle cose senza un'ulteriore causa ma per una loro stessa caratteristica [...]. Ora, è così che la volontà di Dio o quella del beato si mantiene con piacere e quasi tramite una scelta in quel bene degustato che è Dio in modo tale che non può non mantenersi in esso, però senza alcuna necessità che provenga o accompagni la volontà in questo atto fissandola quasi necessariamente nell'atto e nell'oggetto. È invece essa stessa che, aspirando a questa fissità e a questa stabilità, in tal modo si impone da

Ritorna, così, la formula *delectabiliter et quasi eligibiliter* con cui Enrico intende indicare la capacità automotiva della volontà, e si aggiunge che la necessità con cui la volontà si muove è quella che impone a se medesima *in affectando motum*, in base a nessuna attrazione, ma – come abbiamo già visto – esclusivamente in virtù della fermezza della sua libertà (*propter firmitatem suae libertatis*)¹⁰³.

Ecco allora dichiarata integralmente la natura di una tale necessità secondo il maestro secolare: essa è immanente alla cosa in cui si innesca (*in re absque causa alia, sed ex sua propria ratione*). In questo modo la volontà di Dio (o del beato) si mantiene nel bene gustato (Dio stesso) – di nuovo – *delectabiliter et quasi eligibiliter*, ovvero secondo il *modus* che fluisce direttamente dalla spontaneità e incoercibilità della sua libertà, con una necessità che gli impedisca di deviare l'atto o di sostituire l'oggetto, senza che sopravvenga alcun tipo di necessità naturalisticamente intesa, che piega, indirizza e fissa, come accade nell'introdursi violento di un corpo estraneo in un qualsiasi organismo. Detto in altri termini, la volontà, tanto quella di Dio quanto quella del beato – che in questo frangente Enrico equipara tra loro senza esitazione –, desiderando per sé una fissità e una stabilità (*sibi ipsi fixationem huiusmodi seu stabiliationem affectando*), quasi-sceglie e si compiace di imporsi la necessità come modo concomitante e collaborativo – oltre alla libertà – al fine di un godimento necessario dell'oggetto.

Il perimetro si delimita ancor più meticolosamente. Cosa non è dunque la necessità di immutabilità concomitante? Essa non è un'agente esterno che piomba sulla volontà per pervertirne il movimento essenzialmente libero; non è uno stadio ottenuto in seguito alla volizione di un bene talmente attraente da saldarsi per sempre all'atto della volontà; non è un principio che precede la volontà e ne monopolizza la causalità; non è una necessità imposta con la violenza; non è una necessità di natura che le inoculerebbe un impeto ad essa estraneo. Qual è dunque il suo vero identikit? Essa è la necessità che deriva direttamente dall'immutabilità dell'agente, ovvero dalla fermezza e dalla stabilità della sua libera volontà, la quale *delectabiliter et quasi eligibiliter* si autoimpone quel movimento necessario poiché immutabile, immutabile poiché eterno, eterno poiché divino.

sé la necessità con la stessa causa di prima»; trad. it. ALLINEY, *Il nodo nel giunco*, pp. 329-331 (modificata). Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Quodl.*, q. 16, nn. 45-46, Noone/Roberts, p. 183.

¹⁰³ Alliney sottolinea correttamente il rischio legato all'impiego di una tale gamma terminologica (*affectus, affectare* e, più in là, l'avverbio *affectanter*). Cfr. ALLINEY, *Il nodo nel giunco*, Note a *Summa*, art. XLVII, questione 5, pp. 367-368, n. 33: «In questa questione Enrico enuncia la propria definizione di 'libertà' che non è contraddistinta dalla variabilità dell'atto, ma piuttosto dalla sua spontaneità – che è tale da far sì che l'atto sia 'quasi scelto' – e dal piacere ad esso connesso. Mentre però in tre precedenti occorrenze questo secondo aspetto è espresso dalla *delectatio* connessa con l'atto, in questa occasione Enrico collega la libertà con il desiderio (*affectanter*), rendendo in qualche misura più problematica la definizione stessa. Se infatti nella creatura il desiderio può essere una componente dell'atto volontario, ciò che può accadere in Dio, dove solo il piacere di ciò che si possiede dall'eternità può caratterizzare il volere, e non il desiderio di ciò che ancora non si ha». Si veda anche G. ALLINEY, «Scoto contro Scoto sull'argomento *principium eodem modo se habens uniformiter agit*», *Franciscan Studies*, 72 (2014), pp. 225-257: 256.

2.3 La produzione dello Spirito Santo

Dopo aver escluso – come abbiamo visto – la *necessitas violentiae sive coactionis*, la *necessitas immutabilitatis praeveniens* e la *necessitas naturae* (sia *praeveniens* che *concomitans*), con l'entrata in scena della produzione trinitaria volontaria Enrico è costretto a ripensare i pilastri della sua struttura metafisico-teologica, su cui sembravano reggersi senza particolari incrinature libertà e necessità.

Mentre in una prima occasione la spirazione era stata evocata come spunto per chiarire che, anche nell'emanazione della terza persona della Trinità, la necessità immutabile concomitante non proviene dall'esterno, ma viene autoimposta dalla stessa volontà libera, nello sviluppo successivo di *Summa*, a. 47, q. 5 è invece impiegata per avanzare una distinzione di non poco conto. Enrico, infatti, aveva fatto intendere che il profilo della necessità di immutabilità da lui descritto, in base ad una puntuale concordanza con la libertà della volontà, vale sia genericamente quando si dice che Dio vuole se stesso, sia, in un certo senso (*quodam modo*), nel caso particolare della produzione dello Spirito Santo ad opera di Padre e Figlio. Il Gandavense, tuttavia, ritiene ora opportuno dettagliare la sua argomentazione, spiegando che in un altro senso la necessità implicata nell'emanazione trinitaria non ha affatto le stesse caratteristiche descritte fino ad ora (*differt quodam modo*), in base alla distinzione che abbiamo ampiamente esaminato nella prima parte del nostro lavoro, quella tra atti essenziali e atti nozionali e, nella fattispecie, tra l'atto essenziale del *velle* (l'atto con cui Dio ama se stesso) e l'atto nozionale dello *spirare* (l'incendio d'amore che divampa in seno alla Trinità con la produzione della terza persona).

Et in hoc differt quodam modo necessitas concomitans libertatem Dei in actu volendi se ipsum et in actu spirandi Spiritum Sanctum, quia scilicet in illo non solum ipsa libertas voluntatis sibi ipsi necessitatem imponit, sicut hic secundum iam dictum modum, immo etiam in illo voluntatem concomitatur naturae necessitas, quia natura ipsa producto communicatur per actum, ut infra debet exponi, hic autem in actu isto nulla necessitas naturae concomitatur, quia in ipso non fit alicuius naturae communicatio, sed solum voluntatis adhaesio cum voluto et unio¹⁰⁴.

In cosa risiede, dunque, lo scarto tra i due tipi di necessità? Lo si vede dal fatto che nell'atto di produzione dello Spirito Santo la volontà non solo si impone una necessità di immutabilità per

¹⁰⁴ HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, a. 47, q. 5, OpOm, XXX, pp. 30-31: «Le necessità che accompagnano la libertà di Dio nell'atto di volere se stesso e nell'atto di spirare lo Spirito Santo differiscono in un certo senso per questo: che in quel lato non solo la libertà della volontà si impone, come nell'altro, la necessità nel modo già detto, ma alla volontà è anche associata la necessità di natura, poiché tramite tale atto ciò che è prodotto viene comunicata alla stessa natura <divina>, come si dovrà spiegare poi. Qui invece, nessuna necessità di natura accompagna questo atto, poiché con esso non avviene alcuna comunicazione di natura, ma solamente l'adesione e l'unione della volontà con ciò che è voluto»; trad. it. ALLINEY, *Il nodo nel giunco*, p. 331. Cfr. IOANNES DUNS SCOTI, *Lect.*, I, d. 10, q. un., n. 12, Vaticana, XVII, p. 119; *Quodl.*, q. 16, n. 41, Noone/Roberts, p. 181.

giungere e permanere con stabilità e fermezza nell'oggetto ambito, ma richiede che le si associ (*concomitatur*) una «necessità di natura» (*naturae necessitas*). Attraverso l'atto di spirazione, infatti, non solo si consuma la direzionalità della volontà verso il bene sommo, ma, unitamente ad un incremento di essere, da esso deve scaturire un nuovo prodotto, al quale si comunica una certa natura (*quia natura ipsa producto communicatur per actum*), mentre l'operazione della volontà di cui Enrico ha parlato fino ad ora non ha bisogno che le si affianchi alcuna necessità di natura, poiché da essa non deve scaturire alcuna comunicazione, ma solo l'adesione e l'unione con l'oggetto voluto (*solum voluntatis adhaesio cum voluto et unio*).

Come si può notare, Enrico qui non parla esplicitamente dei due livelli, essenziale e nozionale, ma si sta chiaramente riferendo a due atti di diverso genere: uno legato all'adesione della facoltà volitiva all'unico bene, l'altro alla produzione che ne scaturisce, in base a certe condizioni interne alla Trinità. Egli deve infatti rendere ragione di quell'atto ulteriore (nozionale) che prevede, conformemente alla sua dottrina della Trinità, quella *communicatio naturae* che non si verifica, invece, nel primo atto (essenziale). L'atto nozionale di spirazione, pertanto, sembra essere già necessario in virtù della necessità di immutabilità concomitante con cui ogni volontà si dirige spontaneamente verso il bene sommo; tuttavia, per assumere un carattere produttivo, esso deve accogliere il supporto (sempre concomitante) di un'altra necessità che inneschi la comunicazione della natura del produttore (fonte dell'atto) al prodotto (termine dell'atto). Così, il trasferimento di essere e il conseguente incremento ontologico si collocano ad un livello ulteriore rispetto a quello dell'operazione della volontà, il cui termine – come abbiamo mostrato a più riprese – coincide con la stessa azione volitiva; l'efficacia produttiva, invece, è collocata esclusivamente al livello dell'azione nozionale, il cui termine coincide con la persona prodotta dello Spirito Santo.

Perciò, ricapitolando quanto affermato in questa sede dal maestro secolare, alla luce del nostro precedente approfondimento trinitario, possiamo dire che, da un lato, nell'atto essenziale del *velle* con cui Dio vuole se stesso la volontà si autoimpone una necessità concomitante derivante dall'immutabilità dello stesso soggetto in virtù della fermezza della sua libertà, quasi attraverso una scelta, con diletto, spontaneamente, con stabilità e fermezza¹⁰⁵; dall'altro lato, invece, l'atto nozionale dello *spirare*, oltre alla necessità autoindotta dalla volontà, ha bisogno altresì di una forma di necessità di natura concomitante, attraverso la quale si consuma la combustione interna che intensifica l'atto

¹⁰⁵ È ciò che, d'altronde, viene confermato nell'argomento successivo, dove si ribadisce che la convivenza pacifica tra libertà e necessità (*necessitas bene stat simul cum voluntatis libertate*) non comporta alcun inconveniente metafisico (*nullo inconvenienti apparente*), poiché la *ratio necessitatis* sussiste all'interno della stessa libertà (*in ipsa libertate consistit ratio necessitatis*), in base ad un funzionamento concesso dalla natura della stessa volontà (*ex sola dispositione suae naturae*). La necessità, infatti, non trae la sua origine né direttamente dalla natura divina (*nec oritur ex natura divina*), come nel caso del vivere di Dio, né dalla determinazione dell'oggetto (*necque ex aliqua determinatione in voluntate ex obiecto voluto*), ma esclusivamente da una condizione di libertà che si realizza nel cuore della volontà divina (*ex condicione libertatis in voluntate sua*). Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, a. 47, q. 5, OpOm, XXX, pp. 31-32.

di amore essenziale (*volitio*) e lo contrae nel suo corrispettivo nozionale (*spiratio*), con il conseguente trasferimento di natura dal Padre e dal Figlio allo Spirito Santo.

Pertanto, benché il nucleo teoretico di *Summa*, a. 47, q. 5 riguardi soprattutto la necessità di immutabilità che accompagna l'atto della volontà con cui Dio si vuole (*de necessitate concomitante voluntatem*) e che procede *ex ratione ipsius voluntati*, tuttavia la sua validità è estesa anche al caso precipuo della spirazione, specificando però che in questo caso vi è un'altra necessità che procede *ex ratione naturae* e che, dunque, non sembra scaturire direttamente dalla volontà in base alla sua autodeterminazione¹⁰⁶. Ciò che distingue le due necessità è infatti la loro provenienza: nel primo caso la necessità proviene dalla stessa configurazione della volontà libera in Dio, mentre nel secondo caso proviene da un qualche principio di natura – ancora non specificato – che le si associa. Mentre la prima necessità sembra già corrispondere, in qualche modo, ad un meccanismo di inclinazione naturale (pur essendo libero e autoimposto) che conduce la volontà *ut natura* ad aderire necessariamente al fine ultimo, l'ulteriore *natura* che si introduce nel secondo tipo di necessità sembra individuare un secondo livello di naturalità.

Dunque, per quanto Enrico tenti di sbarazzarsi della natura nel descrivere la dinamica che lega necessità e libertà, egli si ritrova alla fine della *quaestio* ad avere di fronte a sé due sfumature di natura accanto alla volontà, una più intrinseca che fluisce dalla volontà stessa, l'altra più estrinseca che ne sostiene l'azione produttiva. Nell'atto volontario *ad intra* di Dio si possono pertanto individuare *due diverse tipologie di necessità*, legate a *due diverse tipologie di natura*: la necessità che consegue dalla perfezione della libertà in base alla sua inclinazione naturale al bene (*ex necessitate quae est ex ipsius libertatis perfectione*) e la necessità che consegue da una natura concomitante alla volontà (*aut quae est ratione naturae concomitantis voluntatem*)¹⁰⁷.

¹⁰⁶ Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, a. 47, q. 5, OpOm, XXX, p. 33: «Ad secundum, quod “si Deus vellet se ipsum de necessitate, necessitatem illam non habet ratione voluntatis, quia derogaret libertati illius”, dicendum quod verum est loquendo de necessitate cui subest voluntas, quae non est nisi necessitas coactionis [...], aut necessitas praeveniens voluntatem, qualitercumque et qualiscumque sit illa. Loquendo vero de necessitate concomitante voluntatem sive ex ratione ipsius voluntatis, quod contingit in proposito, sive ratione naturae, ut contingit in spiratione Spiritus Sancti, sicut dictum est, non habet illud veritatem».

¹⁰⁷ Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Quodl.*, IX, q. 5, OpOm, XIII, pp. 131-132: «Quam propter libertatem voluntatis, qua debet esse domina suorum actuum, impossibile est poni quod ab aliquo naturali activo, ut est natura ut est receptibilis volitionis, alio a se procedat de potentia in actum: hoc enim omnino repugnat libertati, sicut dictum est, et non minus ageretur appetitus voluntatis, quam ille qui est sensibilis. Unde et Spiritus Sanctus, si a Patre et Filio procederet ut a naturali activo, ut natura est, et modo naturae, non diceretur procedere modo voluntatis et libertatis sive liberalitatis, sed quia procedit ab agente ut est liberum voluntate, quantumcumque concomitatur immutabilitas naturalis necessitatis, dicitur procedere opere voluntatis». Anche in questo caso il maestro di Gand sembra preoccupato di preservare la libertà dell'agire di Dio da ogni compromissione con la natura, ma subito dopo ammette che la volontà sia accompagnata da una *immutabilitas naturalis necessitatis*. Cfr. T. HOFFMANN, «The Distinction between Nature and Will», p. 198. Nell'articolo viene citato questo stesso passo per insistere sulla capacità automotiva della volontà, carattere che la oppone proprio alla natura; si noti, tuttavia, che Hoffmann mutila l'argomento («...») proprio laddove Enrico afferma che l'immutabilità dell'atto *ad intra* della volontà è tratta da una necessità naturale (*quantumcumque concomitatur immutabilitas naturalis necessitatis*). È certamente vero, infatti, che anche l'atto con cui la volontà si muove verso Dio per produrre lo Spirito

Si può notare, tuttavia, come in questi passaggi l'impresa di Enrico si faccia sempre più delicata. Egli, infatti, tenta ancora di bandire la necessità di natura, mentre è costretto, però, ad assistere al suo inesorabile ritorno in base ai requisiti imposti dalla *communicatio naturae* dell'atto nozionale. Un esempio di questo andamento piuttosto altalenante e, al tempo stesso, dell'impegno profuso dal Gandavense per sciogliere questo nodo speculativo, è il passo che proponiamo appena di seguito, in cui l'autore sembra affermare e negare contemporaneamente la possibilità di una necessità di natura abbinata all'azione della volontà.

Et multum differt hac necessitate Deum velle se ipsum absolute ex necessitate et velle se ipsum ex necessitate naturae simpliciter, quia illud quod fit ex necessitate naturae simpliciter omnino excludit voluntarium, non autem velle se ipsum ex necessitate, quae est ex ipsius libertatis perfectione aut quae est ratione naturae concomitantis voluntatem¹⁰⁸.

Per Enrico, dunque, si deve ammettere – di nuovo – che Dio vuole se stesso *ex necessitate*, ma solo in senso assoluto (*absolute*), nella misura in cui è slegato da qualsiasi agente preveniente, mentre si deve escludere che la necessità con cui si vuole corrisponda ad una necessità di natura intesa in senso stretto e senza specificazioni (*ex necessitate naturae simpliciter*). Su questo punto il filosofo fiammingo sembra essere sicuro del suo ragionamento, poiché non è disatteso il principio che egli intende difendere in base al quale ciò che consegue da una necessità di natura esclude nel modo più assoluto ogni volontarietà dell'atto (*illud quod fit ex necessitate naturae simpliciter omnino excludit voluntarium*), mentre – come abbiamo ampiamente mostrato – non è affatto impossibile che ciò che agisce liberamente possa agire anche di necessità (*non autem velle se ipsum ex necessitate*).

Una certa problematicità del ragionamento emerge, invece, quando (subito dopo) all'interno del *velle se ipsum de necessitate* si include sia l'atto essenziale compiuto *ex ipsius libertatis perfectione*, rispetto al quale non sorgono particolari asperità in virtù della capacità della volontà di autoimporsi una tale necessità, sia l'atto nozionale compiuto *ratione naturae concomitantis voluntatem*, rispetto al quale si concede un ritorno della natura esclusa poco sopra.

Si può certo intuire che la ragione per cui Enrico non ritiene sconveniente riconoscere una 'naturalità' accanto a una delle espressioni della volontà divina *ad intra*, quella dell'atto nozionale, risiede nel fatto che questa necessità *ex ratione naturae*, dal momento che non fluisce dalla volontà, non sembra invalidare il principio dell'incompatibilità tra libertà e natura: volontà e natura sono l'una

Santo è prodotto da una volontà (non da una natura), ma è altrettanto vero – come vedremo meglio appena di seguito – che la produzione si compie accanto a e con il sostegno di una necessità naturale.

¹⁰⁸ HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, a. 47, q. 5, OpOm, XXX, pp. 30-31: «Riguardo a questa necessità è davvero molto diverso che Dio voglia se stesso con necessità assoluta e che voglia se stesso semplicemente con necessità di natura, dato che ciò che è compiuto semplicemente con necessità di natura esclude del tutto la volontarietà, ma non il volere stesso con la necessità che consegue dalla perfezione della libertà o che consegue da una caratteristica della natura che accompagna la volontà»; trad. it. ALLINEY, *Il nodo nel giunco*, pp. 333-334 (modificata).

accanto all'altra, apparentemente senza mescolare mai le loro *rationes*. L'altra faccia della medaglia mostra però che per il Gandavense – già a partire da questo testo – esse in qualche modo agiscono insieme, anzi, devono collaborare unitamente per poter produrre lo Spirito Santo.

Si può dire allora che Enrico, quanto più è determinato a disgiungere la *necessitas naturae simpliciter* dal regno del volontario, tanto più non può rinunciare ad ammettere, in generale, una naturalità nell'inclinazione di una volontà libera perfetta che, in quanto natura (*ut natura*), aderisce necessariamente al bene, e, in particolare, un'altra naturalità che conferisce il carattere produttivo alla volontà, la quale infatti non è capace di conferirselo da sé, né in quanto volontà (*ut voluntas*) né in quanto natura (*ut natura*).

Al termine di questa indagine ermeneutica, di fronte a questo primo esito apparentemente aporetico, sorge dunque una domanda: la necessità di natura che Enrico esclude in un primo momento dall'atto volontario libero è la stessa che viene poi reintrodotta e considerata indispensabile all'atto di spirazione altrettanto volontario e libero? Enrico non si sofferma in questa sede a spiegare quale altro significato di 'natura' o di 'naturalità' sia disposto a contemplare oltre a quello legato al comportamento di un agente naturale, che sia il grave o l'intelletto, e consegna così il compito di questo approfondimento tematico all'articolo 60 della *Summa*, che si domanda più esplicitamente se la natura intervenga nella spirazione e, se sì, secondo quale accezione.

Il collegamento non solo ideale e il passaggio di testimone tra le due trattazioni si possono accertare proprio nel *topic* di *Summa*, a. 60, q. 1: il ruolo della volontà e della natura dal punto di vista del *principium elicitivum* dello Spirito Santo (*Utrum principium elicitivum eius sint ambo simul natura et voluntas in Patre et Filio communiter existentes, an alterum eorum tantum*¹⁰⁹).

Enrico esibisce in apertura della *responsio* il principio che ha già cercato di difendere – con le difficoltà che abbiamo segnalato – e che proverà di nuovo a tutelare nel corso di questo sviluppo, ovvero l'irriducibile diversità di natura e volontà. Per il Gandavense, infatti, natura e volontà sono – non molto diversamente da quanto affermerà Scoto – due *rationes principales* dell'emanare o del produrre del tutto diverse e distinte tra loro, nella misura in cui tutte le altre si riducono in qualche modo ad esse. Quanto più sono collocate in un essere perfetto, tanto più si esprimono perfettamente in due produzioni o emanazioni parimenti *diversae sive distinctae*. Ciò vale sia in Dio che nelle creature, ma *in divinis* è oltremodo necessario che, in entrambe le emanazioni, natura e volontà concorrano «in ogni modo» (*quoquo modo concurrant*)¹¹⁰.

¹⁰⁹ HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, a. 60, q. 1, Badius, II, f. 152v. L'edizione critica dell'articolo 60, di cui ci occuperemo, è in corso di stampa in base al piano editoriale degli *Henrici de Gandavo Opera Omnia* presso Leuven University Press (v. XXXIII). Tuttavia, le tempistiche legate alla consegna del nostro lavoro e il ritardo della pubblicazione annunciato dall'editore ci impongono di ricorrere al testo non critico di Badius.

¹¹⁰ Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, a. 60, q. 1, Badius, II, f. 153vN: «[...] natura et voluntas sunt duae rationes principales emanandi sive producendi, tam in divinis quam in creaturis, ad quas omnes aliae quae sunt habent reduci, et

Ora, finché si considera la natura *ut est intellectus sive intellectiva*, non vi sono particolari dubbi (*nulla est dubitatio*), né si inciampa in particolari difficoltà (*non est difficultas quaestionis*), dal momento che intelletto e volontà convivono e cooperano nella vita trinitaria, senza il rischio di una qualche incompatibilità metafisica. In questo senso – afferma Enrico – a ciò che è prodotto tramite la volontà subentra l’assistenza dell’intelletto, così come a ciò che è prodotto tramite l’intelletto/natura subentra l’assistenza della volontà, di modo che quest’ultima risulti *annexa et assistens* rispetto all’emanazione naturale dell’intelletto, attraverso l’amore e il compiacimento per il prodotto corrispondente (*amatur a voluntate et complacet voluntati*)¹¹¹.

Dunque, se con *natura* si indica il funzionamento dell’intelletto, non emergono particolari problemi, poiché in questi termini è ammessa solo una compartecipazione reciproca di volontà e natura (*ambo hic mutuo concurrunt*) in quanto *rationes annexae in assistendo*, mentre è esclusa ogni partecipazione attiva dell’una all’emanazione dell’altra in quanto *ratio eliciendi*. Le due *rationes*, pertanto, agiscono distintamente, ciascuna impegnata ad innescare la propria emanazione, e ad un tempo congiuntamente, assistendosi a vicenda, connettendosi l’una con l’altra, pur senza mescolarsi o fondersi. Volendo utilizzare un altro dispositivo filosofico evocato dallo stesso Enrico in questa sede¹¹², potremmo dire che ogni *ratio* è *ratio sine qua non* per il dispiegarsi della produzione corrispondente all’altra *ratio*¹¹³. Di conseguenza, la volontà è la *ratio sine qua non*, ovvero il fattore concomitante senza il quale l’intelletto/natura non potrebbe produrre l’atto di generazione, di cui costituisce la *ratio eliciendi*, così come l’intelletto/natura è la *ratio sine qua non* della spirazione, senza la quale la volontà non potrebbe produrre lo Spirito Santo. Detto in altri termini, non solo occorre che vi sia una qualche compatibilità tra le due *rationes*, ma è altresì necessario che, sebbene

ubi habent esse perfectius, perfectius producent. Quare cum perfectissime habent esse in Deo, sicut et caetera quae sunt in ipso, igitur secundum utramque in divinis oportet quod sit perfectissima emanatio sive productio, et diversae sive distinctae, sicut et ipsa inter se diversa sunt et distincta, sic tamen quod, sicut in radice non separantur, nec in suis productionibus, ut scilicet necessarium sit quod in ambabus divinis emanationibus ambo, scilicet natura et voluntas, quoquo modo concurrant»; HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, a. 58, q. 2, Badius, II, f. 128vT: «[...] non sunt nisi duo modi principiandi, scilicet libere sive liberaliter, qui est modus voluntatis, et impetu quodam, qui est modus naturae, qui nunquam ambo coincidunt aequae principaliter in eodem actu, quia contrarii sunt, licet in eodem actu coincidunt unus principaliter, alter secundario, ut inferius patebit circa productionem Spiritus Sancti».

¹¹¹ Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, a. 60, q. 1, Badius, II, f. 154rP: «[...] dico quod quicquid procedit in divinis a voluntate, intelligitur ab intellectu simpliciter ut est intellectus, et e converso, quicquid in divinis procedit a natura ut natura est simpliciter, vel ut est natura intellectualis, vel – quod idem est – ab intellectu ut est natura, amatur a voluntate et complacet voluntati in eo quod sic emanat ab intellectu naturali, ut sic voluntas sit annexa et assistens emanationi intellectus, et e converso, super quo nulla est dubitatio»; *Summa*, a. 60, q. 1, Badius, II, f. 154rQ: «[...] licet voluntati necessario complacet in naturaliter producto per intellectum et in emanatione ipsius, et etiam intellectus cognoscit productum a voluntate et emanationem ipsius [...], hoc nullam rationem eliciendi ponit in voluntate circa productum ab intellectu, nec e converso».

¹¹² Sull’impiego trinitario della causalità *sine qua non*, si veda in particolare FLORES, *Henry of Ghent: Metaphysics and the Trinity*, pp. 95-97; FRIEDMAN, *Intellectual Traditions at the Medieval University*, v. 1, pp. 232-234.

¹¹³ Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, a. 60, q. 1, Badius, II, f. 154rP: «[...] natura ut est intellectus [...] non concurrat cum voluntate in spiratione activa sicut ratio eliciendi, sicut nec e converso voluntas cum natura in generatione, sed ambo hic mutuo concurrunt, non ut rationes eliciendi, videlicet voluntas cum natura in generatione et natura cum voluntate in spiratione, sed solum ut rationes annexae in assistendo et non in coagendo, et sicut ratio sine qua non elicit eliciens».

a ciascuna di esse corrisponda un'emanazione peculiare, entrambe prendano parte ad entrambe le emanazioni divine: in ciascuna produzione, in capo ad una determinata *ratio*, deve intervenire, cooperando, anche l'altra *ratio*.

Le difficoltà sorgono invece quando ci si interroga intorno al ruolo della natura in quanto natura (*difficultas quaestionis est de modo naturae ut est natura*) e sull'ipotesi che essa possa confluire insieme alla volontà nella *ratio eliciendi* della spirazione (*an scilicet sit ratio eliciendi spirationem cum voluntate*)¹¹⁴. L'ostacolo principale consiste certamente nel fatto che questa accezione di natura sembra escludere la libertà della volontà (*illa natura excludit libertatem*¹¹⁵, *libertas non concurrat cum natura secundo modo dicta*¹¹⁶), ma, d'altra parte, Enrico non vuole rinunciare ad ammettere un qualche intervento della natura nella spirazione (*negare non possumus quin quoquo modo natura ut natura concurrat cum voluntate in eliciendo actum spirationis*¹¹⁷), dal momento che il peso di alcune *auctoritates* sembra proibire di negare un tale ruolo¹¹⁸. Nonostante il supporto delle autorità, resta tuttavia una *dubitatio*, poiché le condizioni di questa collaborazione tra natura e volontà non sono affatto chiare agli occhi di Enrico, e vanno pertanto indagate: che tipo di natura si può accogliere nella spirazione volontaria? In quale misura? Essa interviene attraverso la naturalità del modo di agire dell'intelletto o è direttamente connessa con la volontà *in eliciendo actum*?

È a questo punto che il maestro di Gand, per ottenere una maggiore chiarezza e per sciogliere eventuali ambiguità in seno al concetto di *natura* e al modo di produzione naturale, ritiene necessario introdurre un'ulteriore distinzione che prevede una quadruplici definizione di natura *in divinis*. Natura, infatti, si può dire in quattro diversi modi:

Ad quorum intellectum et ad clariorem solutionem argumentorum superinductorum, sciendum est quod natura in divinis quadrupliciter dicitur. Uno modo appellatur natura ipsa divina essentia, in qua tres personae consistunt, et dicitur pure essentialiter. Secundo modo dicitur natura principium activum naturale, et sic natura est vis productiva 'similis ex simili', et sic potentia generandi active est natura, et sic est essenziale contractum ad notionale, quia est ipsa natura dicta primo modo. Natura enim quae est ipsa divina essentia, ut est sub proprietate paterna determinata ad actum generandi, est potentia generandi active in solo Patre existens [...]. Tertio modo dicitur

¹¹⁴ Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, a. 60, q. 1, Badius, II, f. 154rQ.

¹¹⁵ HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, a. 60, q. 1, Badius, II, f. 154rO.

¹¹⁶ HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, a. 60, q. 1, Badius, II, f. 154rR.

¹¹⁷ HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, a. 60, q. 1, Badius, II, f. 154r-vS.

¹¹⁸ Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, a. 60, q. 1, Badius, II, f. 154vS. Riccardo di San Vittore ritiene che entrambe le processioni/emanazioni avvengano *modo naturae*, almeno in virtù di quel significato di natura per cui, come il Figlio è derivazione naturale del Padre, così lo Spirito Santo dev'essere derivazione naturale del Padre e del Figlio, poiché non potrebbe che derivare dalla stessa 'matrice' da cui è stato generato il Figlio, pertanto *naturaliter*, come frutto di una sorta di consanguineità parentale. Lo stesso – aggiunge Enrico – è confermato dall'autorità di Ilario di Poitiers e del Lombardo. Secondo questi autori, dal momento che ciascun membro della Trinità è costituito dalla stessa *natura*, la quale si tramanda e si eredita – appunto – naturalmente, ogni emanazione non può che avvenire, in un certo senso, secondo natura. Le persone, infatti, devono sussistere in una medesima natura.

natura quaelibet vis naturaliter existens in natura primo modo, etiam etsi sit libera illa vis; et sic voluntas in Deo dicitur natura, quia scilicet est naturalis potentia existens naturaliter in divina natura. Quarto modo dicitur natura incommutabilis necessitas circa aliquem actum¹¹⁹.

Il primo modo, dunque, è quello *pure essentialiter*, in virtù del quale la natura corrisponde alla stessa essenza divina: in base a questa accezione, «natura divina» e «essenza divina» vanno considerate come sinonimi.

In secondo luogo si può intendere natura come principio attivo naturale, come *vis productiva 'simili ex simili'*, capace di un atto di generazione in cui il produttore comunica la sua natura al prodotto¹²⁰. In questo caso – come confermato dalla versione del passo riportata da Scoto¹²¹ – la natura/essenza divina assume il potere di generare attivamente solo in quanto esemplificata dal Padre (*sub proprietate paterna*), ovvero nella misura in cui l'atto essenziale (*intelligere*) si contrae nell'atto nozionale (*dicere* o *generare*) che compete alla sola persona del Padre (*in solo Patre existens*). Questo secondo tipo di natura, dice Enrico, corrisponde alla natura del primo modo (essenziale), in quanto però è contratta nell'atto di generazione (nozionale)¹²².

Vi è poi un terzo modo, in virtù del quale la volontà in Dio può essere detta natura, come *vis* che, pur rimanendo libera, appartiene «naturalmente» alla natura/essenza divina intesa nel primo modo (*existens naturaliter in divina natura*)¹²³.

¹¹⁹ HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, a. 60, q. 1, Badius, II, f. 154vT: «Per una maggiore comprensione di queste cose e per una soluzione più chiara degli argomenti addotti in precedenza, bisogna sapere che la natura nelle realtà divine si dice in un quadruplicato modo. In un modo è chiamata natura la stessa essenza divina, nella quale consistono tre persone, ed è detta in modo puramente essenziale. In un secondo modo si dice natura un principio attivo naturale, e così la natura è una forza produttiva 'del simile dal simile', e così la potenza di generare attivamente è una natura, e in questo modo l'essenziale è contratto nel nozionale, poiché è la stessa natura detta nel primo modo. Infatti, la natura che è la stessa essenza divina, in quanto è <considerata> secondo la proprietà paterna determinata all'atto di generare, è una potenza attiva di generare che esiste solo nel Padre [...]. In un terzo modo è detta natura qualsiasi forza che esiste naturalmente nella natura <considerata> secondo il primo modo, anche se quella forza è libera; e così la volontà in Dio è detta natura, poiché, cioè, è una potenza naturale che esiste naturalmente nella natura divina. In un quarto modo si dice natura la necessità immutabile rispetto ad un qualche atto». Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 10, q. un., nn. 13-16, Vaticana, IV, pp. 344-345; *Lect.*, I, d. 10, q. un., n. 9, Vaticana, XVII, p. 117; *Rep.* I-A, d. 10, q. 1, n. 5, Wolter/Bychkov, I, pp. 385-386. Un'ermeneutica di questo passo è fornita in FRIEDMAN, «The Voluntary Emanation of the Holy Spirit», pp. 130-134.

¹²⁰ Questa accezione di natura sembra collegarsi alla *communis descriptio* espressa nell'argomento – evocato da Enrico e ripreso poi da Scoto all'inizio della *distinctio* 10 – a favore di una produzione naturale dello Spirito Santo. Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, a. 60, q. 1, Badius, II, f. 153rM; IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 10, q. un., n. 1, Vaticana, IV, p. 339; *Lect.*, I, d. 10, q. un., n. 1, Vaticana, XVII, p. 115; *Rep.* I-A, d. 10, q. 1, n. 2, Wolter/Bychkov, I, p. 385. *Vide supra*, II, §1.

¹²¹ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 10, q. un., n. 14, Vaticana, IV, pp. 344-345.

¹²² Cfr. FRIEDMAN, «The Voluntary Emanation of the Holy Spirit», p. 131.

¹²³ Friedman insiste, forse a ragione, sul parallelo tra secondo e terzo modo, nella misura in cui essi corrispondono rispettivamente all'atto nozionale/naturale dell'intelletto e all'atto nozionale/naturale della volontà, entrambi fondati – infatti – sul primo modo di dire natura, che dovrebbe corrispondere invece al livello essenziale (*dicitur pure essentialiter*). Cfr. FRIEDMAN, «The Voluntary Emanation of the Holy Spirit», p. 132: «[...] nature₂ and nature₃ are the elicitive sources of Son and Holy Spirit respectively».

Il quarto modo di intendere la natura decreta, infine, la coincidenza con la necessità immutabile (*incommutabilis necessitas*), come modo in cui si innesca un determinato atto *in divinis*.

Ora, secondo Enrico, quali tra questi modi di concepire la natura possono confluire nella spirazione dello Spirito Santo ad opera della volontà? Il primo modo è ammesso solo *subiective*, non *elicitive*, poiché non è l'intera natura/essenza divina a spirare, ma in quanto esemplificata dal Padre e dal Figlio. La seconda accezione di natura, invece, non è affatto implicata, poiché riguarda esclusivamente la generazione. Inoltre, in ossequio al terzo modo, la natura partecipa pienamente all'atto di spirazione, secondo una certa coincidenza con la volontà in quanto forza produttiva (*voluntas quae est vis elicitiva spirationis est ipsa natura isto tertio modo dicta*), la quale è infatti radicata nella natura/essenza divina come suo fondamento – come confermato dalla stessa tassonomia precedentemente ostesa (*vis naturaliter existens in natura primo modo*) –, mentre in ordine all'atto non ha nulla di 'naturale' e mantiene tutta la sua libertà (*non ut est natura naturaliter agens, sed ut est libera liberaliter agens*)¹²⁴. Per quanto riguarda il quarto modo, infine, la natura sembra concorrere con la volontà in base all'andamento della necessità immutabile ad essa collegata, nella misura in cui il suo termine è la stessa produzione dello Spirito Santo (*terminatur et tendit in Spiritum Sanctum*)¹²⁵.

Nello sviluppo appena successivo della questione Enrico insiste, non a caso, sulla distinzione tra atti essenziali, *intelligere* e *velle*, e atti nozionali, *dicere* e *spirare*, quasi a voler segnalare in prima persona l'importanza di questa reduplicazione delle attività divine ai fini della designazione dei ruoli di volontà e natura nella produzione dello Spirito Santo. Ora, come si ricorderà, abbiamo già analizzato questa sezione del pensiero del Gandavense e sviscerato, altresì, i passi di *Summa*, a. 60, q. 1 dedicati alla sua formulazione, soffermandoci in particolare sulla *conversio*, in base alla quale intelletto e volontà si ripiegano *per actus conversivos* sui loro atti semplici innescando i corrispettivi atti nozionali, benché in due modi parzialmente diversi, rispettivamente *per impressionem* e *per expressionem*¹²⁶. Ciò che possiamo aggiungere in questo frangente riguarda invece le ricadute della

¹²⁴ Cfr. FRIEDMAN, «The Voluntary Emanation of the Holy Spirit», p. 132.

¹²⁵ Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, a. 60, q. 1, Badius, II, ff. 154vV-155rV: «Loquendo igitur de natura primo modo, dico quod concurrat ad actum spirationis cum voluntate, non autem elicitive, sed subiective tantum. Sicut enim generatur Filius de divina natura ut est Patris, sic Spiritus Sanctus spiratur de natura divina ut est Patris et Filii, secundum modum infra exponendum. Loquendo vero de secundo modo naturae, dico simpliciter quod natura solummodo est principium eliciendi actus generationis Filii, et nullo modo communis spirationis cum voluntate. Loquendo vero de tertio modo naturae, sic dico quod natura concurrat ad actum spirationis, quia voluntas, quae est vis elicitiva spirationis, est ipsa natura isto tertium modo dicta. Sed ut natura solummodo habet ordinem ad subiectum suum sive fundamentum; ad actum autem spirandi ordinem habet non ut est natura naturaliter agens, sed ut est libera liberaliter agens. Loquendo autem de quarto modo naturae, sic dico quod natura concurrat ad actum spirationis cum voluntate, quia voluntas elicit ipsum incommutabili necessitate, qua etiam terminatur et tendit in Spiritum Sanctum»; IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 10, q. un., n. 17, Vaticana, IV, pp. 345-346: «Ad propositum dicitur quod natura tertio modo dicitur principium spirandi, quia voluntas est vis elicitiva spirationis “ut est libera et liberaliter agens”. Quarto modo concurrat cum voluntate, primo modo concurrat “non elicitive sed subiective tantum”, secundo modo non concurrat omnino».

¹²⁶ Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, a. 60, q. 1, Badius, II, f. 155rX; IOANNES DUNS SCOTUS, *Rep.* I-A, d. 10, q. 3, n. 49, Wolter/Bychkov, I, p. 401. *Vide supra*, I, §4.1.

quadruplici classificazione della natura su un tale meccanismo e, di conseguenza, sul comportamento della volontà divina *ad intra*.

Enrico, infatti, afferma che l'intelletto nudo converso, informato dalla *notitia simplex*, può generare il Verbo attraverso la quasi-impressione legata all'innescamento della *notitia declarativa* secondo le prerogative sia della natura *secundo modo dicta*, che lo designano come principio (naturale) della generazione, sia della natura *quarto modo dicta*, non intesa però come principio produttivo, bensì in quanto *conditio et modus* dell'atto prodotto dall'intelletto *immutabili necessitate*. Similmente, ma nel modo contrario che abbiamo già descritto (*sic per simile in contrarium*), la volontà nuda e libera, informata dall'*amor simplex*, può spirare lo Spirito Santo attraverso la quasi-espressione dell'*amor incentivus* non in base alla natura *secundo modo dicta*, poiché essa non è un principio naturale generativo, bensì secondo le prerogative della sola natura *quarto modo dicta*, sempre mantenendo la sua autonomia produttiva, dal momento che la *necessitas immutabilis*, legata alla quarta accezione di natura, anche in questo caso non rappresenta che una condizione o un modo in cui si esprime o si determina l'atto, il quale rimane in capo alla sola volontà (*ut sic sola voluntas ut voluntas sit ratio elicitiva actus*)¹²⁷.

Già da questo quadro, pertanto, si può verificare facilmente come la volontà libera nuda, ovvero quella incaricata dell'atto nozionale di spirazione, e la natura, in base alla quarta accezione legata alla necessità immutabile, partecipino entrambe alla spirazione, ma in modo sostanzialmente diverso (*differenter voluntas se habet ad spirationem et natura*): la volontà come *ratio eliciendi*, la natura solo come *conditio et modus* in cui l'atto si innesca, mai come *ratio elicitiva*¹²⁸. Ciò conferma, dunque, che generazione e spirazione differiscono *secundum rationes elicitivas*, in quanto all'intelletto si accordano due significati di natura (il secondo e il quarto), mentre alla volontà – almeno in questo frangente – solo un significato (il quarto). Ad accomunare le due emanazioni *in divinis*, pertanto, è esclusivamente la natura come *necessitas immutabilis* (quarto modo): solo in questo senso si possono dire entrambe *modo naturae*, ovvero dal punto di vista della circostanza e del modo in cui sono compiute¹²⁹.

¹²⁷ Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, a. 60, q. 1, Badius, II, f. 155vY: «Et sicut hic intellectus, simplici notitia informatus, ut natura secundo modo dicta et principium agens elicitivum, elicit quasi imprimendo in nudo intellectu converso et de ipso notiam declarativam immutabili necessitate, ut natura quarto modo dicta non sit nisi conditio et modus circa actum elicitum. Sic per simile in contrario, ibi voluntas nuda ut libera et principium elicitivum elicit quasi exprimendo de voluntate informata amore simplici, ad quam est conversa, amorem incentivum qui Spiritus Sanctus dicitur, et hoc immutabili necessitate, ut natura quarto dicta non sit nisi conditio et modus circa actum elicitum, ut sic sola voluntas ut voluntas sit ratio elicitiva actus et natura quarto modo dicta non sit nisi sicut conditio et modus circa actum elicitum».

¹²⁸ Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, a. 60, q. 1, Badius, II, f. 155vY: «In quo plane patet quomodo differenter voluntas se habet ad spirationem. Est enim voluntas sic ratio eliciendi, quod sit ratio qua media eliciens elicit. Natura autem solum est conditio et modus circa actum elicitum, nullo autem modo ratio elicitiva».

¹²⁹ Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, a. 60, q. 1, Badius, II, f. 155vY: «Et sic generatio et spiratio differunt omnino secundum rationes elicitivas, quia in generatione est ratio eliciendi natura secundo modo, in spiratione autem voluntas. Conveniunt autem secundum conditiones et modos eliciendi, quia utrobique modus eliciendi est natura quarto modo,

Enrico specifica ulteriormente che nell'intelletto la natura/necessità immutabile (quarto modo) è *annexa* alla natura/intelletto che coincide con la stessa *ratio eliciens* del Figlio (secondo modo), mentre nella volontà la natura/necessità immutabile (quarto modo) non è *annexa* – potremmo dire – direttamente alla *voluntas simpliciter*, ma solo nella misura in cui questa, nella spirazione, è rivolta già di per sé (necessariamente) a quel bene sommamente amabile dal quale non può *se divertere*. Così, l'intelletto produce il proprio atto di generazione in virtù del secondo modo e lo determina in base al quarto; la volontà, invece, determina il proprio atto di spirazione sempre in base all'annessione della natura/necessità immutabile del quarto modo, ma, diversamente dall'intelletto, lo produce da se stessa in quanto rivolta al fine, in virtù di un altro tipo di necessità (*est enim alia ratione talis necessitas*) che le deriva – afferma Enrico – dalla sua stessa struttura naturale (*propter naturaliter esse*), e non – come la natura/necessità annessa del quarto modo – dal fatto di appartenere alla natura divina (*ex hoc quod est in natura divina*)¹³⁰.

Benché l'autore non si esprima in questa fase in modo pienamente chiaro, possiamo comunque intuire che questa ulteriore (o precedente) necessità *alia ratione*, appannaggio esclusivo della volontà rivolta al fine, corrisponda a quella precedentemente individuata – in base alle acquisizioni di *Summa*, a. 47, q. 5 – come la necessità di immutabilità che la volontà divina si autoimpone simultaneamente all'inesco dell'atto. Come si ricorderà, questo tipo di necessità veniva collocata da Enrico sia nell'atto essenziale con cui Dio ama se stesso, sia nell'atto nozionale con cui spira lo Spirito Santo, specificando, però, che a questo secondo caso va aggiunta una seconda necessità che deriva da una qualche forma di natura. Quest'ultima sembra corrispondere, infatti, all'identikit della necessità/natura (quarto modo) condivisa da intelletto e volontà nell'inesco dei loro atti nozionali. È certamente elevato il rischio di rimanere disorientati all'interno della gamma terminologica in uso, poiché la *necessitas immutabilis* della natura *quarto modo dicta*, che si annette in quanto *conditio et modus* alla volontà rivolta al fine, viene definita quasi negli stessi termini con cui in *Summa*, a. 47, q.

secundum quam ambae emanationes possunt dici modo naturae, et hoc in eliciendo ipsum, et in progressu et in terminatione eius in obiectum». Juan Carlos Flores, pur cimentandosi in un suo articolo nella descrizione particolareggiata di «intelletto e volontà come principi naturali» nella dottrina trinitaria di Enrico, sembra non prestare particolare attenzione né alla quadruplici distinzione della natura, né – ci sembra di poter affermare – al peso della natura/naturalità nell'azione produttiva delle due potenze. Lo stesso può dirsi del suo volume monografico, nel quale si incontra una lunga disamina dell'articolo 60 della *Summa*, mentre non compare alcun riferimento alla distinzione tra i quattro tipi di natura, né alle tre azioni della volontà (che affronteremo tra poco). Cfr. FLORES, «Intellect and Will as Natural Principles»; *Henry of Ghent: Metaphysics and the Trinity*.

¹³⁰ Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, a. 60, q. 1, Badius, II, f. 155vZ: «Quia tamen ista necessitas incommutabilis quae est natura quarto modo in generatione est annexa principio elicitive quae est natura secundo modo ex eo quod est simpliciter natura secundo modo dicta, in spiratione autem principio elicitive quod est voluntas non est annexa incommutabilis necessitas ex eo quod est voluntas simpliciter, sed solummodo ex eo quod actio voluntatis divinae in spirando est circa obiectum summe diligibile, a quo [...] nulla voluntas, neque creata neque increata, potest se divertere [...]. Est enim alia ratione talis necessitas propter naturaliter esse quam habet voluntas ex hoc quod est in natura divina [...]. Idcirco bene dicitur quod generatio est productio secundum principaliorem modum naturae, quia principalior naturae modus quomodo natura secundo modo dicta actum elicit, et natura quarto modo actum determinat, quod contingit in generatione, quam quando tantum determinat et non elicit, quod contingit in spiratione».

5 veniva invece nominata l'altra necessità, *necessitas immutabilitatis concomitans*. Enrico, in definitiva, pur riuscendo a confermare in questa sede che vi sono due necessità nella spirazione, non si premura di distinguerle nettamente dal punto di vista terminologico e le connette entrambe – come farà ancora in seguito – all'immutabilità, dovendo poi chiarire che la necessità immutabile in base al quarto modo di dire natura è diversa dall'altra necessità, sempre immutabile ma immanente all'autodeterminazione della volontà¹³¹.

Ora, benché – come si è detto – le dinamiche di intelletto e volontà seguano due strade in parte diverse – in base alla passività o all'attività, alla determinazione naturale o all'autodeterminazione libera –, tuttavia per Enrico entrambe le potenze sono accomunate dal fatto che i loro atti non possono essere produttivi senza l'aggiunta di una qualche forma di natura.

Il ragionamento del maestro secolare ruota essenzialmente intorno all'idea che intelletto e volontà, presi in se stessi, sono capaci solo di atti essenziali. Nelle creature, infatti, l'attività di tali facoltà non comporta alcuna produzione *in forma naturali*, mentre il trasferimento di essere che denota il loro carattere nozionale è riscontrabile esclusivamente *ut sunt in natura divina*, dalla quale ricavano – ribadisce Enrico – la naturalità richiesta per la produzione (*per illam habent in se naturalitatem quamdam ad productiones notionales*)¹³². Questa naturalità, di cui i principi – per così dire – si tingono, non sembra allora indicare un modo di agire 'naturale' *strictu sensu*, ma dipende piuttosto dalla loro capacità di produrre atti nozionali (definiti non a caso in questa sede anche «naturali») in quanto incastonati nella natura divina.

Si noti che attraverso questi passaggi speculativi e terminologici Enrico sta cercando ancora una volta di scongiurare la presenza di ogni necessità di natura in seno all'attività della volontà in Dio, traghettando progressivamente il significato di *natura* verso quello di *natura divina*¹³³. Ne è una prova il fatto che la necessità che spinge gli atti essenziali (*intelligere et velle*) a convertirsi nei

¹³¹ Friedman sembra non rilevare la differenza tra la necessità di immutabilità (produttiva) del quarto modo di dire natura e la necessità di immutabilità (operativa), concomitante e autoimposta, che abbiamo esaminato in *Summa*, a. 47, q. 5, non evocata in questa sede in quanto – secondo le intenzioni di Enrico – non richiede l'intervento di alcuna natura. Lo studioso afferma infatti che «necessity and freedom are not incompatible» nella misura in cui la necessità/natura (quarto modo) si definisce come «steadfastness of will», mentre abbiamo visto che il carattere della fermezza appartiene piuttosto all'altro tipo di necessità (senza natura). Cfr. FRIEDMAN, «The Voluntary Emanation of the Holy Spirit», p. 133. Neanche Flores sembra considerare questa duplice necessità, non distinguendo tra la necessità/fermezza della volontà rivolta al fine e la necessità/produttività propria della natura annessa. Cfr. FLORES, «Intellect and Will as Natural Principles», pp. 292-293. A tal proposito, possiamo anticipare che proprio questa *duplex necessitas* nella spirazione sarà uno dei principali obiettivi polemici di Scoto.

¹³² Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, a. 60, q. 1, Badius, II, f. 157r-vI: «[...] neque intellectus neque voluntas, ratione qua sunt simpliciter intellectus et voluntas, sunt principia elicitiva actuum notionalium, per quos producuntur similes in forma naturali ipsi producenti, quia tunc, in quibuscunque essent, essent principia elicitiva actuum quibus produceretur simile in forma, quod falsum est in creaturis. Sunt enim solummodo principia elicitiva actuum naturalium ut sunt in natura divina, et sic ut per illam habent in se naturalitatem quamdam ad productiones notionales»; IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 10, q. un., n. 18, Vaticana, IV, p. 346; *Quodl.*, q. 16, n. 49, Noone/Roberts, p. 184.

¹³³ Come si vedrà, tuttavia, il risultato non è sempre limpido e ripresenta una serie di ambiguità proprio rispetto al modo di concepire il concetto di natura.

corrispettivi atti nozionali (*dicere et spirare*) viene definita – riprendendo una formula già espressa in *Summa*, a. 54, q. 10 – *necessitas naturalitatis*, volendo intendere la dinamica per la quale è impossibile che Dio possa non produrre un atto di produzione se in lui, o meglio, in ciò che chiamiamo natura/essenza divina, vi sono principi capaci di farlo¹³⁴.

Intelletto e volontà, dunque, traggono la loro naturalità (produttiva) dalla stessa natura divina *in qua sunt intellectus et voluntas*, ma in due modi diversi (*aliter et aliter*)¹³⁵. I termini della descrizione, tuttavia, sono in parte simili a quanto esposto in precedenza, in parte diversi: la natura connessa ai requisiti del livello nozionale non sembra più essere quella del quarto modo, ma quella del primo, presumibilmente nell’ottica di rimarcare il fatto che a rendere produttivi gli atti di intelletto e volontà non è altro che il loro radicamento nella natura/essenza divina (primo modo).

Così, l’intelletto, oltre ad essere ‘naturale’ per il fatto di appartenere alla natura/essenza di Dio, condivide altresì il principio che sottostà alla seconda accezione di natura; ciò che ne risulta è che la forza generativa (secondo modo) acquista una posizione prioritaria come *ratio principalis*, mentre la *ratio intellectus* in base alla quale l’intelletto è radicato nella natura/essenza divina (primo modo) si pone come concomitante (o quasi) alla naturalità della produzione. L’intelletto, dunque, alla luce di questa doppia naturalità, quella che trae dall’essenza divina (primo modo) e quella che trae dalla sua stessa naturalità come *potentia activa generandi* (secondo modo), può produrre il suo atto nozionale solo al modo della natura (*modo naturae*) e con un impeto naturale (*naturali impetu*)¹³⁶.

La volontà, invece, non potendo ospitare nel suo aspetto principiativo nient’altro che la libertà – unica *ratio*, come abbiamo visto, dell’automozione del volere – e non avendo alcuna naturalità immanente simile a quella del secondo modo, nell’innesco del proprio atto nozionale si connette ad un solo tipo di natura, ad una qualche forza naturale tratta esclusivamente – si afferma ora – dal primo modo (*habendo sibi annexam vim quamdam naturae primo modo dictae*). Così, l’unica naturalità

¹³⁴ Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, a. 60, q. 1, Badius, II, f. 157vI: «[...] intellectus et voluntas, ut sunt simpliciter intellectus et voluntas, modo scilicet intellectuali et voluntario agentes, tantum sunt principia actuum essentialium, quae sunt intelligere et velle, licet hoc sit passive ex parte intellectus, active vero ex parte voluntatis; ut tamen sunt natura et principia activa naturaliter actus elicentia, sunt principia activa elicitive actuum notionalium, quae sunt generare et spirare, et hoc “necessitate naturalitatis, qua impossibile est Deum per principia quae sunt natura in ipso, huiusmodi actus non elicere”»; HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, a. 54, q. 10, OpOm, XXXI, p. 359; IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 10, q. un., n. 19, Vaticana, IV, pp. 346-347.

¹³⁵ Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, a. 60, q. 1, Badius, II, f. 157vI: «[...] huiusmodi naturalitatem habent a natura divina in qua sunt intellectus et voluntas, sed aliter et aliter»; IOANNES DUNS SCOTUS, *Lect.*, I, d. 10, q. un., n. 11, Vaticana, XVII, p. 118; *Rep.* I-A, d. 10, q. 1, n. 6, Wolter/Bychkov, I, p. 386.

¹³⁶ Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, a. 60, q. 1, Badius, II, f. 157vI: «[...] intellectus divinus habet ipsam coincidendo in rationem naturae, quae est ratio principalis elicitive actus notionalis, et hoc iuxta secundum modum naturae praedictum, ut omnino naturalitas ista sit praevia et ratio intellectus sit concomitans, vel quasi; propter quod non nisi modo naturae et naturali impetu actum suum notionalem elicit, ut magis proprie Pater dicatur generare natura intellectuali quam intellectu naturali, ut intellectus potius intelligatur quasi determinare naturam quam e converso, et secundum hoc ratio qua productus natura elicente dicitur Filius sit prima, et qua dicitur Verbum sit respectu illius secunda»; IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 10, q. un., n. 20, Vaticana, IV, p. 347; *Lect.*, I, d. 10, q. un., n. 11, Vaticana, XVII, pp. 118-119; *Rep.* I-A, d. 10, q. 1, n. 6, Wolter/Bychkov, I, p. 386.

riconosciuta in questo luogo alla volontà non anticipa né ostacola la sua libertà (*ut naturalitas ista in voluntate nullo praeveniens eius libertatem*), ma risulta piuttosto *consecutiva et annexa libertati*¹³⁷. Il Gandavense precisa ulteriormente che questa naturalità non conferisce direttamente la forza alla volontà per produrre il suo atto nozionale, anzi, non partecipa affatto per ciò che concerne la spinta principale (*principiative*), poiché la volontà, per definizione, è capace di autoinnescare il proprio atto¹³⁸. Ciò che questa naturalità può (e deve) svolgere è invece il ruolo di assistente indispensabile alla volontà per consumare il proprio atto nozionale; un atto che, se non sfruttasse questa assistenza della naturalità che trae origine dalla natura/essenza divina, non potrebbe dirsi in alcun modo comunicatore di natura, e dunque produttivo dello Spirito Santo.

Arrivati a questo punto, si delinea pertanto quello che potrebbe corrispondere al quadro definitivo – dopo alcune incertezze emerse in precedenza – della teoria enriciana della spirazione, affrontata, alla luce della quadruplici classificazione, dal punto di vista della posizione e dell'attività della natura implicata negli atti nozionali in capo ai principi produttivi di intelletto e volontà in Dio. Una maggiore chiarezza è ottenuta in modo particolare rispetto alla natura *primo modo dicta* e *secundo modo dicta*, mentre resta non pienamente sviluppato il discorso sugli altri due tipi di natura (terzo e quarto)¹³⁹. Ad ogni modo, l'esito manifesto del distanziamento tra natura in quanto *principium activum naturale* (secondo modo) e natura in quanto *ipsa divina essentia* (primo modo) è il seguente: l'intelletto si definisce come natura e come principio attivo naturale, produttivo di un atto di generazione, coincidendo con la *ratio naturae* del secondo modo, che ne determina quasi l'agire (*quasi determinatio eius*), dal momento che precede la stessa *ratio intellectus* e incarna così la *vis elicitiva* dell'atto nozionale, per il cui innesco è comunque richiesta una *ratio* concomitante

¹³⁷ Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, a. 60, q. 1, Badius, II, f. 157vI: «Voluntas autem habet ipsam non ut incidendo in rationem naturae dictae secundo modo naturae, sed habendo sibi annexam vim quamdam naturae primo modo dictae, ex hoc quod fundatur in illo, ut naturalitas ista in voluntate nullo modo sit praeveniens eius libertatem (nec ratio elicitiva actus eius notionalis, penes secundum modum naturae, hoc enim esset omnino contra ipsam libertatem), sed potius ut sit consecutiva et annexa libertati: et hoc non ut aliquid quo voluntas suum actum notionalem elicit principiative, sed ut aliquid quo assistente voluntati voluntas ipsa, ex vi qua habet eo quod est voluntas et libera, potest elicere suum actum notionalem quem sine illo assistente omnino elicere non posset»; IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 10, q. un., n. 21, Vaticana, IV, pp. 347-348; *Lect.*, I, d. 10, q. un., n. 11, Vaticana, XVII, p. 119; *Rep.* I-A, d. 10, q. 1, n. 6, Wolter/Bychkov, I, pp. 386-387; *Quodl.*, q. 16, n. 49, Noone/Roberts, pp. 184-185. Benché gli editori della *quaestio* 16 del *Quodlibet* si limitino ad indicare nell'*apparatus fontium* i passi di Enrico evocati da Scoto senza però segnalare mai citazioni letterali, bisogna tuttavia notare che sia la prima sia la seconda esposizione dell'*opinio Henrici* rappresentano un vero e proprio *collage* degli argomenti di Enrico contenuti in *Summa*, a. 47, q. 5 e in *Summa*, a. 60, q. 1, riportati anche *verbatim* (come in questo caso).

¹³⁸ Cfr. HOFFMANN, «Free Will Without Choice»: «At most, natural necessity can be in a certain sense attached (*annexa*) to the will's act, yet without preventing the will from freely eliciting its act. This is the case with the act by which the divine will spirates the Holy Spirit».

¹³⁹ Cfr. FRIEDMAN, «The Voluntary Emanation of the Holy Spirit», pp. 132-134. Friedman si concentra sul quarto modo («nature₄ is of the greatest interest to us here») come quello capace di trasformare l'atto libero da non-produttivo a produttivo, da essenziale a nozionale. Ciò è concesso dallo stesso Enrico, il quale ritorna infatti sul quarto modo di dire natura nella risposta agli argomenti *in oppositum*, ribadendo la sua compatibilità con la volontà come principio produttivo, alla quale non ripugna infatti la necessità immutabile. Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, a. 60, q. 1, Badius, II, f. 159rV.

dell'intelletto in quanto radicato nella natura/essenza divina *primo modo*; la volontà, invece, si definisce come natura e come principio attivo naturale produttivo di un atto di spirazione, non coincidendo però con nessuna *ratio naturae*, dal momento che, da un lato, conserva internamente la sua *vis elicitiva* con la quale è capace di innescare liberamente l'atto nozionale, dall'altro, ha bisogno della forza di una natura concomitante e annessa *primo modo*.

Volendo semplificare ulteriormente, nel caso dell'intelletto, è la natura come principio generativo a innescare l'atto; nel caso della volontà, è la volontà stessa, con il supporto di una naturalità del primo tipo che si limita ad assistere la produzione. Per Enrico, dunque, la natura in un senso è la *ratio* della generazione, in un altro è l'*assistens* della spirazione; nel primo caso la *ratio naturae* precede e orienta la *ratio intellectus*, mentre nel secondo caso è la *ratio voluntatis* (ovvero la libertà) a orientare la produzione, seguita dalla naturalità assistente: se da un lato la natura precede l'intelletto, dall'altro essa segue la volontà. Secondo le medesime proporzioni, quindi, la naturalità dell'intelletto è la sua stessa *vis generativa*, mentre quella della volontà è solo *annexa* e *concomitans* rispetto alla *vis spirativa*¹⁴⁰.

Estrapolando da questa ricostruzione ciò che riguarda più da vicino la nostra indagine, possiamo allora dire brevemente che la natura, se da un lato è necessaria ai fini dell'atto nozionale di spirazione, dall'altro non deve rappresentarne la *ratio eliciens*.

In questi termini, dunque, Enrico sembra essere arrivato ad un esito apparentemente coerente con le sue intenzioni iniziali: dal punto di vista della volontà, nella misura in cui essa mostra una struttura del tutto diversa da quella dell'intelletto, la libertà sembra preservata, dal momento che la natura che partecipa è *concomitans* o *consecutiva* e, pur essendo necessaria alla determinazione dell'atto nozionale, non contribuisce *principiative* all'innescamento dell'atto, ma resta solo *annexa et assistens*; dal punto di vista della natura, inoltre, si chiarisce che la naturalità implicata nella spirazione non è quella degli agenti naturali, ma quella derivante dalla natura divina.

Ora, se dal punto di vista della natura i termini sembrano ampiamente chiariti (la natura, considerata come essenza divina, non è la *ratio eliciens* della spirazione, ma collabora alla sua produzione), Enrico si preoccupa tuttavia di fornire alcune ulteriori precisazioni sulla dinamica trinitaria dal punto di vista della volontà (*ex parte voluntatis*), intorno alla quale si condensano infatti

¹⁴⁰ Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, a. 60, q. 1, Badius, II, f. 157vK: «Ex quo patet quod aliter intellectus et aliter voluntas, ut natura et ut principium activum naturale, est elicitivum actus notionalis. Quoniam in hoc intellectus est natura et principium activum naturale et elicitivum actus generationis, quia incidit in idem cum illo quo est per se vis elicitiva et natura secundo modo dicta et ut quasi determinatio eius. Voluntas autem est natura et principium activum naturale et elicitivum actus spirationis, non quia incidit in idem cum illo, quod est vis elicitiva et natura secundo modo dicta, sed quia habet vim naturae primo modo dictae concomitantem et sibi annexam, non ut quod est principium elicitivum, sed quo assistente voluntas ipsa vi propria activa elicit actum suum notionalem et sine quo assistente ipsum non eliceret. Et sic intellectus, ut est natura, licet magis proprie natura ut est intellectualis est natura elicitiva penes secundum modum naturae, non sic autem voluntas, licet sit prima elicitiva penes primum modum naturae [...]. Secundum hoc ergo non similiter voluntas se habet ad spirationem et intellectus ad generationem»; IOANNES DUNS SCOTUS, *Quodl.*, q. 16, n. 43, Noone/Roberts, p. 182.

i maggiori dubbi (*quia de ipsa est maior dubitatio*). A tal fine Enrico introduce infatti un'ulteriore suddivisione, questa volta in seno alla stessa volontà¹⁴¹.

[...] sciendum quod triplex est actio voluntatis. Prima, quae est elicita a voluntate ut est voluntas simpliciter absque omni naturalitate et necessitate, ut est illa quae procedit a libertatis arbitrio (sive in Deo sive in creatura intellectuali et in nobis), et tendit solummodo in bonum amatum quod est citra summum bonum. Secunda, quae est elicita a voluntate ut similiter voluntas est simpliciter, et hoc cum sola naturalitate necessitatis immutabilis annexa ipsi actioni, ut est illa quae procedit a libertatis arbitrio et tendit in summum bonum, amatum et aperte visum. Tertia, quae est elicita a voluntate non ut est voluntas simpliciter, sed ut est natura naturalitate sibi annexa dicto modo, ut est illa quae procedit a libertate voluntatis vel ab arbitrio voluntatis in solo Deo et tendit non solum in summum bonum amatum et visum, sed etiam in ipsum amorem procedentem, quo incentive amatur, licet diversimode tendat in utrumque, et hoc secundum aliam et aliam necessitatem immutabilitatis annexam ipsi actioni. In quantum enim actio ordinatur in amatum summum, ab ipsa sola voluntate ratione qua est libera procedit immutabilitas necessitatis, et in actione eius secunda et in actione eius tertia; in quantum vero actio ordinatur in amorem productum tendentem in amatum terminatum, sic ab illa naturalitate annexa voluntati procedit necessitas immutabilitatis circa solum actum notionalem elicitem a voluntate, vel potius ab ipsa libertate voluntatis, ut ei talis naturalitas est annexa¹⁴².

Attenendoci per il momento all'esposizione e all'analisi del testo, possiamo dunque notare che la prima azione innescata dalla volontà è effetto di una *voluntas* presa in senso assoluto (*simpliciter*), scevra da ogni naturalità e necessità. Essa assume come motivo trainante il solo arbitrio della libertà

¹⁴¹ È questo il passo che viene indicato da Scoto come la risposta che Enrico offirebbe al secondo dubbio espresso in *Ord.*, d. 10, q. 1, ovvero quello riguardante il tipo di necessità richiesto nella produzione trinitaria derivante da un principio volontario libero.

¹⁴² HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, a. 60, q. 1, Badius, II, f. 157vL: «[...] bisogna sapere che l'azione della volontà è tripla. La prima, che è innescata dalla volontà in quanto è volontà in senso assoluto, senza alcuna naturalità e necessità, in quanto procede dall'arbitrio della libertà (o in Dio o nella creatura intellettuale e in noi), e tende solamente verso un bene amato che è al di sotto del sommo bene. La seconda, che è innescata dalla volontà in quanto, allo stesso modo, è volontà in senso assoluto, e ciò con la sola naturalità della necessità immutabile annessa alla sua stessa azione, in quanto procede dall'arbitrio della libertà e tende verso il sommo bene, amato e visto apertamente. La terza, che è innescata dalla volontà non in quanto è volontà in senso assoluto, ma in quanto è natura, per una naturalità che le è annessa nel modo in cui si è detto, in quanto procede dalla libertà della volontà o dall'arbitrio della volontà solo in Dio e tende non solo verso il sommo bene, amato e visto, ma anche verso lo stesso amore che procede (con cui è amato ancor più intensamente), sebbene tenda verso l'uno e l'altro in modi diversi, e ciò secondo due diverse necessità di immutabilità, annesse alla stessa azione. Infatti, in quanto l'azione è ordinata al sommo amato, dalla sola volontà, in base al fatto che è libera, procede l'immutabilità della necessità, sia nella sua azione seconda che nella sua azione terza; invece, in quanto l'azione è ordinata all'amore prodotto che tende verso il termine amato, da quella naturalità annessa alla volontà procede così la necessità di immutabilità, solo verso l'atto nozionale innescato dalla volontà, o piuttosto dalla stessa libertà della volontà in quanto una tale naturalità le si annette»; IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 10, q. un., nn. 22-24, Vaticana, IV, pp. 348-349; *Rep.* I-A, d. 10, q. 2, n. 33, Wolter/Bychkov, I, p. 396; *Quodl.*, q. 16, n. 49, Noone/Roberts, p. 185. Un'ermeneutica di questo passo è fornita in FRIEDMAN, «The Voluntary Emanation of the Holy Spirit», pp. 134-136.

– di cui ogni agente razionale è dotato (tanto Dio e l’angelo quanto la creatura) –, che indirizza la sua parabola esclusivamente verso un bene intermedio al di sotto del bene sommo (*citra summum bonum*). Questa prima accezione di *actio* è, dunque, quella riconducibile alla volontà come libero arbitrio o come scelta di beni intermedi. In questo caso, dunque, sia la naturalità che la necessità restano fuori dalla scena.

La volontà che fa scaturire un’azione del secondo tipo è considerata parimenti in sé e senza specificazioni (*ut similiter voluntas est simpliciter*), ma alla sua azione si annette un tipo di naturalità che trae origine da una necessità immutabile (*cum sola naturalitate necessitatis immutabilis annexa ipsi actioni*). Pertanto, la volontà prende l’abbrivio sempre dall’arbitrio della sua libertà; tuttavia, diversamente dal primo caso, sviluppa una tensione amorosa non tanto verso il bene intermedio, ma piuttosto verso il bene sommo amato e visto direttamente e manifestamente (*aperte visum*), orientata dalla naturalità figlia della necessità immutabile. Occorre avanzare però due precisazioni: innanzitutto, questa necessità non sembra corrispondere alla necessità in quanto *egreditur ab ipsa voluntate*, ma a quella incitata dalla vicinanza dell’oggetto, laddove la volontà è necessitata a volere il bene sommo contemplato faccia a faccia; inoltre, a differenza di quanto sostenuto in altri luoghi, Enrico sembra ascrivere questo tipo di azione al libero arbitrio, come se esso corrispondesse al nucleo definitorio della stessa *voluntas simpliciter*, mentre altrove (e a più riprese) – come si ricorderà – il filosofo fiammingo chiarisce che il libero arbitrio non è coinvolto nelle azioni della volontà rivolte al fine. Dunque, al di là di questa altalenanza linguistica, possiamo almeno ipotizzare che questa seconda accezione di azione corrisponda a quella della volontà del beato, innescata dalla visione *in patria*, laddove la necessità è recepita e acquisita all’interno dell’orizzonte della *voluntas simpliciter* rispetto ad un mutamento di condizioni (il sommo bene è visto e amato *aperte*). Con il passaggio dai mezzi al fine, pertanto, alla volontà si aggiunge una qualche naturalità, legata alla necessità immutabile dettata dal contesto beatifico¹⁴³.

Rispetto all’ultima tipologia, infine, bisogna dilatare ulteriormente la nostra soglia di attenzione. La terza azione della volontà, infatti, riguarda non più la *voluntas ut voluntas* (o *simpliciter*), ma la volontà *ut est natura naturalitate sibi annexa dicto modo*. La naturalità di cui si parla è quella derivante dalla prima accezione di natura come essenza divina, mentre l’azione cui essa si annette è quella innescata dalla volontà in base alla sua stessa *ratio*, nella quale, però, oltre alla libertà, si fa confluire di nuovo (e in modo ancor più sorprendente) anche l’arbitrio della volontà,

¹⁴³ L’esito di questa ricostruzione sembra contraddire quello della precedente ricostruzione offerta in *Summa*, a. 47, q. 5, dove Enrico aveva equiparato la volontà del beato a quella di Dio, nella misura in cui entrambi non amano il bene sommo perché necessitati dall’oggetto, ma perché capaci di autoimporsi una necessità di immutabilità. Il testo non si presenta certamente in una veste chiara; tuttavia, anche Friedman sembra collegare questa seconda accezione al caso del beato. Cfr. FRIEDMAN, «The Voluntary Emanation of the Holy Spirit», pp. 135-136.

precedentemente escluso da Enrico tanto dalla *ratio libertatis* quanto dall'azione della volontà di Dio *ad intra*.

Al di là dell'instabilità del pensiero enriciano nell'uso delle tassonomie – prima introdotte e poi modificate o eluse –, resta il fatto che questa terza dinamica è rinvenibile *in solo Deo*, poiché – come abbiamo ampiamente illustrato – la *naturalitas annexa* è figlia del grado d'essere corrispondente alla stessa natura/essenza divina, ma soprattutto perché la volontà di Dio non tende solamente – come quella del beato (secondo tipo di azione) – *in summum bonum amatum et visum*, ma anche *in ipsum amorem procedentem*, ovvero al prodotto dell'atto con cui l'oggetto è amato con un'intensità ancora maggiore. Le strade, allora, si biforcano di nuovo, in base ai due livelli essenziale e nozionale: l'unica volontà divina tende in un modo all'oggetto d'amore (atto essenziale), in un altro all'incendio d'amore (atto nozionale), in base a due ulteriori tipologie (rispetto a quella della seconda accezione) di *necessitas immutabilitatis*, tra loro diverse.

Da un lato, in quanto l'azione della volontà è ordinata all'oggetto sommamente amato, «l'immutabilità della necessità» procede dalla sola volontà (*ab ipsa sola voluntate*), in virtù della sua *ratio* propria (la libertà) e non, come nel secondo caso, in virtù della visione perfetta del bene sommo. Ecco dunque la *necessitas immutabilitatis* che è al centro della trattazione di *Summa*, a. 47, q. 5, quella che fluisce direttamente dalla volontà e che essa si autoimpone per il desiderio di compiere in modo stabile il suo movimento verso il fine. Ne è riprova il fatto che in questo caso non sembra comparire alcuna naturalità, poiché – come sappiamo – non vi è alcuna natura da comunicare, alcun trasferimento di essere.

Dall'altro lato, invece, in quanto l'azione della volontà non punta all'oggetto, ma all'amore prodotto, «la necessità dell'immutabilità» procede da quella naturalità che corre in soccorso e si annette alla volontà (*ab illa naturalitate annexa voluntati*), non per ogni tipo di azione, ma esclusivamente nel compimento dell'atto nozionale in cui il semplice *velle* si intensifica nell'atto d'amore da cui sorge la *spiratio*. Quest'ultima, dunque, è innescata dalla *voluntas ut natura*, in quanto ad essa si annette una naturalità capace non solo di dirigerla al sommo bene amato, ma di far esplodere un amore ancor più intenso, un *surplus* di amore che fluisce nell'atto nozionale della produzione dello Spirito Santo.

Enrico sta ribadendo, dunque, che in Dio vi sono due tipi di necessità: una necessità *intrinseca* alla volontà, senza naturalità (almeno in base alle intenzioni contenute nel ragionamento) e del tutto compatibile con la sua libertà, autoindotta dalla stessa volontà divina affinché Dio si ami fermamente (atto essenziale), e una necessità – per così dire – *estrinseca*, acquisita attraverso la naturalità che è annessa alla volontà (atto nozionale). La *necessitas naturae* sembra scongiurata in entrambi i casi, nella misura in cui la volontà, nel primo caso, si avvale del suo intimo orientamento al bene sommo, libero e necessario ad un tempo, mentre nel secondo si avvale della naturalità annessa proveniente dall'essenza divina. Soprattutto da questa seconda flessione si può comprendere allora che la

necessità di Dio è altra cosa rispetto alla necessità della natura, poiché ciò che rende «glorioso» il modo di Dio risiede nel fatto di trarre la necessità dalla sua stessa natura, e non da una legge di natura o da un modo di funzionamento naturale. È a partire da questa origine *de necessitate suae naturae* (e non *necessitate naturae*) che Enrico crede di ottenere in Dio una volontà necessaria e ad un tempo *omnino libera*¹⁴⁴.

Da questo punto di vista, al Gandavense va riconosciuto certamente il merito di aver mantenuto un certo equilibrio speculativo. Infatti, per quanto la naturalità di Dio possa assomigliare alla naturalità di un grave che precipita verso il centro della terra, e sebbene entrambe le naturalità implicino o sottintendano una qualche forma di necessità, la necessità divina che agisce in Dio (*suae naturae*) non può essere riconducibile *tout court* alla necessità naturale che agisce nel grave: la necessità del volere di Dio è *la necessità della sua natura*, non la necessità che si comporta al modo della natura.

Inoltre, lo sdoppiamento delle due necessità di immutabilità è funzionale a porre un maggiore scarto tra i due ‘momenti’ dell’azione volontaria, quello dell’atto essenziale, in cui la volontà rispetta – per così dire – una direzionalità intrinseca a qualsiasi volontà che si trovi di fronte al bene sommo e che, dunque, non può non volerlo necessariamente, e quello dell’atto nozionale, in cui la volontà si avvale della collaborazione della natura divina per produrre una delle tre persone della Trinità.

Se si osserva questa distinzione dal punto di vista dell’immutabilità, infine, si può notare che nel primo caso si tratta in realtà di un’invariabilità, la fissità e la stabilità dell’atto con cui la volontà si autoimpone di vincolarsi spontaneamente e necessariamente alla sua traiettoria verso il fine (che resta comunque legata ad una certa struttura naturale); nel secondo caso, invece, si tratta piuttosto dell’immutabilità del soggetto, l’eternità immutabile del *nesesse esse* di Dio. Pertanto, l’immutabilità sia del *velle* che dello *spirare*, come si è accennato, non è in nessun modo il risultato di alcune condizioni speciali, nei termini in cui viene qui descritta la *necessitas immutabilitatis* che si accorda al volere del beato (determinata dalla visione diretta del fine), ma, nel primo caso (*velle*), essa corrisponde a una perfezione intrinseca della libertà e, nel secondo caso (*spirare*), a una perfezione acquisita attraverso la sua collocazione privilegiata all’interno dell’essenza di Dio.

Per stabilire quali siano i molteplici fattori implicati nella spirazione dello Spirito Santo occorre pertanto connettere le azioni della volontà alle perfezioni, intendendo con queste ultime modi di agire, efficaci produttive, statuti ontologici. Volendo ricapitolare schematicamente quanto finora

¹⁴⁴ Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, a. 45, q. 3, OpOm, XXIX, p. 121: «[...] Deus, quidquid habet habet necessitate naturae suae ex parte modi habendi, et hoc est summe gloriosum. Et sic de necessitate suae naturae habet voluntatem omnino liberam. Quod est multo gloriosius quam si eam haberet alio modo, et etiam multo gloriosius quam si de necessitate naturae suae haberet voluntatem necessariam necessitatae naturae, quod implicaret contradictoria, cum voluntas, unde voluntas, libertatem importat»; HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, a. 41, q. 2, OpOm, XXIX, pp. 14-15.

analizzato – in base ai due livelli (essenziale e nozionale) situati da Enrico nell'attività *ad intra* di intelletto e volontà –, possiamo tracciare un quadro siffatto.

Innanzitutto, in Dio abbiamo quattro nature: natura come essenza divina, natura come principio generativo, natura come *vis* che appartiene naturalmente alla natura/essenza divina, natura come necessità immutabile. A queste, elencate da Enrico, ci sembra opportuno aggiungere un'ulteriore accezione di natura come inclinazione naturale della potenza, in particolare quella della volontà verso il fine (apparsa in entrambi i testi analizzati); a conferma di questa ulteriorità vi è, da un lato, il fatto che la volontà verso il fine viene definita dal Gandavense *ut natura* e, dall'altro, l'allusione ad una certa naturalità intrinseca alla struttura metafisica della volontà.

Vi sono poi tre atti della volontà: quello della *voluntas simpliciter absque omni naturalitate et necessitate*, che procede dal libero arbitrio ed è diretto ad un bene intermedio; quello della *voluntas simpliciter cum sola naturalitate necessitatis immutabilis annexa*, che procede sempre dall'arbitrio della libertà, ma è diretto verso il bene sommo visto faccia a faccia; quello della *voluntas ut natura naturalitate sibi annexa*, che procede sempre dalla volontà, alla quale si aggiunge l'annessione della natura/essenza divina, ed è diretto al prodotto di amore, ovvero all'atto nozionale dello *spirare*. Anche in questo caso, accanto alla tassonomia tripartita, occorre annoverare un'ulteriore tipologia di *actio voluntatis*, stavolta evocata dallo stesso Enrico, ovvero quella riconducibile all'altra *voluntas ut natura* (al centro di *Summa*, a. 47, q. 5) che nell'atto essenziale del *velle* si autoimpone la necessità con cui ama Dio.

Infine, sebbene i testi presi in rassegna non dispongano di un'altra classificazione *ad hoc* dedicata alla necessità, possiamo tuttavia individuare almeno tre tipi di *necessitas immutabilis* o *immutabilitatis*: la necessità di immutabilità con cui la *voluntas simpliciter* (del beato) è saldata all'amore del sommo bene contemplato; la necessità di immutabilità che fluisce *ab ipsa sola voluntate*, con cui la volontà di Dio, *ut natura*, si autoconferisce spontaneamente il proprio moto necessario verso Dio stesso; la necessità di immutabilità acquisita attraverso la naturalità che si annette alla volontà in virtù del suo radicamento nell'essenza divina. A queste tre tipologie di necessità, legate all'immutabilità rinvenibile esclusivamente nel contesto divino, va aggiunta la necessità di natura, esclusa a più riprese da Enrico nella misura in cui l'unica natura di cui si parla nella spirazione è la natura divina, ma reintrodotta con minor rigore in alcuni frangenti per esprimere, da un lato, il meccanismo dell'inclinazione naturale (che non dovrebbe intaccare la libertà della volontà) e, dall'altro, la capacità produttiva legata alla *communicatio naturae*.

Quali elementi, dunque, confluiscono nell'atto essenziale di volizione e quali, invece, nell'atto nozionale di spirazione? Secondo quali abbinamenti?

Nell'operazione della volontà attraverso cui si compie l'atto essenziale di volizione abbiamo una sola natura/naturalità, quella dell'inclinazione naturale della potenza verso quel bene sommo che non può non volere; il quarto modo di dire natura come *necessitas immutabilis* sembra infatti

concepito da Enrico in base al collegamento con la naturalità annessa, il cui intervento non è previsto in questo caso. L'azione protagonista dell'atto essenziale, inoltre, è esclusivamente quella della volontà *ut natura* che si autoimpone una necessità concomitante all'innescamento (libero) dell'atto, senza un'ulteriore naturalità (poiché non c'è nessuna natura da comunicare). Di conseguenza, l'unica necessità ammessa è quella che deriva dall'autodeterminazione della sola volontà; la necessità di natura è infatti esclusa nella misura in cui l'unica natura concomitante alla volontà si rivelerà poi sinonimo di natura divina.

Nell'atto nozionale di spirazione della volontà, invece, ci sembra di poter rinvenire quattro tipi di natura: la natura/essenza divina, la natura come necessità immutabile (con valore produttivo), la natura come inclinazione della volontà a spirare lo Spirito Santo (quando vi sono principi e condizioni per i quali è capace di farlo) e, in senso lato – un senso che possiamo solo immaginare, data la poca chiarezza da parte di Enrico su questo punto –, la natura come *vis naturaliter existens in natura primo modo*; è esclusa, ovviamente, la natura come principio generativo, in quanto appartenente al solo intelletto. Sono altresì escluse dalla spirazione l'azione della volontà come libero arbitrio e, per certi versi, quella della volontà rivolta al *summum bonum amatum et aperte visum*, poiché quest'ultimo caso non individua affatto le peculiarità dell'atto produttivo libero e necessario¹⁴⁵; la volontà che si autoimpone la necessità, invece, è implicata nella dinamica trinitaria nella misura in cui sull'operazione essenziale ad essa corrispondente si fonda la produzione nozionale, compiuta dalla *voluntas ut natura* con l'annessione della natura/essenza divina *concomitans* che ne attiva la *vis spirativa*. Pertanto, la necessità di immutabilità che fluisce dalla sola volontà è, anche in questo caso, il fondamento dell'ulteriore necessità che deriva dalla naturalità annessa; sono escluse, invece, sia la necessità di immutabilità del beato, sia la necessità di natura, la quale non è però espulsa completamente nella misura in cui resta un residuo di 'funzionamento naturale', quello che secondo Enrico caratterizza ogni *communicatio naturae*; ragione per la quale nell'opera enriciana la produzione dello Spirito Santo si mostra senza alcun dubbio come volontaria e libera, ma può essere altresì definita – assumendo un altro punto di osservazione – anche naturale.

Enrico stabilisce così che la necessità di immutabilità autoimposta, 'senza' l'assistenza della natura ma 'con' la tendenza naturale della *voluntas ut natura*, è sufficiente a spiegare l'atto essenziale, quello per il quale la volontà ama Dio necessariamente e liberamente, mentre l'annessione della natura/essenza divina e dell'ulteriore necessità di immutabilità ad essa collegata è introdotta per rendere ragione del livello nozionale della produttività della potenza, che risulterebbe altrimenti

¹⁴⁵ Si noti bene: se questa tipologia di *voluntas simpliciter* corrisponde, in base alla nostra interpretazione, al caso del beato, essa, in un senso, è parte sia dell'atto essenziale sia dell'atto nozionale, poiché entrambi hanno a che fare con la contemplazione e con l'amore del sommo bene; tuttavia, in un altro senso, non è determinante né per l'uno né per l'altro, poiché nell'atto essenziale la necessità resta autoimposta (e non dettata dalla visione dell'oggetto) e nell'atto nozionale è sia autoimposta che aggiunta attraverso la natura annessa (attivata non dalla visione, ma dall'appartenenza della volontà divina alla stessa essenza divina).

inottenibile. Il Gandavense resta infatti fedele alla sua idea per la quale, se c'è comunicazione di natura, se il prodotto è una persona della Trinità, laddove l'essenza di Dio deve essere trasferita dal Padre e dal Figlio allo Spirito Santo, allora bisogna fare spazio ad una qualche tipologia di natura. Detto ancora più in breve, per Enrico, anche se il principio incaricato di produrre è la volontà libera, senza natura non c'è alcuna comunicazione di natura, ovvero alcuna produzione.

Ora, pur essendoci attenuti principalmente ai testi sui quali si concentrano le mire polemiche di Scoto, possiamo tuttavia concederci alcune considerazioni conclusive sulla dottrina di Enrico di Gand.

Innanzitutto, occorre notare che, se alla fine di *Summa*, a. 47, q. 5 Enrico si ritrova, pur senza volerlo, con due forme di natura difficilmente gestibili, l'una intrinseca come inclinazione, l'altra estrinseca come fattore produttivo di processi trinitari, la situazione rimane pressoché invariata in *Summa*, a. 60, q. 5, fuorché nel tentativo enriciano di attenuare la naturalità del volere divino precisando che la natura implicata nella spirazione non è altro che la stessa natura/essenza divina. Quest'ultima, infatti, non innesca direttamente l'atto – compito che resta in capo alla volontà –, ma si aggiunge e collabora alla produzione.

Enrico, così, sembra spiegare agevolmente la compatibilità tra volontà, libertà e necessità attraverso il dispositivo con il quale la volontà, in base ad una (prima) *naturalitas*, quasi-decide di autoimporsi liberamente e con diletto la (prima) necessità di immutabilità concomitante con cui Dio si ama *propter firmitatem suae libertatis*. Tuttavia, l'impresa si fa più ardua quando nella trattazione si affaccia la produzione dello Spirito Santo come esempio apicale di questa dinamica volontaria, libera e necessaria, nella misura in cui la comunicazione della natura richiesta dall'atto nozionale invoca l'intervento integrativo di una (seconda) *naturalitas* e di una (seconda) necessità con valore produttivo.

Per quanto Enrico cerchi di calibrare sapientemente il peso della natura in vista della produzione trinitaria volontaria, escludendola formalmente dall'inesco principiativo dell'atto della volontà, tuttavia non sembra riuscire a sventare del tutto il rischio di porre una provenienza aliena all'interno di un principio costitutivamente libero, nella misura in cui la *natura* – seppur annessa – conferisce alla stessa volontà una *naturalitas* che attiva la sua capacità produttiva, e di lasciare irrisolto l'annoso problema della duplice movenza della volontà, in sé libera e autodeterminata, ma al tempo stesso naturalmente disposta a questo o quell'atto¹⁴⁶.

¹⁴⁶ Qualche anno fa Alliney aveva già segnalato la criticità di questo duplice tentativo. Cfr. ALLINEY, «Introduzione», in ID., *Il nodo nel giunco*, p. 104: «Ma è soprattutto la precaria concezione della volontà come natura che si dimostra critica. Come si è cercato di mostrare, la naturalità della volontà pare oscillare fra il riconoscimento nella volontà di un'inarrestabile forza volta per natura al bene assoluto, e l'esclusione, sempre nella volontà, di ogni automatismo naturale che invece la svilirebbe. Questa indecisione si condensa teoreticamente nell'insufficiente trattazione dell'amore di Dio che la fede di Enrico pretende istantaneo e, soprattutto, necessario, ma che la dottrina non dimostra convincentemente tale».

Per dirla nei termini con cui Guido Alliney si sofferma su un tale esito, benché Enrico nel tempo abbia «raffinato il proprio lessico», tanto da ridimensionare il peso della necessità e della natura nell'azione della volontà come «una caratteristica della sua natura che non la riduce ad un agente naturale, ma ne rispetta la costitutiva libertà affiancandola ad una spontanea necessità che [...] non precede l'atto ma lo caratterizza soltanto», tuttavia il sostegno convinto e continuo del Gandavense all'idea che si possa comunque parlare di una *voluntas ut natura* lascia «inalterato il nocciolo della sua dottrina: nella volontà vi è un principio che, pur non essendo meramente naturale, opera tuttavia naturalmente, e in modo simile alla gravità di una pietra»¹⁴⁷. Certo, ogni sforzo del maestro secolare è speso a dimostrare che la necessità con cui la volontà si volge al bene assoluto rifugge ogni naturalità (in quanto liberamente autoimposta), ma il meccanismo dell'inclinazione – come abbiamo osservato – non può che corrispondere ad una struttura naturale immanente alla volontà. Infatti – continua lo studioso – «non è chiaro quale sia, in ultima analisi, la differenza fra un principio naturale in un agente naturale che lo fa agire con necessità naturale – come nel caso della caduta di una pietra causata dalla gravità – e un principio naturale in un agente libero che lo fa agire con uguale necessità che, però, naturale non è»¹⁴⁸.

Alla luce delle nostre analisi sulla spirazione, non possiamo dunque che confermare questo andamento, nella misura in cui anche l'altra naturalità, quella della natura annessa, introdotta da Enrico per spiegare il passaggio dall'atto essenziale del *velle* all'atto nozionale dello *spirare*, pur non essendo definita in termini 'naturalistici' ma in base allo statuto ontologico della potenza volitiva in quanto collocata nella natura divina, introduce comunque nella volontà qualcosa che non è suo, o che prima non aveva, ovvero la capacità di produrre, una capacità che Enrico sembra propenso a definire, in un certo senso, 'naturale'¹⁴⁹.

D'altra parte, l'insistenza sul parallelo tra *natura* e *natura divina* come origine e fonte della necessità, della naturalità e della produttività del principio, se da un lato testimonia una cautela speculativa volta a non mescolare natura e libertà, dall'altro non manca di mostrare alcuni inconvenienti.

Da un lato, essa si mostra poco convincente: la naturalità, così com'è concepita da Enrico, sembra esprimere o un'ovvietà, cioè che la volontà divina agisce di comune accordo con la natura divina nella quale è inclusa – ma per questo non ci sarebbe bisogno di parlare di *annexio* dato che la volontà di Dio è già imbevuta della *necessitas immutabilitatis* derivante dalla sua natura –, oppure una confusione, dal momento che la naturalità concomitante, se non deve avere nulla di propriamente

¹⁴⁷ ALLINEY, «Introduzione», in ID., *Il nodo nel giunco*, p. 92.

¹⁴⁸ ALLINEY, «Introduzione», in ID., *Il nodo nel giunco*, p. 93.

¹⁴⁹ Anche Friedman sembra riconoscere il peso specifico di questo intervento della natura, nella misura in cui lo stesso atto libero «è modificato». Cfr. FRIEDMAN, «The Voluntary Emanation of the Holy Spirit», p. 133: «[...] the emanation of the Holy Spirit is by way of *free will* – the free will is the emanation's elicitive source –, but the free act is modified by this nature, i.e. immutable necessity».

‘naturale’, conferisce alla volontà un potere *sui generis* di comunicare la natura, in virtù di una fortunata coincidenza di significati tra *natura divina* e *essentia divina*.

Dall’altro lato, invece, la coincidenza tra la natura/essenza divina e la natura/fonte da cui la volontà trae la sua produttività sembra entrare in tensione con quanto affermato dallo stesso Enrico. Nella *quaestio* 5 dell’articolo 47 della *Summa*, infatti, egli specifica che la necessità con la quale ‘Dio vuole se stesso’ non è né la necessità con cui ‘Dio comprende se stesso’ né quella per la quale ‘Dio vive’; infatti, mentre la prima *oritur ex determinatione intellectus per intelligibile*, la seconda *oritur ex ratione suae naturae absolute*¹⁵⁰. Lo statuto di ‘necessità di natura’ (nel senso di natura divina) spetterebbe dunque esclusivamente alla necessità con la quale ‘Dio vive’, e non a quella con cui ‘Dio ama se stesso’ (*nec oritur ex natura divina ea ratione qua natura est*). Ciò, si può obiettare, era già chiaro per il fatto che la necessità con cui Dio si vuole è autoimposta e priva di qualsiasi naturalità; tuttavia, se ognuno degli atti di Dio (vivere, comprendere, volere, spirare) ha una sua peculiarità, il ‘vivere’ non si può confondere neanche con lo ‘spirare’. Dunque, benché Enrico non lo specifichi¹⁵¹, egli non sembrerebbe disponibile, in base alle sue coordinate speculative, ad ammettere che la necessità con cui ‘Dio vive’ sia la stessa con cui ‘Dio spira’. Ne è riprova il fatto che nella *quaestio* 1 dell’articolo 60 il filosofo fiammingo esclude inizialmente dalla compatibilità tra volontà e natura il primo modo di intendere natura (e quindi anche la necessità di immutabilità ad esso collegata), nella misura in cui – come si è detto – non è propriamente la natura/essenza divina a spirare, ma solo in quanto è nel Padre e nel Figlio¹⁵².

Inoltre, dall’altro versante, si fa altrettanta fatica a concepire come mai la natura divina sia completamente assente nell’atto essenziale del *velle se ipsum*. Come abbiamo già in parte notato, infatti, è chiaro il meccanismo per il quale la volontà si autoimpone la necessità, così com’è chiara la prospettiva della *quaestio*, nella quale il fenomeno del volere necessario è osservato dal punto di vista dell’automovimento del principio, ma rimane piuttosto incomprensibile come la natura divina possa,

¹⁵⁰ Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, a. 47, q. 5, OpOm, XXX, pp. 31-32: «[...] cum dicimus Deum necessario velle se ipsum, non intelligimus in hoc talem necessitatem qualem intelligimus, cum dicimus Deum necessario intelligere se ipsum aut necessario vivere. Cum enim dicimus ipsum necessario vivere, necessitas illa oritur ex ratione suae naturae absolute, quia ipsa non est nisi vivere quoddam et vita, ut habitum est supra. Cum vero dicimus ipsum necessario intelligere se ipsum, necessitas illa oritur ex determinatione intellectus per intelligibile, quo necesse est semper quasi informari, ut habitum est supra. Cum vero dicimus eum necessario velle se ipsum, illa necessitas nec oritur ex natura divina ea ratione qua natura est, neque ex aliqua determinatione in voluntate ex obiecto voluto, sed solum et mere ex conditione libertatis in voluntate sua».

¹⁵¹ Sarà Scoto a completare, per certi versi, la tassonomia enriciana (mentre la espone), annoverando tra i tipi di necessità delle azioni di Dio anche il caso della spirazione (*‘Deus spirat’*). Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Lect.*, I, d. 10, q. un., n. 10, Vaticana, XVII, pp. 117-118; *Quodl.*, q. 16, nn. 44, 51, Noone/Roberts, pp. 183, 186.

¹⁵² Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, a. 60, q. 1, Badius, II, f. 154vV. Si può assumere – come sembra affermare Russell Friedman e come forse è opportuno fare – che il primo modo di dire natura corrisponde al livello essenziale, mentre il secondo e il terzo indicano i due atti nozionali di intelletto e volontà, ma ciò non attutisce affatto la presenza determinante della natura nell’atto di spirazione, né annulla le criticità del ragionamento di Enrico. Cfr. FRIEDMAN, «The Voluntary Emanation of the Holy Spirit», pp. 130-134.

in un certo senso, voltare le spalle all'atto essenziale, poiché tutte le azioni *ad intra* sono interne alla natura/essenza divina e ad essa non possono sfuggire.

Così, distinzioni e sottodistinzioni, tassonomie e classificazioni, per quanto segnalino un rispetto da parte del Gandavense nei riguardi dei vari gradi di natura e dei diversi modi in cui i principi si esprimono, non riescono tuttavia a restituire una dottrina pienamente intelligibile e, soprattutto, integralmente coerente.

Passando, così, alle considerazioni più generali su quanto abbiamo appena cercato di riordinare – dal momento che anche i testi, oltre alle dottrine, si presentano in una veste non del tutto omogenea –, possiamo evidenziare alcune decisive ricadute della dottrina trinitaria sulla teoria enriciana della volontà.

Se si considerano, da un lato, l'automovimento della volontà e la mancanza di ogni determinazione esterna, è certamente vero, come sostiene Tobias Hoffmann, che nel pensiero di Enrico «natura» e «volontà» si presentano come due principi opposti e disgiunti, così come è vero che il processo di de-naturalizzazione della volontà, pur raggiungendo il suo massimo livello di avanzamento nell'opera di Scoto, dev'essere addebitato primariamente al contributo del maestro di Gand¹⁵³. Tuttavia, dall'altro lato, ci sia consentito di notare – alla luce dei nostri rilievi – che questo processo di distanziamento, sia nelle intenzioni che nelle soluzioni del Gandavense, non si è ancora pienamente compiuto, non solo perché Enrico ammette che la volontà si comporti come una natura (*ut natura*)¹⁵⁴, ma anche perché la natura che consente alla volontà di produrre, sebbene si annetta dall'esterno (in base ad un meccanismo che abbiamo già definito poco convincente), e sebbene non comprometta la libertà della volontà come unica *ratio elicitiva* della spirazione, tuttavia si impone al nostro sguardo come fattore indispensabile per innescare l'atto nozionale produttivo: senza natura non c'è comunicazione di natura.

¹⁵³ Si veda in particolare HOFFMANN, «The Distinction between Nature and Will», pp. 196-198; *Free Will and the Rebel Angels in Medieval Philosophy*, ch. 3 («Voluntarism»): «It was common to distinguish nature and will as two fundamental distinct principles, but Henry goes further: he thinks that what is moved naturally is not free. The sharp division between nature and will is going to be at the center of Duns Scotus's theory of free will».

¹⁵⁴ Da questo punto di vista, come abbiamo già fatto notare, Alliney ha già espresso in più occasioni una tesi simile. Si veda, ad esempio, G. ALLINEY, «La contingenza della fruizione beatifica nello sviluppo del pensiero di Duns Scoto», in L. SILEO (ed.), *Via Scoti: Metodologia ad mentem Joannis Duns Scoti. Atti del Congresso Scotistico Internazionale Roma 9–11 marzo 1993*, v. 2, Edizioni Antonianum, Roma 1995, pp. 633-660: 634: «Anche Enrico di Gand, principale obiettivo delle critiche di Scoto, pur evidenziando con decisione la differenza fra gli agenti naturali e la volontà, poiché solo questa ha la capacità non accidentale di agire e di autodeterminarsi liberamente anche all'atto primo (*velle finem*), ammette tuttavia che essa, seguendo la propria tendenza naturale, voglia il fine ultimo necessariamente. Enrico precisa che la necessità degli agenti naturali deriva da un principio loro intrinseco che li determina precedentemente all'azione stessa, mentre la volontà si autoimpone una necessità che non precede l'atto ma piuttosto gli è concomitante: in definitiva sostiene però pur sempre la tesi tradizionale»; G. ALLINEY, «Concezioni della libertà fra Tommaso d'Aquino e Ockham», in K. TREGO (ed.), *La liberté au Moyen Âge*, Vrin, Paris, à paraître: «Enrico [...] non esclude una propensione naturale al bene che rende necessaria l'azione della volontà»; ALLINEY, «La denaturalizzazione della volontà in Giovanni Duns Scoto», p. 30: «Ciò che per Enrico distingue questa necessità da quella degli agenti naturali è la capacità di automovimento della volontà. [...] Questo sforzo di elaborazione teoretico si ferma però a una soglia, quella della naturalità della volizione del bene che spinge la volontà alla propria autorealizzazione necessaria e perfetta».

In breve, dunque, con Enrico la volontà non si è ancora sbarazzata del peso della natura, nella misura in cui le si vorrebbe consentire, pur restando incompatibile con ogni naturalità, di agire *naturaliter* (in base alla duplice flessione della *voluntas ut natura* e della *voluntas ut natura naturalitate sibi annexa*). Si può dunque affermare che nella dottrina della volontà di Enrico, anche a causa del peso della dottrina trinitaria, natura e volontà non sono ancora nettamente distinte. Benché sia chiaro che la volontà non è determinata se non da se stessa (neanche dalla sua inclinazione naturale), benché si ripeta a più riprese che la necessità di natura è incompatibile con ciò che è volontario e libero, tuttavia, nell'amore di Dio verso se stesso e – ancor di più – nella spirazione dello Spirito Santo, natura e volontà sono più vicine di quanto si possa immaginare¹⁵⁵.

Ora, la conseguenza di questo incontro inedito tra le dottrine che ci preme maggiormente sottolineare e che ci sembra poter introdurre alcuni fattori di novità, è il fatto che per Enrico la volontà, di per sé (al di là della distinzione *ut voluntas/ut natura*), è una potenza solo operativa, ragione per la quale non può essere assolutamente dotata in sé del potere produttivo di conferire essere/natura. In Dio vale la stessa legge, tant'è che, per acquisire potere produttivo, alla volontà divina non basta essere un attributo essenziale immanente alla natura divina, ma ad essa deve altresì subentrare – attraverso un passaggio poco chiaro, sulla linea delle nostre considerazioni espresse in precedenza – l'aggiunta della stessa natura divina come qualcosa di esterno, benché concomitante, poiché, se non fosse esterno, dovrebbe sostituirsi alla *ratio eliciens* della volontà o contaminarne la costitutiva libertà.

Ci riconnettiamo, così, al primo dubbio espresso in *Ord.*, d. 10, q. un.: come può la volontà essere un principio produttivo se nelle creature le cose non stanno così? Ecco la soluzione di Enrico: non solo la volontà creaturale, ma nessuna volontà gode in sé di un potere produttivo, tant'è che alla volontà di Dio deve aggiungersi la stessa natura di Dio per poter produrre lo Spirito Santo, non però in virtù di una generica collocazione dell'atto *ad intra* nell'essenza divina, ma come *annexio* e *assistentia*. Detto in altri termini, in base a questa risposta, la volontà di Dio sembra avere, per certi versi, le stesse caratteristiche di quella della creatura e dell'angelo (in questo caso, ad esempio, l'incapacità di produrre): tutto ciò che essa 'ha in più' rispetto alle altre, non è capace di reperirlo in se stessa, ma può spiegarsi solo con l'aggiunta di modi e condizioni che non sono, però, sue flessioni intrinseche, ma, al contrario, supporti estrinseci, provenienti dal contesto in cui si trova. In definitiva, se da un lato occorre riconoscere ad Enrico il merito di avere sicuramente fornito una soluzione ad una *quaestio* in sé molto delicata, dall'altro lato non si può sostenere con altrettanta sicurezza che egli abbia davvero rintracciato un nucleo comune tra le volontà che è chiamato a descrivere, se, per spiegare uno degli atti di cui questa potenza dovrebbe essere capace in un determinato contesto, deve

¹⁵⁵ Sull'importanza della mediazione di Guglielmo di Ware, maestro di Scoto, e del il suo iniziale tentativo di attuire la dottrina di Enrico «to reject any strong naturalty applying to the will», si veda FRIEDMAN, «The Voluntary Emanation of the Holy Spirit», pp. 136-139.

introdurre un elemento estrinseco che le si annette e, in base al lessico tipicamente enriciano, concorre, assiste, coassiste, ecc.

Dal punto di vista della necessità, la soluzione si configura in modo piuttosto analogo. Enrico, infatti, risponderebbe al secondo dubbio affermando non solo che il principio volontario produce necessariamente, ma che lo fa con due diverse necessità: una autoindotta, l'altra assunta attraverso la natura annessa. Ammettere un altro 'grado di naturalità' connesso al livello nozionale, infatti, vuol dire per il Gandavense individuare due tipi di necessità, benché egli si sforzi di vincolarli entrambi all'immutabilità (piuttosto che alla natura). Ma è davvero possibile – obietterà il Sottile – reduplicare la necessità in Dio?

L'impresa di Enrico, dunque, non è affatto semplice, poiché si cimenta con l'esigenza di soddisfare i requisiti e le peculiarità degli atti nozionali rispetto a quelli essenziali. Per l'intelletto, come abbiamo visto, non si presentano particolari problemi, poiché esso segue un modo di agire già di per sé naturale. Per quanto riguarda la volontà, tuttavia, verrebbe da chiedersi: se non si vuole rinunciare all'equivalenza tra *natura* e *communicatio naturae*, non sarebbe forse preferibile considerare la natura divina non come assistente partecipe, ma, più semplicemente, come lo sfondo davanti al quale l'intera vicenda si compie, evitando così di introdurre un principio naturale al fianco di quello libero? Non vi è un modo per considerare il principio, proprio in quanto inserito nell'essere infinito di Dio e in base ai suoi modi intrinseci di azione, capace di per sé di un atto produttivo iniziatore e fecondo d'essere¹⁵⁶?

Queste domande, nelle quali si impone con forza il bisogno di una maggiore disgiunzione tra le definizioni dei due principi implicati nell'atto produttivo (natura e volontà), «ci porterebbe ad andare forse oltre le intenzioni di Enrico e a far ricorso, con Scoto, al fatto che il principio è naturale, e l'altro libero: ovvero alla constatazione dell'irriducibile differenza di principi primi che, per la loro stessa primarietà, non sono soggetti ad alcuna definizione»¹⁵⁷.

¹⁵⁶ Alliney esprime le stesse perplessità per quel che riguarda la necessità con cui la volontà vuole il fine, anch'essa guidata da una naturalità (*naturalem impetum naturae libere trahet*), nella misura in cui «Enrico suppone presente nella volontà un principio naturale grazie al quale la volontà si volge al bene assoluto con una necessità che non è però naturale». Cfr. ALLINEY, *Il nodo nel giunco*, pp. 92-93: «Grazie a questa duplicazione dei principi interni alla volontà stessa, nella volontà vi sarebbe dunque una forza attiva naturale che nella realizzazione dell'atto d'amore verso Dio si pone al servizio della potenza libera. [...] Ci si potrebbe tuttavia interrogare su quanto sia convincente questa distinzione fra la potenza e il principio ad essa intrinseco. Non è chiaro, infatti, il ruolo che questo principio naturale è chiamato a ricoprire: da una parte dovrebbe rendere necessario l'atto di fruizione, ma dall'altra non pare in grado di farlo quando, come appunto vuole Enrico, lo si sottopone al controllo della potenza libera. Tanto varrebbe allora, senza ricorrere a forze intrinseche distinte dalla potenza in cui risiedono, assegnare direttamente alla volontà la necessità del suo atto verso Dio»; HENRICUS DE GANDAVO, *Quodl.*, III, q. 17, Badius, f. 79rK. Il nostro obiettivo è quello di dimostrare come lo stesso possa dirsi – in base a ragioni diverse – anche della seconda naturalità, più estrinseca, legata alla produzione trinitaria.

¹⁵⁷ ALLINEY, «Introduzione», in ID., *Il nodo nel giunco*, p. 93.

3. LA SOLUZIONE DI GIOVANNI DUNS SCOTO

3.1 *La critica agli argomenti del Gandavense*

Esaminiamo dapprima la reazione di Scoto alla soluzione di Enrico, per poi investigare il suo tentativo di reimpostare la questione su basi metafisiche differenti.

Innanzitutto occorre notare che Scoto dimostra in più occasioni di aver ben assimilato il ragionamento con cui Enrico intende spiegare la produzione dello Spirito Santo. In questo caso la ricostruzione del Sottile può considerarsi aderente sia alle intenzioni che alle soluzioni del Gandavense, delle quali individua altresì i nodi teoretici più problematici: la doppia necessità, la natura annessa assistente, la produttività della volontà e il conseguente rischio di ammettere una necessità di natura. Questa lettura attenta si esprime sia nella scelta delle citazioni letterali di *Summa*, a. 60, q. 1, che costituiscono un blocco cospicuo di argomenti nella versione dell'*Ordinatio* della *distinctio* 10, sia nella riproposizione sintetica di alcuni aspetti della soluzione enriciana, soprattutto per quanto concerne gli accenni alla spirazione contenuti in *Summa*, a. 47, q. 5.

Scoto, così, penetra facilmente nel meccanismo di Enrico e sembra in grado di coglierne i legami interni, riuscendo a distinguere i quattro modi di intendere natura e le tre azioni della volontà, a capire che il problema della questione non è l'atto della volontà *ut tendit in obiectum* ma *ut elicitur a potentia*, che prima di affrontare il nodo trinitario Enrico pone già una differenza tra *voluntas ut voluntas* (libera) e *voluntas ut natura* (libera e necessaria), che intelletto e volontà sono capaci di comunicare una natura (cioè di produrre) solo in quanto collocati *in natura divina*, che essi lo fanno in modo diverso, rispettivamente coincidendo e non coincidendo con la *ratio naturae*, che la necessità di natura con valore produttivo è ammessa non in quanto *praeveniens* ma in quanto *concomitans*, che Enrico la vorrebbe distinta da quella in virtù della quale 'Dio vive', che vi sono due necessità (*est duplex necessitas*) da non confondere tra loro (benché entrambe *immutabilitatis*), che la loro distinzione corrisponde a quella tra l'atto essenziale (*ut ordinatur in summum amatum*) e quello nozionale (*ut ordinatur in amorem productum*), che la naturalità della volontà *non praevenit eius libertatem* ma *est consecutiva et annexa libertati*, che essa non ha una funzione elicittiva ma solo assistenziale¹⁵⁸.

Ora, il contraccolpo di Scoto di fronte a un tale quadro è simile a quello che alcuni potrebbero accusare entrando in contatto con le soluzioni alquanto stratificate di Enrico. Il filosofo scozzese, infatti, si domanda provocatoriamente: a che giova il fatto che un principio abbia in se stesso la capacità di fungere da *ratio eliciens* del suo atto, avendo però al contempo bisogno di un'altra *ratio*

¹⁵⁸ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Lect.*, I, d. 10, q. un., nn. 9-13, Vaticana, XVII, pp. 117-119; *Quodl.*, q. 16, nn. 41-51, Noone/Roberts, pp. 181-186.

annexa (non eliciens) concomitante all'atto? È davvero necessario supporre l'assistenza della natura *primo modo dicta* affinché la volontà divina *possit communicare naturam*? In una formula: *quid est ista assistentia*¹⁵⁹?

Il Dottor Sottile prova così ad invertire la tendenza enriciana dando credito all'ipotesi per la quale la volontà, nel grado di natura in cui si trova, è già perfettamente adeguata *ad illam communicationem*. Infatti, alla luce di quanto esposto inizialmente dallo stesso Scoto, affinché la volontà produca lo Spirito Santo è sufficiente avere due fattori: un *suppositum* perfetto e adeguato all'azione del comunicare (Dio), e un *principium 'quo'* altrettanto perfetto e adeguato (la volontà)¹⁶⁰. Se, dunque, *voluntas est totale principium productivum*, se la *natura assistens* – in base alle intenzioni dello stesso Enrico – *nec est impellens nec praefigens*, allora ogni assistenza appare agli occhi di Scoto inconsistente e superflua (*non curo de assistentia tua iuxta me*), quand'anche *ut operans partiale*¹⁶¹.

Come abbiamo accennato, l'altro aspetto controverso della *opinio Henrici* contro cui si rivolge l'argomentazione scotiana è quello della doppia necessità del volere divino, in base alle due diramazioni imposte dal livello essenziale e nozionale. Scoto discute criticamente la soluzione – da noi esaminata in precedenza – secondo la quale nella semplice volizione di Dio verso se stesso si attiverebbe solo un tipo di necessità, mentre nella più articolata spirazione da parte di Padre e Figlio in favore dello Spirito Santo si attiverebbero due diversi tipi di necessità (*unica necessitas in volitione*

¹⁵⁹ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 10, q. un., n. 25, Vaticana, IV, pp. 349-350: «Primo: quantum ad hoc quod ponit de assistentia illa naturae ipsi voluntati, ut voluntas vi istius assistentiae possit communicare naturam, quaero quid est ista assistentia? Videtur quod non sit necessaria ad illam communicationem, quia habito supposito agente perfecto et conveniente actioni, et principio 'quo' agendi perfecto, non videtur esse aliquid aliud necessarium ad agendum; sed per te voluntas sola est principium 'quo' respectu actus notionalis, et constat quod suppositum est perfectum et conveniens actioni; ergo non videtur illa assistentia esse necessaria ad talem productionem»; *Rep.* I-A, d. 10, q. 1, n. 8, Wolter/Bychkov, I, pp. 387-388.

¹⁶⁰ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Quodl.*, q. 16, n. 53, Noone/Roberts, p. 187: «[...] sicut memoria perfecta in supposito conveniente est perfectum principium producendi verbum perfectum, sic videtur quod voluntas perfecta in supposito vel suppositis convenientibus sit perfectum principium producendi amorem perfectum; sicut ergo memoria in Patre est principium gignendi Filium, sic voluntas in Patre et Filio est principium spirandi Spiritum Sanctum. Nec videtur, ultra rationem perfectae memoriae vel perfectae voluntatis, coassistencia alicuius esse necessaria sic quod sine illo assistente non posset voluntas in actum spirandi et memoria in actum dicendi».

¹⁶¹ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Lect.*, I, d. 10, q. un., n. 15, Vaticana, XVII, p. 120: «Sed ad propositum arguo contra eos, quia cum dicunt quod 'voluntas producit et communicat naturam ex vi naturae assistente sibi, quae dicitur essentia', quaero an assistit ut operans totale vel partiale, an ut principium operandi totale aut partiale? Secundum eos nec sic nec sic, quia tunc esset praeveniens et impellens voluntatem. Si autem non praedicto modo assistit, igitur exclusa illa vi naturae, adhuc erit communicatio illius naturae per voluntatem, quia posito supposito producente et principio productivo totali, sequitur productio ubi non requiritur approximatio passi; sed in proposito est sic, nam hic est Pater et Filius sicut in loco producentis, et voluntas est totale principium productivum, et non natura assistens, quia nec est impellens nec praefigens voluntatem ad operandum; igitur exclusa illa vi, Spiritus Sanctus producet. Si enim habeam potentiam motivam et principium movendi, non curo de assistentia tua iuxta me, ad hoc quod moveam. Sic in proposito»; *Quodl.*, q. 16, n. 54, Noone/Roberts, pp. 187-188.

et duplex in spiratione). L'opinione si rivela *contra ipsum* (ovvero contro la stessa teoria enriciana) *et contra veritatem*¹⁶².

È *contra ipsum* dal momento che lo stesso Enrico – come abbiamo ampiamente verificato nel primo frangente della nostra trattazione¹⁶³ – afferma a più riprese che gli atti nozionali si fondano sugli atti essenziali – così come, d'altronde, tutti sarebbero concordi nel riconoscere che gli atti nozionali sono 'preceduti' da quelli essenziali –, nella misura in cui i secondi rappresentano il requisito necessario per l'innescarsi dei primi, dal momento che la possibilità della generazione e della spirazione è legata ad una qualche rielaborazione dell'intellezione e della volizione 'precedenti' (considerando sempre l'impossibilità *in divinis* di parlare di una priorità temporale). Se dunque Enrico vuole mantenere questo meccanismo di fondazione degli atti nozionali su quelli essenziali, non può al contempo ammettere che i primi abbiano qualcosa in più (e di diverso) rispetto ai secondi¹⁶⁴. Infatti, l'atto nozionale, in quanto fondato, non può aggiungere da sé un'ulteriore necessità che non sia già presente nell'atto essenziale, in quanto fondamento. Enrico, quindi, sembra contravvenire alla sua stessa dottrina affermando che in ciò che è fondato vi è una necessità in più rispetto alla necessità presente nel fondamento.

Ciò rende l'argomento anche *contra veritatem*, giacché è razionalmente insostenibile che nel fondamento (atto essenziale) vi sia un'unica necessità, mentre in ciò che su esso si fonda (atto nozionale) vi sia una duplice necessità. La prova è frutto di un ragionamento serratissimo, in pieno stile scotiano: se *per impossibile* una necessità venisse separata dall'altra, si verificherebbe il paradosso per il quale, escludendo una delle due necessità, ciò che è fondato resterebbe necessario in virtù dell'altra necessità residua, mentre ciò che fonda perderebbe anche quell'unica necessità che aveva, ovvero tutta la sua necessità¹⁶⁵. Pertanto, in base al tema della questione, dato che, da un lato, l'atto nozionale di spirazione si regge sia sulla necessità *ex libertate voluntatis* che su quella *ex illa*

¹⁶² Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 10, q. un., n. 26, Vaticana, IV, p. 350: «Praeterea, quod ponitur unica necessitas in volitione et duplex in spiratione, videtur esse contra ipsum et contra veritatem».

¹⁶³ *Vide supra*, I, §4.1.

¹⁶⁴ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 10, q. un., n. 26, Vaticana, IV, p. 350 «[...] ipse ponit actus notionales fundari in essentialibus et omnes concedunt communiter quod actus essentialis aliquo modo praecedunt actus notionales. Non videtur autem quod in fundato possit esse aliqua necessitas formaliter maior quam in eo in quo fundatur, vel quod duplex necessitas erit in fundato et unica in fundamento»; *Lect.*, I, d. 10, q. un., n. 16, Vaticana, XVII, pp. 120-121: «Praeterea, quod dicitur quod hic est una necessitas 'Deus amat se', sed hic est necessitas duplex 'Deus spirat', – contra: secundum eos actus notionales fundantur in actibus essentialibus; sed non potest esse maior necessitas in eo quod fundatur in aliquo, quam sit in illo in quo fundatur, aliter enim aliquid esset necessarium et tamen non esset necessitas in eo in quo fundatur. Igitur non potest esse maior necessitas in actu notionali quam in actu essentiali».

¹⁶⁵ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 10, q. un., n. 26, Vaticana, IV, p. 350: «[...] probatio, quia tunc per impossibile vel per impossibile, separata una necessitate ab alia (scilicet illa quam fundatum habuit a fundamento), adhuc remanebit illud fundatum necessarium; non autem remanebit illud in quo fundatur necessarium, quia non habuit nisi illam unicam necessitatem, quae circumscribitur in fundamento; ergo posset – illa positione posita – necessitas esse in fundato et non in illo in quo fundatur»; *Lect.*, I, d. 10, q. un., n. 16, Vaticana, XVII, p. 121: «[...] unde si in actu notionali esset duplex necessitas et in actu essentiali tantum una necessitas, tunc excluso actu essentiali et fundamento actus notionalis, erit adhuc necessitas in actu notionali, – quod falsum est, quia tunc non fundaretur in actu essentiali. Non igitur est possibile quod Pater et Filius spirant aliqua necessitate, quin eadem necessitate diligant se».

necessitate naturalitatis annexa voluntati, mentre, dall'altro lato, l'atto essenziale di dilezione semplice è guidato esclusivamente dalla prima necessità, allora se quest'ultima venisse tolta (*circumscripta prima necessitate*) al fondamento (essenziale) non resterebbe più alcuna necessità, mentre al fondato (nozionale) resterebbe purtuttavia la necessità *ex naturalitate*¹⁶⁶.

La debolezza della posizione di Enrico agli occhi di Scoto si mostra altresì dal punto di vista della posizione della natura rispetto alla volontà. Se una certa naturalità compete alla volontà in quanto quest'ultima è radicata nell'essenza divina, non è vero – come vorrebbe Enrico – che tutta la naturalità è consecutiva o concomitante rispetto all'innescamento della volontà, poiché almeno in un punto la precede, rappresentando propriamente la giunzione tra la volontà divina e la natura/essenza divina in cui è fondata. Per Scoto, di conseguenza, questa derivazione della naturalità produttiva della volontà dalla natura/essenza divina rischia di far slittare la *voluntas ut voluntas* (in quanto principio elicitivo) al secondo posto e di intaccarne la costitutiva libertà. Detto in altri termini, nel sistema di Enrico tutto ciò che scaturisce dalla volontà come principio produttivo sembra in realtà scaturire 'prima' dalla *voluntas ut natura*, in quanto è dotata di quella *naturalitas* ricavata dalla *natura annexa*, e solo 'poi' dalla *voluntas ut voluntas*, in quanto libera¹⁶⁷.

A Scoto non sfugge neanche l'altro punto controverso della questione – più sottinteso che esplicitamente affrontato nei testi di Enrico sopra analizzati –, quello dell'inclinazione naturale della volontà rivolta al fine, da noi sollevato nei termini in cui viene problematizzato da Guido Alliney. Nella *Lectura*, infatti, il maestro francescano si premura altresì di specificare il suo disaccordo con la dinamica che presiede, secondo Enrico, all'operazione essenziale dell'adesione necessaria al bene sommo, in base ad una necessità che non si vuole definire 'naturale', in quanto tratta dall'immutabilità e autoimposta dalla volontà, ma che – come abbiamo visto – può essere considerato come una sorta di vestito naturale tagliato addosso alla volontà (*inclinatio naturae repugnat libertati, et ubi est necessitas naturae ibi non est libertas*)¹⁶⁸.

¹⁶⁶ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 10, q. un., n. 26, Vaticana, IV, pp. 350-351: «Hoc ad propositum, quia si actus spirandi habet necessitatem ex libertate voluntatis et – praeter hoc – ex illa necessitate naturalitatis annexa voluntati, et actus dilectionis simplicis non habet nisi tantum primam necessitatem, igitur circumscripta prima necessitate circumscribetur tota illa necessitas quae erat in fundamento, et tamen adhuc remanebit alia necessitas in productione illa, videlicet illa quae est ex naturalitate»; *Quodl.*, q. 16, n. 52, Noone/Roberts, pp. 186-187: «Contra istud: Non videtur quod illud quod fundatur in aliquo possit habere duplicem rationem necessitatis et illud in quo fundatur tantum unicam, quia tunc circumscripta per possibile vel impossibile ista unica ratione necessitatis, adhuc remaneret alia ratio necessitatis in fundato – et ita fundatum necessarium remaneret –, et tamen non maneret necessitas fundamenti. Nunc autem, secundum istos, actus notionales fundantur in actu essentiali, et secundum omnes, actus essentialis aliquo modo sunt priores, igitur non potest esse quod in actu essentiali, quo Deus diligit se, sit tantum unica necessitas et ex unica ratione necessitatis, scilicet ex infinitate libertatis, et tamen quod in actu spirandi sit cum hoc alia ratio necessitatis, scilicet naturalis».

¹⁶⁷ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 10, q. un., n. 27, Vaticana, IV, p. 351: «Praeterea, videtur quod tota naturalitas non consequatur actum voluntatis, quia illa competit voluntati – per ipsum – ex hoc quod fundatur in essentia divina; ergo cum prior sit ratio essentiae divinae ratione voluntatis, quidquid consequitur rationem essentiae vel voluntatem ratione essentiae, consequetur illam per prius quam illud quod consequitur voluntatem ut voluntas est: et ita videtur quod naturalitas illa praecedat aliquo modo ipsam libertatem, et per consequens impedit libertatem».

¹⁶⁸ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Lect.*, I, d. 10, q. un., n. 17, Vaticana, XVII, p. 121.

Scoto, infine, interpella indirettamente il maestro gandavense chiamando in causa una controversia teologica intorno alla quale le posizioni dei due *doctores* sono già apparse divergenti, quella che riguarda la distinzione tra gli attributi divini. Secondo il Dottor Sottile, anche da questo punto di vista, la teoria della spirazione sembra ritorcersi contro lo stesso Enrico. Infatti, se tra gli attributi divini dovrebbe intercorrere – in base a quanto sostenuto da Enrico – una mera distinzione di ragione, perché mai – domanda provocatoriamente Scoto – si richiede la presenza coassistente della natura nei riguardi della volontà per conseguire un tipo diverso di necessità e, quindi, un diverso atto? Se la loro differenza è tanto inafferrabile *realiter*, perché mai dovrebbero individuarsi nella dinamica spirativa due fattori (volontà e natura) talmente distinti da essere tra loro cooperanti¹⁶⁹?

Ora, al di là della debolezza e dell'inconsistenza rinvenute da Scoto in alcuni dettagli del ragionamento di Enrico (l'assistenza della natura annessa, la doppia necessità, la naturalità dell'atto essenziale e di quello nozionale), ciò che ci preme maggiormente sottolineare è l'insofferenza del Dottor Sottile rispetto alla mancanza di un'impostazione metafisica rigorosa del problema trinitario, che ne rende più ostico ogni sforzo di risoluzione. Egli lamenta in modo piuttosto esplicito questa carenza della dottrina del Gandavense, che agli occhi del filosofo scozzese sembra infatti abdicare all'impresa di raggiungere una *ratio communis* che unifichi le varie flessioni ontologiche della facoltà volitiva.

Non si può certo affermare che Enrico voglia archiviare *tout court* l'esigenza autoritativamente riconducibile ad Anselmo in base alla quale la volontà nostra, quella dell'angelo e quella di Dio devono poter rimandare ad uno stesso contenuto definitorio, pena la totale equivocità¹⁷⁰. Anzi, da un

¹⁶⁹ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 10, q. un., n. 29, Vaticana, IV, p. 351: «Praeterea, quae necessitas distinguendi inter voluntatem quam ponit principium elicendi actum, et naturam quam ponit coassistere voluntati elicenti, si tantum est inter ista distinctio rationis, sicut videtur alibi sentire de distinctione attributorum in divinis?». L'obiezione di Scoto, pur restando efficace dal punto di vista argomentativo, non sembra tuttavia tenere in debito conto la precisazione del Gandavense – da noi già evocata – in base alla quale gli attributi sono, sì, distinti razionalmente (*sola ratione differunt*), ma solo finché non assumono un carattere nozionale, in virtù del quale arrivano a distinguersi realmente (*differunt re*). Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, a. 54, q. 4, OpOm, XXXI, pp. 227-228.

¹⁷⁰ Anselmo di Canterbury fu il primo a dichiarare espressamente questa esigenza di arrivare ad una medesima definizione della libertà di arbitrio (*in utrisque secundum hoc nomen eadem debet esse*) che non contenga né più né meno del dovuto (*oportet dare definitionem libertatis arbitrii, quae nec plus nec minus illa contineat*) e a fornire poi una prima risposta al quesito: dal momento che non può coincidere con la *potestas peccandi*, non rinvenibile né in Dio né negli angeli buoni (*nec libertas nec pars libertatis est potestas peccandi*), essa si configura come potere di serbare la rettitudine della volontà per amore della rettitudine stessa (*illa libertas arbitrii potestas servandi rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem*). Cfr. ANSELMUS CANTUARENSIS, *De libertate arbitrii*, c. 1, in S. ANSELMI CANTUARIENSIS ARCHIEPISCOPI *Opera omnia*, ed. F.S. SCHMITT, 6 vv., Thomas Nelson & Sons, Edinburgh 1938-61, I, p. 208: «Quamvis differat liberum arbitrium hominum a libero arbitrio dei et angelorum bonorum, definitio tamen huius libertatis in utrisque secundum hoc nomen eadem debet esse. [...] Quapropter talem oportet dare definitionem libertatis arbitrii, quae nec plus nec minus illa contineat. Quoniam ergo liberum arbitrium divinum et bonorum angelorum peccare non potest, non pertinet ad definitionem libertatis arbitrii 'posse peccare'. Denique nec libertas nec pars libertatis est potestas peccandi»; *De lib. arb.*, c. 3, ed. SCHMITT, I, p. 212: «[...] illa libertas arbitrii est potestas servandi rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem». Gli autori successivi, pur assistendo ad un notevole mutamento terminologico e speculativo (rispetto al tentativo solitario di Anselmo), saranno sempre costretti a confrontarsi con il compito di reperire una *ratio communis* della volontà libera. Sul tema si veda ad esempio ALLINEY, «La chimera e il girarrosto», pp. 214-219.

certo punto di vista, Enrico sembra assolvere regolarmente questo compito delicatissimo, nella misura in cui esclude la ‘produttività’ dal nucleo definitorio comune, dal momento che essa non si registra in tutti gli enti dotati di intelletto e volontà: se essi fossero di per se stessi principi o potenze capaci di comunicare una natura, dovrebbero possedere una tale capacità sia in Dio che nelle creature, mentre l’estensione del potere produttivo a queste ultime è palesemente smentita dall’esperienza. Ciò che si impone alla nostra osservazione è piuttosto il fatto che secondo Scoto questa ‘unità’ non si può guadagnare senza l’‘univocità’, tanto da valutare infruttuoso ogni tentativo che non voglia passare attraverso questa via metafisica, ivi compreso quello di Enrico. Ne è riprova il fatto che il Dottor Sottile è certamente concorde con il maestro secolare nel riconoscere che la volontà creaturale non può mai produrre qualcosa *in forma naturali*, ma si domanda quale sia l’efficacia di un argomento il cui esito sembra sancire che la *ratio formalis* dell’intelletto e della volontà è del tutto equivoca in Dio e nelle creature.

Praeterea, contra opinantem. Quod argumentum esset illud quod ipse facit ‘si intellectus et voluntas essent principia communicandi naturam unde tales potentiae, ergo in creaturis essent tales potentiae principia communicandi naturam’, si omnino esset alia ratio formalis intellectus et voluntatis in Deo et in creaturis¹⁷¹?

Per il *Doctor Subtilis*, quindi, l’operazione attraverso la quale Enrico decide di confinare la *potestas communicandi naturam* nel solo intelletto e nella sola volontà divini (per di più con l’annessione di un elemento esterno), escludendola dall’intelletto e dalla volontà in se stessi (*unde tales potentiae*), rischia di porre una cesura troppo netta tra Dio e la creatura, di istituire tra le loro potenze una distanza talmente incolmabile da dover ammettere che abbiano, nei due casi, nozioni formali del tutto diverse (*omnino esset alia ratio formalis intellectus et voluntatis in Deo et in creaturis*).

Nel passo corrispondente della *Lectura* la provocazione interrogativa si presenta addirittura sotto forma di constatazione polemica: Enrico e i suoi seguaci (*ipsi*), secondo Scoto, non solo non riuscirebbero a soddisfare adeguatamente l’esigenza di non cadere nell’equivocità delle volontà (o delle libertà), ma, più radicalmente, sembrano negare che si possa raggiungere un concetto comune a Dio e alla creatura (*conceptus communis Deo et creaturae, – quod tamen ipsi negant*).

Contra. Verum est quod primo dicunt, quod ‘intellectus et voluntas in quantum talia non communicant naturam, quia tunc omnis voluntas et intellectus communicaret naturam’. Dico

¹⁷¹ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 10, q. un., n. 28, Vaticana, IV, p. 351 «Inoltre, contro colui che sostiene una tale opinione: che argomento sarebbe quello che stabilisce ‘se l’intelletto e la volontà, in quanto tali potenze, fossero principi del comunicare una natura, allora nelle creature tali potenze sarebbero principi del comunicare una natura’, se la nozione formale dell’intelletto e della volontà fosse completamente diversa in Dio e nelle creature?».

quod ista consequentia nulla esset nisi intellectus et voluntas essent eiusdem rationis in Deo et in nobis, et nisi esset conceptus communis Deo et creaturae, – quod tamen ipsi negant¹⁷².

Enrico, dunque, come gli altri pensatori bassomedievali, si sforza di non tradire l'intenzione anselmiana. Il rifiuto di estendere la *potestas communicandi naturam* all'intelletto e alla volontà creati presuppone un tale tentativo di salvaguardare una definizione comune, che non includa eccezioni o anomalie (così come Anselmo esclude la *potestas peccandi* dalla volontà/libertà per estendere la sua predicazione a Dio). Esso, tuttavia, si infrange inesorabilmente secondo Scoto contro la mancanza di un'impostazione trascendentale del problema, che permetta al Gandavense di conservare uno spazio di predicazione davvero neutrale, *communis (eiusdem rationis in Deo et in nobis)*, indifferente ai modi e ai soggetti, e non lo costringa a ricorrere a due concetti, due ragionamenti, due conclusioni. Enrico, allora, non può che trattare la volontà (così come l'intelletto) con due approcci diversi, uno *in Deo*, l'altro *in creaturis*, dovendo manipolare *rationes formales* del tutto diverse¹⁷³. Ciò, naturalmente, dal punto di vista di Scoto, poiché quest'impostazione – di cui egli lamenta la mancanza – è sconosciuta non solo ad Enrico, ma anche a tutti i suoi predecessori.

Possiamo dunque tornare con maggiore consapevolezza alle supposte anomalie della teoria della spirazione avanzata dal Gandavense, assumendo – con Scoto – la mancanza di questa impostazione trascendentale come chiave di accesso ai suoi contenuti, almeno dal punto di vista del nucleo definitorio della volontà¹⁷⁴. Enrico, infatti, per riconoscere un carattere produttivo alla volontà divina – soprattutto in base ai requisiti imposti dal modello psicologico (la volontà è realmente il principio produttivo dello Spirito Santo, così come l'intelletto lo è del Figlio) – deve affiancarle una qualche assistenza esterna da parte della natura. In tal modo, i tratti della volontà creaturale, in quanto essa non può produrre alcunché, vengono più o meno consapevolmente assunti come contenuto

¹⁷² IOANNES DUNS SCOTUS, *Lect.*, I, d. 10, q. un., n. 14, Vaticana, XVII, p. 120: «È vero quello che dicono in prima battuta, che 'intelletto e volontà in quanto tali non comunicano una natura, poiché allora ogni volontà e ogni intelletto dovrebbero comunicare una natura'. Dico che questa conseguenza non sarebbe valida se intelletto e volontà non avessero una medesima nozione in Dio e in noi, e se non ci fosse un concetto comune a Dio e alla creatura, – cosa che però essi negano».

¹⁷³ D'altronde, la stessa difficoltà era stata riscontrata, come si ricorderà, con il concetto di *productio*, nella misura in cui il suo utilizzo *in divinis*, per il Gandavense, porta con sé anche tutti gli aspetti legati all'ambito terrestre (il passaggio dalla potenza all'atto, ecc.).

¹⁷⁴ Per un maggiore approfondimento sulla concezione enriciana dei trascendentali si veda in particolare J.A. AERTSEN, *Medieval Philosophy as Transcendental Thought. From Philip the Chancellor (ca. 1225) to Francisco Suárez*, Brill, Leiden/Boston 2012 (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 107), pp. 273-314; «Heinrich von Gent und Thomas von Aquin über die Transzendentalien. Ein Textvergleich», in G. GULDENTOPS / C. STEEL (eds.), *Henry of Ghent and the Transformation of Scholastic Thought. Studies in Memory of Jos Decorte*, Leuven University Press, Leuven 2003 (Ancient and Medieval Philosophy, 31), pp. 101-125; «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 (Ancient and Medieval Philosophy, 1/15), pp. 1-18; M. PICKAVÉ, *Heinrich von Gent über Metaphysik als erste Wissenschaft. Studien zu einem Metaphysikentwurf aus dem letzten Viertel des 13. Jahrhunderts*, Brill, Leiden/Boston 2007 (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 91), pp. 245-306.

definitorio minimo della volontà. Ne è riprova il fatto che Enrico risponderrebbe al primo dubbio posto da Scoto (*quomodo voluntas potest esse hic principium communicandi naturam*) non mettendone in discussione l'assunto (*cum ita non sit in creaturis*), ma, al contrario, avallandolo, collocando cioè la produttività non nella struttura interna della *voluntas* – la quale presenta già di per sé una certa naturalità in base alla sua inclinazione verso il fine che però, come abbiamo visto, non è sufficiente per innescare la produzione trinitaria –, ma nell'*assistentia* della *natura annexa* che può verificarsi *in solo Deo*, o attraverso il primo modo di dire natura (come capacità derivante dall'essenza divina) o attraverso il quarto modo (come necessità immutabile con valore produttivo).

Pertanto, l'analisi della produzione trinitaria volontaria mostra che i livelli nei quali si muove il Gandavense sono due: l'uno, quello della volontà creaturale, che coincide con la definizione stessa della volontà (la volontà in sé si autodetermina e innesca da sé il proprio atto, ma non può produrre alcunché), l'altro, quello della volontà divina, il cui atto *ad intra* si spiega, oltre che in virtù del nucleo definitorio essenziale di ogni volontà libera (l'autodeterminazione e l'automovimento in quanto *domina suorum actuum*), anche in virtù del supporto di una qualche natura/naturalità (la volontà è la sola *ratio elicitiva* della spirazione, ma per spirare ha bisogno dell'annessione della natura). Pur assumendo – diversamente da quanto abbiamo sostenuto – che il processo di distanziamento tra volontà/libertà e natura si sia pienamente consumato, pur riconoscendo il carattere 'non-naturalistico' della natura annessa (in quanto sinonimo di essenza divina), rimane tuttavia il fatto che per Enrico una volontà non può in alcun modo produrre; nessuna volontà, né creaturale, né angelica, né divina. Da questo punto di vista, l'atto rivolto al fine della volontà creaturale e l'atto essenziale della volontà di Dio non sono poi così diversi, se non per la dimensione dell'immutabilità.

Certo, è vero che anche nel sistema di Enrico si può rintracciare un procedimento non molto diverso da quello che si ritroverà poi in Scoto, e del quale abbiamo già dato notizia nel primo capitolo¹⁷⁵. Per il Gandavense, infatti, ogni conoscenza che riguardi Dio e le cose che a lui devono essere attribuite si fonda su una *via remotionis*: togliendo (*removendo*) dalla proprietà ispezionata nella creatura ogni aspetto di imperfezione (legato, appunto, al contesto creaturale), essa si può attribuire a Dio, con ogni perfezione residua e al sommo grado (*modo supereminentiori*)¹⁷⁶. È proprio questo il meccanismo che gli permette, ad esempio, di porre in Dio una (quasi) potenzialità o una (quasi) materia; qualità che di per sé non dovrebbero competere all'ente primo, in mancanza di una previa depurazione da tutto ciò che in esse è segno di imperfezione. Si può notare, per di più, che

¹⁷⁵ *Vide supra*, I, §2.1, §3.

¹⁷⁶ Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, a. 35, q. 1, OpOm, XXVIII, p. 5: «Secundum quod supra determinatum est circa modum cognoscendi Deum et ea quae cognoscenda sunt circa ipsum, in cognoscendo Deum et alia circa ipsum quae ei sunt attribuenda, maxime oportet procedere via remotionis, quia etiam via causalitatis et eminentiae fundantur supra viam remotionis. Removendo enim a Deo omne quod causatum est ab eo in creaturis sub ratione illa qua est in creaturis, propter eius imperfectionem, e contrario tamquam causae et supereminenti attribuitur quidquid perfectionis invenitur in eis, sed modo supereminentiori, ut determinatum est supra»; *Summa*, a. 20, q. 1, Badius, I, ff. 119vP-120vV; *Summa*, a. 22, q. 4, Badius, I, ff. 132vK-134rZ; *Summa*, a. 32, q. 2, OpOm, XXVII, pp. 35-52.

questo procedimento si avvicina sorprendentemente a quello che Scoto utilizza per definire la *perfectio simpliciter* e per esibire il dispositivo metafisico imperniato su di essa¹⁷⁷. Tuttavia, al di là degli innegabili debiti dell'uno nei confronti dell'altro, restano profondamente diversi i loro punti di partenza, le esigenze, le preoccupazioni speculative, gli sviluppi e i rispettivi risultati raggiunti. Per Enrico, infatti, si prende una cosa, le si toglie l'imperfezione e, così com'è, la si attribuisce a Dio, con tutta la perfezione residua e con il beneficio dell'eminenza (due livelli). Nel caso precipuo della spirazione, si può osservare che, sebbene la produttività possa essere considerata come una perfezione, tuttavia essa non è affatto inclusa nel nucleo essenziale della volontà, poiché non può essere reperita né attraverso il togliimento delle imperfezioni, né attraverso l'aggiunta delle perfezioni legate all'eminenza. Pertanto, secondo Enrico occorre certamente attribuire a Dio una volontà perfetta che agisce *ex necessitate quae est ex ipsius libertatis perfectione* (ovvero la necessità autoimposta per l'amore della fermezza della libertà), ma affinché vi sia produzione volontaria occorre aggiungere una capacità, una qualità, una perfezione estranea alla volontà, quella della necessità di immutabilità (quarto modo) che proviene *ex natura divina* (primo modo).

Secondo Scoto le cose stanno in modo del tutto diverso, nella misura in cui questo procedimento analogico viene sostituito da un sistema imperniato sull'univocità del concetto di ente e delle sue proprietà trascendentali. Per rendere ragione di questa affermazione dobbiamo pertanto concederci una presentazione dell'impostazione trascendentale del nostro autore, dal momento che la sua soluzione in materia di produzione dello Spirito Santo *per actum et modum voluntatis* non è altro che una delle conseguenze di questa nuova metodologia metafisica.

3.2 *Le fundamenta transcendentali*

In questa sede non possiamo di certo ripercorrere tutta la complessa articolazione della teoria dei trascendentali in Scoto¹⁷⁸. Ci preme piuttosto fornire alcuni elementi per poter seguire il suo andamento dimostrativo e cogliere la tenuta della sua soluzione trinitaria.

¹⁷⁷ Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, a. 46, q. 2, OpOm, XXIX, pp. 131-132: «[...] quaecumque in creaturis secundum rationem sui nominis important quod est perfectionis simpliciter, sine omni ratione imperfectionis in Deo ponenda sunt, et ab ipso removenda quaecumque rationem imperfectionis important in quantum huiusmodi, ita etiam quod, si qua important quod est perfectionis simpliciter secundum aliquid, et secundum aliquid aliud imperfectionis, secundum id quod habet rationem perfectionis simpliciter, in Deo ponendum est, non autem secundum id quod habet rationem imperfectionis, nisi per similitudinem et quandam metaphoram». Sarebbe certamente interessante indagare più a fondo sulla parziale derivazione della dottrina scotiana della *perfectio simpliciter* da queste 'anticipazioni' enriciane; un tale compito, tuttavia, non può rientrare tra gli obiettivi – piuttosto circoscritti – del nostro lavoro.

¹⁷⁸ Sull'argomento si veda J.A. AERTSEN, «Being and the One: The Doctrine of the Convertible Transcendentals in Duns Scotus», in E.P. BOS (ed.), *John Duns Scotus, Renewal of Philosophy. Acts of the Third Symposium Organized by the Dutch Society for Medieval Philosophy Medium Aevum (May 23 and 24, 1996)*, Rodopi, Amsterdam/Atlanta 1998 (Elementa. Schriften zur Philosophie und ihrer Problemgeschichte, 72), pp. 13-26; «Being and the One: The Doctrine of

Come abbiamo potuto già evincere dalla critica nei confronti di Enrico appena esposta, così come dalle premesse metodologiche del primo capitolo¹⁷⁹, secondo Scotus è indispensabile poter disporre di un concetto univoco di ente che funga da soggetto della metafisica e consenta altresì alla teologia razionale di intraprendere la sua ricerca¹⁸⁰. È questa novità assolutamente inedita per la storia

the Convertible Transcendentals in Duns Scotus», *Franciscan Studies*, 56 (1998), pp. 47-64; «Metaphysics as a Transcendental Science», *Quaestio*, 5 (2005): *Metaphysica, sapientia, scientia divina. Soggetto e statuto della filosofia prima nel Medioevo. Atti del Convegno della Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale, Bari, 9-12 giugno 2004*, pp. 377-390; «Scotus's Conception of Transcendentality: Tradition and Innovation», in L. HONNEFELDER / H. MÖHLE / A. SPEER / T. KOBUSCH / S. BULLIDO DE BARRIO (eds.), *Johannes Duns Scotus 1308-2008. Die philosophischen Perspektiven seines Werkes / Investigations into His Philosophy. Proceedings of "The Quadruple Congress" on John Duns Scotus, part 3*, Franciscan Institute Publications / Aschendorff, St. Bonaventure, N.Y. / Münster 2010 (Archa Verbi. Subsidia 5), pp. 107-123; AERTSEN, *Medieval Philosophy as Transcendental Thought*, pp. 371-432; G. ALLINEY, «*Scientia transcendens*. Duns Scotus e la nuova metafisica», in E. BERTI (ed.), *Storia della metafisica*, Carocci, Roma, in corso di pubblicazione; S.D. DUMONT, «Transcendental Being: Scotus and Scotists», *Topoi*, 11 (1992), pp. 135-148; É. GILSON, *Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales*, Vrin, Paris 1952 (Études de Philosophie Médiévale, 42), trad. it. C. MARABELLI / D. RISERBATO, *Giovanni Duns Scotus. Introduzione alle sue posizioni fondamentali*, Jaca Book, Milano 2008 (Biblioteca di Cultura Medievale - Di fronte e attraverso, 802); W. GORIS / J.A. AERTSEN, «Medieval Theories of Transcendentals», in E.N. ZALTA (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/transcendentals-medieval/>>, section 4 («Three Models of the Transcendentals: Thomas Aquinas, Henry of Ghent and Eckhart, and John Duns Scotus»); W. GORIS, *Transzendente Einheit*, Brill, Leiden/Boston 2015 (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 119); J.J.E. GRACIA, «Scotus's Conception of Metaphysics: The Study of the Transcendentals», *Franciscan Studies*, 56 (1998), pp. 153-168; J.J.E. GRACIA, «The Transcendentals in the Middle Ages: An Introduction», *Topoi*, 11 (1992), pp. 113-120; W. HOERES, *La volontà come perfezione pura in Duns Scotus*, Liviana, Padova 1976; R. LAY, «*"Passiones entis disiunctae"*. Ein Beitrag zur Problemgeschichte der Transzendentalienlehre», *Theologie und Philosophie*, 42 (1967), pp. 51-78, 358-389; T. KOBUSCH, «Das Seiende als transzendentaler oder supertranszendentaler Begriff: Deutungen der Univocität des Begriffs bei Scotus und den Scotisten», in L. HONNEFELDER / R. WOOD / M. DREYER (ed.), *John Duns Scotus: Metaphysics and Ethics*, Brill, Leiden / New York / Cologne 1996 (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 53), pp. 345-366; T.B. NOONE, «Scotus on Mind and Being: Transcendental and Developmental Psychology», *Acta Philosophica*, 18 (2009), pp. 249-282; J. USCATESCU BARRON, «Zu Duns Scotus' Bestimmung des transzendentalen Guten als Hinsicht», in M. PICKAVÉ (ed.), *Die Logik des Transzendentalen: Festschrift für Jan A. Aertsen zum 65. Geburtstag*, de Gruyter, Berlin / New York 2003 (Miscellanea Mediaevalia, 30), pp. 269-284; J.A. SEIFERT, «Transcendentals and Pure Perfections», in H. BURKHART / B. SMITH (eds.), *Handbook of Metaphysics and Ontology*, v. 2 (L-Z), Philosophia, München 1991, pp. 909-911; J. SURZYN, «Disjunctives as Transcategorical Attributes of Being – An Outline of John Duns Scotus's Standpoint», in W. AGNIESZKA / O. DARIUSZ (eds.), *Being and Logos. Categorical and Generic Analyses of Being in Classical Philosophy*, Impuls, Kraków / Katowice 2012, pp. 105-135; A.B. WOLTER, *The Transcendentals and their Function in the Metaphysics of Duns Scotus*, The Franciscan Institute Publications, St. Bonaventure, N.Y. 1946 (Philosophical Studies, 96).

¹⁷⁹ Vide supra, I, §1.

¹⁸⁰ Per un maggior approfondimento sulla dottrina dell'univocità dell'ente – compito che non può occuparci in questa sede – si veda in particolare 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 vv., Roma 1968, v. 2, pp. 93-103; T. BARTH, «Being, Univocity and Analogy according to Duns Scotus», in J. RYAN / B.M. BONANSEA (eds.), *John Duns Scotus 1265-1295*, The Catholic University of America Press, Washington, D.C. 1965, pp. 210-262; E. BETTONI, *Il problema della conoscibilità di Dio nella scuola francescana: Alessandro D'Hales, S. Bonaventura, Duns Scotus*, CEDAM, Padova 1950; B.M. 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; 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, «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 vv., Roma 1968, IV, pp. 35-41; S. BROWN, «L'unité du concept d'être au début

del pensiero – tanto da essere definita nei termini di un «secondo inizio della metafisica»¹⁸¹ – a sorreggere l'intera architettura speculativa scotiana.

L'ente univocamente inteso, quanto più si presenta nella sua assoluta semplicità (*simpliciter simplex*), non ulteriormente scomponibile o risolubile in concetti più semplici¹⁸², tanto più è capace di distribuirsi predicativamente su più oggetti, potendo così fondare la scienza metafisica¹⁸³, che può astrarre dai sensi solo le quiddità delle cose materiali e ha pertanto bisogno di uno strumento per accedere alla sostanza¹⁸⁴ e alle sostanze immateriali, e sostenere la scienza teologica, che può invece reperire quel «ponte metafisico»¹⁸⁵ che le permetta di estendere la predicazione al regno delle cose divine. Infatti, in mancanza di un tale dispositivo (*nisi ens importaret unam intentionem univocam*), la possibilità di qualsiasi discorso teologico risulterebbe del tutto preclusa (*periret theologia*), poiché i termini umani non intersecherebbero mai e in nessun punto i termini divini.

[...] nisi ens importaret unam intentionem, univocam, simpliciter periret theologia. Nam theologi probant quod Verbum in divinis procedit et gignitur per modum intellectus, et Spiritus

du quatorzième siècle», in L. HONNEFELDER / R. WOOD / M. DREYER (eds.), *John Duns Scotus. Metaphysics and Ethics*, Brill, New York / Leiden / Köln 1996, pp. 327-344; 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; S.D. DUMONT, «Scotus's Doctrine of Univocity and the Medieval Tradition of Metaphysics», in J.A. AERTSEN / A. SPEER (eds.), *Was ist Philosophie im Mittelalter? Qu'est-ce que la philosophie au Moyen Âge? What is Philosophy in the Middle Ages? Akten des X. Internationalen Kongresses für Mittelalterliche Philosophie der Société Internationale pour l'Etude de la Philosophie Médiévale. 25. bis 30. August 1997 in Erfurt*, de Gruyter, Berlin / New York 1998 (Miscellanea Mediaevalia, 26), pp. 192-212; 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; 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; R. MCINERNEY, «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 vv., Roma 1968, v. 2, pp. 115-121; 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; G. PINI, «Univocity in Scotus's *Quaestiones super Metaphysicam*. The Solution to a Riddle», *Medioevo*, 30 (2005), pp. 69-110; 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.

¹⁸¹ Cfr. L. HONNEFELDER, «Der zweite Anfang der Metaphysik. Voraussetzungen, Ansätze und Folgen der Wiederbegründung der Metaphysik im 13./14. Jahrhundert», in J.P. BECKMANN / L. HONNEFELDER / G. SCHRIMPF / G. WIELAND (eds.), *Philosophie im Mittelalter. Entwicklungslinien und Paradigmen*, Meiner, Hamburg 1987, pp. 165-186.

¹⁸² Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 3, p. 1, q. 1-2, n. 71, Vaticana, III, p. 49; *Lect.*, I, d. 3, p. 1, q. 1-2, nn. 68-69, Vaticana, XVI, p. 250.

¹⁸³ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 3, p. 1, q. 1-2, n. 17, Vaticana, III, p. 9.

¹⁸⁴ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Lect.*, I, d. 3, p. 1, q. 1-2, n. 110, Vaticana, XVI, p. 265; *Quaestiones super secundum et tertium De anima*, q. 21, n. 25, Bonaventure, V, p. 218.

¹⁸⁵ Sulla formulazione di questa efficace espressione ai fini della comprensione dell'innovazione metafisica di Scoto, si veda in particolare ALLINEY, *Giovanni Duns Scoto*, pp. 33, 63, 70; G. ALLINEY, «Dalle cose a Dio. La via Scoti della metafisica trascendentale», in G. GARFAGNINI / A. RODOLFI (eds.), «*Scientia humana*» e «*scientia divina*». *Conoscenza del mondo e conoscenza di Dio*, ETS, Pisa 2016, pp. 121-132: 125; G. ALLINEY, «*Scientia transcendens*. Duns Scoto e la nuova metafisica».

Sanctus procedit per modum voluntatis; sed si intellectus aequivoce inveniretur in nobis et in Deo, et voluntas, nulla esset omnino evidētia quod quia sic gignitur verbum in nobis, sic in Deo – et similiter de amore in nobis – quia tunc intellectus et voluntas essent hic et ibi alterius rationis¹⁸⁶.

Ecco dunque ribadita in modo ancora più esplicito l'esigenza da noi individuata negli argomenti *contra Henricum* riguardanti la spirazione, in una tensione speculativa ispirata da una motivazione eminentemente teologica¹⁸⁷, sempre volta a evitare l'equivocità e l'incomunicabilità tra umano e divino, lontana tanto da una teologia negativa – che rischia di arrendersi al totale silenzio circa le realtà divine¹⁸⁸ – quanto da una riduzione 'positiva' o antropomorfizzante – grazie allo strumento intermedio dell'ente univoco.

Dio, pertanto, è concepito *non tantum in conceptu analogo conceptui creaturae* – che sarebbe, cioè, del tutto diverso (*omnino alius*) da quello con cui si indica l'essere della creatura – ma *in conceptu aliquo univoco sibi et creaturae*, attribuibile a Dio e alla creatura *sine fallacia aequivocationis*¹⁸⁹. Lo stesso deve dirsi, come abbiamo visto, dei suoi attributi, affinché – ad esempio – la volontà nostra e la volontà di Dio non siano considerate dei meri sinonimi con significato equivoco, ma confluiscono in un concetto comune.

Il ricorso all'analogia deve pertanto considerarsi fallace, in quanto ritiene di poter istituire una relazione tra due termini dei quali, però, uno non è affatto noto (Dio); ciò è assurdo secondo il Dottor Sottile, poiché la relazione analogica può sancire un nesso significativo di similitudine solo tra termini già noti¹⁹⁰. L'analogia può essere piuttosto l'approdo del procedimento metafisico imperniato sull'*ens univocum*, nella misura in cui i due concetti ottenuti tramite l'*univocatio* non sono tra loro univoci – poiché l'univocità sussiste solo rispetto al concetto comune –, ma analoghi¹⁹¹.

¹⁸⁶ IOANNES DUNS SCOTUS, *Lect.*, I, d. 3, p. 1, q. 1-2, n. 113, Vaticana, XVI, pp. 266-267: «[...] se l'ente non implicasse una nozione univoca, la teologia sarebbe del tutto impraticabile. Infatti i teologi provano che il Verbo divino procede ed è generato tramite l'intelletto e che lo Spirito Santo procede tramite la volontà; ma se l'intelletto e la volontà si trovassero in Dio e in noi in maniera equivoca, non ci sarebbe proprio nessuna prova che, allo stesso modo in cui si genera una parola in noi, così accade in Dio – e lo stesso riguardo all'amore in noi – perché allora l'intelletto e la volontà sarebbero nei due casi di un tipo del tutto differente»; trad. it. ALLINEY, *Giovanni Duns Scoto*, p. 31. Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, IV, q. 1, n. 16, Bonaventure, III, p. 298: «[...] omnia principia, quae sunt communes conceptiones, sunt de terminis transcendentibus; omnes illi essent aequivoci si ens esset aequivocum, et ita omnes communes conceptiones erunt dubiae».

¹⁸⁷ J.-F. COURTINE, *Suárez et le système de la métaphysique*, Presses Universitaires de France, Paris 1990 (Épiméthée), ed. it. a cura di C. ESPOSITO, *Il sistema della metafisica. Tradizione aristotelica e svolta di Suárez*, Vita e Pensiero, Milano 1999, p. 113: «È impossibile [...] considerare delle posizioni filosofiche propriamente scotiste, indipendentemente dal senso e dalla funzione che esse assumono all'interno di una problematica squisitamente teologica».

¹⁸⁸ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 3, p. 1, q. 1-2, n. 10, Vaticana, III, p. 5: «Negationes [...] non summe amamus».

¹⁸⁹ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 3, p. 1, q. 1-2, n. 26, Vaticana, III, p. 18; *Lect.*, I, d. 3, p. 1, q. 1-2, n. 21, Vaticana, XVI, p. 232.

¹⁹⁰ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 3, p. 1, q. 1-2, n. 35, Vaticana, III, pp. 21-22.

¹⁹¹ Cfr. ALLINEY, *Giovanni Duns Scoto*, p. 72: «In Scoto [...] l'analogia è il risultato di un percorso metafisico complesso, e non un dato di partenza che giustifichi tale percorso». La concezione dell'analogia con la quale Scoto si confronta è quella nella versione di Enrico di Gand, ritenuta determinante dalla maggior parte degli studiosi per la stessa formulazione della *univocatio entis*. Cfr. DUMONT, «Transcendental Being», pp. 136a-137a; S.D. DUMONT, «Henry of Ghent and John

Per Scoto, così, Dio e l'uomo sono costitutivamente diversi, non incontrandosi in nessuna realtà (*primo diversa in realitate*), eppure convengono nel concetto univoco di ente, in questo contenuto quidditativo minimo e comune, predicabile sia dell'uno che dell'altro¹⁹². In base al celebre argomento *de dubio et certo*, infatti, si può dubitare se un qualche ente (ad esempio Dio) sia finito o infinito, creato o increato, ma non si può dubitare che esso sia 'ente'; il concetto di ente è dunque incluso (univocamente) nei concetti di 'ente finito' e 'ente infinito', ma nessuno di questi due è incluso in esso (*et ita neuter ex se et in utroque illorum*)¹⁹³.

Per quanto concerne la controversa questione dello statuto ontologico di questo concetto comune a Dio e alle creature, ci basti notare in questa sede che esso, benché non corrisponda ad alcuna 'realtà' condivisa tra tutti gli enti, non può essere tuttavia ridotto ad uno strumento meramente logico, ma deve godere di una qualche forma di 'realtà', per poter rimandare a qualcosa di extramentale. Infatti, al di là della premura con cui Scoto continua a distinguere lungo tutta la sua produzione la considerazione logica da quella metafisica¹⁹⁴, possiamo almeno affermare che il concetto univoco di 'ente', mantenendosi nella zona appena precedente alle distinzioni categoriali di cui è fatta la realtà, deve essere in qualche modo 'reale'¹⁹⁵, anche se in base ad un grado d'essere più debole (*deminutum*) rispetto a quello dell'essere attuale¹⁹⁶.

L'altra faccia della concezione univoca dell'ente è *la distinzione modale*, che subentra

Duns Scotus», in J. MARENBOON (ed.), *Routledge History of Philosophy*, v. 3 («Medieval Philosophy»), Routledge, London / New York 1998, pp. 291-328; P. PORRO, «Introduzione», in GIOVANNI DUNS SCOTO, *Trattato sul primo principio*, Introduzione, traduzione, note e apparati di P. PORRO, Bompiani, Milano 2008 (Testi a fronte), pp. 5-50: 18-21; P. PORRO, «Henry of Ghent», in E.N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2014 Edition), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/henry-ghent/>>, section 9 («Analogy»); T. HOFFMANN, «Henry of Ghent's Influence on John Duns Scotus's Metaphysics», in WILSON (ed.), *A Companion to Henry of Ghent*, pp. 341-351; J.F. FALÀ, *Univocità, statuto delle essenze e scienza divina nelle Collationes oxonienses. Un dibattito nell'ordine minorita inglese agli inizi del XIV secolo*, Tesi di Dottorato, Università degli Studi di Macerata, Macerata 2017, pp. 157-170.

¹⁹² Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 8, p. 1, q. 3, n. 82, Vaticana, IV, p. 190; *Lect.*, I, d. 8, p. 1, q. 3, n. 129, Vaticana, XVII, pp. 46-47. Sulla possibilità di questo «accordo concettuale» si veda DUMONT, «Transcendental Being», p. 136a: «Scotus's explanation of how conceptual agreement is possible among things so totally diverse in reality as God and creatures involved some of the most innovative features of his metaphysics».

¹⁹³ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 3, p. 1, q. 1-2, n. 27, Vaticana, III, p. 18; *Lect.*, I, d. 3, p. 1, q. 1-2, n. 22, Vaticana, XVI, pp. 232-233. Nel suo *Commento* al *De anima* di Aristotele Scoto presenta già un argomento di tal sorta, sostenendo per la prima volta l'univocità del concetto di ente (rispetto alla sostanza e all'accidente), benché solo dal punto di vista logico. Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Quaest. de anima*, q. 21, n. 26, Bonaventure, V, pp. 218-219. Nel *Commento* alla *Metafisica*, invece, egli utilizza l'esempio della luce: sappiamo che è un ente, benché ignoriamo se essa sia una forma sostanziale *per se subsistens* o una forma accidentale *existens in alio*. Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Quaest. in Met.*, IV, q. 1, n. 46, Bonaventure, III, pp. 306-307. Sulla ricorsività dell'argomento si veda FALÀ, *Univocità, statuto delle essenze e scienza divina*, pp. 177-188.

¹⁹⁴ Cfr. FALÀ, *Univocità, statuto delle essenze e scienza divina*, p. 196: «Fare dell'univocità scotiana una pura semantica, riducendo tutto all'univocità logica, sembrerebbe [...] un'operazione discutibile. Ad ogni modo, [...] 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 [...] la distinzione tra considerazione metafisica / considerazione logica».

¹⁹⁵ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Lect.*, I, d. 3, p. 1, q. 1-2, n. 126, Vaticana, XVI, p. 273.

¹⁹⁶ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 8, p. 1, q. 3, n. 142, Vaticana, IV, p. 224.

immediatamente su questo concetto massimamente determinabile¹⁹⁷. L'ente, infatti, non può essere un genere sommo che si contrae in specie in base all'aggiunta di differenze specifiche (come 'razionale' si aggiunge al genere 'animale' per contrarlo nella specie 'uomo'). Occorre spiegare allora come si passi dall'ente univoco alle sue determinazioni, che per Scoto sono, appunto, modi, come dimostrato dall'esempio della bianchezza¹⁹⁸.

Si prendano due oggetti di colore bianco: essi sono detti entrambi 'bianchi' per il fatto di avere la stessa colorazione, ma non hanno necessariamente la stessa tonalità di bianco. Il 'bianco' del foglio e il 'bianco' del muro possono dunque essere detti allo stesso modo poiché presentano la medesima caratteristica formale, la 'bianchezza', ma si danno in due modi diversi. A differenziare i due 'bianchi' è allora il loro grado di intensità¹⁹⁹: il colore è lo stesso, ma in un caso presenta dieci gradi di intensità, in un altro cinque, definendo l'oggetto 'avorio', 'latte', e via dicendo. Tra di essi intercorre pertanto una distinzione modale. La 'bianchezza' rappresenta il nucleo distillato del concetto senza modi (*conceptus communis*), in base alla sua povertà di contenuto quidditativo, mentre i diversi 'bianchi' indicano i modi in cui il concetto si può articolare in questo o quell'oggetto (*conceptus proprius*)²⁰⁰.

Si può dunque concepire una cosa attraverso un concetto semplice, senza il suo modo, ma occorre riconoscere che esso è un concetto imperfetto di quella cosa (*conceptus imperfectus illius rei*). Sarebbe infatti perfetto se fosse colto nella cosa insieme al suo modo (il bianco avorio del muro), ma questo – come abbiamo visto – non è possibile senza passare per quella zona di indifferenza e di neutralità esemplificata dal concetto formale di *albedo*. L'univocità del concetto, così, benché descriva in modo parziale come stanno veramente le cose, pur non potendo indicare direttamente il modo precipuo di questo o quel 'bianco', è tuttavia indispensabile per ottenere un accesso metafisico ai vari 'bianchi' incontrati nel campo d'esperienza. Dall'altro versante della teoria scotiana si può dire invece che, sebbene vi sia un concetto comune di 'bianchezza' che può essere predicato dei vari 'bianchi', tuttavia la 'bianchezza' non esiste mai in sé, ma si dà sempre come una bianchezza di secondo, quinto o decimo grado. Lo stesso vale per l'ente: nel passaggio dal concetto univoco ai vari enti particolari non si aggiunge un nuovo contenuto, una nuova determinazione formale o un nuovo concetto (come nel caso della definizione ottenuta *per genus proximum et differentiam specificam*),

¹⁹⁷ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 3, p. 1, q. 3, n. 133, Vaticana, III, pp. 82-83.

¹⁹⁸ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 8, p. 1, q. 3, n. 138, Vaticana, IV, p. 222.

¹⁹⁹ Su questo aspetto del «grado» si consideri, ad esempio, il contributo di HOERES, *La volontà come perfezione pura*, p. 42: «Il grado [...] si distingue dalla differenza specifica per il fatto che invece di aggiungere una nuova realtà, produce una realtà maggiorata, un "più di realtà"».

²⁰⁰ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 8, p. 1, q. 3, n. 139, Vaticana, IV, pp. 222-223: «Requiritur ergo distinctio, inter illud a quo accipitur conceptus communis et inter illud a quo accipitur conceptus proprius, non ut distinctio realitatis et realitatis sed ut distinctio realitatis et modi proprii et intrinseci eiusdem, – quae distinctio sufficit ad habendum conceptum perfectum vel imperfectum de eodem, quorum imperfectus sit communis et perfectus sit proprius».

ma solo un elemento di intensità, un modo²⁰¹.

Le prime due modalità intrinseche dell'ente sono, come abbiamo accennato, la finitezza e l'infinità. La coppia finito-infinito, quindi, copre tutto lo spazio dell'ente, distinguendo l'essere finito della creatura dall'essere infinito di Dio²⁰², scongiurando l'aggiunta di una certa qualificazione quidditativa e salvaguardando la semplicità del concetto di 'ente infinito' (il più semplice e il più perfetto cui possiamo pervenire), che non può risultare dalla combinazione di elementi più o meno accidentali²⁰³. Pur trattandosi di modi intrinseci, essi non sono però inclusi nel concetto di ente, il quale rimane infatti *neuter formaliter*²⁰⁴, *indifferens ad finitum et infinitum*²⁰⁵: se non possiamo accedere direttamente ai concetti di 'ente finito' e di 'ente infinito', dobbiamo quindi accontentarci del concetto univoco imperfetto di 'ente' che «può convenire ad ambedue senza sminuirne la diversità»²⁰⁶.

Da questo quadro si può dunque notare come l'univocità del concetto di ente e la distinzione modale consentano di aprire il discorso su Dio e di inaugurare una nuova concezione della metafisica come *scientia transcendens*²⁰⁷: da un lato, l'ente univoco – che, pur essendo imperfetto, è l'unico alla nostra portata – riesce a rispondere all'esigenza di disporre di un concetto terzo, indifferente alla

²⁰¹ Su questo punto si veda ALLINEY, «*Scientia transcendens*. Duns Scoto e la nuova metafisica»: «Il modo non aggiunge [...] una determinazione formale come fa la differenza specifica che contrae il genere, ma completa il concetto adeguandolo all'oggetto di cui è proprio».

²⁰² Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 8, p. 1, q. 3, n. 108, Vaticana, IV, pp. 202-203: «[...] conceptus speciei non est tantum conceptus realitatis et modi intrinseci eiusdem realitatis, quia tunc albedo posset esse genus, et gradus intrinseci albedinis posset esse differentiae specificae; illa autem per quae commune aliquod contrahitur ad Deum et creaturam, sunt finitum et infinitum, qui dicunt gradus intrinsecos ipsius; ergo ista contrahentia non possunt esse differentiae, nec cum contracto constituunt conceptum ita compositum sicut oportet conceptum speciei esse compositum, immo conceptus ex tali contracto et contrahente est simplicior quam possit esse conceptus speciei»; *Lect.*, I, d. 8, p. 1, q. 3, n. 104, Vaticana, XVII, pp. 35-36.

²⁰³ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 3, p. 1, q. 1-2, n. 58, Vaticana, III, p. 40.

²⁰⁴ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 8, p. 1, q. 3, n. 81, Vaticana, IV, p. 190: «[...] conceptus [...] communis duobus, est neuter formaliter, et ita concedo conclusionem quod conceptus entis non est formaliter conceptus creati nec increati».

²⁰⁵ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 8, p. 1, q. 3, n. 141, Vaticana, IV, p. 224.

²⁰⁶ ALLINEY, «*Scientia transcendens*. Duns Scoto e la nuova metafisica». Cfr. AERTSEN, *Medieval Philosophy as Transcendental Thought*, pp. 428-429: «The designation of the disjunctive transcendentals as the “intrinsic modes” of being is at odds with their designation as “proper attributes” of being, for as *passiones* they would be extrinsic to their subject. The qualification “intrinsic” is meant to indicate that the modes do not add, as a specific difference does to a genus, a new reality extrinsic to the reality of which they are the modes. “Infinite” and “finite”, for instance, do not contract being from the outside to another reality, but determine the degree of perfection of the same reality “being”. A reality cannot therefore be conceived perfectly, if the concept does not include its inner mode».

²⁰⁷ Sul tema si veda in particolare A. ZIMMERMANN, *Ontologie oder Metaphysik? Die Diskussion über den Gegenstand der Metaphysik im 13. und 14. Jahrhundert*, Peeters, Leuven 1998 (2nd ed.); L. HONNEFELDER, «Der zweite Anfang der Metaphysik»; L. HONNEFELDER, «Metaphysics as a Discipline: From the “Transcendental Philosophy of the Ancients” to Kant's Notion of Transcendental Philosophy», in R.L. FRIEDMAN / L.O. NIELSEN (eds.), *The Medieval Heritage in Early Modern Metaphysics and Modal Theory, 1400-1700*, Kluwer, Dordrecht / Boston / London 2003 (New Synthese Historical Library, 53), pp. 53-74; L. HONNEFELDER, *La métaphysique comme science transcendante entre le Moyen Âge et les Temps Modernes*, Presses Universitaires de France, Paris 2002; DUMONT, «Scotus's Doctrine of Univocity»; ALLINEY, «*Scientia transcendens*. Duns Scoto e la nuova metafisica».

finitzza e all'infinità²⁰⁸, mentre, dall'altro lato, queste due qualificazioni, attraverso la distinzione modale, permettono una prima divisione dell'ente che riesce nel contempo a distinguere e ad associare i due piani. È proprio questa duplice movenza metafisica impiegata da Scoto a costituire il basamento per la rifondazione scotiana della teoria dei trascendentali²⁰⁹.

L'ente può essere considerato il primo dei trascendentali²¹⁰. Come abbiamo accennato, infatti, Scoto specifica di non voler affatto concepire l'ente (univoco) come un genere. D'altronde, se egli concepisse l'ente come genere sommo massimamente inclusivo e le sue determinazioni come specie in cui esso si contrae per l'aggiunta di questa o codesta differenza specifica, sarebbe certamente giustificata la diffidenza teoretica ad adottare una metafisica incentrata sull'univocità²¹¹. Da un lato, infatti, dal momento che le differenze non possono essere incluse nell'ente/genere – poiché non farebbero altro che ripetere inutilmente (*nugatio*) la nozione di 'ente' senza poterlo differenziare contraendolo in specie²¹² –, esso dovrebbe attingerle fuori di sé: posizione metafisicamente insostenibile, dal momento che non può esservi nulla fuori dall'ente. Dall'altro lato, Dio sarebbe contenuto nel genere 'ente' come una delle sue specie: posizione teologicamente inaccettabile, dal momento che Dio perderebbe primità e semplicità, in quanto subordinato all'ente/genere e composto per l'aggiunta di una caratteristica specifica della divinità (ad esempio l'infinità)²¹³.

Scoto, tuttavia, pur essendo il primo ad ammettere una concezione univoca dell'ente, non la ammette negli stessi termini in cui gli altri l'avevano (fino a quel momento) rifiutata, respingendo così al mittente l'accusa rivoltagli dai suoi avversari di distruggere la filosofia²¹⁴. Il Dottor Sottile, infatti, sostiene l'univocità continuando purtuttavia a negare all'ente lo *status* di genere, sulla linea di quanto affermato dallo stesso Aristotele in termini antiplatonici: non è possibile che l'ente sia un

²⁰⁸ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 3, p. 1, q. 3, n. 118, Vaticana, III, p. 73: «[...] ens ut ens est communius sensibilis, per se intelligitur a nobis, alias metaphysica non esset magis scientia transcendens quam physica; igitur non potest aliquid esse primum obiectum intellectus nostri quod sit particularius ente, quia tunc ens in se nullo modo intelligeretur a nobis».

²⁰⁹ Sull'importanza dell'univocità per la teoria dei trascendentali si veda ad esempio WOLTER, *The Transcendentals and their Function*, p. 12: «The doctrine of univocation runs through the whole theory of the transcendentals. [...] In short, it penetrates the entire theory of transcendentalism as he conceived it»; p. 55: «[...] we are primarily interested in the doctrine of univocation in so far as it clarifies the general theory of transcendentalism of Scotus»; AERTSEN, *Medieval Philosophy as Transcendental Thought*, p. 397: «Univocity proves to be a condition of the *metaphysica transcendens*».

²¹⁰ Sullo statuto trascendentale dell'ente, si veda WOLTER, *The Transcendentals and their Function*, pp. 58-99; AERTSEN, *Medieval Philosophy as Transcendental Thought*, pp. 401-417.

²¹¹ Su questo aspetto si veda DUMONT, «Transcendental Being», pp. 135a-136a; FALÀ, *Univocità, statuto delle essenze e scienza divina*, pp. 170-204. Il rischio di considerare l'ente come un genere, d'altronde, è una delle ragioni per le quali Scoto stesso nelle opere giovanili scarta inizialmente l'ipotesi dell'univocità. Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Quaestiones super Praedicamenta Aristotelis*, q. 4, n. 18, Bonaventure, I, p. 277: «[...] si [ens] sit univocum, erit genus».

²¹² Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Quaest. in Praed.*, q. 4, n. 20, Bonaventure, I, p. 279; *Quaest. de anima*, q. 21, n. 30, Bonaventure, V, pp. 220-221.

²¹³ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 8, p. 1, q. 3, nn. 39-156, Vaticana, IV, pp. 169-229; *Lect.*, I, d. 8, p. 1, q. 3, nn. 48-129, Vaticana, XVII, pp. 16-47.

²¹⁴ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Lect.*, I, d. 3, p. 1, q. 1-2, n. 105, Vaticana, XVI, p. 264: «Sed contra. Videtur enim quod hoc destruat totam philosophiam, ponere univocationem entis ad omnia».

genere²¹⁵, poiché esso si dice in molti modi (*dicitur multipliciter*)²¹⁶, tanti quanti sono i modi delle categorie, ma ‘trascende’ le categorie poiché non si identifica con nessuna di esse²¹⁷. In base a questo quadro, pertanto, ‘trascendentale’ indica il fondamento comune di tutte le nozioni generiche e specifiche che attraversano le categorie, il che sembra escludere la tesi dell’univocità²¹⁸. Occorre precisare, tuttavia, che per il Sottile ‘comune’ non è – come per i suoi avversari – il contrario di ‘univoco’; anzi, un concetto univoco transgenerico di ente può garantire un maggior grado di comunità: esso non solo trascende le categorie, sfuggendo alle griglie predicamentali, ma è talmente distillato da risultare indefinibile, tant’è che per essere ‘esperibile’ ha bisogno di vestirsi di una delle sue modalità²¹⁹. Queste, come abbiamo visto, non sono aggiunte dall’esterno (come fossero differenze specifiche), ma sono intrinsecamente inerenti: tra di esse non c’è alcuna comunanza reale, bensì una reale diversità, riassorbita però da un’unità concettuale (es. bianchezza)²²⁰. Il concetto univoco di ente, pur non essendo un genere, deve infatti innervarsi lungo la gerarchia degli enti; esso, però, non si contrae come il genere si contrae nella specie, ma come il ‘che cosa’ (*quid*) si contrae nel ‘come’ (*quale*). Finito e infinito, Dio e creatura, non sono dunque concetti composti

²¹⁵ Cfr. ARISTOTELES, *Metaph.*, III, 3, 998b 22-23; AL, XXV^{3,2}, p. 56. Aertsen fa notare come l’affermazione negativa ‘l’ente non è un genere’, si trasformi poi per i medievali nell’affermazione positiva ‘l’ente è un trascendentale’. Cfr. AERTSEN, *Medieval Philosophy as Transcendental Thought*, p. 61: «[...] the thesis “Being is not a genus” expresses that the universality of being is categorially empty and contributes nothing to the definition that indicates what something is. “Being” is a sign of poverty, it is not even a genus. The medievals, however, converted the negative statement “Being is not a genus” into a positive one: “Being is a *transcendens*”. The medieval reformulation is a sign of a more positive interpretation of the semantic value of “being”: no difference can be added to it; “being” is a sign of richness, since it includes all differences».

²¹⁶ Cfr. ARISTOTELES, *Metaph.*, VI, 2, 1026a 33-1026b 2; AL, XXV^{3,2}, p. 127.

²¹⁷ Per Enrico Berti, in realtà, si può parlare verosimilmente di nozione «trascendentale» di ente già in Aristotele. Cfr. E. BERTI, *La filosofia del «primo» Aristotele*, Vita e Pensiero, Milano 1997, p. 265: «Quando infatti la σοφία verrà definita da Aristotele in base al suo oggetto formale, ossia come scienza dell’essere, che poi è il trascendentale, l’universale, il concetto di σοφία non sarà affatto mutato rispetto a quello che esso è nelle parti più antiche della *Metafisica*». Altrove si specifica che è proprio per via della sua plurivocità che l’ente non è adatto ad essere definito come genere. Cfr. E. BERTI, «La Metafisica di Aristotele “onto-teologia” o “filosofia prima”?», in A. BAUSOLA / G. REALE (eds.), *Aristotele. Perché la metafisica*, Vita e Pensiero, Milano 1994, pp. 117-143: 135: «Questa molteplicità di sensi comporta l’irriducibilità di tutti gli enti ad un unico genere [...]. Se l’ente fosse un genere, le differenze non sarebbero, quindi tutte le cose si ridurrebbero ad una sola».

²¹⁸ Cfr. ARISTOTELES, *Metaph.*, IV, 2, 1003b 22-24; AL, XXV^{3,2}, p. 68.

²¹⁹ Olivier Boulnois presenta sinteticamente e efficacemente i tratti di un concetto siffatto, anche in relazione alla scienza che esso individua. Cfr. O. BOULNOIS, *Duns Scot, la rigueur de la charité*, Cerf, Paris 1998 (Initiations au Moyen Âge), pp. 19-20: «Le concept d’étant est donc le plus indéterminé qui soit, mais il supporte toute détermination, parce qu’il peut recevoir n’importe laquelle. Il ne détermine pas tout le réel, comme une catégorie suprême: “quidditativement” pour toutes les quiddités, dénommativement pour toutes les qualités. Ce concept transcendantal ressemble davantage à un attribut universel qu’un genre suprême. Il ne cause pas la connaissance des étants qui tombent sous lui, mais il doit recevoir des déterminations qui proviennent de l’expérience sensible et s’articulent à lui. Pourtant cette pauvreté fait sa richesse: il est le seul concept qui transcende la différence entre Dieu et la créature. Ainsi la métaphysique n’est ni une physique remontant du mobile au premier moteur (Aristote), ni une théologie naturelle, déduisant tout étant à partir du premier concept de l’étant (aviccennisme). Le transcendantal définit la voie métaphysique et libère la théologie révéléé».

²²⁰ Cfr. DUMONT, «Transcendental Being», p. 139b.

dall'ente/genere e da una differenza specifica, ma sono appunto modi (*conceptus dicentes 'quale'*)²²¹. Detto in altri termini, il concetto di ente, a differenza del genere, è un contenitore quasi vuoto, privo di determinazioni, in sé talmente scevro di contenuti da includere virtualmente tutte le determinazioni/modalità possibili (tutto ciò cui non ripugna la possibilità di essere²²²), rispetto alle quali, però, resta indifferente. Secondo Scoto, allora, sono piuttosto coloro che rifiutano un tale impianto, negando l'univocità transcategoriale dell'ente, a distruggere la filosofia (*destruunt philosophiam*)²²³.

Un altro importante tentativo con cui Scoto cerca di evitare che l'ente sia considerato un genere – per affermarsi dunque secondo la sua natura transgenerica e transcategoriale – si può rintracciare sul piano logico della predicazione. Infatti, come abbiamo già spiegato, se 'ente' fosse predicato di tutto, allora sarebbe un genere, e se fosse un genere non ci sarebbe qualcosa capace di differenziarlo, né al suo interno (perché la *ratio* della differenza specifica non può essere inclusa nel genere), né dall'esterno (perché la differenza sarebbe un 'non-ente'). A tal proposito il Dottor Sottile richiama una distinzione tra due modi primari di predicazione (*primi modi praedicandi*): 'in quid' (o essenziale) e 'in quale' (o denominativa)²²⁴.

Predicare 'in quid' – afferma Scoto – significa predicare l'essenza del soggetto *per modum essentiae* o *per modum subsistentis*, rispondendo alla domanda 'cosa è?' (*quid est*). In questa tipologia di predicazione il predicato deve essere incluso come un *quid*, ossia come una parte sussistente o soggettiva, nella *ratio essentialis* del soggetto di cui viene predicato. Ad esempio, 'animale' (genere) si predica 'in quid' di 'uomo' (specie) o di 'Socrate' (individuale) – poiché 'animale' è un contenuto generico essenzialmente incluso in 'Socrate' e 'uomo' –, così come 'uomo' (specie) si predica 'in quid' di 'Socrate' (individuale)²²⁵. Predicare 'in quale', invece, significa predicare *per modum denominantis*, rispondendo alla domanda 'come è?' (*quale*). In questa seconda tipologia il predicato non è essenzialmente incluso nella *ratio essentialis* del soggetto, bensì denomina una sua

²²¹ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 8, p. 1, q. 3, n. 136, Vaticana, 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»; *Lect.*, I, d. 8, p. 1, q. 3, n. 123, Vaticana, XVII, p. 43.

²²² Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 2, p. 2, q. 1-4, n. 262, Vaticana, II, p. 282.

²²³ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Lect.*, I, d. 3, p. 1, q. 1-2, n. 110, Vaticana, XVI, p. 265.

²²⁴ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Quaestiones in Librum Porphyrii Isagoge*, q. 12, nn. 15-16, Bonaventure, I, pp. 57-59. Riguardo questa distinzione, si veda in particolare ALLINEY, «*Scientia transcendens. Duns Scoto e la nuova metafisica*»; ALLINEY, *Giovanni Duns Scoto*, pp. 29-31; FALÀ, *Univocità, statuto delle essenze e scienza divina*, pp. 174-175; AERTSEN, *Medieval Philosophy as Transcendental Thought*, pp. 413-417.

²²⁵ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 8, p. 1, q. 3, n. 89, Vaticana, IV, p. 195.

qualificazione propria o accidentale, ma comunque estrinseca. Ad esempio, ‘risibile’ (proprio) e ‘bianco’ (accidente) si predicano ‘*in quale*’ di ‘Socrate’ (o di ‘uomo’), non rientrando nella sua definizione essenziale²²⁶.

Anche l’ente segue questa duplice via predicativa. Il fatto che esso sia univoco, infatti, non vuol dire che debba predicarsi univocamente ‘*in quid*’ di qualsiasi cosa. Più nel dettaglio, Scoto specifica che esso può predicarsi ‘*in quid*’ di tutti gli oggetti intelligibili *per se* (categorie, specie, generi, individui, parti soggettive di individui, ecc.), ma non delle differenze ultime e delle passioni dell’ente (ovvero delle sue proprietà trascendentali), rispetto alle quali può solo predicarsi ‘*in quale*’²²⁷.

Nel primo caso, infatti, se la ‘*differentia ultima*’ – in quanto differenza *simpliciter simplex* che non può essere ulteriormente suddivisa né risolta in concetti più semplici²²⁸ – includesse l’ente ‘*univoce*’ o *quiditative*, non sarebbe mai ‘ultima’ poiché il suo concetto ‘*determinans tantum*’ sarebbe ad un tempo identico e diverso da quello di ente ‘*tantum determinabilis*’, e non sarebbe mai definitivamente distinto da esso, con il conseguente regresso all’infinito²²⁹.

Nel secondo caso, invece, se l’ente si predicasse ‘*in quid*’ delle ‘*passiones entis*’, queste coinciderebbero con la stessa *ratio* del soggetto cui ineriscono, e così l’ente sarebbe – paradossalmente – un attributo di se stesso (*ens esset passio sui ipsius*). Inoltre, se le ‘passioni’ trascendentali (come ‘uno’ o ‘vero’) includessero quidditativamente l’ente, sarebbero erroneamente ridotte ai dieci generi (dei quali l’ente può predicarsi *quiditative*), mentre i trascendentali – come vedremo meglio appena di seguito – sono per definizione oltre la limitazione e la finitezza delle categorie, e devono altresì attribuirsi all’*ens increatum*²³⁰.

Dal punto di vista della priorità dell’ente in base all’*ordo adaequationis*, Scoto introduce una distinzione quasi parallela a quella appena tratteggiata, tra due modi in cui un oggetto può essere detto adeguato al nostro intelletto: l’uno secondo la predicazione, l’altro secondo l’inclusione virtuale²³¹. Nel primo caso l’oggetto dev’essere predicato ‘*in quid*’ di tutti gli intelligibili, mentre nel secondo dev’essere capace di spingere la potenza intellettuale del soggetto a conoscere se stesso e gli altri oggetti che non sono inclusi essenzialmente nella sua *ratio*, ma solo virtualmente (come l’essenza divina è l’oggetto adeguato dell’intelletto divino, nella misura in cui gli permette di conoscere anche

²²⁶ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Quaest. in Praed.*, q. 4, n. 18, Bonaventure, I, p. 277.

²²⁷ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 3, p. 1, q. 3, n. 131, Vaticana, 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». Per ovviare al problema dell’ente/genere, nel *Commento* al *De anima* Scoto esprime già l’idea che l’ente non possa predicarsi ‘*in quid*’ dei trascendentali. Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Quaest. de anima*, q. 21, n. 15, Bonaventure, V, p. 212. Su questo aspetto si veda FALÀ, *Univocità, statuto delle essenze e scienza divina*, pp. 187-188.

²²⁸ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 3, p. 1, q. 3, n. 131, Vaticana, III, p. 81.

²²⁹ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 3, p. 1, q. 3, nn. 132-133, Vaticana, III, pp. 81-83; *Lect.*, I, d. 3, p. 1, q. 1-2, nn. 100-101, Vaticana, XVI, p. 262.

²³⁰ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 3, p. 1, q. 3, nn. 134-136, Vaticana, III, pp. 83-85; *Lect.*, I, d. 3, p. 1, q. 1-2, nn. 102-103, Vaticana, XVI, pp. 262-263.

²³¹ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Quaest. de anima*, q. 21, n. 6, Bonaventure, V, p. 209.

le creature). Alla luce di questa distinzione, l'oggetto adeguato del nostro intelletto in base alla predicazione sembrerebbe l'ente, ma non lo è nella misura in cui – come abbiamo visto – non può predicarsi *'in quid'* delle differenze ultime e delle proprietà trascendentali, mentre in base alla virtualità sembrerebbe Dio, ma non può esserlo perché è conosciuto *sub ratione entis* (non viceversa), o la sostanza, che non è però inclusa virtualmente negli accidenti.

Sembrerebbe dunque che non vi sia un oggetto adeguato all'intelletto, *nec propter virtualitatem nec propter communitatem*. Scoto, tuttavia, risolve in modo piuttosto efficace questa *impasse*, investendo di nuovo sull'elasticità teoretica del concetto di ente. Benché l'adeguatezza *propter communitatem* sia esclusa a causa della natura trascendentale dell'ente (non è un genere) e dell'anomalia legata alle differenze ultime e alle passioni trascendentali (delle quali non si predica *'in quid'*), tuttavia l'oggetto adeguato al nostro intelletto resta l'*ens*. Esso non può essere adeguato né (solo) in base alla comunanza predicativa né (solo) in base all'inclusività virtuale, mentre può esserlo per entrambi gli aspetti contemporaneamente, in base a una duplice primità (*duplex primitas*), a seconda della tipologia di intelligibili in cui deve essere incluso: di comunità (*communitatis*), per quanto riguarda i concetti quidditativi che includono essenzialmente la *ratio entis* (genere, specie, individui, ente increato); di virtualità (*virtualitatis*), per quanto riguarda i concetti qualitativi che sono inclusi essenzialmente nei primi intelligibili (il caso delle differenze ultime) o virtualmente nell'ente e nelle sue contrazioni inferiori (il caso delle passioni trascendentali). L'ente, dunque, non è un genere, ma in base a questo sistema logico-metafisico può in qualche modo abbracciare tutto ciò che è: esso è incluso quidditativamente in ciò che può includerlo essenzialmente, ma è altresì incluso virtualmente in quelle cose o qualità che sono incluse nelle cose che lo includono univocamente (*illa quibus ens non est univocum dictum 'in quid', includuntur in illis quibus ens est sic univocum*)²³².

Aertsen, inoltre, fa notare a tal proposito come l'ente sia considerato da Scoto come il punto di giunzione tra i *transcendentia* (o *communia*) e gli *universalia* (o *predicabilia*), configurandosi

²³² Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 3, p. 1, q. 3, n. 137, Vaticana, III, pp. 85-86: «[...] cum nihil possit esse communius ente et ens non possit esse commune univocum dictum in 'quid' de omnibus per se intelligibilibus, quia non de differentiis ultimis nec de passionibus suis, – sequitur quod nihil est primum obiectum intellectus nostri propter communitatem ipsius in 'quid' ad omne per se intelligibile. Et tamen hoc non obstante, dico quod primum obiectum intellectus nostri est ens, quia in ipso concurrunt duplex primitas, scilicet communitatis et virtualitatis, nam omne per se intelligibile aut includit essentialiter rationem entis, vel continetur virtualiter vel essentialiter in includente essentialiter rationem entis: omnia enim genera et species et individua, et omnes partes essentielles generum, et ens increatum includunt ens quidditative; omnes autem differentiae ultimae includuntur in aliquibus istorum essentialiter, et omnes passionem entis includuntur in ente et in suis inferioribus virtualiter. Ergo illa quibus ens non est univocum dictum in 'quid', includuntur in illis quibus ens est sic univocum. – Et ita patet quod ens habet primitatem communitatis ad prima intelligibilia, hoc est ad conceptus quidditativos generum et specierum et individuorum, et partium essentialium omnium istorum, et entis increati, – et habet primitatem virtualitatis ad omnia intelligibilia inclusa in primis intelligibilibus, hoc est ad conceptus qualitativos differentiarum ultimarum et passionum propriarum». Scoto ritorna sull'impossibilità della predicazione *'in quid'* per quanto concerne i trascendentali, ribadendo il loro essere 'secondario' rispetto all'essere 'primario' dell'ente, nella sezione in cui esclude che uno di essi, 'vero', possa essere assunto come primo oggetto dell'intelletto. Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 3, p. 1, q. 3, nn. 167-184, Vaticana, III, pp. 104-112.

come *universale transcendens* insieme alle sue *passiones*, come ad esempio l'‘uno’²³³. L'‘ente’ e l'‘uno’ si aggiungono pertanto ai cinque predicabili porfiriani (genere, differenza, proprio, specie, accidente) come *universalia transcendentia*: il primo (‘ente’) è detto ‘*in quid*’ (dei *praedicamenta*), mentre il secondo (‘uno’) ‘*in quale*’²³⁴. Entrambi sono ‘trascendenti’ rispetto alle categorie (*ad nullum praedicamentum pertinet*), ma attraverso questa operazione il Sottile vuole altresì sottolineare l'ulteriore priorità/comunità metafisica dell'‘ente’, ovvero non solo rispetto ai *genera*, ma anche rispetto agli stessi *transcendentia*²³⁵. È anche in virtù di questo ulteriore significato che esso può essere definito come il primo dei trascendentali.

Possiamo dunque affermare che questa complessa soluzione scotiana, se da un lato sembra voler garantire lo statuto trascendentale dell'ente, scongiurando attraverso ogni utensile (logico, metafisico, teologico) il rischio che esso si configuri come un genere sommo, dall'altro cerca di rendere giustizia della sussistenza anomala di queste pieghe estremamente sottili della realtà, tra le quali si annoverano le proprietà trascendentali dell'ente. Per portare a termine questo compito – come sottolineato da Guido Alliney – il filosofo scozzese è chiamato a superare le strettoie del piano predicativo, nella misura in cui le *passiones* risultano non predicabili *strictu sensu* (poiché non devono coincidere con l'‘ente’, ma, al tempo stesso, non possono ‘non-essere’), approdando invece ad un piano ontologico, sul quale si trasferisce la sfida della *scientia transcendens*²³⁶, nella misura in cui tra i suoi scopi – afferma Scotus – rientra proprio quello di individuare (e impiegare) le *passiones transcendentales* che appartengono costitutivamente all'ente come denominazioni con cui esso si ostende, come modi in cui esso si declina (fino ad arrivare all'*esse primum de ente*)²³⁷. La metafisica stessa può dunque essere considerata ‘trascendentale’ perché si occupa dei ‘trascendentali’²³⁸.

²³³ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Quaest. in Met.*, IV, q. 1, n. 51, Bonaventure, III, p. 308: «[...] potest poni universale transcendens quod ad nullum praedicamentum pertinet, et duo universalia transcendentia: unum quod dicitur ‘in quid’, ens scilicet; aliud ‘in quale’, ut unum, etc.».

²³⁴ Cfr. AERTSEN, *Medieval Philosophy as Transcendental Thought*, p. 414.

²³⁵ Cfr. AERTSEN, *Medieval Philosophy as Transcendental Thought*, p. 19: «Whereas in the thirteenth century the *communia* or *transcendentia* are clearly distinguished from the univocally predicated *universalia*, Scotus's thesis of the univocity of “being” resulted in homogenizing the transcendentals with the universals. But in his commentary on the *Metaphysics*, Scotus stresses that “being” cannot be reduced to one of the five traditional universals or predicables – *genus*, *species*, *differentia*, *proprium* and *accidens*. The domain of the predicables must be extended to a sixth one, an *universale transcendens*, as “being”. Thus the term ‘*universale*’ in a sense surpasses the *transcendentia*, insofar as it is common to them and the *genera*».

²³⁶ Cfr. ALLINEY, «*Scientia transcendens*. Duns Scotus e la nuova metafisica»: «[...] l'estensione predicamentale non coincide con l'estensione ontologica perché le caratteristiche convertibili e le differenze ultime qualificano l'ente senza essere a loro volta enti».

²³⁷ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Quaest. in Met.*, I, q. 1, n. 159, Bonaventure, III, p. 69: «[...] eiusdem scientiae est demonstrare passionem communem et simplicem convertibilem cum subiecto, et passionem disiunctam convertibilem cum subiecto, et alteram partem illius passionis disiunctae de subiecto, demonstratione particulari. Et ideo ipsius metaphysicae est demonstrare passiones entis, ut unum, verum etc. de ente, si possunt demonstrari de eo, et primum vel secundum de ente, et esse primum de ente»; *Ord.*, I, d. 3, p. 1, q. 1-2, n. 58, Vaticana, III, p. 40.

²³⁸ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Quaest. in Met.*, I, Prol., n. 18, Bonaventure, III, p. 9. Aertsen ci avverte sulla vicinanza di questo testo – e, in generale, del prologo del *Commento* alla *Metafisica* – a posizioni già espresse da Alberto Magno e Tommaso d'Aquino; il *crucial break* annunciato da Honnefelder, pertanto, non andrebbe tanto ricercato nella formula

In breve, dunque, se l'ente univocamente inteso è l'oggetto primo e adeguato del nostro intelletto, come prerequisito di ogni conoscenza, se, in quanto tale, è il soggetto della metafisica, allora la metafisica si configura come *metaphysica transcendens*²³⁹: da un lato, perché l'ente è un concetto trascendentale²⁴⁰; dall'altro, perché può dilatare il suo orizzonte verso tutti gli altri concetti trascendentali legati alle proprietà dell'ente²⁴¹.

Ora, come la dottrina dell'univocità deriva, oltre che da un'esigenza di intelligibilità logica e metafisica, da una forte motivazione teologica, così anche la teoria dei trascendentali²⁴². Infatti, l'aver chiarito che l'ente è un concetto trascendentale univoco, indifferente al finito e all'infinito, ci permette di concentrare lo sguardo sulle proprietà ad esso concomitanti, parimenti trascendentali, con le quali Scoto intende strutturare il discorso teologico, che altrimenti – come abbiamo accennato – sarebbe del tutto impraticabile. I trascendentali si configurano pertanto nell'opera del filosofo scozzese come porte di accesso alle realtà divine, amì (metafisicamente costituiti) gettati in ambito teologico per poter afferrare alcuni tratti irrinunciabili della divinità.

Non è un caso che il testo chiave dal quale si possono trarre le innovazioni più consistenti in materia di trascendentali è contenuto nella *quaestio* 3 della *distinctio* 8 del primo libro dell'*Ordinatio*²⁴³, in cui il Dottor Sottile si interroga proprio sulla possibilità di dire qualcosa di fondato su Dio, di reperire concetti capaci di avvicinare la sua natura. Essa si domanda, più nello specifico, se, alla luce dei criteri imposti dalla semplicità divina (dimostrata nelle questioni precedenti²⁴⁴), Dio e ciò che di lui si dice formalmente siano compresi in un genere (*Utrum cum simplicitate divina stet quod Deus, vel aliquid formaliter dictum de Deo, sit in genere*²⁴⁵). Scoto – come possiamo immaginare alla luce di quanto già esaminato – risponde negativamente, ma per farlo non deve solo ribadire che il concetto di ente in cui convengono Dio e creatura non è un genere, ma

scientia transcendens, ma piuttosto nello sviluppo della scienza metafisica in base ad un nuovo concetto di trascendentalità. Cfr. L. HONNEFELDER, *Ens in quantum ens. Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus*, Aschendorff, Münster 1989² (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters - Neue Folge, 16), pp. 396-405; AERTSEN, *Medieval Philosophy as Transcendental Thought*, pp. 372-381; «Metaphysics as a Transcendental Science».

²³⁹ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Quaest. in Met.*, I, q. 1, n. 155, Bonaventure, III, p. 69.

²⁴⁰ AERTSEN, *Medieval Philosophy as Transcendental Thought*, p. 410: «Metaphysics, as the science of what is transcendental, requires that the adequate object of the intellect be transcendental».

²⁴¹ Sulla priorità dell'ente rispetto agli altri trascendentali secondo il modello soggetto-proprietà, si veda AERTSEN, *Medieval Philosophy as Transcendental Thought*, pp. 4-5.

²⁴² Cfr. AERTSEN, *Medieval Philosophy as Transcendental Thought*, pp. 383, 392.

²⁴³ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 8, p. 1, q. 3, nn. 112-115, Vaticana, IV, pp. 205-207; *Lect.*, I, d. 8, p. 1, q. 3, nn. 106-110, Vaticana, XVII, pp. 36-38. Sulla centralità di questo testo in cui si condensa la trattazione scotiana dedicata ai trascendentali, si veda in particolare AERTSEN, *Medieval Philosophy as Transcendental Thought*, pp. 382-383; «Scotus's Conception of Transcendentality»; WOLTER, *The Transcendentals and their Function*, pp. 4-11.

²⁴⁴ *Utrum Deus sit summe simplex* (q. 1); *Utrum aliqua creatura sit simplex* (q. 2). Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 8, p. 1, q. 1, nn. 1-26, Vaticana, IV, pp. 153-164; *Ord.*, d. 8, p. 1, q. 2, nn. 27-38, Vaticana, IV, pp. 164-168.

²⁴⁵ IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 8, p. 1, q. 3, n. 39, Vaticana, IV, p. 169.

deve mostrare altresì in che modo l'ente primo, infinito e increato, così come i suoi attributi, non ricadano all'interno dell'ente/genere, rispettando così la via precategoriale o sovracategoriale inaugurata tramite l'*univocatio entis*. È in questo senso che la trattazione dedicata ai trascendentali e alla loro applicazione *in divinis* va di pari passo con l'assetto della metafisica dell'univocità²⁴⁶.

A tal proposito, il maestro francescano dichiara di voler assumere una *opinio media*²⁴⁷, tra quella radicalmente negativa per la quale non c'è alcun concetto comune a Dio e alla creatura – sulla linea della critica alla posizione di Enrico che abbiamo già esaminato –, e quella affermativa che individua nel genere e, in particolare, nella 'sostanza'²⁴⁸, il concetto univoco, comune e indifferente ai due contraenti, di modo che Dio e le creature siano contenuti come specie nel genere/ente/sostanza. Come abbiamo già ampiamente mostrato, infatti, per Scoto è possibile individuare un concetto comune a Dio e alla creatura, che non corrisponda, però, alla comunanza del genere. Il particolare statuto metafisico dell'ente univoco è pertanto compatibile con la semplicità di Dio, che non ricade infatti nel genere né in base al suo carattere 'modale' proprio (ente infinito), di cui l'ente si dice '*in quid*', né in base ai suoi caratteri 'formali' (unità, verità, bontà, sapienza, ecc.), di cui l'ente si dice '*in quale*'²⁴⁹. Tanto Dio quanto i suoi contenuti formali non sono pertanto sussumibili in un genere e, dunque, non sono avvicinabili per via categoriale. Il Dottor Sottile deve dunque mostrare, da un lato, (1) in che senso Dio non è *in genere* e, dall'altro lato, (2) in che senso le cose che gli si attribuiscono formalmente non sono *in genere*.

(1) Innanzitutto, *ex ratione infinitatis*, Dio non può essere in un genere poiché il genere non può essere incaricato dell'univocità concettuale tra Dio e le creature; esso, infatti, può solamente descrivere la finitezza delle realtà composte, e non può pertanto essere indifferente al finito e all'infinito, né rappresentare una componente di realtà semplici, composte o infinite. Inoltre, come abbiamo visto, se la realtà da cui è tratto il genere dev'essere completamente diversa dalla realtà da cui è tratta la differenza (che lo contrae in specie), se la realtà del genere è in potenza (come 'materia'

²⁴⁶ Non a caso, la trattazione richiama a più riprese i guadagni della *distinctio* 3, circa la possibilità di una conoscenza naturale di Dio (*per naturalem investigationem*).

²⁴⁷ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Lect.*, I, d. 8, p. 1, q. 3, n. 53, Vaticana, 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».

²⁴⁸ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 8, p. 1, q. 3, n. 93, Vaticana, IV, p. 197: «Ad hoc ratio prima ponitur talis, quia potest concipi substantia creata et substantia increata, et neuter conceptus est simpliciter simplex. Ergo resolvendo, remanebit ratio substantiae, indifferens ad utrumque contrahens, – et sic indifferenter accepta videtur esse ratio generis».

²⁴⁹ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 8, p. 1, q. 3, n. 95, Vaticana, IV, p. 198: «Teneo opinionem mediam, quod cum simplicitate Dei stat quod aliquis conceptus sit communis sibi et creaturae, – non tamen aliquis conceptus communis ut generis, quia nec conceptus dictus in 'quid' de Deo, nec qualitercumque formali praedicatione dictus de ipso, est per se in aliquo genere»; *Lect.*, I, d. 8, p. 1, q. 3, n. 99, Vaticana, XVII, p. 33: «Ideo dico aliter, tenendo viam mediam, quod cum simplicitate Dei stat quod sit aliquis conceptus communis sibi et creaturae, non tamen communis communitate generis, ut sic Deus non sit in genere nec etiam ea quae formaliter dicuntur de Deo. Et primo ostendo hoc de Deo, et secundo de his quae dicuntur formaliter de Deo».

della predicazione) rispetto alla realtà della differenza (che funge invece da ‘forma’ della predicazione), e se in Dio ogni realtà dev’essere formalmente infinita, allora il genere non potrà mai essere compatibile con la natura divina, che non ammette alcuna potenzialità²⁵⁰. Infine, *ex ratione necesse-esse* – in base ad un argomento preso quasi *verbatim* da Avicenna²⁵¹ – se Dio fosse definito da un concetto generico allora non godrebbe di un essere necessario; infatti, se il genere fosse necessario allora dovrebbe contenere in sé anche la differenza (per essere perfettamente in atto), ma non può farlo perché deve distinguersi dalla differenza come la potenza si distingue dall’atto, mentre se non fosse necessario, ciò che dovrebbe essere incluso in esso (Dio) sarebbe necessario per la composizione di qualcosa di non-necessario e di qualcosa di necessario, il che è impossibile²⁵².

(2) Resta dunque da spiegare in che senso le proprietà formali che si dicono di Dio (*quodcumque formaliter dictum de Deo*) non sono in un genere e, di conseguenza, in che senso esse debbano considerarsi trascendentali.

Una prima risposta si connette a quanto Scoto ha già affermato in precedenza a dimostrazione del fatto che *Deus non est in genere*; infatti, nulla di ciò che si attribuisce a Dio può essere limitato, mentre tutto ciò che appartiene a un genere è limitato, di qualunque genere si tratti (anche il più ampio). Come fa notare Aertsen²⁵³, vi è un’*adnotatio* – verosimilmente aggiunta dallo stesso Scoto, in base alla ricostruzione fornita dagli editori – che merita particolare attenzione, poiché aiuta a convertire la formulazione negativa dell’argomento, ‘*nullum dictum de Deo est in genere*’, nel suo corrispettivo affermativo, ‘*quodlibet dictum de Deo est transcendens*’²⁵⁴. Gli altri autori scolastici del XIII secolo sarebbero assolutamente concordi nell’affermare che Dio non è in un genere, poiché Dio è l’essere per eccellenza e ‘essere’ – in base a quanto afferma lo stesso Aristotele – non può essere un genere; Scoto, tuttavia, sviluppa questo convincimento comune in modo originale, convertendo non solo il negativo ‘l’ente non è un genere’ nel positivo ‘l’ente è un *transcendens*’, ma anche il negativo ‘nulla di ciò che si dice di Dio è *in genere*’ nel positivo ‘tutto ciò che si dice di Dio è *transcendens*’²⁵⁵. In base a questo primo livello dell’analisi, il genere si dimostra dunque inadeguato

²⁵⁰ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 8, p. 1, q. 3, nn. 101-107, Vaticana, IV, pp. 199-202; *Lect.*, I, d. 8, p. 1, q. 3, nn. 100-103, Vaticana, XVII, p. 33.

²⁵¹ Cfr. AVICENNA, *Metaphysica*, VIII, 4, in AVICENNA LATINUS, *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, ed S. VAN RIET, 3 vv., Peeters / Brill, Louvain / Leiden 1977-1983, 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 inconveniens; 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».

²⁵² Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 8, p. 1, q. 3, n. 110, Vaticana, IV, pp. 203-204; *Lect.*, I, d. 8, p. 1, q. 3, n. 105, Vaticana, XVII, p. 36.

²⁵³ Cfr. AERTSEN, *Medieval Philosophy as Transcendental Thought*, p. 383.

²⁵⁴ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 8, p. 1, q. 3, *Adnotatio Duns Scoti*, Vaticana, IV, p. 205: «Negativa – ‘*nullum dictum de Deo est in genere*’ [...]. Affirmativa – ‘*quodlibet dictum de Deo est transcendens*’».

²⁵⁵ Cfr. AERTSEN, *Medieval Philosophy as Transcendental Thought*, pp. 383-384.

a descrivere tanto Dio quanto tutto ciò che di lui si dice formalmente; esso, infatti, non è altro che uno strumento atto a definire e catalogare il regno degli enti finiti, mentre ciò che è formalmente contenuto in Dio dev'essere infinito. Di conseguenza, tutto ciò che appartiene formalmente a Dio è *transcendens*.

La comparsa di un primo dubbio, tuttavia, costringe a chiarire *qualia sunt illa praedicata quae dicuntur de Deo, ut sapiens, bonus, etc*²⁵⁶. Scotus deve infatti spiegare che queste caratteristiche sono fuori dal genere non solo perché, in quanto proprie dell'ente illimitato e trascendente (Dio), sono incompatibili con il regno della limitatezza e dell'immanenza definito dal genere, ma anche perché eludono ogni griglia categoriale, così come l'ente è al di là dei generi e delle categorie. In altri termini, per mostrare la trascendentalità di queste caratteristiche, Scotus non ritiene sufficiente passare per l'illimitatezza e la trascendenza di Dio, ma occorre passare innanzitutto, prima di arrivare alla trascendenza, per la *trascendentalità indifferente dell'ente univoco*.

D'altronde, come abbiamo osservato, nel suo *Commento alla Metafisica* il nostro autore dichiara già in modo piuttosto netto la sua metodologia trascendentale, escludendo ogni riferimento alla fisica e al suo trascendimento, come dimostrato dalla ricostruzione etimologica piuttosto inconsueta del termine 'metafisica': esso non sarebbe composto di 'meta' (*trans*, oltre) e 'physis' (*physica*, fisica), ma di 'meta' (*trans*) e 'ycos' (*scientia*), così da configurare la scienza prima come scienza trascendentale (*quasi transcendens scientia*), radicalmente svincolata dalla variabilità della realtà categoriale e fortemente impernata sul concetto univoco (trascendentale) di ente, a partire dal quale si possono indagare – come abbiamo visto – le *passiones transcendentes*²⁵⁷.

Da questa precisazione, pertanto, possiamo osservare che, oltre alla 'trascendenza' di Dio rispetto alla limitatezza delle realtà create contenute e definite nel genere – in conformità al contesto teologico in cui si colloca il *topic* della *quaestio* 3 (la semplicità di Dio) –, le *passiones* o *proprietates* di cui Scotus intende parlare si connettono ad un altro modo di intendere *transcendens*, che proprio attraverso questi passaggi inizia a spostarsi progressivamente verso il significato di 'trascendentale'²⁵⁸. Il Dottor Sottile, più nello specifico, intende considerare congiuntamente le due principali accezioni del termine tramandategli dalla tradizione, come documentato da Aertsen²⁵⁹ attraverso il ricorso ad un testo successivo al periodo di attività di Scotus (1326 ca.), la *Declaratio difficilium terminorum* di Armando di Belvézer, che tenta di gettare luce su un ampio spettro

²⁵⁶ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 8, p. 1, q. 3, n. 113, Vaticana, IV, pp. 203-204: «Sed tunc est dubium, qualia sunt illa praedicata quae dicuntur de Deo, ut sapiens, bonus, etc.».

²⁵⁷ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Quaest. in Met.*, I, Prol., n. 18, Bonaventure, III, p. 9: «Et hanc scientiam vocamus metaphysicam, quae dicitur a 'meta', quod est 'trans', et 'ycos' 'scientia', quasi transcendens scientia, quia est de transcendentibus».

²⁵⁸ Cfr. AERTSEN, *Medieval Philosophy as Transcendental Thought*, p. 26: «*Transcendens* in Scotus's text does not mean "transcendent", but rather "transcendental", and qualifies the scope of this science [i.e. metaphysics]».

²⁵⁹ Cfr. AERTSEN, *Medieval Philosophy as Transcendental Thought*, pp. 13-34.

semantico²⁶⁰.

Il filosofo scozzese sembra assecondare e, ad un tempo, padroneggiare sapientemente la costitutiva ambivalenza del termine, per la quale *transcendens* si definisce, da un lato, in base alla *nobilitas entitatis* e, dall'altro, in base alla *communitas praedicationis*²⁶¹. Nel primo caso, *transcendens* può essere tradotto con 'trascendente', nella misura in cui dev'essere attribuito a Dio in quanto 'trascende' il mondo sensibile; nel secondo caso, *transcendens* dev'essere tradotto piuttosto con 'trascendentale', nella misura in cui si può predicare di tutti gli enti particolari in quanto 'trascende' le categorie²⁶². Può dirsi *transcendens*, pertanto, sia ciò che trascende o 'circonda' (*circuit*) il categoriale (perché lo attraversa integralmente in base al criterio della comunanza predicativa) sia ciò che trascende le cose finite (perché trascende la loro limitazione e si configura come caratteristica propria di Dio). Detto in altri termini, *transcendens*, in base alla prima accezione – la quale, specifica Armando, non sembra tuttavia corrispondere all'uso comune del termine –, si connette sul piano *ontologico* al Dio 'trascendente', mentre in base alla seconda accezione si connette sul piano *predicativo* all'ente 'trascendentale'²⁶³. Nonostante il duplice significato, vi è però un unico termine per indicare entrambe le flessioni applicative: *transcendens*.

Ora, ciò che ci preme maggiormente sottolineare – e che verificheremo appena di seguito – è il fatto che il Dottor Sottile sembra mantenersi solo in parte sulla linea della tradizione che lo precede, nella misura in cui le caratteristiche definibili come 'trascendentali' non sono direttamente subordinate né alla loro applicabilità al regno del trascendente (come nomi divini, attributi del divino), né al criterio di comunità o convertibilità con l'intera *latitudo entis* (come denominazioni predicative dell'ente), ma restano piuttosto legate alle *condizioni di possibilità dell'ente nella sua indifferenza al*

²⁶⁰ In mancanza di un'edizione critica del testo, Aertsen utilizza la seguente edizione a stampa: ARMANDUS DE BELLOVISU, *Declaratio difficultum terminorum theologiae, philosophiae atque logicae*, Apud Aldum, Venetiis 1586. Sulla struttura del testo si veda AERTSEN, *Medieval Philosophy as Transcendental Thought*, pp. 16-17.

²⁶¹ In base alla ricostruzione di Armando, le accezioni del termine *transcendens* note agli autori medievali tra XIII e XIV secolo sarebbero in realtà tre, ma si possono ricondurre in fondo – come suggerito da Aertsen – ai due aspetti da noi sottolineati (*is twofold*). Cfr. AERTSEN, *Medieval Philosophy as Transcendental Thought*, p. 18: «*Transcendens* means (i) what transcends and goes beyond every being, (ii) what is formally predicated of every being – the current use of the word –, and (iii) what is commonly said of the *transcendentia* and the second intentions. Although Armand states that the “transcending”, expressed in the term ‘*transcendens*’, occurs “in three manners”, it is evident that the essential division in his explanation is twofold, namely the distinction between transcending through “the nobility of being” and through “the commonness of predication”. The third mode is a modification of the second one».

²⁶² Cfr. AERTSEN, *Medieval Philosophy as Transcendental Thought*, pp. 19-20: «*Transcendens* (1) relates to God, who is beyond every being; what is transcended is the material or created world. *Transcendens* (2) relates to the common features of reality; what is transcended is the categorial multiplicity or particularity of things. For the sake of terminological clarity, we signify the former type as “transcendent”, the latter one [...] as “transcendental”».

²⁶³ A conferma del fatto che questo significato è da considerare come il principale e il più comune (soprattutto attraverso la formula *circuit omnia genera*), si veda AERTSEN, *Medieval Philosophy as Transcendental Thought*, p. 32 e la letteratura citata nelle note 54 e 55. Sulla nozione di *transcendens* come 'trascendente', inoltre, influisce notevolmente la tradizione legata al *corpus dionysiacum*. Si veda, ad esempio, AERTSEN, *Medieval Philosophy as Transcendental Thought*, p. 101: «[...] in the Dionysius reception of the thirteenth century, a connection was established between the fact that “being”, “one”, “true” and “good” are divine names and that they are transcendental terms; the transcendence of the divine was linked with the idea of transcendentality».

finito e all'infinito, a quella zona neutra che Scoto pensa di conservare attraverso il ricorso continuo al concetto univoco (trascendentale) di ente, per ostendere le sue caratteristiche univoche (trascendentali)²⁶⁴. Pertanto, l'operazione con cui il maestro francescano collega predicabilità e trascendenza (in base all'aspetto semantico e a quello ontologico), non corrisponde a una loro mera fusione sincretica, ma, al contrario, individua una nuova metodologia e, contemporaneamente, un volto inedito del 'trascendentale', quello dell'indifferenza. Con Scoto, infatti, il trascendentale in sé non è né una caratteristica comune a tutti gli enti, né una caratteristica propria di Dio, poiché è indifferente sia alla comunanza (tant'è che non dev'essere necessariamente condiviso da tutti gli enti per dirsi 'trascendentale') sia alla trascendenza (tant'è che non si definisce 'trascendentale' perché si attribuisce a Dio, ma si attribuisce a Dio in quanto 'trascendentale')²⁶⁵.

Leggiamo direttamente dalle parole di Scoto l'intento di questa impostazione prospettica del problema, con la quale egli cerca di aggirare gli ostacoli dell'analisi categoriale a partire dalla trascendentalità del concetto di 'ente'.

Respondeo. 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 genus²⁶⁶.

Da questo passo si conferma innanzitutto che l'ente è un concetto trascendentale, il che secondo le intenzioni di Scoto sta a significare che esso non solo è superiore alle categorie, ma è innanzitutto indifferente ai suoi due modi (intrinseci), finito e infinito, frutto della *prima divisio entis*. Infatti, sul

²⁶⁴ Cfr. WOLTER, *The Transcendentals and their Function*, p. 55: «[...] the vast majority of our transcendental notions, fall into this class of common univocal elements».

²⁶⁵ Cfr. ALLINEY, «*Scientia transcendens*. Duns Scoto e la nuova metafisica»: «La concezione scotiana dei *transcendentia*, centrale per comprendere appieno la sua metafisica, presenta svariate innovazioni rispetto alla nozione tradizionale del XIII secolo. L'elemento di novità più importante è il collegamento che Scoto articola fra due diverse concezioni di trascendente: quella che interpreta il termine come riferito ai concetti che precedono i generi, e perciò trascendono e circondano il categoriale; e quella che riferisce il termine alle caratteristiche proprie delle sostanze separate che trascendono il sensibile, e in primo luogo di Dio. Queste due correnti di pensiero vengono unificate da Scoto in una concezione del trascendente che non è solamente precedente alla divisione dell'ente nelle dieci categorie, ma è al tempo stesso attribuibile a Dio»; AERTSEN, *Medieval Philosophy as Transcendental Thought*, p. 384: «Scotus brings what is divine and what is common together in the notion of "*transcendens*"». Boulnois sembra invece interpretare questa duplice flessione del termine trascendentale in Scoto più come «un'ambiguità» che come un'ambivalenza. Cfr. O. BOULNOIS, «Quand commence l'ontothéologie? Aristote, Thomas d'Aquin et Duns Scot», *Revue Thomiste*, 95 (1995), pp. 85-108: 108: «[...] il y a une ambiguïté concernant le sens de 'transcendental'».

²⁶⁶ IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 8, p. 1, q. 3, n. 113, Vaticana, IV, pp. 205-206: «L'ente si divide in finito e infinito prima che nei dieci predicamenti poiché uno di questi, e cioè 'finito', è comune ai dieci generi; dunque tutto ciò che conviene all'ente in quanto indifferente al finito e all'infinito, o che è proprio dell'ente infinito, già conviene non in quanto è determinato ad un genere, ma precedentemente, e per conseguenza in quanto è trascendente ed al di fuori di ogni genere»; trad. it. ALLINEY, *Giovanni Duns Scoto*, p. 63.

piano dell'infinito non è ammessa una divisione nei dieci generi, mentre sul piano del finito si dipana la rete categoriale nella misura in cui 'finito' è – se così si può dire – il predicato che accomuna tutte le categorie²⁶⁷ (*est commune ad decem genera*). La proposizione seguente, invece, esibisce – non senza sollevare qualche nodo problematico – la duplice curvatura del metodo trascendentale scotiano descritta in precedenza: *transcendens* non è solamente ciò che riguarda l'ente in quanto è indifferente a finito e infinito (*quaecumque conveniunt enti ut indifferens ad finitum et infinitum*), ma anche ciò che è proprio dell'ente infinito (*vel ut est proprium enti infinito*). Le caratteristiche trascendentali, pertanto, sono proprie dell'ente in quanto trascendentale, certamente nella misura in cui esso è precedente alle categorie e da esse slegato (*non ut determinatur ad genus sed ut prius*), ma anche in base all'accezione per cui esso, nel caso in cui sia contratto nella modalità dell'infinità, è trascendente rispetto alla limitazione costitutiva del finito (*ut est transcendens*), non solo estraneo alla definizione per genere e specie (*extra omne genus*).

In breve, dal momento che solo il finito può articolarsi nei generi sommi, allora né l'ente, che è indifferente al finito e all'infinito, può essere in un genere, né le sue caratteristiche, che sono pertanto *transcendentes* sia in quanto non appartengono all'ambito finito del genere (appartengono invece all'ente indifferente, né finito né infinito), sia in quanto appartengono all'ente infinito, che di per sé trascende sia il genere sia il finito²⁶⁸. Detto in altri termini, Dio è oltre il genere perché è infinito, mentre i trascendentali sono oltre il genere secondo il modo in cui l'ente è indifferente ai modi e oltre le categorie, ma in quanto si applicano a Dio sono sia oltre il genere, sia oltre il finito.

Lungo questa stessa direzione, il Sottile introduce un'altra importante precisazione, in base alla quale la strutturazione delle proprietà trascendentali sembra ricalcare la struttura dell'ente, sia in base all'univocità del suo concetto, sia in base al grado d'intensità dei suoi modi intrinseci. Infatti, come l'ente è indifferente al finito e all'infinito e, in quanto tale, può distribuirsi all'uno e all'alto estremo (Dio e creatura), così anche le sue proprietà (*quaecumque sunt communia Deo et creaturae, sunt talia quae conveniunt enti ut est indifferens ad finitum et infinitum*)²⁶⁹. Allo stesso modo – ma in base ad

²⁶⁷ Da questo punto di vista, sembra quasi che non sia tanto il concetto di 'ente' a garantire la comunanza predicativa, ma semmai il concetto di 'ente finito'. L'ente, infatti, essendo indifferente a ciò che non può essere descritto dalle categorie (infinito) e a ciò che si struttura dal punto di vista predicativo e metafisico in base alle categorie (finito), non può essere 'comune' a nulla.

²⁶⁸ Cfr. AERTSEN, *Medieval Philosophy as Transcendental Thought*, pp. 385-386: «Scotus mentions two conditions of *transcendens*: what is “indifferent” to the finite and infinite in the sense that it is “common” to God and creature, and what is proper to infinite being. Both features agree in their being not determined to a genus. This negative definition of *transcendens* enables Scotus to connect the two different senses of the medieval term: what is common and what is divine. But one could wonder whether there is not an ambiguity in his concept of “transcendental”, insofar as the negative definition conceals quite different reasons for being not determined to a genus: predicative commonness or ontological transcendence».

²⁶⁹ Cfr. ALLINEY, *Giovanni Duns Scoto*, p. 63: «[...] così come l'essere è un concetto trascendentale comune nella sua indifferenza al finito e all'infinito, anche gli attributi comuni a Dio e alle creature sono sussumibili in un concetto generale precedente alla distinzione modale»; WOLTER, *The Transcendentals and their Function*, p. 57: «[...] every concept common to God and creatures prescinds perfectly from the modalities of finite and infinite».

un secondo livello di considerazione –, come l'ente si veste sempre di una delle sue modalità (finito o infinito), così anche le sue proprietà: in quanto si applicano a Dio sono infinite, in quanto alla creatura sono finite. La proprietà, pertanto, nella misura in cui riproduce il funzionamento dell'ente – dal suo nucleo neutro e indefinibile alle sue flessioni modali –, si configura come indifferente a finito e infinito (precedentemente alla divisione categoriale) e, al tempo stesso, applicabile all'uno e all'altro, assumendo nei due casi due diverse versioni (in base a questo o quel 'modo'). È in questo senso, dunque, che tutto ciò che si presenta sotto questo aspetto si dice 'trascendentale' (*et per consequens quodcumque tale est transcendens*).

Quaecumque sunt communia Deo et creaturae, sunt talia quae conveniunt enti ut est indifferens ad finitum et infinitum: ut enim conveniunt Deo, sunt infinita, – ut creaturae, sunt finita; ergo per prius conveniunt enti quam ens dividatur in decem genera, et per consequens quodcumque tale est transcendens²⁷⁰.

Scoto, così, passando attraverso la trascendentalità dell'ente, può spingersi fino ai poli estremi della sua *latitudo*, le cui proprietà comuni fungono da concetti-ponte per arrivare ad esplorare le peculiarità della natura divina.

Avendo collocato la trattazione dedicata ai trascendentali al crocevia tra logica, semantica, ontologia, metafisica e teologia – alla luce della duplice accezione del termine *transcendens* e del nuovo approccio scotiano –, vediamo ora in che modo il filosofo scozzese cerchi di conciliare l'indifferenza – che abbiamo considerato come uno sviluppo metafisico dell'idea di 'comunità predicativa' – e la trascendenza. Che cosa si intende esattamente per 'trascendentale'? Quali elementi possiamo includere all'interno di questo insieme semantico-concettuale? Il rinnovamento dell'impostazione operato da Scoto è legato essenzialmente (1) ad una ridefinizione della nozione di trascendentalità e (2) ad un ampliamento della gamma dei trascendentali.

(1) Il dubbio legato alla possibilità che ci siano proprietà qualificabili come trascendentali pur non essendo comuni a tutti gli enti (es. la sapienza)²⁷¹ offre innanzitutto a Scoto il pretesto per

²⁷⁰ IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 8, p. 1, q. 3, n. 113, Vaticana, IV, p. 206: «Tutte le caratteristiche comuni a Dio e alle creature sono tali da convenire all'ente nella sua indifferenza al finito e all'infinito: infatti, in quanto convengono a Dio sono infinite, – in quanto alle creature sono finite; perciò convengono all'ente precedentemente alla sua divisione nei dieci generi, e di conseguenza ciascuna di esse è trascendente»; trad. it. ALLINEY, *Giovanni Duns Scoto*, p. 63. Su questo aspetto, vale forse la pena considerare anche quanto affermato dal Sottile nel *Commento* alla *Metafisica* di Aristotele. Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Quaest. in Met.*, IV, q. 1, n. 45, Bonaventure, p. 306: «Tunc dicitur quod ens et omnia consequentia ipsum in quantum ens, ut verum, bonum, etc., ex se sunt indifferentia ad limitatum et illimitatum; et ultra, sub limitato, ad substantiam et accidens. Et ultra, cum omnis res cuiuscumque praedicamenti sit limitata necessario, impossibile est aliquod transcendens esse formaliter speciem alicuius generis, ita quod non denominant omnia sic quod ipsa sunt species generum, sed omnino in nullo genere sunt».

²⁷¹ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 8, p. 1, q. 3, n. 114, Vaticana, IV, p. 206: «Sed tunc est aliud dubium, quomodo ponitur sapientia 'transcendens' cum non sit communis omnibus entibus».

ridefinire la nozione di *transcendens*, superando una volta per tutte – come abbiamo accennato – l’idea della comunanza, al di là del requisito della maggiore estensione predicativa. Come al genere per essere ‘sommo’, ‘generalissimo’ (ovvero per essere una delle dieci categorie) non è richiesto di contenere quante più specie, ma di non essere incluso in un *praedicamentum* superiore (cioè ‘più generale’), così – al di sopra del livello predicamentale – al trascendentale non è richiesto di raggruppare quanti più enti possibili, ma di non essere contenuto in un nessun genere superiore (*transcendens quodcumque nullum habet genus sub quo contineatur*)²⁷². Come abbiamo già mostrato, infatti, l’unica cosa in cui esso può essere contenuto (*in quale*) è l’ente. Detto in altri termini, l’unica cosa che può collocarsi al di sopra dei trascendentali è lo stesso ente trascendentale, che li contiene in quanto *conceptus qualitativi*. Di conseguenza, se per definire un trascendentale non è richiesta la condizione di distribuirsi sulla totalità degli enti, la *communitas* appare allora come un aspetto accidentale o concomitante, ovvero accessorio e opzionale (*quod ipsum sit commune ad multa inferiora, hoc accidit*): può anche ‘capitare’ (*accidit*) che alcuni trascendentali siano comuni a tutti o ad alcuni enti, ma perché si definiscano in quanto tali non è necessario che lo siano²⁷³.

[...] de ratione transcendentis est non habere praedicatum supraveniens nisi ens, sed quod ipsum sit commune ad multa inferiora, hoc accidit²⁷⁴.

In breve, dunque, con Scoto sembra venire meno ogni corrispondenza biunivoca tra comunità e trascendentalità²⁷⁵; d’altronde, la stretta interconnessione con l’ente e con la sua articolazione metafisica non è altro che il tentativo di collocare anche le qualità trascendentali comuni non al livello della *convertibilità*, ma a livello dell’*indifferenza*, precedente sia ai modi di finito e infinito sia alle categorie che strutturano il finito. L’intenzione di Scoto si delinea pertanto come quella di costruire un modello trascendentale in cui tanto l’‘uno’, in base al suo statuto convertibile, quanto la ‘sapienza’, in base ad uno statuto che non è stato ancora definito nel dettaglio, non siano appena comuni a tutti gli enti (come nel primo caso) o ad alcuni enti (come nel secondo caso), ma siano caratteristiche dell’ente (in quanto superiore alle categorie e indifferente ai modi), che si estendono in modi diversi

²⁷² Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 8, p. 1, q. 3, n. 114, Vaticana, IV, p. 206: «Respondeo. Sicut de ratione ‘generalissimi’ non est habere sub se plures species sed non habere aliud supraveniens genus (sicut hoc praedicamentum ‘quando’ – quia non habet supraveniens genus – est generalissimum, licet paucas habeat species, vel nullas), ita transcendens quodcumque nullum habet genus sub quo contineatur».

²⁷³ Cfr. WOLTER, *The Transcendentals and their Function*, p. 8: «[...] it is not required that a transcendental be coextensive, or, as the scholastics put it, convertible with being».

²⁷⁴ IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 8, p. 1, q. 3, n. 114, Vaticana, IV, p. 206: «[...] ciò che caratterizza la nozione di trascendentale è il fatto di non avere un predicato superiore oltre l’ente; che poi sia comune a molti enti inferiori, questo è accidentale»; trad. it. ALLINEY, *Giovanni Duns Scoto*, p. 64. Cfr. HOERES, *La volontà come perfezione pura*, p. 32: «Per il concetto di trascendentale è essenziale solo che, come dice il significato etimologico, trascenda tutti i generi e tutte le categorie, e che quindi non abbia al di sopra di sé alcuna determinazione in cui possa venire incluso».

²⁷⁵ Cfr. AERTSEN, *Medieval Philosophy as Transcendental Thought*, p. 387: «An essential aspect of Scotus’s new conception is his separation of transcendentality from commonness as a necessary condition».

a varie tipologie di enti²⁷⁶.

(2) Questa operazione è legata – come abbiamo accennato – ad una ridefinizione dei trascendentali e ad un ampliamento del loro novero, nella misura in cui essi formano l'insieme dei modi del darsi dell'ente, connotando 'qualitativamente' (benché non al modo della categoria della 'qualità') questo concetto massimamente determinabile.

Alla luce di questa dilatazione concettuale, il Sottile non si accontenta allora di includere nell'insieme le sole *passiones convertibiles*, classicamente identificate, oltre allo stesso *ens*, nei suoi attributi più stringenti: *unum, verum, bonum, res* e *aliquid*²⁷⁷. Il fatto che le *passiones* non possano predicarsi 'in quid' dell'ente rappresenta sicuramente un primo tentativo in tal senso, nella misura in cui si cerca di evitare il rischio che il concetto di 'ente' e il concetto di 'uno' siano identici o indichino in fondo la stessa cosa²⁷⁸. Allo stesso modo, il dispositivo metafisico della non-identità formale consente di aggirare la ripetizione pleonastica di 'ente', considerando le proprietà/perfezioni trascendentali come *formalitates* che si distinguono sia dal soggetto di cui si predicano (l'ente) sia tra loro. Tuttavia, per il Sottile bisogna altresì rendere giustizia di tutte quelle proprietà che, pur non appartenendo ad ogni ente, pur non essendo converibili o coestensive con l'ente, pur non essendo *communissima*, denotano comunque un modo dell'ente che merita di essere individuato nella zona di indifferenza tra creatura e Creatore e impiegato – come vedremo meglio in seguito – verso entrambi gli estremi (nel caso in cui sia *comune*) o verso uno solo tra essi (nel caso in cui sia *proprio*). Così, se la via dei trascendentali è l'unica via per costruire una teologia positiva, non si possono escludere dal suo dominio tutto ciò che è segno di perfezione, come la sapienza o la razionalità, e tutte le altre caratteristiche che si impongono per la loro 'trascendenza', pur non caratterizzando tutti gli enti (né tutti allo stesso modo).

Questo spostamento significativo all'interno della definizione, che colloca il trascendentale in una zona ancora più vasta rispetto alla comunità e alla convertibilità, permette così a Scoto di porre sia nell'ente creato sia nell'ente increato un numero decisamente maggiore di proprietà che possano definirsi, appunto, trascendentali, potenziando l'efficacia sia del discorso metafisico che di quello teologico. In questo modo, egli dilata la gamma dei trascendentali, annoverandovi, oltre alle

²⁷⁶ È in questo senso che Goris e Aertsen parlano di '*degrees of transcendentality*'. Cfr. GORIS/AERTSEN, «Medieval Theories of Transcendentals», section 4.3 («The third model: being as univocally common to God and creature»): «The Scotist school in the early fourteenth century discusses and extends Scotus' major innovations: the new conception of transcendentality, which separates transcendentality from commonness and leads to the introduction of 'degrees of transcendentality', the univocity of being, and the explanation of the non-identity of the transcendentals by a distinction that is not merely conceptual».

²⁷⁷ Per un maggiore approfondimento sulla tipologia dei trascendentali convertibili – che non costituiscono il nostro principale oggetto di interesse – si veda in particolare WOLTER, *The Transcendentals and their Function*, pp. 100-127; ALLINEY, «*Scientia transcendens*. Duns Scoto e la nuova metafisica»; AERTSEN, «Being and the One: The Doctrine of the Convertible Transcendentals in Duns Scotus»; AERTSEN, *Medieval Philosophy as Transcendental Thought*, pp. 418-426.

²⁷⁸ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Quaest. in Met.*, IV, q. 2, n. 20, Bonaventure, III, p. 324.

passiones convertibiles o *simplices*, anche le *passiones disiunctae*, coppie di caratteristiche disgiuntive che dividono ‘in due’ l’ente, e le *perfectiones simpliciter*, qualità perfettive che si accompagnano all’ente, o meglio – come vedremo –, ad alcuni enti, o anche a uno solo tra essi.

L’inclusione delle *passiones disiunctae* nel novero dei trascendentali non sancisce (ancora) il pieno superamento del criterio della comunità/convertibilità che abbiamo annunciato, ma rappresenta senza alcun dubbio un primo elemento di innovazione. Si tratta, infatti, di coppie di caratteristiche contrarie, come finito/infinito, contingente/necessario, potenza/atto, identico/diverso che occupano congiuntamente tutto lo spazio dell’ente, mentre possono essere attribuite ad un determinato ente solo disgiuntamente: un ente o è finito o è infinito, o è in potenza o è in atto, e via dicendo. Pertanto, la coppia, comprendente i due attributi contrari, è convertibile in assoluto con l’ente (nella sua indifferenza), mentre ad ogni singolo ente si attribuisce o l’una o l’altra delle caratteristiche disgiuntive, nella misura in cui i due estremi non possono mai essere attribuiti simultaneamente ad un unico ente²⁷⁹. Così, con l’introduzione dei trascendentali disgiuntivi lo spazio dell’ente è precisamente bisecato: si opera una partizione (trascendentale, non categoriale) dell’insieme ‘ente’, mentre l’unione delle due parti ricompona la totalità dell’insieme stesso.

[...] ens non tantum habet passiones simplices convertibiles, – sicut unum, verum et bonum – sed habet aliquas passiones ubi opposita distinguuntur contra se, sicut necesse esse vel possibile, actus vel potentia, et huiusmodi. Sicut autem passiones convertibiles sunt transcendentes quia consequuntur ens in quantum non determinatur ad aliquod genus, ita passiones disiunctae sunt transcendentes, et utrumque membrum illius disiuncti est transcendens quia neutrum determinat suum determinabile ad certum genus²⁸⁰.

Entrambi gli estremi, pertanto, pur essendo il risultato di un processo di distinzione modale o formale e, dunque, pur rappresentando nel primo caso modi intrinseci dell’ente (come *finitum/infinitum*) e nel secondo caso sue denominazioni estrinseche (come *idem/diversum*), possono essere considerati in entrambi i casi trascendentali, soddisfacendo il criterio sopra osteso: non avere un predicato superiore oltre l’ente. Infatti, nessuno dei due cade nella determinazione del genere, in quanto concetto che determina (*determinans*) ‘in quale’ l’ente determinabile (*determinabile*). Dunque, come le passioni convertibili (uno, vero, buono) sono trascendentali perché conseguono necessariamente all’ente univoco in quanto non determinato dal genere (o prima che venga

²⁷⁹ Cfr. WOLTER, *The Transcendentals and their Function*, p. 128.

²⁸⁰ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 8, p. 1, q. 3, n. 115, Vaticana, IV, pp. 206-207: «[...] l’ente non possiede solo le passioni semplici convertibili, – come uno, vero e buono – ma ha anche alcune passioni in cui si distinguono fra loro caratteristiche opposte, come essere necessario o possibile, atto o potenza, e così via. Allora, allo stesso modo in cui le passioni convertibili sono trascendenti perché caratterizzano l’ente in quanto non è determinato ad un genere, anche le passioni disgiuntive sono trascendenti, e ciascuno dei due membri della disgiunzione è trascendente perché nessuno dei due determina il proprio determinabile ad un particolare genere»; trad. it. ALLINEY, *Giovanni Duns Scoto*, p. 65.

determinato dal genere, cioè prima della divisione categoriale), così le passioni disgiuntive sono altrettanto trascendentali perché non connotano l'ente in base alle sue contrazioni categoriali, non lo dividono in generi e specie, ma lo bisecano individuando due concetti opposti, corrispondenti a due possibili contrazioni, modali o formali, ma in ogni caso pre-categoriali, dunque trascendentali.

Dovendo tralasciare i possibili nodi problematici che riguardano in particolare il rapporto tra ciascun membro della disgiunzione e l'ente, la natura apparentemente formale e, ad un tempo, modale di alcuni trascendentali disgiuntivi (es. finito/infinito) e il problema della loro predicazione, ci basti in questa sede rilevare con Alliney che certe caratteristiche, seppur contese tra aspetto modale, formale e trascendentale, confluiscono comunque nella zona intermedia (e sottile) dove si condensano quelle *realitates* che godono di uno statuto ontologico più debole rispetto alle quiddità, ma più forte rispetto ad un mero contenuto di ragione. In questo senso, i trascendentali non sono né 'qualcosa' né 'nulla' e si collegano così all'ente nella sua indifferenza, cioè prima di arrivare a quella realtà fatta di 'cose' strutturate e di 'nature' costituite²⁸¹.

Ora, ritornando al testo, sebbene i membri della disgiunzione siano entrambi trascendentali (*utrumque membrum illius est transcendens*), Scoto specifica di seguito come debbano intendersi distintamente, introducendo così un elemento che ritroveremo più avanti rispetto all'ultima tipologia di trascendentali (le *perfectiones simpliciter*).

[...] et tamen unum membrum illius disiuncti formaliter est speciale, non conveniens nisi uni enti, – sicut necesse esse in ista divisione 'necesse esse vel possibile esse', et infinitum in ista divisione 'finitum vel infinitum', et sic de aliis²⁸².

Per il Dottor Sottile, quindi, uno dei due membri della disgiunzione è *speciale* e, in quanto tale, appartiene ad un solo ente (*non conveniens nisi uni enti*), ovvero al più eminente (cioè Dio), come *necesse esse* (in base al suo significato trascendentale, non 'naturalistico') è il membro speciale della coppia '*necesse esse vel possibile esse*', o *infinitum* della coppia '*finitum vel infinitum*'²⁸³. Si tratta, dunque, di una disgiunzione piuttosto netta e sproporzionata, in base alla quale un solo ente occupa

²⁸¹ Cfr. ALLINEY, «*Scientia transcendens*. Duns Scoto e la nuova metafisica»: «Le difficoltà che Scoto ha dovuto affrontare nell'articolazione della metafisica come scienza dell'ente in quanto ente hanno riguardato, fino a questo punto, la predicazione delle passioni dell'ente, come uno e vero, e le modalità intrinseche dell'ente, finito e infinito. Si tratta di caratteristiche diverse, in un caso formali e nell'altro modali; entrambe, tuttavia, riguardano l'ente nel suo concetto univoco, ovvero prima della sua articolazione in ente infinito e ente finito e della successiva divisione nei dieci generi dell'ente finito».

²⁸² Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 8, p. 1, q. 3, n. 115, Vaticana, IV, pp. 206-207: «[...] e tuttavia uno dei due termini della disgiunzione è formalmente speciale in quanto non conviene che ad un ente, – come essere necessario nella divisione 'essere necessario o essere possibile' e infinito nella divisione 'finito o infinito', e così degli altri»; trad. it. ALLINEY, *Giovanni Duns Scoto*, p. 65.

²⁸³ Cfr. ALLINEY, «*Scientia transcendens*. Duns Scoto e la nuova metafisica»: «[...] in ogni coppia disgiuntiva il membro più nobile è attribuibile ad alcuni enti, mentre il membro più nobile è 'formalmente speciale' e di conseguenza attribuibile a un solo ente».

una delle due estremità (speciale), mentre tutti gli altri enti occupano l'altra estremità (non speciale).

Non è chiaro se il modello messo in campo da Scoto coincida esclusivamente con quest'ultimo caso, nel quale il membro speciale (perfetto o 'più perfetto') della disgiunzione corrisponde esclusivamente all'ente infinito (Dio-infinito-necessario) mentre l'altro estremo (imperfetto o 'meno perfetto') raccoglie tutto il resto degli enti (creatura-finita-possibile), oppure se contempra altresì l'ipotesi che Dio sia considerato piuttosto come il membro più eminente della porzione più perfetta della disgiunzione, nella quale, dunque, potrebbero essere inclusi anche altri enti. Al di là dei dettagli di questo ulteriore esito incerto, si può tuttavia affermare che, dal punto di vista delle intenzioni del Sottile, la funzionalità di questa tipologia di trascendentali non è affatto quella di marcare l'abisso tra imperfezione e perfezione lungo la gerarchia degli enti, o il declassamento degli enti e degli attributi imperfetti in base alla loro subordinazione rispetto agli enti e agli attributi perfetti, o la partecipazione della perfezione sbiadita degli enti inferiori alla perfezione integra del *primum ens*. Detto in altri termini, la soluzione di Scoto non è affatto equiparabile ad un procedimento che potremmo definire piuttosto 'pseudo-trascendentale', impiegato da altri maestri scolastici allo scopo di porre la perfezione di Dio e dei suoi attributi agli antipodi rispetto ad ogni imperfezione.

È Wolter ad istituire il parallelo tra la "legge dei trascendentali disgiuntivi", in base alla quale Scoto utilizzerebbe le disgiunzioni come «relatively simple method of establishing the existence of God»²⁸⁴, e la *via* con cui Bonaventura da Bagnoregio cerca di dimostrare nel *De mysterio trinitatis* l'indubitabile verità dell'esistenza di Dio *ex decem conditionibus et suppositionibus per se notis*, individuando cioè dieci coppie di caratteristiche disgiuntive in base alle quali dall'esistenza del membro imperfetto si deve inferire l'esistenza del membro più perfetto. Con questo procedimento si cerca così di delimitare lo spazio in cui si concentra ogni perfezione, a partire dall'osservazione di ciò che è imperfetto, affinché coincida pienamente con l'essere perfetto di Dio: è in questo senso – sostiene Bonaventura – che *Deum esse clamat omnis creatura*²⁸⁵.

²⁸⁴ WOLTER, *The Transcendentals and their Function*, p. 132. Cfr. WOLTER, *The Transcendentals and their Function*, p. 127: «[...] in Scotus' metaphysics [...] the task of establishing the existence of the First Being is shifted to the disjunctive transcendentals».

²⁸⁵ Cfr. BONAVENTURA DE BALNEOREGIO, *Quaestiones disputatae de mysterio Trinitatis*, q. 1, a. 1, in DOCTORIS SERAPHICI S. BONAVENTURAE *Opera Omnia*, V, pp. 45-115, ed. PP. COLLEGII S. BONAVENTURAE, ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas (Quaracchi) 1891: pp. 46b-47b: «Item ostenditur hoc ipsum secunda via sic : omne verum, quod clamat omnis creatura, est verum indubitabile; sed Deum esse clamat omnis creatura; ergo etc. – Quod autem omnis creatura clamat, Deum esse, ostenditur ex decem conditionibus et suppositionibus per se notis. Prima est ista: si est ens posterius, est et ens prius [...]. Item, si est ens ab alio, est ens non ab alio [...]. Item, si est ens possibile, est ens necessarium [...]. Item, si est ens respectivum, est ens absolutum [...]. Item, si est ens diminutum sive secundum quid, est ens simpliciter [...]. Item, si est ens propter aliud, est ens propter se ipsum [...]. Item, si est ens per participationem, est ens per essentiam [...]. Item, si est ens in potentia, est ens in actu [...]. Item, si est ens compositum, est ens simplex [...]. Item, si est ens mutabile, est ens immutabile [...]. Ex his igitur decem suppositionibus necessariis et manifestis inferitur, quod omnes entis differentiae sive partes inferunt et clamant, Deum esse. Si ergo omne tale verum est verum indubitabile; ergo necesse est, quod Deum esse sit immutabile verum».

Dal nostro punto di vista, l'accostamento di Wolter²⁸⁶ può essere certamente giustificato, per un verso, dal fatto che Scoto riconoscerebbe senza alcun dubbio la conclusione di Bonaventura (*necesse est quod Deum esse sit immutabile verum*) nella misura in cui Dio si distanzia dal creato (imperfetto) e a lui deve attribuirsi ogni perfezione; per un altro verso, dal fatto che lo stesso Scoto sembra utilizzare in certi frangenti un ragionamento di tal sorta per sottolineare il rapporto di dipendenza del membro meno nobile rispetto a quello più nobile: dall'esistenza di qualcosa di finito o contingente o composto deve inferirsi l'esistenza di qualcosa di infinito o necessario o semplice, non viceversa, poiché la sussistenza del membro più ignobile è vincolata alla sussistenza del membro più nobile (*non potest pars ignobilior passionis inesse alicui nisi pars nobilior insit, licet e contra possit*)²⁸⁷. Tuttavia, come sottolineato in parte anche da Aertsen²⁸⁸, va notato che vi sono più differenze che similitudini tra i procedimenti dei due autori. Il procedimento di Bonaventura, infatti, si attesta su una metodologia *a posteriori*, senza avere né l'idea di un concetto comune a Dio e alla creatura né l'intenzione di porre la disgiunzione su un piano trascendentale. Quello di Scoto, invece, si sviluppa sul livello intermedio e trascendentale dell'ente univoco, convertibile con la coppia disgiuntiva, benché 'poi' la coppia debba articolarsi a sua volta verso l'uno o l'altro dei suoi estremi (formali o modali). Anche in questo caso – come abbiamo già visto dal confronto con Enrico –, i livelli in Bonaventura sono due, imperfetto (creatura) e perfetto (Dio), mentre in Scoto – come vedremo ancor meglio di fronte al caso della *perfectio simpliciter* – sono piuttosto tre: l'ente indifferente, del quale la coppia condivide il carattere formale, il finito (creatura) e l'infinito (Dio)²⁸⁹.

Infine, occorre specificare che Scoto non fornisce mai un elenco completo e definitivo delle coppie disgiuntive di trascendentali, proprio perché il suo sforzo metodico consiste nella continua ricerca di sempre nuove proprietà contrarie, che aprano al discernimento circa la discrepanza e, contemporaneamente, l'interazione tra le varie gradazioni ontologiche²⁹⁰. D'altro canto, non tutte le

²⁸⁶ Cfr. WOLTER, *The Transcendentals and their Function*, pp. 132-137.

²⁸⁷ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Lect.*, I, d. 39, q. 1-5, nn. 39-40, Vaticana, XVII, p. 488: «De primo, quod sit contingentia in rebus, non potest – ut puto – probari per notius, nec a priori, quia ens dividitur per 'necessarium' et 'possibile'. Et sicut passio est convertibilis cum aliquo subiecto quae immediate inest illi subiecto, nec probari potest per aliquid notius, ita nec passio disiuncta de subiecto suo – cui immediate inest – per notius probari potest. Si autem una pars illius passionis disiunctae dicatur de aliquo subiecto sibi appropriato, – si illa pars sit ignobilior pars illius passionis, ex hoc quod inest suo subiecto potest concludi quod pars nobilior illius passionis insit subiecto sibi appropriato, licet non e contra (quia non potest pars ignobilior passionis inesse alicui nisi pars nobilior insit, licet e contra possit). Unde sequitur, si ens causatum sit finitum, quod aliquod ens sit infinitum; sed non sequitur e contra, si aliquod ens sit infinitum, quod aliquod ens sit finitum, quia ad veritatem primi non requiritur veritas secundi; et sic etiam sequitur, si aliquod ens sit contingens, quod aliquod ens sit necessarium, et non e contra».

²⁸⁸ AERTSEN, *Medieval Philosophy as Transcendental Thought*, pp. 154-155, 388-389.

²⁸⁹ Su questa interpretazione si veda GORIS/AERTSEN, «Medieval Theories of Transcendentals», section 4.3 («The third model: being as univocally common to God and creature»), n. 5: «Whereas the transcendental notions differ by a distinction that is not merely conceptual, yet must allow for their real identity, i.e. the formal distinction, the disjunctive transcendental properties share the same formal character, f.i. of being, of which they indicate a different degree of intensity each, i.e. a proper mode – hence, a modal distinction».

²⁹⁰ Cfr. WOLTER, *The Transcendentals and their Function*, p. 129: «The method of establishing the coextensive character of each pair will differ, therefore, in each case. [...] The convertible character of such disjunctions being purely factual, it

disgiunzioni sono trascendentali. Non bisogna dimenticare, infatti, che la definizione di trascendentale resta ferma, compresa la sua prerogativa fondamentale: non avere un predicato superiore oltre l'ente. Pertanto, nell'insieme delle *passiones disiunctae* non potranno rientrare tutte quelle caratteristiche categoriali, benché contrarie, legate al modo in cui l'ente si predica tramite le categorie; la coppia pesante/leggero, ad esempio, non sarà annoverabile all'interno di questa tipologia di trascendentali, poiché la gravità è una qualità, ovvero una categoria²⁹¹.

A conclusione della sezione in cui Scoto mostra la dilatazione del trascendentale in base alla sua nuova definizione al di là della comunanza, dunque oltre i convertibili e a favore dei disgiuntivi, si specifica infine in che senso la 'sapienza' può essere considerata 'trascendentale' (*potest sapientia esse transcendens*). Occorre notare che questo gesto teoretico, mentre da un lato sembra ricollegare la casistica della sapienza (e di tutte quelle caratteristiche non comuni a tutti gli enti) alla 'specialità' o alla 'maggiore perfezione' di uno dei due membri della disgiunzione, dall'altro lato sembra invece individuare una nuova varietà di trascendentale. Il fatto che la sapienza sia comune a Dio e alla creatura (cioè a una determinata porzione di enti) costringe infatti il maestro francescano a una sottile e apparentemente paradossale precisazione:

Ita etiam potest sapientia esse transcendens, et quodcumque aliud, quod est commune Deo et creaturae, licet aliquod tale dicatur de solo Deo, aliquod autem de Deo et aliqua creatura. Non oportet autem transcendens, ut transcendens, dici de quocumque ente nisi sit convertibile cum primo transcendente, scilicet ente²⁹².

La sapienza, dunque, in virtù del suo statuto particolare, corrisponde ad una ulteriore tipologia di trascendentale, eccentrica rispetto alla classe dei disgiuntivi, alla quale Scoto non può purtuttavia fare a meno di collegarla. Essa – spiega Scoto – può essere considerata trascendentale insieme a tutte le altre caratteristiche condivise da Dio e dalle creature (*quodcumque aliud quod est commune Deo et creaturae*), ma vi sono casi in cui una tale caratteristica si dice solo di Dio (*licet aliquod tale dicatur de solo Deo*) – come nel caso del membro più perfetto della disgiunzione trascendentale (es.

can be established only by recourse to experience»; SURZYN, «Disjunctives as Transcategorical Attributes of Being», p. 112: «Scotus [...] does not propose a complete list of disjunctives; in fact, he leaves the list open». Proprio alla luce di questo vuoto di catalogazione, Wolter prova in realtà a fornire un elenco dei trascendentali disgiuntivi menzionati da Scoto («it will be helpful to enumerate and classify some of the disjunctives expressly mentioned by Scotus»). Tuttavia, l'operazione si rivela alquanto dubbia, sia perché nei testi indicati da Wolter non tutte le coppie sono menzionate *expressly*, sia perché Scoto non sembra fornire a tutte le coppie individuate un carattere trascendentale (soprattutto quelle tratte dal *De primo principio*, dove Scoto si sta piuttosto cimentando in una divisione tecnica dell'ordine essenziale). Cfr. WOLTER, *The Transcendentals and their Function*, p. 138.

²⁹¹ Cfr. ALLINEY, *Giovanni Duns Scoto*, p. 65.

²⁹² IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 8, p. 1, q. 3, n. 115, Vaticana, IV, p. 207: «Così anche la sapienza può essere trascendentale, e qualsiasi altra cosa che è comune a Dio e alla creatura, benché qualcosa di tal sorta si dica solo di Dio, qualcosa invece di Dio e di qualche creatura. Non occorre allora che un trascendentale, in quanto trascendentale, si dica di qualsiasi ente, se non <nella misura in cui> sia convertibile con il primo trascendentale, cioè l'ente».

necessario/contingente) – e casi in cui questa caratteristica si dice «di Dio e di qualche creatura» (*aliquid autem de Deo et aliqua creatura*). Ciò che appare strano è quindi il fatto che prima si dica *commune* e poi, all'interno dello stesso insieme, *de solo Deo*; tuttavia, alla luce della nuova definizione ormai assimilata, tutto l'argomento si rivela in realtà come una conferma del fatto che la comunità per Scotto resta un fattore accidentale: il fatto che una determinata caratteristica possa essere attribuita esclusivamente a Dio – e che dunque non sia comune a nessun altro ente – non influisce in alcun modo sulla definizione di quella caratteristica in quanto trascendentale. Ne è riprova la chiusura del passo, in cui si ribadisce che non occorre che il trascendentale si dica *de quocumque ente*, ma che sia convertibile con l'ente inteso in senso trascendentale. L'unica convertibilità, dunque, non è con la totalità degli enti o con l'ente/genere che contiene tutti gli enti, ma, di nuovo, con l'ente trascendentale indifferente.

Ora, benché il Dottor Sottile in questo passo non menzioni esplicitamente la «perfezione assoluta» (*perfectio simpliciter*), possiamo tuttavia affermare che la sapienza e le altre caratteristiche – che vedremo meglio di seguito – si riferiscono esattamente a questa tipologia di trascendentali, che rappresenta altresì uno dei principali dispositivi metafisici impiegati da Scotto in ambito teologico. Essa esemplifica (più degli altri trascendentali) il superamento integrale del criterio della comunità, sia in senso parziale, nella misura in cui non tutti ma solo alcuni enti possono accoglierla, sia in senso radicale, nella misura in cui un solo ente può accoglierla.

Come si evince già dal passo analizzato, e come abbiamo potuto appurare attraverso uno studio approfondito del concetto di *perfectio simpliciter* e del suo impiego metodico nell'opera di Scotto – studio che non possiamo però riferire in una versione estesa in questa sede, per evitare il rischio di allontanarci dallo scopo della nostra indagine – la sua posizione nel novero dei trascendentali non manca di far emergere una serie di elementi problematici.

Innanzitutto, Scotto – come abbiamo appena visto – non annovera esplicitamente la *perfectio simpliciter* in quella che può essere definita come una sorta di classificazione dei trascendentali (presentata in *Ord.*, I, d. 8, p. 1, q. 3, nn. 113-115), forse anche in base all'esitazione legata al rapporto piuttosto intricato tra la perfezione assoluta e il membro più perfetto della disgiunzione trascendentale²⁹³. Dall'altro lato, invece, il Sottile è talmente persuaso del carattere trascendentale della perfezione assoluta da dichiarare in più occasioni che essa rappresenta il frutto più maturo della nuova definizione, tant'è che, in un certo senso, ogni trascendentale deve considerarsi come una

²⁹³ Wolter non sembra usare la dovuta cautela nell'affermare che «pure perfections (*perfectiones simpliciter*) include being and its coextensive attributes as well as the more perfect member of each disjunction». Come abbiamo accennato, infatti, vi è certamente un legame tra trascendentali disgiuntivi e perfezioni assolute, nella misura in cui Scotto sembra annoverare tra queste ultime i membri più perfetti di alcune disgiunzioni. Tuttavia, non riteniamo che si possa porre una perfetta corrispondenza tra le due classi, specie per quanto riguarda perfezioni particolari come la volontà, definite da Scotto *simpliciter* pur non opponendosi *strictu sensu* a nessun estremo meno perfetto. Cfr. WOLTER, *The Transcendentals and their Function*, p. 11.

*perfectio simpliciter*²⁹⁴. Per tali ragioni, i maggiori interpreti di questo segmento del pensiero del Sottile (Wolter, Aertsen, Alliney, ecc.) la considerano, a ragione, come una tipologia a sé.

Inoltre, la definizione risulta piuttosto scivolosa, come riconosciuto esplicitamente dallo stesso Scoto (*Vulgaris sermo de perfectione simpliciter saepe vacillat*²⁹⁵). Essa è tratta dall'autorità di Anselmo²⁹⁶, cui il Dottor Sottile si riferisce sia implicitamente – come nel *De primo principio*²⁹⁷ – sia esplicitamente – come nell'*Ordinatio*²⁹⁸ e nel *Quodlibet*²⁹⁹. Il ragionamento anselmiano al quale si fa corrispondere questo dispositivo trascendentale è riassunto in questi termini: si dice *perfectio simpliciter* ciò che, in una qualunque cosa, è meglio 'quello' piuttosto che 'non quello'³⁰⁰. Si tratta, dunque, di una proprietà che si configura in base ad un livello assoluto di perfezione, tale per cui è sempre meglio, in senso assoluto (*simpliciter*), averla che non averla.

Va specificato, tuttavia, che il gesto di Anselmo è rubricabile all'interno di una metodologia eminentemente teologica ed è inserito in un contesto completamente diverso da quello del Sottile, con un andamento e uno scopo sostanzialmente divergenti. L'abate del Bec, infatti, per dimostrare quali siano le caratteristiche che si possono predicare essenzialmente (*substantialiter*, non *relative*) della mirabile natura divina, si sofferma sulla perfezione come positivo (*ipsum*, es. sapiente) migliore del suo negativo (*non ipsum*, es. non-sapiente), cioè della sua imperfezione corrispettiva, al solo scopo di stabilire che nella *summa essentia* devono ricapitolarsi tutte le perfezioni assolute (sapienza, onnipotenza, verità, giustizia, ecc.), ovvero tutti quegli attributi che sono in assoluto migliori dei propri corrispettivi negativi (*quidquid similiter absolute melius quam non ipsum*). L'operazione, così, si dimostra perfettamente in linea con il celebre argomento ontologico (l'essere, infatti, è la perfezione per eccellenza, nella misura in cui è migliore del non-essere) e con la tendenza più generale – dal vago sentore neoplatonico – di sancire una precisa gerarchia ontologica degli enti e delle loro proprietà, a favore dell'ente supremo e, per così dire, a discapito degli enti inferiori, le cui (eventuali) perfezioni non godono di alcuna necessità. Pertanto, non diversamente da quanto notato per la *divisio*

²⁹⁴ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 8, p. 1, q. 3, n. 156: «[...] omnes sunt transcendentis qui important perfectionem simpliciter»; *Ord.*, I, d. 3, p. 1, q. 3, n. 135: «[...] omnia transcendentia dicunt 'perfectiones simpliciter' et conveniunt Deo in summo».

²⁹⁵ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *De prim. princ.*, c. 4, Müller, p. 77.

²⁹⁶ Cfr. ANSELMUS CANTUARENSIS, *Monol.*, c. 15, Schmitt, I, pp. 28-29.

²⁹⁷ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *De prim. princ.*, c. 4, Müller, pp. 68-71.

²⁹⁸ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 8, p. 1, q. 1, nn. 22-23, Vaticana, IV, pp. 162-163.

²⁹⁹ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Quodl.*, q. 5, n. 31, Alluntis, p. 183.

³⁰⁰ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *De prim. princ.*, c. 4, Müller, p. 68: «Perfectio simpliciter dicitur, quae in quolibet est melius ipsum, quam non ipsum»; *Ord.*, I, d. 8, p. 1, q. 1, n. 22, Vaticana, IV, p. 162: «[...] de ratione simpliciter perfectionis sit quod 'ipsum sit simpliciter melius, in unoquoque, quam non ipsum', secundum Anselmum, *Monologion* 15». La definizione nel *Quodlibet* si presenta in una versione leggermente difforme, nella misura in cui Scoto mette già l'accento su un aspetto problematico della *perfectio*, che esamineremo meglio in seguito, ovvero il fatto che la perfezione, da un lato, si dice in senso assoluto, mentre, dall'altro, sembra predicarsi – secondo un meccanismo potenzialmente tautologico – solamente di quelle cose che l'hanno (*in quolibet habente*). Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Quodl.*, q. 5, n. 31, Alluntis, p. 183: «[...] secundum quod colligitur ex intentione Anselmi, *Monologion* 15, perfectio simpliciter est quae in quolibet habente ipsam melius est ipsam habere, quam non-ipsam habere».

entis di Bonaventura, anche in questo caso il ragionamento serve a mostrare che vi è una porzione dell'essere, all'apice della gerarchia, in cui è necessario che si concentrino tutte le perfezioni (*necesse est ut sit quidquid omnino melius est quam non ipsum*); la restante porzione, invece, o è imperfezione o, qualora abbia una qualche traccia di perfezione, partecipa della perfezione che è in Dio, come l'esemplato partecipa dell'esemplare.

Anche in questo caso, il Sottile condividerebbe senza esitazione il proposito anselmiano di configurare gli attributi divini come le caratteristiche più eccellenti che appartengono al più eccellente degli enti; tuttavia, diversamente da Anselmo – in base a una netta distanza tra i loro procedimenti, legata sia al differente contesto storico sia alle differenti intenzioni speculative – Scoto avverte l'esigenza di specificare in che senso debba essere concepito questo dispositivo, operando una sorta di ulteriore *coloratio* del ragionamento di Anselmo (oltre a quella più celebre con cui nel *De primo principio* prova a reinterpretare l'argomento ontologico³⁰¹), affinché possa assumere, in quanto strumento filosofico, un nuovo valore trascendentale.

Egli si sofferma in particolare sui due fuochi della regola che è alla base della definizione di *perfectio simpliciter*³⁰², ovvero (1) '*quam non ipsum*' e (2) '*in quolibet*'.

(1) Il Dottor Sottile chiarisce innanzitutto che la perfezione – contrariamente a quanto affermato da Anselmo – non è migliore del suo contraddittorio (*non tantum suo contradictorio*³⁰³), della sua negazione (*quam sua negatio contradictorie opposita*³⁰⁴), poiché, se così fosse, tutti i termini 'positivi' sarebbero perfezioni assolute, dal momento che ogni 'positivo' è migliore della sua 'negazione'³⁰⁵. Attraverso la suddetta colorazione metafisica, egli sostiene invece che ogni perfezione può definirsi assoluta in quanto ciò rispetto a cui deve considerarsi migliore ('*quam non ipsum*') è piuttosto il suo «positivo impossibile» ('*quolibet sibi impossibili*³⁰⁶, *quam quodcumque positivum impossibile*³⁰⁷, *pro quocumque sibi impossibili etiam positive*³⁰⁸), ovvero qualcosa di positivamente costituito, che sia impossibile con la perfezione stessa (dunque non all'estremità opposta della perfezione)³⁰⁹.

Ora, se la sapienza – che Scoto considera senza alcun dubbio come *perfectio simpliciter*³¹⁰ –

³⁰¹ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *De prim. princ.*, c. 4, Müller, pp. 105-118.

³⁰² Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Quodl.*, q. 5, n. 31, Alluntis, p. 183: «Haec autem regula indiget duplici expositione».

³⁰³ IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 8, p. 1, q. 1, n. 23, Vaticana, IV, p. 163.

³⁰⁴ IOANNES DUNS SCOTUS, *Quodl.*, q. 5, n. 31, Alluntis, p. 183.

³⁰⁵ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 8, p. 1, q. 1, n. 23, Vaticana, IV, p. 163: «[...] quodcumque positivum est melius et perfectius simpliciter sua negatione»; IOANNES DUNS SCOTUS, *Quodl.*, q. 5, n. 31, Alluntis, p. 183: «[...] quodlibet positivum est simpliciter melius sua negatione contradictorie opposita».

³⁰⁶ IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 8, p. 1, q. 1, n. 23, Vaticana, IV, p. 163.

³⁰⁷ IOANNES DUNS SCOTUS, *De prim. princ.*, c. 4, Müller, p. 69.

³⁰⁸ IOANNES DUNS SCOTUS, *Quodl.*, q. 5, n. 31, Alluntis, p. 183.

³⁰⁹ Coloro che considerano la perfezione assoluta in quanto migliore della non-perfezione (es. la sapienza migliore della non-sapienza) sembrano dunque travisare il ragionamento di Scoto.

³¹⁰ Si veda, ad esempio, IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, II, d. 44, q. un., n. 8, Vaticana, VIII, p. 493: «[...] sapientia est perfectio simpliciter».

non è migliore della non-sapienza, allora rispetto a cosa dovrebbe essere migliore per essere una perfezione assoluta? Dalla risposta a questa domanda – una risposta che non deve considerarsi in nessun modo né univoca né definitiva – emerge un dato che non è stato forse sufficientemente messo a fuoco dalla letteratura critica, ovvero il fatto che la parte della *regula* anselmiana in base alla quale *ipsum est melius quam non ipsum* corrisponde esclusivamente al livello ‘definitorio’ della perfezione, non a quello ‘applicativo’. È in questi termini che ci sembra di poter affermare che il positivo impossibile, superato in perfezione dalla perfezione assoluta (*est melius*), non è altro che una *perfezione minore* che, dal punto di vista della definizione (non dell’applicazione), risulta altresì impossibile con una *perfezione maggiore o assoluta*. Detto in altri termini, se ‘sapiente’ non è meglio di ‘non-sapiente’, allora sarebbe meglio di ‘oro’ o di ‘natura’, nella misura in cui, da un lato, in assoluto sarebbe meglio essere ‘sapiente’ piuttosto che essere ‘oro’ o ‘natura’ e, dall’altro, ‘sapienza’ e ‘oro’ o ‘natura’ sono dal punto di vista definitorio impossibili, come ‘cerchio’ è impossibile rispetto a ‘quadrato’ o ‘triangolo’. In breve, dunque, la perfezione assoluta sembra essere per Scoto ciò che è più perfetto di ogni altra perfezione non assoluta, è una qualità migliore di qualsiasi altra qualità che le è impossibile³¹¹. La partita, infatti, come specificato in più occasioni dal filosofo scozzese, non si gioca tra un positivo e il suo negativo contraddittorio, ma tra un positivo e un altro positivo, tra loro impossibili.

Una possibile riprova di questa interpretazione ci sembra provenire, per un verso, dal fatto che Scoto ammette in più occasioni che vi sia una gerarchia tra le perfezioni, tanto da arrivare addirittura a supporre un ordine gerarchico interno alle stesse perfezioni assolute³¹² (benché non sia chiaro il criterio per il quale la *ratio* dell’una sarebbe più perfetta della *ratio* dell’altra) e, per un altro verso, dal fatto che le perfezioni assolute non sono mai impossibili tra loro proprio in quanto tutte assolute, tanto da confluire perfettamente nell’ente sommamente perfetto. Sembra dunque che ci sia un confine, seppur labile, tra le perfezioni che possono essere dette *simpliciter* e quelle *non simpliciter* o relative, che indicano livelli di perfezione inferiori; è proprio rispetto a queste ultime che la perfezione assoluta (*ipsum*) può dirsi più perfetta (*melius*).

(2) L’espressione ‘*in quolibet*’, l’altro fuoco della *famosa descriptio* anselmiana, sposta invece il discorso sul problema del *range* di applicabilità di questa tipologia di caratteristiche. Esso è legato

³¹¹ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *De prim. princ.*, c. 4, Müller, p. 69: «Breviter igitur dicatur: perfectio simpliciter est, quae est simpliciter et absolute melius quocumque impossibili»; *Quodl.*, q. 5, n. 31, Alluntis, p. 183: «[...] perfectio simpliciter est in quolibet melior quocumque sibi impossibili».

³¹² Vi è effettivamente un ordine tra le perfezioni assolute, dal momento che, se si considera la loro *ratio*, l’una è più perfetta dell’altra (*aliqua ex ratione sui est perfectior alia praecise sumpta*); tuttavia, questa discrepanza di valore si può cogliere solo nelle creature, dal momento che in Dio non c’è nessuna scala di valore: esse sono equamente perfette poiché tutte infinite (*omnes aequae perfectae, quia infinitae*). Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 8, p. 1, q. 1, n. 24, Vaticana, IV, p. 163: «Ad secundum dubium dico quod requirit declarationem ‘quis sit ordo perfectionum simpliciter’. Et modo, breviter, supponatur quod sit aliquis ordo perfectionis inter eas, ita quod aliqua ex ratione sui est perfectior alia praecise sumpta, licet quando quaelibet est in summo tunc sint omnes aequae perfectae, quia infinitae, et quaelibet tunc est infinita».

sostanzialmente a un tale interrogativo: com'è possibile che la perfezione sia assoluta se, in realtà, non può applicarsi *ubicumque*, ma solo ad alcuni enti (o ad un solo ente)³¹³? Ecco allora che al concetto di 'impossibilità' – che, in base a ciò che abbiamo appena cercato di dimostrare, si pone solo al livello della definizione della perfezione in quanto *simpliciter* – si affianca quello di 'ripugnanza', di fronte alla mancanza di convertibilità con l'intera *latitudo entis*. Vedremo come per Scoto questa restrizione non comporti alcun particolare inconveniente, in quanto non inficia né la trascendentalità né l'assolutezza.

Tra le apparenti resistenze all'«assolutezza» della perfezione vi è innanzitutto il fatto che l'argomento, se considerato in base all'affermazione e alla negazione, sembra del tutto inefficace (*descriptio videtur nulla*). Un predicato affermativo, infatti, non è verificabile in sé, ma in relazione al soggetto cui si riferisce; quand'anche a questo soggetto inerisse l'«affermazione» di quell'*ipsum* piuttosto che la sua «negazione», non si avrebbe nessuna ragione per sostenere che l'affermarsi dell'*ipsum* sarebbe sempre e comunque meglio che il suo non-affermarsi. Non è detto, dunque, che quella caratteristica, benché sia segno di perfezione, affermandosi in un soggetto, arrivi necessariamente a perfezionarlo³¹⁴.

Inoltre, se si interpretasse l'*in quolibet*' in senso assoluto (*simpliciter*), l'argomento si rivelerebbe addirittura falso (*falsum est*). La *perfectio simpliciter*, infatti, non è convertibile in senso assoluto con l'ente; quindi, qualora si volesse applicare alla totalità della gamma degli enti, ne pervertirebbe ineluttabilmente qualcuno. Il cane, secondo il celebre esempio, se diventasse sapiente o razionale, non sarebbe più un cane; cioè, conferirgli una tale perfezione attenterebbe alla sua natura animale, che prevede specificamente la mancanza di razionalità³¹⁵.

Dunque, la presenza di una *perfectio simpliciter* non indica *tout court* una maggiore perfezione rispetto alla sua assenza. Infatti, essa non può avere un'efficacia garantita sulla totalità degli enti, dal momento che può ripugnare ad una qualche natura limitata (*potest repugnare alicui naturae limitatae*). Quest'ultima, infatti, non si esprimerebbe in modo assolutamente perfetto se le fosse impiantato qualcosa che le ripugna in base ai suoi connotati ontologici. In altre parole, una perfezione, pur assoluta, può non configurarsi come perfezione per una certa porzione di enti, può non sancire nessun perfezionamento in quella natura che, a causa di una certa limitazione, è incompatibile con

³¹³ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 8, p. 1, q. 1, n. 22, Vaticana, IV, p. 162: «Sed hic videtur dubia: unum, quomodo perfectio simpliciter est quae non est perfectio ubicumque, cum de ratione simpliciter perfectionis sit quod 'ipsum sit simpliciter melius, in unoquoque, quam non ipsum'».

³¹⁴ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *De prim. princ.*, c. 4, Müller, pp. 68-69: «Haec descriptio videtur nulla, quia: si intelligitur de affirmatione et negatione quae est affirmatio non melior sua negatione – in se et in quolibet si in eo posset esse».

³¹⁵ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *De prim. princ.*, c. 4, Müller, p. 69: «[...] si autem intelligitur non in se tantum et in quolibet si posset inesse, sed in quolibet simpliciter, falsum est; non melior est in cane sapientia, quia nihil est bonitas in illo, cui contradicit»; *Ord.*, I, d. 8, p. 1, q. 2, n. 21, Vaticana, IV, pp. 161-162: «[...] aliquid quod est simpliciter perfectionis potest repugnare alicui naturae limitatae, et ita illa non esset simpliciter talis natura perfecte si haberet illud quod sibi repugnat: ita canis non esset simpliciter perfectus canis si esset sapiens, quia repugnat sibi sapientia».

essa. È in questo senso che, in modo apparentemente tautologico, la perfezione assoluta è tale non *in quolibet* ma piuttosto *in quolibet habente*, ovvero solo in quegli enti che l'hanno³¹⁶.

Giunto a questo esito apparentemente sterile, il quale sembra sancire che, in fondo, non è possibile parlare di perfezione *simpliciter*, ma solo di perfezione relativa o propria alla natura di cui può predicarsi (ovvero quella cui può inerire senza pervertirne lo statuto ontologico), Scoto riesce tuttavia a uscire dall'*impasse* e a mettere a frutto il procedimento in termini trascendentali, pur senza negare il dato dell'efficacia selettiva delle *perfectiones simpliciter* dal punto di vista applicativo, essenzialmente attraverso due chiarimenti dall'enorme portata teoretica.

Innanzitutto, '*in quolibet*' non deve essere riferito a qualunque cosa (*non cuilibet*³¹⁷), ovvero ad una particolare natura costituita o a un determinato grado di natura qualificata (*non pro quacumque natura*³¹⁸), perché – come abbiamo visto – vi sono nature cui repugna una determinata *perfectio simpliciter* (es. cane). Esso deve riferirsi piuttosto al *suppositum* (*considerando praecise quodlibet in quantum suppositum*³¹⁹, *pro quocumque supposito*³²⁰), ovvero ad un soggetto neutro, sostrato indifferente di ogni determinazione, al quale dunque non può ripugnare alcuna perfezione assoluta³²¹. In questo modo l'assolutezza e l'indeterminazione della perfezione, prima che la si consideri 'in riferimento a', sembra incastrarsi precisamente con l'assoluta indifferenza di questo *suppositum* rispetto alle varie tipologie di natura in cui può determinarsi (*non determinando in qua natura illud suppositum subsistat*³²², *praescindendo rationem naturae cuius est suppositum*³²³). In questo senso, si può dire allora che secondo le intenzioni di Scoto la *perfectio* di cui ci stiamo occupando può essere considerata 'assoluta' anche nel senso di essere 'sciolta' da ogni determinazione, precedente/indifferente rispetto a ogni qualificazione o modo. Dal punto di vista applicativo, dunque, il suo legame non è né con qualsiasi cosa, né con questa o quest'altra cosa, ma con quel sostrato indistinto che può essere sempre e in assoluto predisposto a riceverla³²⁴.

L'altro aspetto che Scoto intende chiarire è quello per il quale la *perfectio simpliciter*, pur non essendo convertibile con l'insieme 'ente', ha tuttavia le carte in regola per essere considerata un trascendentale; anzi – come abbiamo già detto – essa è il trascendentale per eccellenza. Infatti, pur

³¹⁶ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Quodl.*, q. 5, n. 31, Alluntis, p. 183. Si veda anche Wolter, *The Transcendentals and their Function*, p. 163: «They are perfections only in relation to the being in which they are found».

³¹⁷ IOANNES DUNS SCOTUS, *De prim. princ.*, c. 4, Müller, p. 69.

³¹⁸ IOANNES DUNS SCOTUS, *Quodl.*, q. 5, n. 31, Alluntis, p. 183.

³¹⁹ IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 8, p. 1, q. 2, n. 23, Vaticana, IV, p. 163.

³²⁰ IOANNES DUNS SCOTUS, *Quodl.*, q. 5, n. 31, Alluntis, p. 183.

³²¹ Su questo aspetto si veda l'accurata ricostruzione contenuta in HOERES, *La volontà come perfezione pura*, p. 20.

³²² IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 8, p. 1, q. 2, n. 23, Vaticana, IV, p. 163.

³²³ IOANNES DUNS SCOTUS, *Quodl.*, q. 5, n. 31, Alluntis, p. 183.

³²⁴ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Quodl.*, q. 5, n. 31, Alluntis, pp. 183-184: «Est ergo intellectus propositionis iste: perfectio simpliciter est talis quae, in quocumque supposito absolute considerato secundum rationem suppositi, non determinando naturam in qua vel cuius sit suppositum, melius est ipsum quam non-ipsam, hoc est, quam quodcumque impossibile ipsi».

non rispettando in nessun punto i criteri della comunità e della convertibilità, si conferma tuttavia come *trascendentale*, rispettando pienamente il requisito di non avere un predicato superiore oltre l'ente (in quanto denominazione non categoriale dell'ente), e resta altresì *assoluta* per il fatto di essere migliore di tutte le altre perfezioni (ad essa inferiori e impossibili) e per il fatto che un 'ente', in base alle sue 'condizioni di possibilità', prima di incontrare le determinazioni e le qualificazioni precipue del grado di natura in cui si radica, sarebbe in assoluto migliore se l'avesse piuttosto che se non l'avesse. Il fatto che ci siano poi solo alcuni enti, in certi casi, o un solo ente, in altri casi, capaci di ospitarla e di essere perfezionati da essa, è un elemento puramente accidentale (*hoc accidit*).

La perfezione assoluta, pertanto, *de iure* renderebbe migliore ogni ente, poiché ogni ente 'possibile' è teso ad accaparrarsi la pienezza della perfezione. Da questo punto di vista, anche un cane – immaginandolo come non ancora strutturato in base alla sua natura animale – sarebbe paradossalmente perfezionato dalla sapienza: pur non divenendo un cane migliore in presenza di quella perfezione – dal momento che la sua entità sarebbe distrutta (*destruit enim entitatem ipsius*³²⁵) –, «diventerebbe però un ente migliore, perché ogni ente razionale è migliore di qualsiasi ente irrazionale»³²⁶. Si noti infatti che, sebbene non sia vero che la 'sapienza' è detta *simpliciter* per il fatto di essere migliore della 'non-sapienza', è vero però che un ente che ha quella perfezione è sempre migliore di un ente che ne è privo, proprio nella misura in cui quello che ne è privo può avere solo una perfezione minore. Dall'altro versante, occorre tuttavia riconoscere che, *de facto*, la *perfectio simpliciter* non può applicarsi ad ogni ente 'attuale', ma si rende efficace solo in quelli con cui può mantenere un rapporto di non-ripugnanza: un cane sapiente, da questa prospettiva, non sarebbe più un cane.

Sembra dunque che, a livello definitorio, la perfezione assoluta si configuri come migliore (*melius*) di ogni perfezione minore e impossibile, e che, al livello ontologico, si connetta all'ente come trascendentale univoco indifferente³²⁷. In base alla nostra ricostruzione, infatti, possiamo ipotizzare che il supposito indeterminato disposto ad accogliere tutte le perfezioni coincida proprio con l'ente trascendentale, in base alla sua indifferenza rispetto al finito e all'infinito. Infine, l'inapplicabilità di ogni *perfectio simpliciter* ad alcuni enti non dipende da una relatività o da una limitatezza della perfezione, ma da fattori meramente accidentali, situazionali o concomitanti, in base ai quali è possibile che a una certa natura costituita sul piano modale ripugni quella determinata perfezione.

³²⁵ IOANNES DUNS SCOTUS, *Quodl.*, q. 5, n. 31, Alluntis, p. 183.

³²⁶ ALLINEY, *Giovanni Duns Scoto*, pp. 66-67.

³²⁷ Cfr. HOERES, *La volontà come perfezione pura*, p. 2: «[...] [il concetto di *perfectio simpliciter*] concorda così felicemente con la dottrina scotista della univocità dell'essere, e viene da questa talmente giustificato e nello stesso tempo richiesto, da divenire la categoria fondamentale dell'ontologia del Dottor Sottile».

Pertanto, come l'ente è un concetto *simpliciter simplex*, così anche la perfezione assoluta³²⁸, non potendo essere sussunta in un concetto superiore o ridotta a un concetto più semplice. Essa, sebbene non sia predicabile di tutto l'ente o estendibile a tutte le sue manifestazioni, deve tuttavia indicare una perfezione trascendentale concomitante ad ogni essenza possibile, legata alle condizioni di possibilità del darsi dell'ente stesso: se una cosa può essere, allora deve poter possedere anche tutte le perfezioni assolute.

Allo stesso modo, come l'ente ammette delle gradazioni modali (es. bianchezza), così anche la perfezione assoluta include al suo interno dei «gradi di perfezione»³²⁹. Più nel dettaglio, nel caso in cui essa possa configurarsi come comune a Dio e a certe creature (nella misura in cui non arriva a ripugnare alla natura di tutte le creature), dovendo quindi ammettere più livelli di applicabilità, non si può parlare di contrazioni specifiche della perfezione, ma piuttosto di contrazioni modali. La *perfectio simpliciter*, pertanto, analogamente all'ente, è indifferente ai modi, e purtuttavia deve vestirsi sempre di uno di essi, deve potersi declinare in base alle prime modalità disgiuntive di finito e infinito. Come abbiamo già visto, infatti, ogni caratteristica trascendentale – quindi anche ogni perfezione assoluta – in quanto conviene alla creatura è finita, in quanto a Dio è infinita³³⁰.

Da un lato, lo conferma il fatto che ogni perfezione assoluta è disposta strutturalmente ad essere infinita (*nata est esse infinita*)³³¹, nella misura in cui Dio le attira tutte a sé (più degli altri enti); se esse sono assolute, infatti, non possono ripugnargli, sia perché tutto ciò che di lui si dice dev'essere *transcendens*, sia perché ogni caratteristica 'trascendentale' – passando per l'ente indifferente – deve estendersi per definizione fino al polo 'trascendente', in base alla duplice accezione del termine.

Dall'altro lato, lo conferma il fatto che la perfezione, pur essendo disposta ad esprimersi – non diversamente dall'ente – nella modalità dell'infinito, tuttavia può coesistere nella modalità del finito con una limitazione o con un'imperfezione concomitante³³². Non si tratta, tuttavia, della limitazione o dell'imperfezione della natura (ovvero la ripugnanza) che metterebbe fuori gioco la perfezione (come la limitazione del cane gli impedisce di accogliere la 'sapienza', o quella dell'uomo di accogliere la 'necessità'), ma di una limitazione che impone alla perfezione il suo grado minimo, permettendole tuttavia di restare assoluta. In questo senso *simpliciter* non indica affatto l'eminenza della perfezione, come prerogativa esclusiva dell'infinito, ma la sua assoluta superiorità rispetto ad

³²⁸ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Quodl.*, q. 1, n. 12, Alluntis, p. 11: «[...] omnis perfectio simpliciter est simpliciter simplex».

³²⁹ Cfr. HOERES, *La volontà come perfezione pura*, p. 28.

³³⁰ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 8, p. 1, q. 3, n. 113, Vaticana, IV, p. 206: «Quaecumque sunt communia Deo et creaturae, sunt talia quae conveniunt enti ut est indifferens ad finitum et infinitum: ut enim conveniunt Deo, sunt infinita, – ut creaturae, sunt finita».

³³¹ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 8, p. 1, q. 2, n. 37, Vaticana, IV, p. 168.

³³² Cfr. HOERES, *La volontà come perfezione pura*, p. 23: «[...] è possibile in generale che esista veramente una perfezione pura nel pieno significato del concetto; e in caso di risposta positiva, come è possibile che una perfezione, il cui concetto esclude ogni limitazione, esista tuttavia “con” quest'ultima?».

ogni perfezione inferiore (*melius est*), in base alla quale può a sua volta esprimersi secondo una intensità di minimo o di massimo grado, sempre sul modello dell'ente univoco. Da questo punto di vista, la sapienza resta sempre migliore del suo positivo impossibile, anche in base alla sua una versione limitata o imperfetta.

È escluso, dunque, che il passaggio dalla perfezione assoluta (trascendentale) alla perfezione determinata (modale) si debba intendere come un passaggio accidentale, cagionato dall'aggiunta di fattori esterni alla perfezione stessa. In questo senso, la sapienza umana non costituisce per Scoto l'aggiunta della limitazione (accidente) alla perfezione (sostanza), ma una contrazione modale concomitante alla perfezione trascendentale, alla quale infatti capita (*accidit*) di esprimersi in quel modo limitato (*cum limitatione*³³³), relativo allo stato d'essere limitato della creatura³³⁴. La limitazione, dunque, non è un 'qualcosa', non è la differenza specifica o l'accidente della perfezione, ma è semplicemente una mancanza, una incompiutezza rispetto ai guadagni che questa perfezione potrebbe promettere, ovvero l'ostacolo che la perfezione può incontrare sul suo cammino – dal punto di vista del suo *range* di applicabilità – e che le impedisce di dispiegarsi senza limitazione³³⁵.

Potremmo dire allora che in sé la *perfectio simpliciter* si definisce e si comporta al di là delle limitazioni e delle illimitazioni. In Dio essa incontra – per così dire – una illimitazione (o una mancanza di limitazione), manifestandosi in tutta la sua trascendentalità. Alla *ratio* della perfezione assoluta nell'uomo, invece, non si aggiunge qualcosa di accidentale, ma si impone una limitazione modale.

Scoto, dunque, riesce a riassorbire le asperità e le sottigliezze di un ragionamento come quello della *perfectio simpliciter* all'interno della metafisica modale degli stati dell'essere. Per il nostro autore, infatti, i diversi gradi all'interno della scala della perfezione assoluta – alla stessa stregua dei diversi 'bianchi' rispetto al concetto di 'bianchezza' – non aggiungono nessun elemento estrinseco all'essenza della perfezione stessa, non causano nessuna variazione quidditativa, ma comportano solamente un mutamento di modalità, dovuto al riverbero che essa provoca nello stato d'essere in cui si esercita. L'infinità rappresenta il compimento della natura specifica della perfezione, cioè quella di non essere limitata o vincolata a nessuna natura particolare; trascendentale, infatti, si definisce ad un tempo come ciò che è trascendentale (in quanto trascende le categorie) e ciò che è trascendente (in quanto trascende il finito che si articola nelle dieci categorie). Nondimeno, la finitezza e la sua limitazione congenita costituiscono una modalità intrinseca della perfezione, poiché non aggiungono

³³³ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, II, d. 44, q. un., n. 8, Vaticana, VIII, p. 493.

³³⁴ È in questo senso che, come sottolineato da Alliney, si può parlare in Scoto di «metafisica ontologica degli stati». Cfr. ALLINEY, *Giovanni Duns Scoto*, p. 170.

³³⁵ La limitazione, dunque, non distrugge la 'purezza' della perfezione assoluta, ma – per l'appunto – la limita, la costringe ad arrestarsi alla finitezza. La stessa dinamica si rinverrà in particolar modo nel caso della volontà: come la contingenza è 'causata' dalla limitazione legata allo stato ontologico della creatura, così, all'estremo opposto, la necessità è 'causata' dalla piena illimitazione legata allo stato ontologico di Dio.

nessuna nuova specie, nessuna composizione che possa declassarla a perfezione relativa. Da questo punto di vista, infatti, potrebbero essere considerate ‘limitazioni’ sia il finito che l’infinito, tantoché Dio – ci sia consentito il gioco di parole – non è perfetto «in senso assoluto» (*simpliciter*) – giacché la perfezione trascendentale non include di per sé il suo contenuto quidditativo, essendo legata all’ente nella sua indifferenza – ma può essere solo infinitamente perfetto, nella misura in cui all’assolutezza della perfezione (*simpliciter*) si collega il modo precipuo dell’infinità.

All’interno di questo quadro trovano certamente ospitalità caratteristiche come la sapienza o la volontà, in quanto perfezioni assolute comuni ad alcuni enti (in base ai requisiti che abbiamo appena descritto), ovvero Dio – poiché ogni perfezione assoluta deve competergli necessariamente e *in summo* –, gli uomini e gli angeli. Tuttavia, in base ad alcune evidenze ampiamente riscontrabili nei testi dello stesso Scoto, il dispositivo della *perfectio simpliciter* sembra offrire altresì una collocazione coerente a caratteristiche quali l’infinità o la necessità, apparentemente eccentriche rispetto al percorso appena esposto, nella misura in cui esse sono certamente rispondenti ai requisiti della perfezione assoluta, ma corrispondono altresì al membro più perfetto della disgiunzione (che le oppone a finitezza e contingenza), in quanto istanziate solamente da Dio. Abbiamo già incontrato, infatti, l’avvertimento di Scoto circa l’ipotesi che queste caratteristiche trascendentali, potenzialmente comuni a Dio e alla creatura, possano essere in alcuni casi proprie solo di Dio.

Nello sviluppo appena successivo, dunque, ci soffermeremo in particolare sulle perfezioni che interessano più da vicino la soluzione teologica del Dottor Sottile che ci siamo proposti di rischiarare, ovvero la necessità, che rappresenta la perfezione contemporaneamente assoluta e propria di Dio, e la volontà, proprietà comune all’uomo e a Dio che può fungere da ponte metafisico univoco per il discorso teologico, con l’aggiunta dell’infinità come modo precipuo della divinità in cui confluiscono tutte le perfezioni. Attraverso questa analisi cercheremo così di mostrare come la novità della soluzione di Scoto, in contrapposizione a quella di Enrico di Gand, non consista tanto in una nuova opzione dottrinale circa la produzione dello Spirito Santo, ma – come abbiamo già cercato di mostrare – in una inedita impostazione trascendentale del problema.

3.3 *Volontà trascendentale e volontà infinita*

La volontà – ovvero il nostro principale oggetto di indagine – si configura dunque nei termini di una perfezione siffatta³³⁶, e può pertanto essere utilizzata come uno degli strumenti principali della teologia naturale, proprio alla luce del suo statuto trascendentale, nella misura in cui ogni possibile

³³⁶ Cfr. HOERES, *La volontà come perfezione pura*, p. 2: «[...] [il concetto di *perfectio simpliciter*] unisce l’ontologia come scienza dell’essere in generale alla dottrina del contenuto essenziale e concreto della volontà».

discorso su Dio si regge su quei «concetti trascendentali univoci che facciano da ponte fra le predicazioni nel mondo del creato e le attribuzioni nel divino»³³⁷. La volontà, dunque, prima di essere analizzata in base alle sue declinazioni modali nel regno del finito e in quello dell'infinito, dev'essere considerata innanzitutto nella sua nudità trascendentale³³⁸. Avvicinandola in questo modo, Scoto ritiene così di scavalcare molte delle asperità dovute alla mancanza di un approccio trascendentale al problema trinitario (e a molti altri ambiti di indagine); mancanza lamentata soprattutto – come abbiamo visto – nella soluzione di Enrico.

Abbiamo già affrontato il passaggio in cui il Dottor Sottile dimostra che in Dio vi è una facoltà come la volontà, formalmente non-identica all'intelletto, conformemente all'esigenza di porre una potenza capace di agire contingentemente e di innescare atti di amore³³⁹. Tuttavia, come abbiamo già mostrato, per stabilire che una certa proprietà corrisponde ai tratti della *perfectio simpliciter* non si può approdare immediatamente all'ente infinito, ma bisogna innanzitutto passare attraverso il ponte metafisico, ovvero attraverso l'ente univoco, in base all'accezione di trascendentale come indifferente al finito e all'infinito (*ut indifferens ad finitum et infinitum*), individuando quelle proprietà comuni che possano dirsi univocamente di Dio e della creatura. Infatti, come l'intelletto del viatore non riesce a cogliere se non un concetto univoco di ente, che in sé non è né finito né infinito, ma incluso in entrambi³⁴⁰, così la nostra presa speculativa, prima di ogni specificazione ontologica, non riesce a cogliere se non un concetto altrettanto univoco (trascendentale) di volontà, indifferente ai diversi modi e ad essi comune.

Ma attraverso quale procedimento si guadagna un tale spazio di indifferenza? Per scorgere in una determinata perfezione incondizionata un potenziale strumento metafisico di indagine, che si ponga al servizio di possibili implicazioni teologiche, non si può che partire dal modo in cui essa si rinviene nel modo della finitezza (l'unico alla nostra portata), per risalire poi alla trascendentalità indifferente, e, solo in ultima istanza, arrivare a qualificare la piena perfezione di Dio (senza tuttavia aver prescinduto dai tratti ravvisabili nell'esperienza del creato)³⁴¹. Da questo punto di vista, allora, il fatto che una certa perfezione competa a Dio in sommo grado (*in summo*), rappresenta una sorta di prova del nove della sua assolutezza e della sua trascendentalità, in base all'altra accezione di trascendentale ammessa da Scoto, come carattere proprio dell'ente infinito (*ut est proprium enti*

³³⁷ ALLINEY, *Giovanni Duns Scoto*, p. 69.

³³⁸ Cfr. ALLINEY, *Giovanni Duns Scoto*, p. 163: «Un buon approccio alla teoria della volontà scotiana è quello trascendentale».

³³⁹ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 2, p. 1, q. 1-2, nn. 75-88, Vaticana, II, pp. 175-180; *De prim. princ.*, Müller, c. 4, pp. 71-78; *Ord.*, I, d. 8, p. 1, q. 4, nn. 177-217, Vaticana, IV, pp. 246-274; *Ord.*, I, d. 10, q. un., n. 6, Vaticana, IV, p. 341.

³⁴⁰ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 3, p. 1, q. 1-2, n. 27, Vaticana, III, p. 18.

³⁴¹ Cfr. AERTSEN, *Medieval Philosophy as Transcendental Thought*, p. 397.

infinito)³⁴².

Anche alla volontà, pertanto, va applicato il procedimento trascendentale canonico:

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, removentur 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 creaturis³⁴³.

Sapienza, intelletto e volontà sono considerate da Scoto come *perfectiones simpliciter*, *passiones* legittimamente *transcendentes*, nella stessa misura in cui lo sono le *passiones convertibiles simplices* e le *passiones disiunctae*. Esse forniscono un perfetto esempio di quelle proprietà dell'ente che si configurano come concetti neutri, distillati, estendibili disgiuntamente ai vari stati d'essere e capaci di fungere – secondo il meccanismo dell'*univocatio entis* – da perno metafisico per il passaggio da una predicazione *de homine* a una predicazione *de Deo*. Dal passo sopra riportato si evince infatti che i livelli descritti non sono due, bensì tre: il primo è quello della volontà umana, che si accompagna sempre ad alcuni limiti ed imperfezioni da cui bisogna astrarre; sottraendo queste imperfezioni si ottiene il secondo livello, che non corrisponde – come si può essere indotti a pensare – al concetto di volontà in Dio, ma a quello di *volontà trascendentale* (la «nozione formale», per l'appunto), indifferente all'uomo e a Dio; nel terzo livello, infine, si arriva alla volontà divina, aggiungendo al concetto indifferente il grado di perfezione proprio del modo dell'infinità.

³⁴² Cfr. ALLINEY, *Giovanni Duns Scoto*, p. 66: «Bisogna perciò in un primo momento stabilire se una caratteristica è una perfezione per ogni ente creato; e in un secondo momento dimostrare che anche Dio ne è dotato»; HOERES, *La volontà come perfezione pura*, p. 67: «[...] una cosa deve prima essere conosciuta nella sua peculiarità, solo allora potrà essere eventualmente attribuita a Dio. Un qualcosa ha questa o quell'altra peculiarità, continua Scoto, non per il fatto che è nella misura in cui è presente in Dio; piuttosto, esso ha la propria essenza formale in sé, indipendentemente da colui cui può venir attribuito – si tratti o non si tratti di Dio».

³⁴³ IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 3, p. 1, q. 1-2, n. 39, Vaticana III, pp. 26-27: «Ogni ricerca metafisica su Dio procede in questo modo: si prende in esame la nozione formale di qualcosa e si rimuove da questa nozione formale l'imperfezione che possiede nella creatura, si ritiene questa nozione formale e le si attribuisce compiutamente la somma perfezione, e in questo modo la si attribuisce a Dio. Per esempio consideriamo la nozione formale della sapienza (o dell'intelletto) o della volontà. Essa va considerata in sé e senza riferimento ad altro. Poiché questa nozione non contiene formalmente alcuna imperfezione né alcuna limitazione, da essa sono state rimosse le imperfezioni che la accompagnano nelle creature. Ritenuta questa stessa nozione 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 creatura»; trad. it. ALLINEY, *Giovanni Duns Scoto*, p. 71.

La volontà che esperiamo è sempre questa o quella volontà umana, fallibile e limitata, capace di peccare, di volgere le spalle al bene o di inciampare lungo il percorso che conduce al fine. Essa, dunque, per come si offre all'osservatore, non è sufficiente per estrapolare un concetto significativo e utilizzabile scientificamente. Occorre, pertanto, filtrare tutte le caratteristiche derivanti dalla volubilità e dalla fallibilità della creatura, per ottenerne un concetto distillato, che contenga solamente i tratti essenziali di quella potenza (*ratio formalis*). Ecco così raggiunto il livello dell'univocità, il solo dove possano incontrarsi la scienza metafisica e la teologia naturale.

Potremmo dire, in altri termini, che la serie delle 'tre volontà' si ottiene per *sottrazione e addizione*³⁴⁴: sottraendo alla volontà creata, esperita *in via*, le caratteristiche deficitarie legate alla finitezza, si ottiene la *ratio formalis* della volontà, il suo concetto univoco/trascendentale/indifferente (depurato da ogni determinazione modale), al quale vanno poi aggiunte tutte le perfezioni proprie del modo dell'infinità per giungere a delineare il profilo della volontà increata. Di conseguenza, è solo passando attraverso il livello intermedio della *voluntas in communi*, indifferente ai modi del finito e dell'infinito, che ci si può procurare «il perno metafisico che consente il passaggio dalla accezione di volontà limitata nell'uomo a quella di volontà perfetta in Dio»³⁴⁵.

Occorre specificare, inoltre, che all'interno di questo quadro l'univocità non si istituisce direttamente tra la volontà umana e la volontà divina, quasi avessero due nature identiche o agissero sullo stesso piano. Al contrario – come nel caso dell'ente –, esse sono 'diverse' nella realtà e 'comuni' nel concetto. Sono infatti univoche tra loro la volontà umana e la volontà trascendentale, la volontà divina e – di nuovo – la volontà trascendentale. In questo modo, entrambi gli estremi della *latitudo voluntatis* convergono verso un nucleo concettuale comune e univoco, ma mai direttamente tra loro. L'univocità formulata da Scoto conferma così di essere quanto di più lontano dalla riduzione ad una unità reale.

Si svela dunque la ragione della distanza tra l'approccio scotiano appena descritto e l'impiego da parte di Enrico di Gand di una versione ancora embrionale di *perfectio simpliciter*. Come abbiamo accennato in precedenza, infatti, i livelli individuati dal maestro secolare sembrano due, tant'è che sottraendo le imperfezioni dalla volontà creata (livello 1) si ottiene *tout court* la volontà increata (livello 2) (*sine omni ratione imperfectionis in Deo ponenda sunt*)³⁴⁶. Ne è riprova il fatto che, dal momento che la produttività della volontà non è riscontrabile *in creaturis*, allora essa non è presente di per sé neanche *in divinis*, tant'è che alla 'volontà divina' – come abbiamo visto – deve annettersi una 'natura divina' affinché possa *communicare naturam*. Per Scoto invece – alla luce dei guadagni offerti dall'univocità del concetto di ente, dalla distinzione modale e dalla ridefinizione del trascendentale – vi sono piuttosto tre livelli, laddove il livello trascendentale intermedio e indifferente

³⁴⁴ Cfr. ALLINEY, *Giovanni Duns Scoto*, p. 70.

³⁴⁵ ALLINEY, *Giovanni Duns Scoto*, pp. 70-71.

³⁴⁶ Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, a. 46, q. 2, OpOm, XXIX, pp. 131-132.

(livello 2) garantisce l'autonomia, la distinzione e, ad un tempo, la connessione fra gli altri due livelli modalmente strutturati (livelli 1 e 3)³⁴⁷. La tripartizione della volontà – secondo lo schema proposto da Guido Alliney³⁴⁸ – in *Vu* (volontà umana) *Vo* (volontà trascendentale univoca) e *Vd* (volontà divina) permette dunque che alle due flessioni modali della volontà, *Vu* e *Vd*, spettino, univocamente, le caratteristiche loro comuni (condensate nella *ratio* di *Vo*) e, disgiuntivamente, tutte quelle caratteristiche esclusive del modo o del grado d'essere in cui la volontà si colloca.

Alla luce dei nostri rilievi, dunque, potremmo dire che Enrico, secondo Scoto, mancando della concezione univoca dell'ente e delle sue proprietà, con il conseguente rischio che le perfezioni (intelletto e volontà) abbiano nella creatura e in Dio *rationes* completamente diverse, non può disporre – e non ne avverte il bisogno, in virtù di una diversa fondazione della sua dottrina – di una metodologia trascendentale per individuare concetti univoci ponte. Da questo punto di vista, infatti, si può osservare come Enrico non si discosti molto dal percorso inquisitivo adottato – tra gli altri – da Anselmo e Bonaventura, nella misura in cui anch'egli considera una certa perfezione nell'uomo – in questo caso la volontà – come una copia sbiadita della versione della perfezione in Dio, seguendo un procedimento fortemente imperniato su una (supposta) analogia tra creatura e Creatore. Scoto, al contrario, attraverso l'univocità, cerca di ritagliare un livello intermedio univoco tra creatura e Creatore, rendendo così ragione di tutte quelle caratteristiche e di quei comportamenti eccentrici rispetto a *Vo* (come la peccabilità in *Vu* o – come vedremo – la produttività e la necessità in *Vd*), ma comunque tra loro autonomi, in quanto peculiarità proprie del loro stato d'essere³⁴⁹.

È in questa tripartizione che possiamo dunque intravedere le prerogative di quel tentativo messo in campo da Scoto per rispondere all'esigenza metodologica che si pone sia in ambito metafisico che in ambito teologico. Questo nuovo approccio permette al Sottile di avanzare una concezione unitaria per la quale deve esserci un contenuto comune (*Vo*) tra le diverse volontà (*Vu*, *Vd*), il quale, però, ad un tempo, deve potersi distribuire in modo opportuno su tutta la scala degli enti ai quali una tale perfezione non ripugna, dall'uomo fino a Dio. Scoto può pertanto ammettere la diversità tra le volontà sotto la garanzia della robustezza dell'univocità, tramite quel nucleo comune che è l'ente trascendentale, insieme alle sue proprietà trascendentali.

³⁴⁷ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 8, p. 1, q. 3, n. 70, Vaticana, IV, pp. 184-185: «Contra istud etiam est confirmatio ad quartum argumentum supra dictum, quod erat de inquisitione intellectus quam habemus de Deo per naturalem investigationem: in qua illas rationes creaturae quae dicunt imperfectionem de se separamus ab imperfectione cum qua sunt in creaturis, et eas secundum se acceptas consideramus ut indifferentes, et eis attribuimus perfectionem summam; et sic acceptas in summo, attribuimus eas Creatori ut proprias sibi».

³⁴⁸ Cfr. ALLINEY, *Giovanni Duns Scoto*, pp. 69-72.

³⁴⁹ La novità della concezione scotiana della *perfectio simpliciter* era già stata notata da Gilson. Cfr. GILSON, *Giovanni Duns Scoto*, p. 104, n. 171: «Duns Scoto non ammette che sia sufficiente attribuire perfezioni a Dio considerato come causa delle perfezioni create; un attributo divino è concepibile solo se un medesimo concetto, secondo la medesima ragione formale, è “comune” a Dio e alle creature».

Ma qual è il tratto essenziale di una volontà siffatta? Essa è un concetto primo, estremamente povero di contenuto, *simpliciter simplex*, dunque di per sé – alla stessa stregua dell’ente – indefinibile. Gli unici due modi in cui la potenza volitiva può essere in qualche modo definita sono, da un lato, attraverso la sua perfetta coincidenza con la «libertà», sua unica *ratio formalis*, e dall’altro, in base alla disgiunzione trascendentale che oppone a livello metafisico «libertà» e «natura», nella misura in cui – come abbiamo accennato parlando della distinzione tra i due principi produttivi della Trinità *quae habent oppositos modos principiandi* – un agente naturale è metafisicamente incompatibile con un agente libero, in virtù di nessuna ragione particolare, ma semplicemente perché – afferma Scoto – *hoc est hoc et illud est illud*³⁵⁰.

La volontà in quanto perfezione assoluta si mostra pertanto come una potenza comune a Dio e alla creatura che confluisce in un concetto univoco metafisicamente equidistante dalle sue modalità intrinseche ed estrinseche. La sua caratteristica essenziale (*ratio formalis*) è la libertà, che ne contraddistingue perciò ogni attività, tant’è che i due termini possono convertirsi l’uno nell’altro («*libertas et voluntas convertuntur*»)³⁵¹. La ‘libertà’, non potendo essere propriamente la definizione della ‘volontà’, riesce tuttavia a mettere l’accento sul suo unico nucleo definitorio, ovvero l’impossibilità con ogni tipo di natura o naturalità. Detto in altri termini, la volontà e la libertà, in quanto termini trascendentali, non sono in alcun modo definibili; tuttavia, se potessero avere una definizione, essa sarebbe proprio questa coincidenza perfetta e reciproca che permette di inquadrarle metafisicamente: la volontà è libertà, la libertà è volontà, nella misura in cui non vi è nulla di libero che non sia frutto dell’azione della volontà, così come non vi è nulla di volontario che non si esprima liberamente³⁵².

Ora la volontà, mentre in base al suo statuto trascendentale, sotto forma di questo concetto semplicissimo, si mostra nella sua essenza intrinsecamente libera, tuttavia, a seconda del grado ontologico in cui si innesta, si connota in base ai suoi modi intrinseci (finito e infinito) e, a seconda del soggetto che produce l’atto e dell’oggetto verso cui si rivolge, si sviluppa in base ai suoi modi estrinseci di azione (contingente o necessario). Detto in altri termini, se dal punto di vista *metafisico*

³⁵⁰ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Quodl.*, q. 16, n. 64, Noone/Roberts, p. 194: «Si dicas, si descensus gravis causatur a gravitate intrinseca, tunc grave movet se, quare ergo non aequae libere sicut voluntas se ad illud velle, respectu cuius ipsa voluntas est necessaria ratio causandi? Respondeo: illa causatio gravitatis respectu descensus gravis est naturalis, quia hoc est hoc et illud est illud».

³⁵¹ Cfr. ALLINEY, «La ricezione della teoria scotiana della volontà», pp. 340-345.

³⁵² Cfr. HOERES, *La volontà come perfezione pura*, p. 86: «Libertà e volontà spirituale non sono per Scoto due essenze diverse che debbano poi essere unificate, così che si debba spiegare perché e a quali condizioni la volontà possa essere libera. La libertà non è nemmeno l’assenza di motivi determinanti la volontà. La libertà, anzi, come determinazione positiva è per Scoto l’essenza stessa della volontà. In quanto perfezione assolutamente semplice la libertà non può contenere una pluralità di determinazioni. La libertà quindi non è affatto una qualità aggiuntiva del principio produttore che è la volontà. Non è nemmeno così distinta dalla volontà come lo sono i suoi particolari modi, ma non designa altro che la sua particolare maniera di agire, la quale costituisce l’essenza di un principio operativo come tale. La volontà, quindi, non può agire che liberamente. Se una volontà è realizzata, essa opera liberamente».

il concetto di *voluntas in communi* si lega alle modalità intrinseche della finitezza e dell'infinità, dal punto di vista *operativo* la volontà già connotata modalmente (*finita* o *infinita*, *creata* o *increata*) si può collegare in base a vari fattori alle modalità estrinseche della contingenza e della necessità.

In questo senso, si può affermare allora che la volontà, dal punto di vista del suo nucleo metafisico-trascendentale, non è né contingente né necessaria; né in sé, né a seconda dell'oggetto verso cui si rivolge (mezzo o fine). Alla luce del principio per il quale *unius potentiae est unus modus eliciendi actum*, Scoto chiarisce infatti che la volontà ha un unico modo intrinseco, *per se* (*aliquem unum habet, qui est per se*), ovvero 'libero' (*per se modus est 'libere'*), in quanto si oppone a 'naturale' (*ut distinguitur contra naturaliter*); tuttavia, i modi successivi con cui l'atto viene sviluppato dalla potenza – considerata non più a livello trascendentale ma a livello modale (finito e infinito) – possono variare (*modi posteriores possunt variari*) a seconda delle situazioni in 'necessario' e 'contingente' ('*necessario*' et '*contingenter*')³⁵³.

A differenza di Enrico, non vi è dunque una duplice configurazione della volontà libera in 'contingente' – anche se non è questo il linguaggio utilizzato dal Gandavense – rispetto ai mezzi (*ut voluntas*) e 'necessaria' rispetto al fine (*ut natura*); si tratta, al contrario, di un'unica potenza incondizionatamente 'libera' (livello metafisico-trascendentale), la quale, una volta contratta nei modi del 'finito' o dell' 'infinito' (livello ontologico), agisce in alcune situazioni 'contingentemente' e in altre 'necessariamente', in base a due diversi modi di agire (livello operativo). Per Scoto, quindi, qualsiasi ente dotato di volontà è, *eo ipso*, un agente libero: la sua modalità di azione intrinseca e peculiare è la stessa libertà. Essa, in base alla sua contrazione modale, si esprime secondo un certo livello di perfezione (massima per l'infinito, minima per il finito), ma a questo livello non sono ancora coinvolte le modalità estrinseche (contingente e necessario), che devono quindi appartenere ad un altro livello, quello operativo con cui la volontà libera esercita estrinsecamente il proprio atto.

Oltre ai tre livelli descritti in precedenza nei termini di *Vu*, *Vo* e *Vd*, possiamo dunque individuare schematicamente tre ulteriori livelli della volontà, in base alla struttura metafisica della teoria ivi implicata:

- Nozione formale (livello metafisico-trascendentale) = libertà;
- Modalità intrinseche (livello ontologico) = finitezza o infinità;
- Modalità estrinseche (livello operativo) = contingenza o necessità.

Secondo Scoto ogni singolo caso che riguardi l'azione della volontà si può esaminare attraverso la combinazione degli elementi di questi tre livelli.

³⁵³ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 1, p. 2, q. 2, n. 131, Vaticana, II, p. 87: «Responsio: aliquem unum habet, qui est per se, sed modi posteriores possunt variari, qui conveniunt potentiae in agendo ex ratione specialium obiectorum; huiusmodi sunt 'necessario' et 'contingenter'. – Sed per se modus est 'libere' ut distinguitur contra naturaliter; 'libere' vero non infert 'contingenter'».

Ora, lo spazio in cui si colloca la soluzione di Scoto che ci siamo proposti di esaminare è – lo ricordiamo – quello della volontà (libera) divina (infinita) nel suo atto *ad intra* di spirazione (necessario). In base al collegamento tra i primi due livelli definiremo i caratteri di una volontà libera cui compete (di per sé) una produttività; in base al collegamento tra i primi due e il terzo livello cercheremo invece di definire i caratteri della stessa volontà libera produttiva unitamente al suo modo di azione necessario.

Dall'*incipit* della *responsio propria*, dedicata innanzitutto a risolvere il primo dubbio legato alla produttività della volontà (*quomodo voluntas potest esse hic principium communicandi naturam, cum ita non sit in creaturis*) possiamo notare sin da subito alcuni importanti elementi di novità, introdotti da Scoto rispetto alla teoria di Enrico di Gand; ma ciò che ci preme ancor più decisamente sottolineare – e che appare sorprendente alla luce del percorso appena sviluppato – è proprio la *solerte impostazione del problema trinitario in termini trascendentali*.

Aliter dico quod voluntas potest esse principium communicandi naturam, – et non voluntas ut communiter sumpta ad voluntatem creatam et incretam, sed voluntas unde infinita est; est enim infinitas proprius modus voluntatis divinae³⁵⁴.

Non è un caso, dunque, che il Dottor Sottile menzioni in apertura della sua soluzione il criterio trascendentale, in virtù del quale si contempla una *voluntas ut communiter sumpta ad voluntatem creatam et incretam* (livello metafisico-trascendentale), per ‘superarlo’ subito dopo in favore della trattazione del caso specifico *in divinis*, laddove si incontra uno dei due modi in cui essa si contrae, ovvero la *voluntas unde infinita est* (livello ontologico-modale). Scoto specifica infatti che l’infinità è il modo proprio della volontà divina (*est enim infinitas proprius modus voluntatis divinae*). La capacità produttiva della volontà (*voluntas potest esse principium communicandi naturam*) è dunque appannaggio esclusivo della volontà infinita (*voluntas unde infinita est*), mentre non rientra nel nucleo essenziale della volontà comune (*non voluntas ut communiter sumpta*).

Il filosofo scozzese, dunque, ci avverte del fatto che, mentre si entra nel vivo dell’analisi teologica di stampo trinitario, occorre che il livello *trascendentale* ceda il passo al livello *modale*. Non si tratta, tuttavia, di un passaggio violento, dal momento che finito e infinito – come abbiamo visto – costituiscono la prima *divisio* tanto dell’ente quanto della volontà, in quanto loro modalità intrinseche. La natura divina in cui ora ci collochiamo impone dunque che non si parli di una volontà in quanto trascendentale, ma in quanto connotata modalmente secondo l’infinità, laddove l’opzione

³⁵⁴ IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 10, q. un., n. 30, Vaticana, IV, p. 352: «Diversamente, dico che la volontà può essere principio di comunicazione di una natura, – e non la volontà in quanto considerata comune alla volontà creata e a quella increata, ma la volontà in quanto è infinita; l’infinità, infatti, è il modo proprio della volontà divina, così come di qualsiasi altra perfezione essenziale».

modale sottende un rigoroso processo trascendentale che continua purtuttavia ad essere visibile in controluce. Nell'analisi specifica della *spiratio* – l'espressione precipua della volontà divina *ad intra* – sembra allora confermarsi quell'andamento tipico dell'autore francescano, per il quale quanto più ci si avvicina alle contrazioni modali della potenza, tanto più vengono mantenuti e avvalorati i suoi presupposti trascendentali.

In virtù dell'infinità della volontà divina, si conferma così che la volontà è disposta ad amare un oggetto infinito con un amore infinito, e ad essere pertanto principio produttivo di un amore infinito (*productiva infiniti amoris*). Ora, ciò che è formalmente infinito (*quidquid est infinitum formaliter*) non è altro che l'essenza divina; dunque la volontà è principio di comunicazione della stessa essenza divina, laddove quest'ultima, trasferendosi al prodotto di amore, gli trasferisce altresì il carattere infinito³⁵⁵.

Attraverso questo ragionamento Scoto tenta così di proporre un'alternativa allo sdoppiamento enriciano della volontà divina in volizione essenziale e spirazione nozionale: per comunicare natura (o essenza) non c'è bisogno di alcuna coesistenza da parte della natura. Porre una natura coesistente, infatti, significherebbe ammettere che la volontà divina è inferiore alla natura divina, del cui supporto avrebbe bisogno per produrre (*aliqua minor perfectio voluntatis quam naturae*). Tuttavia, afferma Scoto, è assurdo ammettere una tale gerarchia tra le perfezioni, perché nella volontà divina non vi è spazio per alcuna imperfezione (*nulla autem est talis imperfectio*); al contrario, la volontà infinita, pur non agendo naturalmente o sotto l'influsso di una forza naturale, è perfetta tanto quanto la natura infinita (*perfecta est voluntas infinita sicut natura infinita*) ed è pertanto *capace di comunicare da sé la natura/essenza infinita al prodotto di amore*³⁵⁶.

Si incontrano poi tre argomenti contrari dal sentore enriciano piuttosto pregnanti, che forniscono a Scoto il pretesto per riaffermare con maggiore determinazione le premesse metafisiche della sua opinione e la conseguente novità derivante dal passaggio dalla fase trascendentale alla fase modale della trattazione, in base alla continua delimitazione dei due piani. Per queste ragioni, vale forse la pena soffermarsi su questo snodo della *distinctio* 10 in modo più analitico.

Il primo argomento cerca di attaccare la *responsio* scotiana mostrando la debolezza del ruolo dell'infinità, che sarebbe infatti dello stesso tipo (*eiusdem rationis*) nell'intelletto e nella volontà, con

³⁵⁵ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 10, q. un., n. 31, Vaticana, IV, p. 352: «Hoc patet ex ratione prius posita, ad solutionem quaestionis, quia voluntas est principium amoris sibi adaequati, hoc est tanti amoris quanto ipsa nata est amare obiectum; nata est autem amare obiectum infinitum infinito amore, igitur est etiam productiva infiniti amoris: quidquid est infinitum formaliter, est essentia divina, – igitur ipsa voluntas est principium communicandi essentiam divinam amoris producto». Nella versione della *Lectura* si parla più espressamente di *principium communicandi essentiam*. Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Lect.*, I, d. 10, q. un., n. 19, Vaticana, XVII, p. 122.

³⁵⁶ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 10, q. un., n. 32, Vaticana, IV, p. 352: «Et si quaeras a me de coassistencia naturae aliquo modo, dico quod non oportet voluntati, ut est principium communicandi naturam, aliquo speciali modo assistendi ponere naturam coassistere (si natura posset esse principium communicandi naturam), nisi poneretur aliqua minor perfectio voluntatis quam naturae; nulla autem est talis imperfectio, quia simpliciter ita perfecta est voluntas infinita sicut natura infinita».

la conseguente indistinzione tra i principi e le loro produzioni, i quali dovrebbero invece avere – in base a quanto sostenuto dallo stesso Scoto – *rationes formales* diverse³⁵⁷.

Il secondo sostiene invece che l'infinità non può aggiungere una nuova *virtus activa* alla potenza in cui si installa (*infinitas enim non dat virtuti activae rationem alterius virtutis activae*) ma può conferire ad essa e al suo atto solo un grado di intensità (*dat sibi intensionem, et in se et in actione sua*); pertanto – incalza l'argomento –, se alla volontà di per sé (*secundum rationem absolutam*) non compete o ripugna di comunicare una natura (*non competit sed repugnat sibi*), non le compererà di farlo neanche in quanto collocata nell'infinità o in quanto infinita³⁵⁸.

Il terzo, infine, si interroga provocatoriamente sull'origine dell'infinità nella volontà: se la volontà la trae da essa stessa, allora può essere infinita in ogni grado di natura in cui si trova (*ubique*); se invece la trae dall'essenza divina, allora bisogna ammettere la suddetta assistenza dell'opinione enriciana (*quod dicit alia opinio*)³⁵⁹.

In risposta al primo argomento, Scoto chiarisce che non vi è alcuna confusione tra l'infinità e i principi produttivi. Infatti, da un lato, 'infinito' è uno dei modi in cui si contraggono intelletto e volontà: esso, sebbene li contraddistingua omogeneamente in quanto 'infiniti', tuttavia non li unifica in un unico principio, ma ne conserva la distinzione (in base all'irriducibilità dell'uno all'altro); dall'altro lato, l'infinità non è da intendersi né come *ratio formalis spirandi*, né come *ratio formalis generandi*.

Il Dottor Sottile conferma dunque che la *ratio formalis spirandi* resta in capo alla volontà infinita, ma specifica altresì che nel suo atto si possono piuttosto rintracciare due elementi (*duo in actu*), come nell'esempio della 'bianchezza': la 'libertà' e l' 'infinità' (*scilicet libertas et infinitas*), ovvero il concetto della cosa (livello metafisico-trascendentale), e il modo intrinseco della cosa (*modus intrinsecus rei, ut modum eius*) (livello modale-ontologico); quindi, in virtù della distinzione modale, né un'unica cosa, né due cose separate, ma la cosa (in questo caso la volontà/libertà) e il suo modo (in questo caso l'infinità). L'infinità, dunque, non coincide con un'unica *ratio formalis* comune a intelletto e volontà, ma rappresenta inequivocabilmente il modo intrinseco di entrambi i principi, imposto dal grado di natura in cui sono radicati; da parte loro, infatti, intelletto e volontà mantengono ciascuno la propria *ratio formalis*: la natura per l'intelletto, la libertà per la volontà.

³⁵⁷ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 10, q. un., n. 33, Vaticana, IV, p. 353: «Contra istud arguitur tripliciter. Primo sic: infinitas est de se eiusdem rationis in intellectu et voluntate; ergo non est formalis ratio distinctarum productionum, quae habent distingui ex principiis formalibus».

³⁵⁸ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 10, q. un., n. 34, Vaticana, IV, p. 353: «Item, arguo sic: quod non competit alicui – sive quod repugnat alicui – secundum rationem absolutam, nec sibi competit si est infinitum; infinitas enim non dat virtuti activae rationem alterius virtutis activae, sed dat sibi intensionem, et in se et in actione sua; iungatur ista minor: sed actioni voluntatis, ut est tale principium activum, non competit – sed repugnat sibi – communicare naturam; ergo etc.».

³⁵⁹ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 10, q. un., n. 35, Vaticana, IV, pp. 353-354: «Praeterea, unde habet voluntas infinitatem? Si ex se, ergo ubique, – si ab essentia, ergo voluntas infinita est ut habens assistentiam naturae sive essentiae, quod dicit alia opinio».

Da ciò consegue che la volontà in quanto tale, considerata in un'accezione assolutamente semplice (*omnino simplex*), ovvero in base alla sua connessione con l'infinità (che ne rappresenta il modo) e all'infuori di ogni componibilità con la natura (dalla quale si disgiunge metafisicamente), può essere di per sé principio di comunicazione di una natura, dal momento che il suo atto, considerato anch'esso in modo assolutamente semplice (*unde simplex est omnino*), è perfettamente equiparato a quello della natura (*actus est idem naturae*)³⁶⁰. Non c'è bisogno, dunque, che la volontà si comporti come una natura o usufruisca della coesistenza della natura, poiché essa gode della stessa forza produttiva della natura, pur non essendo naturale, ed è dunque capace di innescare l'atto produttivo della spirazione. Alla volontà *omnino simplex*, collocata nel *modus intrinsecus* dell'infinità, competono dunque i caratteri della produttività (*hoc competit sibi ut est voluntas*), senza alcun ausilio esterno.

La risposta al secondo argomento contrario è invece occasione per spiegare ancor più approfonditamente di quale volontà si stia parlando in questa sede. L'obiezione dell'argomento – secondo il quale, lo ricordiamo, se alla volontà in assoluto ripugna la capacità di comunicare una natura, le ripugnerà anche in quanto collocata nell'infinità – va infatti contrastata attraverso la metodologia trascendentale e il passaggio metafisico dal concetto della volontà trascendentale (assoluto) al modo della volontà infinita (in questo caso infinito).

Ad aliud. Si pro medio accipiatur 'repugnantia', maior vera est et minor falsa, nam illa ratio voluntatis transcendens (quae abstrahit a finita et infinita), non est ratio repugnantiae, sed limitatio superveniens illi. Sed si accipitur pro medio 'non competere', dico quod principio activo infinito non competit actio nisi infinita, talis qualis transcendens competit sibi transcendentem; nunc autem voluntati transcendentem competit transcendentem sicut velle, sic et producere 'velle': ergo infinitae voluntati competit producere infinitum velle, non plus per se sed concomitanter (infinitum velle est deitas, sed finitum velle angeli non est essentia angeli). – Tunc ad minorem dico quod communicare naturam non est actio transcendens voluntatis in communi, sed producere 'velle' sibi proportionatum et obiecto, – et ideo infinita voluntas producit infinitum, et ex consequenti naturam³⁶¹.

³⁶⁰ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 10, q. un., n. 36, Vaticana, IV, p. 354: «Ad primum dico quod duo in actu, scilicet libertas et infinitas (quae est modus intrinsecus rei), habent duo correspondentia in principio 'quo', scilicet libertatem et infinitatem, ut modum eius [...]; unde non dico infinitatem esse formalem rationem spirandi, sed voluntatem infinitam, nec in hoc dico duo principia formalia, quia 'infinitum' est modus intrinsecus utriusque principio, scilicet libero et non libero. – Aliter potest dici, quod voluntas unde voluntas, omnino simplex (hoc est, non componibilis naturae cuius est potentia, nec actui suo): nam ex hoc sequitur quod est productiva actus, quia hoc competit sibi ut est voluntas, – et ultra, actus est idem naturae, et hoc unde simplex est omnino; ergo est communicativa naturae».

³⁶¹ IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 10, q. un., n. 37, Vaticana, IV, pp. 354-355: «Rispetto all'altro <argomento>. Se come medio è presa la 'ripugnanza', la maggiore è vera e la minore è falsa; infatti quel genere trascendente di volontà (che astrae dalla finita e dall'infinita), non è la ragione della ripugnanza, ma una limitazione che le sopravviene. Ma se per medio è preso 'non competere', dico che ad un principio attivo infinito non compete che un'azione infinita, così come al trascendente compete il trascendente; infatti, mentre alla volontà trascendente compete in modo trascendente tanto il

Contrariamente all'impostazione dell'obietto, per Scotus parlare di volontà *secundum rationem absolutam* vuol dire posizionarsi inevitabilmente ad un livello trascendentale, guadagnare il nucleo essenziale di una volontà che non è né finita né infinita, né creata né increata, né perfetta né imperfetta e, dunque, né *produttiva* né *non-produttiva*. Infatti, la *ratio* di quella volontà che il Sottile definisce qui espressamente come «trascendentale» (*illa ratio voluntatis transcendens*), che astrae dalle due volontà modalmente connotate (*quae abstrahit a finita et infinita*), non è la ragione della ripugnanza della volontà a comunicare una natura (*non est ratio repugnantiae*). In tal modo, il concetto trascendentale – come abbiamo visto – non corrisponde a nessuna volontà reale-modale, non è principio di alcuna azione osservabile in questo o quell'ente dotato di volontà, ed è pertanto priva di ogni contenuto ontologico: essa non è né ripugnante né non-ripugnante ad accogliere la produttività, poiché indica solo il livello intermedio esemplificato dall'altro concetto – altrettanto trascendentale – di 'libertà'. La ragione dell'impossibilità di annoverare la produttività all'interno della *ratio transcendens* della volontà dipende invece dalla limitazione (in questo caso la non-produttività) che sopraggiunge – in base al meccanismo non accidentale descritto in precedenza³⁶² – sulla stessa volontà in corrispondenza del suo radicamento modale nello stato creaturale, il quale non prevede – come acclarato – alcuna produttività (la nostra volontà non può produrre una casa, un albero, una persona) e non è dunque in grado di permettere al concetto di ospitare, oltre alla libertà, un potere comunicativo o produttivo.

Ora, come Scotus ha chiarito in apertura di risposta, la volontà di cui si sta parlando in questa sede non è tanto la volontà in base ai suoi requisiti trascendentali, comune a finito e infinito, ma piuttosto la volontà divina infinita, una facoltà idonea a compiere un atto produttivo, collocata nel modo intrinseco dell'infinità, alla quale – diversamente dalla creatura – non ripugna affatto il potere di comunicare. Abbiamo dunque, da un lato, ciò che compete alla volontà in quanto trascendentale, ovvero produrre un *volere transcendentem*, secondo i requisiti (trascendentali) di ogni volontà; dall'altro, ciò che compete alla volontà in quanto infinita, ovvero produrre un *volere infinito*, secondo le caratteristiche specifiche (modali) della volontà divina, tra le quali rientra anche la produttività.

volere quanto il produrre 'volere', alla volontà infinita compete il produrre un *volere infinito*, non più di per sé ma in modo concomitante (l'infinito *volere* è la deità, mentre il *volere finito* dell'angelo non è l'essenza dell'angelo). – Allora rispetto alla minore dico che comunicare una natura non è un'azione trascendentale della volontà in comune, ma produrre un 'volere' che è proporzionato ad essa e all'oggetto, – e così la volontà infinita produce un infinito, e di conseguenza una natura».

³⁶² *Vide supra*, II, §3.2. Come all'ente (e ad alcune nozioni trascendentali) capita (*accidit*) di trovarsi nello stato d'essere limitato della creatura, così anche alla '*voluntas in communi*', in quanto perfezione assoluta, capita di contrarsi nel modo della finitezza, con tutte le limitazioni connesse. In base a ciò che abbiamo mostrato in precedenza, occorre tuttavia specificare che il passaggio dal 'trascendentale' al 'modo' non rappresenta un passaggio dalla sostanza all'accidente, ma dal concetto della cosa al suo modo «concomitante» (in questo senso va inteso *accidens*). Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, II, d. 34-37, q. 1-5, n. 127, Vaticana, VIII, p. 421: «[...] extendendo accidens ad quodlibet quod est extra per se rationem alicuius, quo modo differentia dicitur accidere generi. Hoc enim modo illud quo voluntas nostra specificè est 'haec voluntas', accidit 'voluntati in communi', quia 'voluntas in communi' est perfectio simpliciter».

Occorre tuttavia ricordare che la volontà trascendentale – in quanto strumento concettuale il cui unico referente extramentale è il dato per cui sia la volontà umana sia quella divina agiscono *libere* – non compie in realtà nessun atto, non produce né un *velle* né uno *spirare*. Ci sembra, pertanto, che il testo di Scoto debba essere interpretato in questa direzione: la volontà trascendentale per Scoto non è la potenza operativa dell'uomo o la potenza produttiva di Dio, ma è solo il ponte metafisico per poter attribuire sia all'uomo che a Dio qualcosa che corrisponda ad una facoltà che si chiami 'volontà', nelle creature solo operativa, nel Creatore altresì produttiva. Da questo punto di vista si può allora affermare che l'atto della volontà, in quanto innescato *transcendenter e libere*, si può ricondurre al nucleo definitorio comune della volontà trascendentale, mentre in quanto dotato di una virtù produttiva, si può invece ricondurre alla volontà nel modo dell'infinità.

A riprova di questo impianto, Scoto afferma che la volontà infinita produce un volere infinito (*infinitum velle*) non *per se*, ovvero secondo l'accezione trascendentale, ma *concomitanter*, cioè in quanto coincidente esattamente, dal punto di vista modale, con l'essenza di Dio (*infinitum velle est deitas*), nella misura in cui, in virtù della semplicità divina, la volontà di Dio è Dio stesso, diversamente – ad esempio – dal caso dell'angelo, laddove il suo volere finito non coincide affatto con la sua essenza (*sed finitum velle angeli non est essentia angeli*). Nell'uomo e nell'angelo, infatti, la volontà trascendentale si radica nel modo proprio dei rispettivi gradi di natura senza esaurire mai lo spazio della loro essenza, mentre in Dio si radica nel modo dell'infinità fino a coincidere con l'essenza del modo stesso, essendo perfettamente concomitante con l'essenza, nella quale risiede propriamente il potere comunicativo.

L'esito di questa concomitanza o coincidenza tra la volontà divina e l'essenza divina, da un lato, indica l'esclusione, ai fini della comunicazione, dell'azione riconducibile al livello trascendentale della «volontà in comune» (*actio transcendens voluntatis in communi*) – la quale, dovendo includere in un unico nucleo definitorio le caratteristiche comuni a Dio e alla creatura, non può adempiere alla comunicazione di natura prevista esclusivamente nel modo dell'infinità, ma può solo dare compimento alla direzionalità distintiva di tutte le volontà (*producere 'velle' sibi proportionatum et obiecto*) –; dall'altro, prevede l'attribuzione alla volontà infinita di un modo di agire precipuo, disposto a produrre un infinito volere, e di conseguenza una natura (*infinita voluntas producit infinitum, et ex consequenti naturam*).

In definitiva, come mai la produzione di un infinito volere comporta di per sé produzione o comunicazione di natura? Perché la volontà infinita – è questa la chiave del ragionamento – coincide in tutto e per tutto con l'essenza divina che è l'origine dell'infinità; per cui, se si produce qualcosa, non può mai prodursi per un volere trascendentale – poiché la *voluntas in communi* non può includere ciò che nella volontà dell'uomo non si rintraccia e non si verifica –, né per l'aggiunta di modi estrinseci o di agenti assistenti (es. la natura), ma per un volere infinito modalmente connotato che può produrre una natura nell'esatta misura in cui può comunicare l'infinità al prodotto.

Ora, secondo il nostro tentativo di ricostruzione, è proprio intorno a queste sottigliezze che si consuma la distanza tra le dottrine trinitarie di Scoto ed Enrico, alla luce di una frattura già consumatasi al livello della loro fondazione metafisica. La seconda obiezione, infatti, è perfettamente in linea con la posizione enriciana e sembra confermare quanto da noi sottolineato nella fase precedente, cioè il fatto che per il Gandavense il prototipo della volontà «in assoluto» (*secundum rationem absolutam*), se non può corrispondere a nessuna volontà comune o astratta (rispetto a finito e infinito) – a causa dell’assenza, denunciata da Scoto, dell’univocità e della trascendentalità del concetto –, allora non può che assumere i tratti della volontà creaturale, quella che non ha alcun potere produttivo.

La differenza della posizione del Dottor Sottile non consiste tuttavia nel fatto di includere la produttività nel nucleo definitorio comune della volontà, ma nel fatto di considerare la volontà «in assoluto» esclusivamente in base alle caratteristiche trascendentali di *Vo*. Infatti, come abbiamo visto, per il maestro francescano, dal punto di vista della definizione trascendentale, la volontà non è altro che volontà o libertà (con la quale si converte), mentre la capacità produttiva è un risultato che essa acquisisce *de iure* e – in base ad un’ulteriore condizione che verificheremo appena di seguito – *de facto* in quanto contratta nel modo intrinseco dell’infinità, in base alla sua collocazione all’interno di un preciso ambito, quello dell’azione di Dio *ad intra*.

A differenza di Enrico, dunque, la volontà divina produttiva non è il risultato della somma tra il minimo denominatore della volontà, che – a ben guardare – sembra ridursi al prototipo della volontà creaturale (non-produttiva), e la natura divina *annexa et assistens*, ma l’unica e autonoma volontà infinita, nella quale si osservano contemporaneamente due cose: *la libertà del trascendentale e la produttività del modo*. Quindi, da un lato, si può cogliere un nucleo univoco comune a tutte le volontà, in ossequio all’esigenza anselmiana di avere una facoltà che non si dica equivocamente dell’uomo, dell’angelo e di Dio; dall’altro, resta una irriducibile diversità tra creatura e Creatore, tra volontà creata e increata, che non può essere riassorbita in un ulteriore concetto ma, al contrario, dev’essere riconosciuta e ammessa nel rispetto di tutte le flessioni modali della *perfectio simpliciter*.

Per far fronte al sospetto del terzo argomento sulla provenienza dell’infinità, Scoto recupera infine le acquisizioni legate alla non-identità formale, da noi esaminate alla fine del primo capitolo³⁶³. In base a questo dispositivo, la volontà trae l’infinità dall’essenza, in quanto formalmente non-identica all’essenza³⁶⁴, e purtuttavia la trae contemporaneamente anche da se stessa, in quanto realmente identica all’essenza. L’essenza, pertanto, è necessariamente richiesta, ma non come bacino esterno da cui la potenza volitiva attinge il suo carattere infinito o il suo potere produttivo, ma come fondamento su cui essa si costituisce dal punto di vista ontologico-modale, in base all’identità reale

³⁶³ *Vide supra*, I, §5.

³⁶⁴ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 8, p. 1, q. 4, nn. 209-222, Vaticana, IV, pp. 269-278.

e alla non-identità formale che intercorre tra fondamento e fondato (*ut realiter idem*), coerentemente con quanto sostenuto in precedenza (*perfecta est voluntas infinita sicut natura infinita, actus est idem naturae* o *infinitum velle est deitas*). Ecco dunque un ulteriore argomento alternativo rispetto alla stratificazione enriciana in atti essenziali (in capo all'essenza) e nozionali (in capo alle persone). Secondo Scoto, infatti, la stessa essenza divina, come unico fondamento formalmente infinito, sembra rivestire i molteplici ruoli istanziati in alcuni tratti dalla volontà come sua proprietà (anche attraverso le persone della Trinità): fonte dell'infinità e della produttività, soggetto della produzione, *principium 'quo'* e oggetto sia dell'operare che del produrre³⁶⁵.

Ma cosa succede esattamente quando la volontà divina si rivolge verso un oggetto infinito, rappresentato dalla stessa essenza divina? Questa domanda permette a Scoto di indirizzare la sua dottrina verso la risoluzione del secondo dubbio concernente la necessità della produzione volontaria e il tipo di necessità implicato nel processo spirativo (*quomodo voluntas possit esse principium etiam necessario producendi, et quae necessitas necessario requirit ista productione*)³⁶⁶. Si ricorderà che proprio su questo punto si erano concentrate le principali critiche del Dottor Sottile alla dottrina enriciana, soprattutto in base all'inconveniente relativo alla doppia necessità, l'una autoimposta dalla stessa volontà a livello essenziale, l'altra derivante dalla natura annessa a livello nozionale. Che cosa connette dunque, secondo Scoto, l'infinità della volontà (livello ontologico-modale) alla necessità della produzione (livello operativo)?

Si può dimostrare la necessità del principio dapprima con un argomento che il Sottile definisce *quasi a posteriori*, inducendo la necessità della produzione a partire dalla necessità del prodotto. La trattazione si apre con un sillogismo la cui premessa maggiore corrisponde al seguente assunto generale: un principio produttivo perfetto può conferire al prodotto ogni perfezione che non ripugni al principio stesso; ora, se – in base alla premessa minore – la volontà è un principio perfetto, allora può trasferire al suo prodotto ogni perfezione che non le ripugna. Tra queste vi è senz'altro la necessità, che proprio in quanto *perfectior condicio* rispetto al suo corrispettivo disgiuntivo, la possibilità (o contingenza), si configura come *perfectio simpliciter*, benché solo *ubi est possibilis*, ovvero in quel grado di natura cui non ripugna; ci troviamo infatti di fronte ad una perfezione che, in quanto estremo più perfetto della disgiunzione trascendentale, non può essere attribuita a tutto ciò che contiene una traccia di imperfezione, e può dunque essere istanziata da un solo ente, quello che contiene tutte le perfezioni, ovvero Dio³⁶⁷.

³⁶⁵ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 10, q. un., n. 38, Vaticana, IV, p. 355: «Ad tertium patet distinctione 8, a quo fundamentaliter, – quia ab essentia, et ex se formaliter; concedo illam essentiam requiri ut fundamentum et ut realiter idem, sed istud in suo signo naturae – in quo est formaliter infinitum – est principium 'quo' praecisum (cum obiecto) sicut operandi, sic producendi».

³⁶⁶ Il terzo dubbio sollevato dallo stesso Scoto sulla base del confronto con la *opinio Henrici* non viene in realtà affrontato analiticamente, poiché sembra già sciolto dalla risposta ai due dubbi precedenti. Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 10, q. un., nn. 51-58, Vaticana, IV, pp. 361-363.

³⁶⁷ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 8, p. 2, q. un., n. 260, Vaticana, IV, p. 301.

Pertanto, dal momento che il modo di causazione volontario/libero della volontà divina ha lo stesso grado di perfezione del modo di causazione naturale dell'intelletto divino – essendo entrambi innestati nell'infinita essenza –, entrambi dovranno godere della necessità come perfezionamento adeguato alle loro rispettive produzioni e dovranno poterla comunicare ai loro effetti³⁶⁸. Dunque, alla volontà non può ripugnare la necessità (*non autem repugnat sibi necessitas*), anzi, le compete necessariamente (*necessario competit sibi*), poiché in quanto infinita non può essere mai potenziale, ma sempre interamente in atto (*nullum infinitum potest esse possibile, non necessarium*). Poste queste condizioni, si stabilisce dunque che la volontà infinita può svolgere il ruolo di principio sufficiente per attribuire quel carattere necessario che il suo prodotto non potrebbe conferirsi da sé. Nulla, infatti, può acquisire un essere necessario attraverso una produzione non necessaria³⁶⁹.

Se, dunque, da un lato, la necessità del prodotto richiede la necessità della produzione, dall'altro, la necessità della produzione non implica *tout court* la necessità del prodotto, come mostrato dall'argomento *a priori sive a causa* a sostegno della necessità della produzione della volontà, il quale introduce un'ulteriore condizione. Seguendo questa via, infatti, si nota che la volontà infinita, mentre è capace di per sé di produrre (livello ontologico-modale), tuttavia non può collegarsi al suo modo estrinseco della necessità (livello operativo) in mancanza di una direzionalità precipua verso un certo tipo di oggetto. Detto in altri termini, essa non può connotare il suo atto in modo necessario di fronte ad un qualunque oggetto (*ad quodcumque obiectum*), ovvero di fronte a tutti quegli oggetti diversi dall'essenza divina che contengono una limitazione o un elemento di imperfezione e le impongono, pertanto, la perfezione minore della disgiunzione necessità/contingenza, cioè la contingenza.

Analogamente, neanche il solo oggetto infinito (l'essenza) può essere garante della necessità dell'*actus volendi*, poiché non tutte le volontà che si rivolgono verso di esso producono un atto necessario³⁷⁰. Ne è riprova il fatto che, secondo Scoto, in entrambi i casi – ovvero quello della volontà

³⁶⁸ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 8, p. 2, q. un., n. 261, Vaticana, IV, p. 301: «[...] si primum causans naturaliter causaret et necessario causaret, tunc daret necessitatem suo causato; sed nulla perfectio tollitur a causato propter modum causandi ipsius causantis aequae perfectum: causare autem voluntarie, non est modus causandi minus perfectus quam causare naturaliter, et sic propter hoc quod est 'causare voluntarie' non tollitur necessario aliqua perfectio effectui; ergo causa, causans voluntarie, potest dare necessitatem effectui».

³⁶⁹ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 10, q. un., n. 39, Vaticana, IV, pp. 355-356 «Ad secundum dubium 'de necessitate', patet per idem, quia principium productivum perfectum potest dare perfecto producto omnem perfectionem quae sibi non repugnat; voluntas infinita est principium productivum perfectum, ergo potest dare producto suo perfectionem sibi competentem: non autem repugnat sibi necessitas (immo necessario competit sibi, quia nullum infinitum potest esse possibile, non necessarium), igitur istud principium, quod est voluntas infinita, erit sufficiens principium dandi necessitatem huic producto. Si est principium quo potest dari necessitas producto, igitur datur, quia nulli quod non est necessarium, potest dari necessitas ex se – et ulterius, si est principium quo datur necessitas producto, ergo et productioni: productum enim capit esse productione, – non potest aliquid capere esse necessarium per productionem non necessariam».

³⁷⁰ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 10, q. un., n. 40, Vaticana, IV, pp. 357: «Istud argumentum quasi a posteriori videtur concludere necessitatem productionis ex necessitate producti. Si quaeratur ratio a priori sive a causa, quid sit per quod voluntas ista dat necessitatem isti productioni, respondeo quod nec voluntas infinita ex se sola dat necessitatem

divina *ad extra* e della volontà umana verso qualsiasi oggetto – la volontà non agisce necessariamente, bensì contingentemente.

Si delinea così più precisamente uno dei capisaldi più importanti della metafisica scotiana, ovvero l'unico criterio che garantisce la necessità del volere: *la doppia infinità di soggetto e oggetto*.

Primum probo, quia voluntas non est necessarium principium producendi amorem alicuius obiecti nisi sit necessarium principium amandi illud obiectum; voluntas autem infinita non est necessarium principium amandi obiectum nisi infinitum, quia tunc Deus necessario amaret quamlibet creaturam, immo et omne amabile; ergo nec est necessarium principium producendi amorem suum, comparando illud ad quodcumque obiectum³⁷¹.

Il passo della *Lectura* è ancora più illuminante in merito:

[...] oportet ponere finem et voluntatem infinitam, et sic erit necessitas in volendo finem [...]. Unde tolle bonum infinitum, – igitur non est necessarium illud quod amatur, et per consequens voluntas non necessario illud amat; tolle etiam voluntatem infinitam, – igitur potest aliquando non velle. Et ideo dico quod utrumque requiritur. Unde posita infinitate in obiecto et infinitate voluntatis, sequitur necessitas amandi et necessitas producendi amorem infinitum³⁷².

La volontà infinita, in quanto soggetto dell'azione divina, può esibirsi come *principium necessarium amandi obiecti* solo con il verificarsi della condizione operativa dell'infinità dell'oggetto: l'atto d'amore si produce necessariamente solo rispetto a un certo tipo di oggetto, quello infinito (ovvero la stessa essenza divina), mentre rimane sempre contingente rispetto ad ogni oggetto finito (ovvero la creatura). Si circoscrive allora lo spazio di applicazione e di efficacia di quella perfezione assoluta (la necessità) trasferita dal principio (la volontà) al prodotto (l'amore) in base ad un carattere proprio dell'oggetto (la sua infinità).

amori producto, comparando ipsam ad quodcumque obiectum, nec solum obiectum amatum – quod est finis – comparatum ad quamcumque voluntatem, dat necessitatem actui volendi vel productioni amoris».

³⁷¹ IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 10, q. un., n. 41, Vaticana, IV, pp. 357: «Lo provo in primo luogo, poiché la volontà è un principio necessario del produrre l'amore di qualche oggetto solo se è un principio necessario dell'amare quel determinato oggetto; la volontà infinita, però, non è un principio necessario dell'amare l'oggetto se questo non è infinito, poiché allora Dio amerebbe necessariamente qualsiasi creatura o, meglio, ogni amabile; quindi non è un principio necessario a produrre il suo amore, confrontandolo con qualunque oggetto».

³⁷² IOANNES DUNS SCOTUS, *Lect.*, I, d. 10, q. un., n. 26, Vaticana, XVII, p. 124: «[...] bisogna porre un fine e una volontà infiniti e così ci sarà necessità nel volere il fine [...]. Perciò, se si toglie il bene infinito, – allora non è necessario ciò che è amato, e di conseguenza la volontà non lo ama necessariamente; anche se si toglie la volontà infinita, – allora essa può a volte non volere. E quindi affermo che sono richiesti ambedue. Perciò posta l'infinità dell'oggetto e l'infinità della volontà consegue la necessità di amare e la necessità di produrre un amore infinito»; trad. it. ALLINEY, *Giovanni Duns Scoto*, p. 168.

Ora, se da un lato, in mancanza della condizione dell'infinità dell'oggetto, Dio amerebbe tutte le cose di necessità, dall'altro, in mancanza della condizione dell'infinità del soggetto, ogni tipo di volontà dovrebbe amare necessariamente l'oggetto infinito. Ma Scoto ha già dimostrato nella *distinctio* 1 che la volontà presa nella sua accezione comune (cioè trascendentale) non tende necessariamente al fine (*voluntas ex ratione voluntatis in communi non necessario tendit in finem*³⁷³), contrariamente all'opinione di Enrico. L'unico modo coestensivo alla volontà trascendentale, infatti, è la libertà, scevra da ogni naturalità e da ogni necessità di natura, al quale si 'aggiungono' poi, dal punto di vista del soggetto (livello ontologico), i modi intrinseci della finitezza e dell'infinità, e, dal punto di vista dell'oggetto (livello operativo), i modi estrinseci della potenza, ovvero contingenza e necessità. Questi ultimi, nel caso dell'uomo, non possono di fatto variare a causa della contingenza sancita dalla non-infinità del soggetto (al di là del fatto di avere un oggetto finito o infinito di fronte a sé), mentre, nel caso di Dio, possono variare a seconda dell'oggetto che egli si trova dinanzi: se l'oggetto è finito (la creatura, *ad extra*), la volontà infinita agisce contingentemente, se è infinito (Dio, *ad intra*), essa agisce necessariamente³⁷⁴.

È sintomatico che proprio in questo snodo il Dottor Sottile ritorni sul suo rifiuto categorico della distinzione tra *voluntas ut voluntas* e *voluntas ut natura*, ispirata dall'idea sostenuta da alcuni maestri (*dicunt aliqui*)³⁷⁵ – tra i quali, come abbiamo visto, Enrico – per la quale tra le caratteristiche della volontà (soggetto) vi sarebbe anche quella di agire come una natura, con una sorta di necessità naturale verso il fine ultimo (oggetto)³⁷⁶. Secondo il filosofo scozzese ciò è smentito *et ratione*, poiché se si pongono due modi opposti di agire – ammessi all'interno dello stesso contenuto definitorio che in Enrico, come abbiamo cercato di dimostrare, corrisponde alla potenza nella sua versione creaturale – non si avrebbe un'unica potenza attiva 'libera'³⁷⁷, *et auctoritate*, poiché anche Agostino sembra attestare che la stessa volontà con cui vogliamo la felicità (*beati esse volumus*), benché connaturata

³⁷³ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 10, q. un., n. 42, Vaticana, IV, pp. 357.

³⁷⁴ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 1, p. 2, q. 2, n. 131, Vaticana, II, pp. 87-88; *Ord.*, I, d. 1, p. 2, q. 2, n. 133, Vaticana, II, pp. 88-89: «[...] potentia libera per participationem non magis tendit in obiectum perfectum quam in aliud obiectum; ergo nec potentia libera per essentiam; non est autem differentia inter finem volitum et alia volita nisi ex parte perfectionis obiecti».

³⁷⁵ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Lect.*, I, d. 10, q. un., n. 23, Vaticana, XVII, p. 123: «Sed dicunt aliqui quod voluntas comparata ad finem habet necessariam habitudinem, et sic habet rationem naturae; sed respectu eorum quae sunt ad finem, est libera».

³⁷⁶ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 10, q. un., n. 43, Vaticana, IV, pp. 357-358: «Et si respondeas quod voluntas potest considerari ut voluntas vel ut natura, vel ut comparando ad finem vel ad ea quae sunt ad finem: ut autem comparatur ad finem, est natura, et sic est mere necessitas, – istud improbat et auctoritate et ratione».

³⁷⁷ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 10, q. un., n. 44, Vaticana, IV, p. 358: «Ratio est, quia non sunt eiusdem potentiae activae oppositi modi agendi, et maxime isti 'naturaliter' et 'libere', qui primo distinguunt potentiam activam; quia si voluntas comparatur ad finem per modum naturae et ad 'entia ad finem' per modum libertatis, ipsa non erit potentia activa una respectu istorum, et tunc nulla potentia erit quae eligat 'ens ad finem' propter finem: nulla enim potentia eligit hoc propter illud nisi velit utrumque extremum, sicut nulla potentia cognitiva conclusionem cognoscit propter principium, nisi eadem cognitione cognoscat principia et conclusiones, sicut arguit Philosophus II *De anima* 'De sensu communi'».

nella struttura ontologica dell'uomo, resta tuttavia interamente libera, e pertanto non si rivolge al fine con necessità di natura³⁷⁸.

La ricaduta in ambito trinitario di questa biforcazione della volontà, che rischia secondo Scoto di minare l'unità della potenza libera, comporta che la produzione dello Spirito Santo, per guadagnare in necessità, dovrebbe perdere in libertà. Infatti, se l'atto di spirazione dev'essere necessario, e se la necessità è legata – secondo questa opinione – all'azione della *voluntas ut natura*, allora la terza persona della Trinità non sarebbe spirata liberamente, ma *per modum naturae*, poiché il principio produttivo sarebbe in realtà un principio naturale, dunque non libero (il che invaliderebbe il criterio della distinzione delle persone in base ai loro modi di produzione, naturale e libero)³⁷⁹. Per il Dottor Sottile, al contrario, alla luce della strutturazione metafisica della sua soluzione, la necessità compatibile con la volontà libera non è affatto la necessità di natura, ma la necessità come perfezione assoluta.

Si può dunque schematizzare come segue la tassonomia scotiana della volontà, conformemente ai tre livelli sopra indicati e alla connessione tra la nozione formale invariabile del livello trascendentale e gli elementi variabili dei livelli ontologico (della potenza, in base al modo del soggetto) e operativo (dell'azione, in base al modo dell'oggetto): abbiamo già visto come 'necessario' non si contrapponga a 'libero', poiché nella produzione della volontà infinita *ad intra*, essi sono assolutamente compatibili, ragione per la quale 'contingente' non è affatto sinonimo di 'libero', ma solo un suo modo estrinseco. Dunque, a 'libero' non ripugna 'necessario'; esso è invece impossibile con 'naturale', così come 'contingente' è impossibile con 'necessario'. Allo stesso modo, 'finito' è impossibile con 'infinito': al primo ripugna 'necessario' (come perfezione assoluta), mentre, per via della sua commistione con la natura, è compatibile con una necessità 'naturale', la quale però ripugna a tutto ciò che è 'libero', quindi anche in base alla connessione modale della volontà con 'finito'. Inoltre, 'libero'-'finito' corrisponde sempre e senza eccezioni a 'contingente', mentre 'libero'-'infinito' non corrisponde biunivocamente e in ogni caso a 'necessario', poiché la libertà della volontà di Dio si esprime necessariamente solo se rivolta ad un oggetto infinito, mentre si connette a 'contingente' in ogni altra situazione. Il nucleo invariabile di queste connessioni variabili rimane dunque la volontà trascendentale come potenza libera, indifferente a tutti i modi intrinseci e estrinseci.

³⁷⁸ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 10, q. un., n. 45, Vaticana, IV, pp. 358-359: «Auctoritas est Augustini [...]: “Neque voluntas non est – aut libera dicenda non est – qua sic beati esse volumus ut non solum miseri esse nolimus sed nec omnino velle possimus”; ergo vult dicere quod voluntas illa qua volumus beatitudinem, est libera: nullum finem magis necessario respicit voluntas quam beatitudinem in communi, igitur nullum finem necessario respicit».

³⁷⁹ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 10, q. un., n. 46, Vaticana, IV, p. 359.

Ci è ora possibile tirare le fila di questa presentazione articolata del principio della doppia infinità della volontà e della bontà infinita dell'oggetto, che guida la possibilità di un atto *ad intra* contemporaneamente libero e necessario a fondamento della spirazione dello Spirito Santo:

[...] dico quod necessitas huius productionis amoris adaequati – sicut et necessitas dilectionis qua formaliter habens voluntatem diligit – est ex infinitate voluntatis et ex infinitate bonitatis obiecti, quia neutrum sine alio sufficit ad necessitatem³⁸⁰.

La necessità, dunque, si staglia all'apice della perfezione della volontà libera in Dio, nel caso in cui egli indirizzi la sua volizione verso se stesso: è questo atto semplice e indiviso a comportare, altrettanto necessariamente, la spirazione dello Spirito Santo come prodotto di amore. La volontà divina, dunque, in quanto potenza infinita tesa alla bontà altrettanto infinita dell'oggetto, si accorda con la necessità della produzione di un amore adeguato e alla necessità della dilezione con cui il soggetto volente ama se stesso in quanto oggetto. In questo caso la volontà infinita, alla luce del suo nucleo trascendentale certificato dallo statuto della *perfectio simpliciter*, rimane totalmente libera (secondo il suo massimo grado di perfezione) e può convivere *ad intra* con una piena necessità³⁸¹, data dalla doppia infinità del soggetto volente e dell'oggetto voluto. Non si tratta, tuttavia, di una necessità di natura, che ripugna tanto alla volontà trascendentale quanto alla volontà divina, ma della necessità in quanto ulteriore *perfectio simpliciter* propria dell'ente infinito, che si connette dunque a tutte le altre perfezioni che sono in lui. È in questo senso che Dio deve accogliere sia le perfezioni assolute comuni secondo il loro massimo grado modale di intensità (volontà infinita), sia le perfezioni assolute proprie che corrispondono al membro più perfetto della disgiunzione (necessità).

Così, l'azione/produzione della volontà *ad intra*, svolgendosi interamente all'interno dell'infinità dell'essenza divina, è perfettamente libera (quindi anche produttiva) e assolutamente necessaria. Né la volontà infinita né il bene infinito possono dunque essere, da soli, la *totalis causa* della volizione o della spirazione; essi sono piuttosto richiesti entrambi (*utrumque requiritur*), cosicché la *ratio necessaria* sia del volere che dello spirare coincida con la stessa volontà infinita in quanto ha di fronte a sé un oggetto perfetto da amare rettamente³⁸². Di conseguenza, tutti gli attori

³⁸⁰ IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 10, q. un., n. 47, Vaticana, IV, p. 359: «[...] dico che la necessità di questa produzione di un amore adeguato – come anche la necessità della dilezione con cui formalmente colui che ha la volontà ama – deriva dall'infinità della volontà e dall'infinità della bontà dell'oggetto, poiché l'uno senza l'altro non è sufficiente perché si dia necessità».

³⁸¹ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Quodl.*, q. 16, n. 38, Noone/Roberts, p. 179: «[...] condicio intrinseca ipsius potentiae, vel absolute vel in ordine ad actum perfectum, non repugnat perfectioni in operando; nunc autem libertas [...] potest stare cum condicione perfecta possibili in operando; talis condicio est necessitas, et specialiter ubi ipsa est possibilis».

³⁸² Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 10, q. un., n. 49, Vaticana, IV, pp. 359-361: «Et tunc dico quod nec sola voluntas infinita praecise (non determinando obiectum cuius sit), nec solum bonum infinitum (non determinando quam voluntatem respiciat ut est obiectum), est totalis causa necessario diligendi, nec etiam necessario producendi amorem adaequatum, sed infinita voluntas – habens tale obiectum, quod est ex se recte amandum, perfecte praesens – est ratio

del processo spirativo, il soggetto (l'essenza divina infinita), il principio produttivo (la volontà infinita), l'oggetto (la stessa essenza), l'atto produttivo (la spirazione), il prodotto (lo Spirito Santo) hanno o acquisiscono il modo della necessità.

Ci sembra allora di poter rilevare, in conclusione, che l'accordo sancito dalla spirazione tra volontà e necessità, all'interno della doppia infinità del principio e dell'oggetto dell'atto, possa trovare una collocazione coerente all'interno del quadro metafisico predisposto dal Sottile. Infatti, se i criteri della convertibilità e della comunanza con lo spazio dell'ente sono definitivamente saltati, a favore di una nuova definizione di trascendentale (*de ratione transcendentis est non habere praedicatum superveniens nisi ens*), possono essere considerate trascendentali tutte quelle proprietà che indicano una perfezione dell'ente, al di là del numero di enti capaci di ospitarla (*sed quod ipsum sit commune ad multa inferiora, hoc accidit*³⁸³). Devono dunque considerarsi *perfectiones simpliciter* sia la volontà, che non si dà in tutti gli enti ma solo in alcuni (uomini, angeli, Dio), sia la necessità, che ripugna a tutti gli enti tranne uno (Dio).

Ora, sebbene queste due tipologie di perfezioni si comportino in modo diverso – dal momento che la prima non è il risultato di una disgiunzione ma si disgiunge al suo interno in *creata e increata, imperfecta e perfecta*, in base a diversi gradi di perfezione, mentre la seconda disdegna ogni limitazione e corrisponde al membro più perfetto della disgiunzione trascendentale –, possono, anzi debbono coesistere perfettamente *in divinis*, in un perfetto sodalizio garantito dall'infinità, nella totale assenza di natura in ogni livello della volontà (sia creaturale, sia trascendentale, sia divina) e in ogni flessione della necessità, dal momento che la necessità di cui si sta parlando non è la necessità di natura, ma la *perfectio simpliciter*.

Più nello specifico, il fatto che sia la volontà che la necessità siano perfezioni assolute si collega, nel primo caso, all'accezione di trascendentale come 'indifferente' a finito e infinito; nel secondo caso all'accezione di trascendentale come 'trascendente', cioè proprio di Dio.

Questo impianto non serve tanto a dimostrare che Dio (secondo quanto suggerito dall'impostazione anselmiano-bonaventuriana) è l'unico ente a possedere quelle perfezioni, in quanto sommo, di cui noi viatori godiamo solo in modo parziale, ma mira a dimostrare piuttosto che la perfezione assoluta, oltre ad essere legata a doppio filo con l'ente – il primo dei trascendentali –, è anche disposta ad esprimersi senza limitazioni in base a uno dei due modi (il più perfetto) in cui può contrarsi. Più precisamente, la *volontà* incontra in Dio una 'illimitazione', esprimendosi secondo il

necessaria tam volendi illud bonum quam spirandi amorem illius boni: et talis voluntas, habens tale obiectum praesens, est principium communicandi naturam divinam, quia principium producendi amorem productum infinitum; talis enim amor productus proportionatur tam potentiae quam obiecto, – non ita quando voluntas infinita respicit bonum amabile finitum, quia licet ibi actus sit infinitus quantum est ex parte voluntatis divinae, non tamen est infinitus quantum est ex parte obiecti».

³⁸³ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 8, p. 1, q. 3, n. 114, Vaticana, IV, p. 206.

grado massimo della sua perfezione, che include anche la produttività, mentre nella creatura incontra la limitazione modale che non ingenera, però, ripugnanza; la *necessità*, invece, si connette solo con l'illimitazione di Dio, poiché ripugna a tutto il regno creaturale, opponendovisi disgiuntivamente. Pertanto, il fatto che vi sia un unico ente capace di supportare una determinata perfezione, secondo il filosofo scozzese, accade sempre *accidentaliter*, ovvero senza sconvolgere il criterio logico-metafisico che guida il ragionamento.

A scanso di equivoci, va specificato ulteriormente che Scoto sembra qui sviluppare in parallelo due diversi aspetti della necessità, tenendoli però congiunti attraverso il ricorso alla *perfectio simpliciter*: quello *ontologico* (necessità di essere), per il quale – ad esempio – non può non esservi una produttività in Dio³⁸⁴, in virtù dell'autosussistenza (*ex se*) di quest'ultimo, e quello *operativo* (necessità di agire), in virtù del quale la volontà divina produce necessariamente lo Spirito Santo. Ne è prova il fatto che, nel caso della produzione *ad extra*, l'azione di Dio resta necessaria, ma il suo effetto (ovvero il modo di procedere dell'azione) diviene contingente. La volontà, diversamente, è una facoltà il cui unico requisito trascendentale coincide con la libertà: quando si connette alla perfezione ontologica e operativa di Dio, agisce necessariamente, quando si connette all'imperfezione ontologica e operativa della creatura è contingente, mentre quando si connette alla possibilità (ovvero alla non-necessità) dell'atto creativo *ad extra*, si esprime contingentemente, ma senza che si introduca alcuna debolezza ontologica in Dio.

Possiamo dunque confermare che solo in virtù di questa strutturazione trascendentale possono allinearsi in Dio i cardini di questo lavoro di tesi: produzione, volontà e necessità. La necessità è una perfezione assoluta assunta *de facto* – sia ontologicamente che operativamente *ad intra*, solo ontologicamente *ad extra* – solo da Dio, come unico membro della parte più perfetta risultante dalla *divisio entis*. La volontà è una perfezione assoluta che, come facoltà, ammette al suo interno dei fattori di scala per i quali può trovarsi sia nell'uomo, in una versione imperfetta, sia in Dio, in una versione perfetta. La produzione *ad intra* le accoglie entrambe e le rende pienamente attive e compatibili. Se, infatti, l'unica condizione per innescare l'efficacia della *perfectio simpliciter* è la non-ripugnanza della natura in cui essa potrebbe instaurarsi, la potenza produttiva che è in Dio, quando non si collega a qualche limitazione o imperfezione, cioè quando è rivolta *ad intra*, accoglie pienamente ogni perfezione trascendentale.

In questo contesto, dunque, la necessità si presenta come la modalità di una produzione già necessaria in virtù dell'essere *ex se* di Dio, ma ulteriormente necessaria nel modo di esprimersi in virtù della perfezione/infinità dell'oggetto verso cui si rivolge; la volontà corrisponde, invece, a quel principio che solo nella spirazione dello Spirito Santo acquisisce ad un tempo potere produttivo e modo di agire necessario.

³⁸⁴ *Vide supra*, I, §3.

Confrontando le opzioni dottrinali dei nostri due autori, saltano allora all'occhio le novità con cui il Dottor Sottile ritiene di superare le rigidità della architettura enriciana. A guidare una tale soluzione, come abbiamo visto, è la *voluntas ut infinita est*: da un lato, in quanto radicata nell'infinità dell'essenza, può produrre un atto di amore adeguato a comunicare allo Spirito la pienezza della natura divina; dall'altro, in quanto principio di produzione perfetto, fonda, insieme alla presenza di un oggetto parimenti infinito, la possibilità di un'azione al contempo libera e necessaria. Tuttavia, se si scava più a fondo, si scopre che l'acquisizione del livello modale dell'infinità non si lascia mai alle spalle l'impostazione trascendentale del problema; anzi, quest'ultima è la vera chiave risolutiva della questione. Lo scopo di smascherare l'insufficienza della soluzione di Enrico è infatti perseguito su questo piano: il Gandavense stabilisce – come abbiamo dimostrato – che intelletto e volontà in se stessi non possono essere capaci di comunicare una natura, tanto da invocare l'entrata in scena dell'atto nozionale con l'annessione della natura e la conseguente acquisizione di potere produttivo, con il rischio di porre un abisso indesiderato tra le due *rationes* in Dio e nelle creature; Enrico tuttavia – se così si può dire – non ne è colpevole, poiché in mancanza del criterio trascendentale non può neanche accorgersi del margine di rischio, tant'è che decide di fondare la sua dottrina trinitaria su altre basi. Una dottrina certamente contraddistinta da alcuni elementi problematici – quelli che abbiamo cercato di evidenziare soprattutto dal punto di vista della critica di Scoto –, ma non per questo meno solida rispetto a quella del teologo francescano, suo futuro obiettore.

In sintesi, ciò che Enrico pensa di risolvere attraverso il passaggio dall'atto essenziale (non produttivo, ma già necessario) all'atto nozionale (produttivo, con una seconda necessità), in base al modello *voluntas - (duplex) necessitas - natura*, Scoto cerca di risolverlo attraverso il passaggio dalla *voluntas in communi* (non produttiva, non necessaria) alla *voluntas infinita* (produttiva e necessaria di fronte all'oggetto infinito), ovvero dal piano trascendentale al piano modale con l'aggiunta del piano operativo, in base al modello *voluntas - necessitas - infinitas*, dal quale la naturalità è completamente esclusa. La *ratio transcendens*, infatti, permette di comprendere che la volontà acquisisce tutto il suo potere produttivo solo quando si contrae in un modo determinato, così come può conservare la sua libertà, pur con l'aggiunta di tutte le perfezioni proprie del modo dell'infinità, tra le quali spicca la necessità.

Attraverso questi passaggi viene così a galla quell'andamento – per così dire – oscillatorio, con il quale Scoto, quanto più progredisce nei contenuti teologici imposti dalla trattazione attraverso strumenti sempre più adeguati, tanto più continua a servirsi a piene mani di quelle premesse metafisiche che rendono la sua soluzione più rigorosa di una mera presa di posizione dottrinale.

CONCLUSIONI

Può dunque la teologia trinitaria fornire realmente un contributo per ricostruire in modo più esaustivo l'impianto speculativo o la posizione dottrinale di un autore medievale? A conclusione del nostro lavoro ci sembra ancora più ragionevole rispondere affermativamente a tale quesito che ci eravamo posti come ipotesi-guida.

Abbiamo cercato di verificarlo, in particolare, nell'ambito delle dottrine della volontà facenti capo ai due maestri più rappresentativi dell'investigazione metafisica e teologica tra la fine del XIII e l'inizio del XIV secolo: Enrico di Gand e Giovanni Duns Scoto.

La struttura a due fasi del nostro percorso argomentativo è stata dettata soprattutto dall'articolazione composita del caso della spirazione dello Spirito Santo ad opera della volontà divina *ad intra*, che contiene in sé numerosi nodi problematici: dalla possibilità-necessità di una produzione intradivina alle peculiarità dei principi produttivi incaricati di produrre, dall'esigenza di configurare una volontà libera e necessaria alla capacità produttiva del principio. L'assunzione di questa sezione della teologia trinitaria come oggetto degno di uno studio autonomo ci ha permesso così di portare alla luce gli obiettivi e le difficoltà, le virtuosità e le arditezze delle soluzioni dei due autori, chiamate a confrontarsi con una di quelle 'situazioni limite', al confine tra metafisica e teologia, che possono irrobustire o mettere alla prova il paradigma utilizzato per avvicinarvisi.

Dal punto di vista del dispositivo identificato da entrambi gli autori nel concetto di *productio* (Capitolo I), abbiamo potuto rintracciare in Enrico una certa macchinosità nel rendere ragione del livello produttivo-nozionale, il quale, se da un lato sembra non discostarsi a sufficienza dall'ambito terrestre della produzione (nella misura in cui si concepisce l'essenza divina come *quasi materia* per la costituzione delle persone), dall'altro si regge su una delicata impalcatura fatta di ripiegamenti e conversioni sul 'precedente' livello operativo-essenziale. Seguendo questa direzione, infatti, la Trinità si mostra a conclusione del processo dimostrativo enriciano non solo come il risultato di un approccio emanazionale in cui la distinzione e l'irriducibilità dei principi produttivi, intelletto e volontà, dovrebbe garantire la distinzione tra le due produzioni *per modum naturae sive intellectus* e *per modum libertatis sive voluntatis*, ma anche come effetto di un meccanismo sofisticato per il quale gli atti essenziali di *intelligere* e *velle* sarebbero fondamento (o causa) dei loro corrispettivi atti

nozionali di *dicere* e *spirare*. Abbiamo potuto appurare, infatti, come nel passaggio dal primo livello (essenziale) al secondo livello (nozionale) non si verifichi solamente un'intensificazione del potere dei due principi – che si riconfigura infatti da semplice-operativo a complesso-produttivo – ma anche una certa trasformazione degli stessi principi in base all'aggiunta di una connotazione naturale (*ut natura*) che secondo il Gandavense deve accompagnarsi ad ogni atto produttivo, in quanto legato ai requisiti della *communicatio naturae*.

È proprio questa stratificazione a lasciare insoddisfatto il Dottor Sottile, mosso verosimilmente da un'esigenza di maggiore semplicità, a partire dalla quale la produzione trinitaria si definisce attraverso il togliimento delle imperfezioni del regno naturale e può dunque essere svolta perfettamente da due principi perfetti e distinti formalmente. Come l'intelletto può avere una produzione e un prodotto adeguati alla natura del produttore (il Figlio, *per memoriam*), così la volontà, in quanto principio produttivo irriducibile sia all'intelletto sia ad un principio terzo, può avere un prodotto adeguato (poiché infinito e coeterno al produttore) attraverso una produzione altrettanto adeguata (lo Spirito Santo, *per voluntatem*). Ciò non vuol dire che per Scoto ogni *intelligere* debba corrispondere a un *dicere* e ogni *velle* a uno *spirare*; egli rifiuta piuttosto l'idea enriciana per la quale vi sarebbero solo due atti nozionali poiché vi sono solo due atti essenziali, nella misura in cui la diversità tra le produzioni è invece garantita dalla non-identità formale di due principi che operano e producono in due modi diversi e impossibili.

Inoltre, dal punto di vista della volontà come principio produttivo dello Spirito Santo (Capitolo II), abbiamo potuto sondare più a fondo la novità e l'efficacia dell'impostazione trascendentale di Scoto, imperniata sull'univocità dell'ente e delle sue proprietà trascendentali, a confronto con un'impostazione enriciana rivelatasi ancora profondamente legata all'analogia tra creatura e Creatore.

Ciò che ci è apparso sotto l'aspetto di un potenziale fattore di novità, rispetto a quanto già sottolineato dalla critica, è il fatto che la sfida per i nostri autori non è soltanto quella di porre un atto libero e necessario, ma anche quella di riconoscere al principio un carattere produttivo che sembra non avere 'di per sé'. Le maggiori criticità, legate al ruolo di necessità e natura, si condensano proprio intorno a questo punto.

Enrico, come abbiamo visto, ritiene (a ragione) che la produttività sia esclusivo appannaggio della volontà divina, nella misura in cui nella volontà della creatura non si può affatto rintracciare un tale potere. La volontà umana non può infatti produrre né un'opera, né una persona, né qualsiasi altro prodotto, e resta dunque confinata nel dominio delle potenze operative. Il Gandavense, tuttavia, assumendo (più o meno consapevolmente) i caratteri della volontà creata come minimo comune denominatore di ogni volontà (quindi anche di quella divina), per tratteggiare una potenza produttiva *in divinis* (*potestas communicandi naturam*) è costretto ad affiancare alla volontà libera il supporto di una certa 'naturalità', tratta da un certo tipo di 'natura' (benché intesa come essenza divina). Così,

la volontà divina, se nell'atto essenziale con cui Dio vuole se stesso – non produttivo, 'senza' natura, nel quale si autoimpone una necessità di immutabilità – si muove già assecondando una certa inclinazione 'naturale' al bene/fine (*ut natura*), nell'atto nozionale con cui produce lo Spirito Santo – produttivo, 'con' il supporto di una natura *annexa et assistens* – essa si connota in base ad un'ulteriore naturalità e ad un'ulteriore necessità, entrambe dotate di valore produttivo (*ut natura naturalitate sibi annexa*). Il Gandavense, pertanto, se da un lato cerca con ogni sforzo di allontanare la volontà da ogni contatto con la natura, dall'altro non sembra affatto preoccupato dall'eventualità di inoculare nel principio libero una qualche movenza naturale, sia per quanto riguarda la produttività (*communicatio naturae*), sia per quanto riguarda la necessità (*naturae necessitas*).

Da questo punto di vista, l'intreccio tra la quadruplici definizione di natura e la triplice azione della volontà non ci è sembrato sufficiente a corroborare l'idea di una teoria enriciana in cui volontà e natura si sono già definitivamente disgiunte; anzi, l'operazione declinata in ambito trinitario, se da un lato dimostra certamente una cautela speculativa tesa a rispettare le peculiarità del contesto teologico, dall'altra sembra tradire una certa tendenza a concepire ancora insieme – e senza particolari problemi – volontà, libertà, necessità e natura.

Scoto, al contrario, sembra riuscire a disgiungere definitivamente natura e volontà, collegando la produttività di quest'ultima alla sua contrazione modale *ad intra* e la sua necessità alla condizione della doppia infinità di soggetto e oggetto. Se ci si può avvalere, infatti, di un concetto di volontà trascendentale (*ratio voluntatis transcendens*), comune – nella sua indifferenza – a finito e infinito (*voluntas in communi*), se la potenza volitiva si configura secondo i requisiti della *perfectio simpliciter* (che ospita a sua volta alcuni gradi di perfezione), se in base al suo contenuto definitorio comune essa non è né produttiva né non-produttiva, né necessaria né contingente, ma sempre e solo libera, allora quando la si esamina in base alla sua contrazione modale dell'infinità, essa si connette con la perfezione del modo di essere (intrinseco), ovvero la produttività, e con la perfezione del modo di agire (estrinseco), ovvero la necessità, in base alla condizione della doppia infinità del principio produttivo (volontà infinita) e dell'oggetto (essenza infinita).

Dentro questo quadro, la spirazione si configura allora per il Dottor Sottile come l'atto produttivo di una volontà libera che agisce necessariamente *ad intra*, confermando così l'impianto trascendentale in base al quale tanto la natura quanto la necessità di natura restano fuori sia dalla volontà trascendentale, sia dalla volontà infinita implicata nel processo trinitario. La volontà, infatti, può produrre necessariamente lo Spirito Santo poiché gode *in divinis* dello stesso potere produttivo di cui gode una natura, e poiché è talmente perfetta da esprimersi perfettamente (cioè necessariamente) nel caso in cui si rivolga verso Dio stesso.

In questi termini, dunque, abbiamo potuto notare come al pensiero del Dottor Sottile, per quanto sia debitore dell'iniziale tentativo messo in campo dal suo predecessore 'volontarista' al fine di

opporre nettamente gli agenti liberi da quelli naturali, spetti tuttavia il merito di aver consumato fino in fondo il processo di denaturalizzazione della volontà libera.

Ora, un'ulteriore conferma del quadro che abbiamo cercato di ricostruire potrebbe essere reperita altresì nel contesto che ha offerto lo spunto per questo nostro approfondimento dedicato alle teorie della spirazione *per actum et modum voluntatis* – pur non potendo confluire in modo sufficientemente analitico nel lavoro di tesi –, ovvero il dibattito della *quaestio 24* delle *Collationes oxonienses*, alla cui edizione critica appena pubblicata abbiamo in parte contribuito, all'interno del lavoro dell'*equipe* di ricerca diretta dal Prof. Guido Alliney.

La questione si concentra su un problema teologico ancora più specifico ma pur sempre riconducibile alla connessione tra produttività e volontà nella processione della terza persona della Trinità, domandandosi nel dettaglio se la volontà *ut concors*, costituita in base alla 'concordia' delle volontà di Padre e Figlio, sia il principio della spirazione (*Utrum in divinis voluntas ut concors sit principium formale spirandi spiritum sanctum*¹).

Dall'analisi del testo e da una prima ricostruzione dottrinale della *collatio* si può infatti osservare una sostanziale continuità con le opzioni dottrinali di Enrico e Scoto, che proprio in questa sede sembrano fronteggiarsi, accendendo uno dei dibattiti intercorsi tra gli studenti e i baccellieri del convento francescano di Oxford all'inizio del XIV secolo e confluiti nel *corpus* questionativo tramandato sotto il nome di *Collationes oxonienses*².

Abbiamo pertanto ritenuto opportuno fornirne di seguito un breve saggio, affinché funga da basamento, stimolo o augurio per futuri sviluppi di ricerca (propri o altrui).

Una volta stabilito che Padre e Figlio partecipano alla spirazione, poiché in entrambi vi è una volontà che può e, quindi, deve necessariamente fungere da principio produttivo, Scoto si domanda se le prime due Persone spirino come un unico soggetto o in quanto distinti, in base al quesito di *Ord.*, I, d. 12, q. 1 (*Utrum Pater et Filius spirent Spiritum Sanctum in quantum omnino unum vel in quantum aliquo modo distincti*)³.

Nella risposta alla questione si ribadiscono dapprima le precedenti acquisizioni della *distinctio* 11 (dedicata al problema del *Filioque*), per le quali nel Padre – in base all'*ordo originis* che stabilisce la priorità delle emanazioni – si attiva 'prima' la fecondità dell'intelletto (attraverso la generazione) e 'poi' quella della volontà (attraverso la spirazione); così, se il Figlio è prodotto in un 'istante di natura' precedente rispetto allo Spirito Santo, allora il Padre gli comunica tutto ciò che non gli ripugna, e così anche la fecondità della volontà che gli permette di partecipare alla spirazione.

¹ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Collationes oxonienses*, q. 24, Alliney/Fedeli, pp. 268-272.

² Cfr. G. ALLINEY / M. FEDELI, «Introduzione», in IOANNES DUNS SCOTUS, *Collationes oxonienses*, pp. XXIII-CLXXVIII.

³ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 12, q. 1, n. 1, Vaticana, V, p. 25.

L'elemento di novità si evince invece dallo sviluppo appena successivo, laddove il Padre e il Figlio rappresentano per Scoto un unico principio produttivo dello Spirito Santo.

Vi è, tuttavia, una *difficultas alia*, legata al modo di concepire la produzione delle volontà di Padre e Figlio come un unico principio produttivo o come due principi produttivi differenti che concorrono.

L'opinione di Enrico di Gand con la quale il Sottile si confronta è a favore dell'*in quantum concors*: dal momento che l'amore reciproco (*amor mutuus*) è il tipo più perfetto di amore, Padre e Figlio spirano lo Spirito Santo come frutto di un incendio d'amore tra le loro volontà concordi. Da ciò deriva che le volontà delle prime due persone della Trinità secondo il Gandavense sono oggetto l'una per l'altra⁴. Il meccanismo della reciprocità delle due volontà (che producono però con la stessa *vis spirativa*) sembra allora perfettamente in linea con la risoluzione fornita della *quaestio* dedicata alla produzione trinitaria libera, naturale e necessaria. Infatti, come la volontà, per produrre, si avvale dell'assistenza della natura, così, se non è capace in sé di produrre un atto di amore nozionale (lo zelo), si appoggia altresì sulla reciprocità degli *amantes* o *spirantes*, senza la quale l'incendio non può innescarsi. Così, come abbiamo visto, la natura non è la *ratio eliciens* della spirazione, che resta in capo alla capacità automotiva della volontà, ma senza di essa non si dà produzione; allo stesso modo, la mutualità, pur non intaccando l'autonomia della volontà, risulta tuttavia necessaria affinché i due suppositi possano innescare la produzione trinitaria, nella misura in cui i loro atti di amore sono rivolti reciprocamente l'uno verso l'altro.

Per il Dottor Sottile, al contrario, l'oggetto della volontà infinita *ad intra* non può essere un supposito, ma solo l'essenza divina, che garantisce unità e infinità⁵. Infatti, secondo la concezione scotiana solo l'essenza è formalmente infinita (mentre non lo è, ad esempio, la relazione di paternità). Pertanto, se per spirare lo Spirito Santo non basta l'infinità della volontà ma occorre altresì l'infinità dell'oggetto, quest'oggetto infinito non può che essere l'essenza divina, in virtù della sua stessa *ratio formalis*.

Inoltre, secondo il Dottor Sottile non è affatto vero che l'amore reciproco è più perfetto di quello unidirezionale. Pertanto, la mutualità dell'amore, attinta da Enrico presso l'*auctoritas* di Riccardo di San Vittore⁶, non è affatto determinante dal punto di vista del principio produttivo poiché – afferma Scoto –, se un principio è già perfetto in un supposito, può esserlo indifferentemente sia in uno che in due⁷. Detto in altre parole, non occorre che la mutualità entri a far parte della *ratio producendi* della spirazione; anzi, deve restarne fuori, proprio perché la volontà, di per sé, può fungere da principio produttivo perfettamente adeguato. Se così non fosse, d'altronde, ciascuno dei due

⁴ Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, a. 54, q. 6, OpOm, XXXI, pp. 276-280.

⁵ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 12, q. 1, n. 19, Vaticana, V, p. 35.

⁶ Cfr. RICHARDUS DE SANCTO VICTORE, *De trin.*, III, 3, ed. RIBAILLIER, p. 138.

⁷ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 12, q. 1, n. 24, Vaticana, V, p. 38.

risulterebbe come *principium deminutum*, e entrambi apparirebbero come un unico principio quasi per aggregazione (*ut duo trahentes navem*)⁸. Per Scoto, invece, l'unità produttiva del principio è garantita – ancora una volta – dalla sua perfezione nel modo dell'infinità. La volontà non è dunque – come in Enrico – 'divisa' tra i due suppositi, e poi ricongiunta in virtù della reciprocità; al contrario, essa è 'condivisa' tra i due suppositi, cosicché Padre e Figlio spirano con una sola volontà, perfettamente presente e feconda nei due suppositi⁹.

Anche in questo caso, dunque, la volontà, in base alla sua contrazione nel modo dell'infinità e al verificarsi (*ad intra*) della condizione della doppia infinità di soggetto e oggetto, ha tutto ciò di cui ha bisogno per produrre un atto di amore perfetto e adeguato, cioè produttivo e necessario.

In breve, se in Enrico la potenza non è capace di per se stessa di produrre, si appoggia, oltre che alla natura, anche alla reciprocità *ut concors*, mentre in Scoto essa assume *ad intra* tutto il potere produttivo per innescare un atto di amore infinito perfetto, in base all'orientamento unidirezionale verso la stessa essenza infinita.

Assumendo dunque la *collatio* 24 come oggetto di una possibile indagine futura, possiamo per il momento tratteggiarne le principali linee argomentative¹⁰.

La discussione si apre con un elenco di *rationes quod non*, le quali mostrano come la volontà si imponga di per sé come principio attivo e libero, senza che le si debba aggiungere il supporto di un concorso esterno (*né realis né rationis*). L'unica *ratio quod sic*, invece, si appoggia sull'autorità di Riccardo di San Vittore e sulla suddetta superiorità dell'amore mutuo.

Emerge una prima opinione a difesa dell'*ut concors*, attribuibile ad un primo interlocutore e ascrivibile alla posizione di Enrico, secondo la quale è l'amore reciproco tra Padre e Figlio, attraverso le loro rispettive volontà congiunte, a fungere da principio formale della produzione dello Spirito Santo: il Padre consacra gratuitamente il proprio amore al Figlio, il quale non può che contraccambiarlo.

Un secondo attore del dibattito, che mostra al contrario un pensiero apparentemente più vicino a quello di Scoto, ritiene invece che la volontà *absolute sumpta* sia il principio produttivo dello Spirito Santo: Padre e Figlio, come due principi, non possono produrre due atti per poi agire 'in concorso', poiché risulterebbero distinti (*ergo ut concordés producunt, et ita ut distincti*); allo stesso modo l'uno, preso come *principium totale*, agirebbe rendendo superfluo l'altro, oppure, in quanto *partiale*, sarebbe imperfetto, come se avesse bisogno dell'altro per potersi esprimere produttivamente (*sicut duo trahentes navem*). Essi, secondo l'analisi del secondo interlocutore (scotiano), spirano piuttosto come un solo principio poiché una sola è la volontà che ama l'unica essenza divina.

⁸ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 12, q. 1, n. 31, Vaticana, V, p. 42.

⁹ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 12, q. 1, n. 40, Vaticana, V, p. 47.

¹⁰ Cfr. ALLINEY/FEDELI, «Introduzione», in IOANNES DUNS SCOTUS, *Collationes oxonienses*, pp. CXLVII-CL.

Infine, sia rispetto al particolare genere letterario della *collatio* (un esercizio di scuola tra studenti regolato da un baccelliere), sia rispetto alla particolare tipologia di questo quarto gruppo di questioni, alla luce dei lavori dell'*equipe* di ricerca si è potuta appurare la totale mancanza di una *determinatio*, che lascia pertanto in sospeso il dibattito¹¹.

Tuttavia, al di là di questi fattori circostanziali legati alla struttura del testo, il fatto che non emerga un'opinione vincente, da un lato, testimonia la difficoltà della scuola francescana a scrollarsi di dosso l'influsso preponderante della dottrina enriciana, che ha in Riccardo di Conington (l'altro autore fortemente presente nel dibattito oxfordiano) uno dei suoi più fedeli sostenitori; dall'altro, fa emergere una tendenza – tipica della ricezione minorita delle novità speculative introdotte dal Dottor Sottile – ad attestarsi su posizioni più moderate.

Dal nostro lavoro, così come dall'abbozzo di questo ulteriore sviluppo che potrà impegnare gli studiosi in una più meticolosa ricostruzione di questo ambito fruttuoso in cui si incontrano teologia trinitaria, metafisica trascendentale e teoria della volontà, possiamo dunque osservare in controtela il percorso storico di 'formazione' della volontà: essa, con Scoto, mentre si affranca definitivamente dal peso della natura (sia come *inclinatio* intrinseca, sia come *vis productiva* estrinseca), diventa non solo pienamente autosufficiente, ma anche capace di innescare, di principiare, di determinare uno stato di cose inedito, non solo *in creaturis*, ma anche *in divinis*, come principio di una produzione trinitaria necessaria *per actum et modum voluntatis*.

¹¹ Cfr. ALLINEY/FEDELI, «Introduzione», in IOANNES DUNS SCOTUS, *Collationes oxonienses*, pp. XCVII-XCIX.

BIBLIOGRAFIA

Letteratura primaria

OPERE DI GIOVANNI DUNS SCOTO

Edizioni non critiche

IOANNES DUNS SCOTUS, *Opera omnia*, 12 vv., ed. L. WADDING, Durand, Lyon 1639 (Nachdruck Georg Olms, Hildesheim 1968).

IOANNES DUNS SCOTUS, *Opera omnia*, 26 vv., ed. L. VIVÈS, Paris 1891-1895 (Reprint Gregg International Publishers, Westmead, Franborough and Hants 1969).

Edizioni critiche

1. *Editio Vaticana*

IOANNES DUNS SCOTUS, *Opera omnia*, Studio et cura COMMISSIONIS SCOTISTICAE ad fidem codicum edita, Typis Polyglottis Vaticanis, vv. 1-14, 16-21, Civitas Vaticana 1950 ss.

IOANNES DUNS SCOTUS, *De Ordinatione I. Duns Scoti disquisitio historico-critica; Ordinatio, Prologus*, ed. C. BALIĆ / M. BODEWIG / S. BUŠELIĆ / P. ČAPKUN-DELIĆ / I. JURIĆ / I. MONTALVERNE / S. NANNI / B. PERGAMO / F. PREZIOSO / I. REINHOLD / O. SCHÄFER, I, Typis Polyglottis Vaticanis, Civitas Vaticana 1950.

IOANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, I, dd. 1-2, ed. C. BALIĆ / M. BODEWIG / S. BUŠELIĆ / P. ČAPKUN-DELIĆ / I. JURIĆ / I. MONTALVERNE / S. NANNI / B. PERGAMO / F. PREZIOSO / I. REINHOLD / O. SCHÄFER, II, Typis Polyglottis Vaticanis, Civitas Vaticana 1950.

IOANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, I, d. 3, ed. C. BALIĆ / M. BODEWIG / S. BUŠELIĆ / P. ČAPKUN-DELIĆ / B. HECHICH / I. JURIĆ / B. KOROŠAK / L. MODRIĆ / I. MONTALVERNE / S. NANNI / B. PERGAMO / F. PREZIOSO / I. REINHOLD / O. SCHÄFER, III, Typis Polyglottis Vaticanis, Civitas Vaticana 1954.

- IOANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, I, dd. 4-10, ed. C. BALIĆ / M. BODEWIG / S. BUŠELIĆ / P. ČAPKUN-DELIĆ / B. HECHICH / I. JURIĆ / B. KOROŠAK / L. MODRIĆ / S. NANNI / I. REINHOLD / O. SCHÄFER, IV, Typis Polyglottis Vaticanis, Civitas Vaticana 1956.
- IOANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, I, dd. 11-25, ed. C. BALIĆ / M. BODEWIG / S. BUŠELIĆ / P. ČAPKUN-DELIĆ / B. HECHICH / I. JURIĆ / B. KOROŠAK / L. MODRIĆ / S. NANNI / I. REINHOLD / O. SCHÄFER, V, Typis Polyglottis Vaticanis, Civitas Vaticana 1959.
- IOANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, I, dd. 26-48, ed. C. BALIĆ / M. BODEWIG / S. BUŠELIĆ / P. ČAPKUN-DELIĆ / B. HECHICH / I. JURIĆ / B. KOROŠAK / L. MODRIĆ / S. NANNI / I. REINHOLD / O. SCHÄFER, VI, Typis Polyglottis Vaticanis, Civitas Vaticana 1963.
- IOANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, II, dd. 1-3, ed. C. BALIĆ / C. BARBARIĆ / S. BUŠELIĆ / B. HECHICH / L. MODRIĆ / S. NANNI / R. ROSINI / S. RUIZ DE LOIZAGA / C. SACO ALARCÓN, VII, Typis Polyglottis Vaticanis, Civitas Vaticana 1973.
- IOANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, II, dd. 4-44, ed. B. HECHICH / B. HUCULAK / I. PERCAN / S. RUIZ DE LOIZAGA, VIII, Typis Vaticanis, Civitas Vaticana 2001.
- IOANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, III, dd. 1-17, ed. B. HECHICH / B. HUCULAK / I. PERCAN / S. RUIZ DE LOIZAGA, IX, Typis Vaticanis, Civitas Vaticana 2006.
- IOANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, III, dd. 26-40, ed. B. HECHICH / B. HUCULAK / J. PERCAN / S. RUIZ DE LOIZAGA, X, Typis Vaticanis, Civitas Vaticana 2007.
- IOANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, IV, dd. 1-7, ed. B. HECHICH / B. HUCULAK / J. PERCAN / S. RUIZ DE LOIZAGA / V. SALAMON / H. PICA, XI, Typis Vaticanis, Civitas Vaticana 2008.
- IOANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, IV, dd. 8-13, ed. B. HECHICH / J. PERCAN / S. RECCHIA / S. RUIZ DE LOIZAGA / V. SALAMON / H. PICA, XII, Typis Vaticanis, Civitas Vaticana 2010.
- IOANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, IV, dd. 14-42, ed. B. HECHICH / J. PERCAN / S. RECCHIA / S. RUIZ DE LOIZAGA / V. SALAMON / H. PICA, XIII, Typis Vaticanis, Civitas Vaticana 2011.
- IOANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, IV, dd. 43-49, ed. B. HECHICH / J. PERCAN / S. RECCHIA / S. RUIZ DE LOIZAGA / V. SALAMON / H. PICA, XIV, Typis Vaticanis, Civitas Vaticana 2013.
- IOANNES DUNS SCOTUS, *Lectura*, Prologus; I, dd. 1-7, ed. C. BALIĆ / M. BODEWIG / S. BUŠELIĆ / P. ČAPKUN-DELIĆ / B. HECHICH / I. JURIĆ / B. KOROŠAK / L. MODRIĆ / S. NANNI / I. REINHOLD / O. SCHÄFER, XVI, Typis Polyglottis Vaticanis, Civitas Vaticana 1960.
- IOANNES DUNS SCOTUS, *Lectura*, I, dd. 8-45, ed. C. BALIĆ / C. BARBARIĆ / S. BUŠELIĆ / P. ČAPKUN-DELIĆ / B. HECHICH / I. JURIĆ / B. KOROŠAK / L. MODRIĆ / S. NANNI / S. RUIZ DE LOIZAGA / C. SACO ALARCÓN / O. SCHÄFER, XVII, Typis Polyglottis Vaticanis, Civitas Vaticana 1966.
- IOANNES DUNS SCOTUS, *Lectura*, II, dd. 1-6, ed. L. MODRIĆ / S. BUŠELIĆ / B. HECHICH / I. JURIĆ / I. PERCAN / R. ROSINI / S. RUIZ DE LOIZAGA / C. SACO ALARCON, XVIII, Typis Polyglottis Vaticanis, Civitas Vaticana 1982.

IOANNES DUNS SCOTUS, *Lectura*, II, dd. 7-44, ed. L. MODRIC / B. HECHICH / I. PERCAN / R. ROSINI / S. RUIZ DE LOIZAGA / C. SACO ALARCON, XIX, Typis Polyglottis Vaticanis, Civitas Vaticana 1993.

IOANNES DUNS SCOTUS, *Lectura*, III, dd. 1-17, ed. B. HECHICH / B. HUCULAK / J. PERCAN / S. RUIZ DE LOIZAGA / C. SACO ALARCON, XX, Typis Vaticanis, Civitas Vaticana 2003.

IOANNES DUNS SCOTUS, *Lectura*, III, dd. 18-40, ed. B. HECHICH / B. HUCULAK / J. PERCAN / S. RUIZ DE LOIZAGA / C. SACO ALARCON, XI, Typis Vaticanis, Civitas Vaticana 2004.

2. *Opera Philosophica*

IOANNES DUNS SCOTUS, *Opera Philosophica*, general editor G.J. ETZKORN, The Franciscan Institute, vv. 1-5, St. Bonaventure, N.Y. 1997-2006.

IOANNES DUNS SCOTUS, *Quaestiones in Librum Porphyrii Isagoge; Quaestiones super Praedicamenta Aristotelis*, ed. R. ANDREWS / G.J. ETZKORN / G. GÁL / R. GREEN / T. NOONE / R. WOOD, I, The Franciscan Institute, St. Bonaventure, N.Y. 1999.

IOANNES DUNS SCOTUS, *Quaestiones in libros Perihermenias Aristotelis; Quaestiones Super Librum Elenchorum Aristotelis*, ed. R. R. ANDREWS / O. BYCHKOV / S. EBBESEN / G. GÁL / R. GREEN / T. NOONE / R. PLEVANO / A. TRAVER; *Theoremata*, ed. M. DREYER / H. MÖHLE / G. KRIEGER, 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, Libri I-V*, ed. G.J. ETZKORN / R. ANDREWS / G. GÁL / R. GREEN / F. KELLY / G. MARCIL / T. NOONE / R. WOOD, III, The Franciscan Institute, St. Bonaventure, N.Y. 1997.

IOANNES DUNS SCOTUS, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis, Libri VI-IX*, ed. G.J. ETZKORN / R. ANDREWS / G. GÁL / R. GREEN / F. KELLY / G. MARCIL / T. NOONE / R. WOOD, IV, 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, V, The Franciscan Institute / The Catholic University of America Press, St. Bonaventure, N.Y. / Washington, D.C. 2006.

3. Altre edizioni

IOANNES DUNS SCOTUS, *Collationes oxonienses*, ed. G. ALLINEY / M. FEDELI, SISMEL · Edizioni del Galluzzo, Firenze 2016 (Corpus Philosophorum Medii Aevi. Testi e studi, 24).

IOANNES DUNS SCOTUS, *Tractatus de primo principio*, ed. M. MÜLLER, Herder & Co., Freiburg im Breisgau 1941.

JUAN DUNS ESCOTO, *Cuestiones Cuodlibetales*, ed. F. ALLUNTIS, La Editorial Católica, Madrid 1968 (Biblioteca de Autores Cristianos, 277).

JOHN DUNS SCOTUS, *The Examined Report of the Paris Lecture: Reportatio I-A. Latin Text and English Translation*, ed. A.B. WOLTER / O.V. BYCHKOV, 2 vv., The Franciscan Institute, St. Bonaventure, N.Y. 2004-2008.

NOONE, T.B. / ROBERTS, H.F., «John Duns Scotus *Quodlibet*. A Brief Study of the Manuscripts and an Edition of Question 16», in C. SCHABEL (ed.), *Theological Quodlibeta in the Middle Ages. The Fourteenth Century*, Brill, Leiden/Boston 2007 (Brill's Companion to the Christian Tradition, 7).

Alcune traduzioni

FIORENTINO, F., *Il Prologo dell'Ordinatio di Giovanni Duns Scoto. Introduzione, testo, traduzione e commento*, Città Nuova, Roma 2016 (Traditiones. Testi del pensiero tardo-antico, medievale e umanistico, 2).

GIOVANNI DUNS SCOTO, *Trattato sul primo principio*, Introduzione, traduzione, note e apparati di P. PORRO, Bompiani, Milano 2008 (Testi a fronte).

GIOVANNI DUNS SCOTO, *Il principio di individuazione. Ordinatio 2, d. 3, pars 1, Quaestiones 1-7*, a cura di A. D'ANGELO, il Mulino, Bologna 2011.

JEAN DUNS SCOT, *La cause du vouloir suivi de L'objet de la jouissance*, Traduction, présentation, et notes de F. LOIRET, Les Belles Lettres, Paris 2009.

JEAN DUNS SCOT, *Sur la connaissance de Dieu et l'univocité de l'étant*, Introduction, traduction et commentaire par O. BOULNOIS, Presses Universitaires de France, Paris 1988 (Épiméthée).

JOHANNES DUNS SCOTUS, *Freiheit, Tugenden und Naturgesetz*, ed. T. HOFFMANN, Herder, Freiburg im Breisgau 2012 (Herders Bibliothek der Philosophie des Mittelalters, 27).

WOLTER, A.B., *Duns Scotus on Will and Morality*, The Catholic University of America Press, Washington, D.C. 1986.

OPERE DI ENRICO DI GAND

Edizioni non critiche

HENRICUS DE GANDAVO, *Summa quaestionum ordinarium*, vaenundantur ab IODOCO BADIO ASCENSIO sub gratia et privilegio ad fine explicandis, vv. 1-2, Parisii 1520 (Reprint The Franciscan Institute / E. Nauwelaerts / F. Schöningh, St. Bonaventure, N.Y. / Louvain / Paderborn 1953).

HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibeta*, vaenundantur ab IODOCO BADIO ASCENSIO sub gratia et privilegio ad fine explicandis, vv. 1-2, Parisii 1518 (Reprint Bibliothèque S.J., Louvain 1961).

Edizione critica

HENRICUS DE GANDAVO, *Opera omnia*, Leuven University Press, Leuven 1979 ss. (Ancient and Medieval Philosophy. Series 2).

HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet*, I, ed. R. MACKEN, V, Leuven University Press / Brill, Leuven/Leiden 1979.

HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet*, II, ed. R. WIELOCKX, VI, Leuven University Press, Leuven 1983.

HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet*, IV, ed. G.J. ETZKORN / G.A. WILSON, VIII, Leuven University Press, Leuven 2011.

HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet*, VI, ed. G.A. WILSON, X, Leuven University Press, Leuven 1987.

HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet*, VII, ed. G.A. WILSON, XI, Leuven University Press, Leuven 1991.

HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet*, IX, ed. R. MACKEN, XIII, Leuven University Press, Leuven 1983.

HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet*, X, ed. R. MACKEN, XIV, Leuven University Press / Brill, Leuven/Leiden 1981.

HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet*, XII, qq. 1-30, ed. J. DECORTE, XVI, Leuven University Press, Leuven 1987.

HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet*, XII, q. 31 (*Tractatus super facto praelatorum et fratrum*), ed. L. HÖDL / M. HAVERALS, XVII, Leuven University Press, Leuven 1989.

HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet*, XIII, ed. J. DECORTE, XVIII, Leuven University Press, Leuven 1985.

HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet*, XV, ed. G.J. ETZKORN / G.A. WILSON, XX, Leuven University Press, Leuven 2007.

HENRICUS DE GANDAVO, *Summa (Quaestiones ordinariae)*, art. I-V, ed. G.A. WILSON, XXI, Leuven University Press, Leuven 2005.

HENRICUS DE GANDAVO, *Summa (Quaestiones ordinariae)*, art. XXXI-XXXIV, ed. R. MACKEN, XXVII, Leuven University Press, Leuven 1991.

HENRICUS DE GANDAVO, *Summa (Quaestiones ordinariae)*, art. XXXV-XL, ed. G.A. WILSON, XXVIII, Leuven University Press, Leuven 2004.

HENRICUS DE GANDAVO, *Summa (Quaestiones ordinariae)*, art. XLI-XLVI, ed. L. HÖDL, XXIX, Leuven University Press, Leuven 1998.

- HENRICUS DE GANDAVO, *Summa (Quaestiones ordinariae)*, art. XLVII-LII, ed. M. FÜHRER, XXX, Leuven University Press, Leuven 2007.
- HENRICUS DE GANDAVO, *Summa (Quaestiones ordinariae)*, art. LIII-LV, ed. G.A. WILSON / G.J. ETZKORN, XXXI, Leuven University Press, Leuven 2014.
- HENRICUS DE GANDAVO, *Summa (Quaestiones ordinariae)*, art. LX-LXII, ed. G.A. WILSON / G.J. ETZKORN / B. GOEHRING / L.N. ETZKORN, XXXIII, Leuven University Press, Leuven 2018.
- HENRICUS DE GANDAVO, *Lectura ordinaria super S. Scripturam* (attr.), ed. R. MACKEN, XXXVI, Leuven University Press / Brill, Leuven/Leiden 1980.
- HENRICUS DE GANDAVO, *Syncategoremata* (attr.), ed. H.A.G. BRAAKHUIS / G.J. ETZKORN / G.A. WILSON, XXXVII, Leuven University Press, Leuven 2010.
- HENRICUS DE GANDAVO, *Quaestiones variae Henrico de Gandavo adscriptae*, ed. G.J. ETZKORN, XXXVIII, Leuven University Press, Leuven 2008.

Alcune traduzioni

- ALLINEY, G. (a cura e con una Introduzione di), *Il nodo nel giunco. Le questioni sulla libertà di Enrico di Gand*, Edizioni di Pagina, Bari 2009 (Biblioteca filosofica di Quaestio, 11), pp. 7-108.
- HENRI DE GAND / GILLES DE ROME / GODEFROID DE FONTAINES, *Être, essence et contingence*, Introduction, traduction et notes par Catherine König-Pralong, Les Belles Lettres, Paris 2006 (Sagesses médiévales, 4).
- HENRY OF GHENT, *Summa, articles 53-55. On the Divine Persons*, Translated with an Introduction by R.J. TESKE, Marquette University Press, Milwaukee, WI 2014 (Medieval Philosophical Texts in Translation).

OPERE DI ALTRI AUTORI

- ANSELMUS CANTUARENSIS, *De libertate arbitrii*, in S. ANSELMUS CANTUARIENSIS ARCHIEPISCOPI *Opera omnia*, I, ed. F.S. SCHMITT, Thomas Nelson & Sons, Edinburgh 1946, pp. 201-225.
- ANSELMUS CANTUARENSIS, *Monologion*, in S. ANSELMUS CANTUARIENSIS ARCHIEPISCOPI *Opera omnia*, I, ed. F.S. SCHMITT, Thomas Nelson & Sons, Edinburgh 1946, pp. 1-87.
- 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).
- ARISTOTELES, *Ethica Nicomachea. Translatio Roberti Grosseteste Lincolnensis sive 'Liber Ethicorum'. A. Recensio Pura*, ed. R.A. GAUTHIER, Brill / Desclée de Brouwer, Leiden/Bruxelles 1972 (Aristoteles Latinus, XXVI, 1-3³).

- ARISTOTELES, *Metaphysica. Lib. I-XIV. Recensio et Translatio Guillelmi de Moerbeka*, ed. G. VUILLELMIN-DIEM, Brill, Leiden / New York / Köln 1995 (Aristoteles Latinus, XXV^{3.2}).
- ARISTOTELES, *Physica. Translatio Vetus*, ed. F. BOSSIER / J. BRAMS, Brill, Leiden / New York 1990 (Aristoteles Latinus, VII, 1²).
- ARMANDUS DE BELLOVISU, *Declaratio difficultum terminorum theologiae, philosophiae atque logicae*, Apud Aldum, Venetiis 1586.
- Auctoritates Aristotelis. Un florilège médiéval. Étude historique et édition critique*, ed. J. HAMESSE, Béatrice/Nauwelaerts, Louvain/Paris 1974 (Philosophes Médiévaux, 17).
- AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *De libero arbitrio*, ed. W.M. GREEN, Brepols, Turnhout 1970 (Corpus Christianorum Series Latina, XXIX).
- AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *De trinitate*, ed. W.J. MOUNTAIN / F. GLORIE, Brepols, Turnhout 1968 (Corpus Christianorum Series Latina, L/La).
- AVERROIS *in librum V (Δ) Metaphysicorum Aristotelis Commentarius. Edizione condotta su manoscritti scelti con introduzione, note ed uno studio storico-filosofico*, ed. R. PONZALLI, Francke, Berne 1977.
- AVICENNA LATINUS, *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, ed S. VAN RIET, 3 vv., Peeters / Brill, Louvain / Leiden 1977-1983.
- BOETHIUS, *De consolatione philosophiae*, in ANICIUS MANLIUS SEVERINUS BOETHIUS, *De consolatione philosophiae. Opuscula theologica*, ed. C. MORESCHINI, K.G. Saur Verlag / de Gruyter, München/Leipzig 2005² (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), pp. 3-162.
- BOETHIUS, *De sancta trinitate*, in ANICIUS MANLIUS SEVERINUS BOETHIUS, *De consolatione philosophiae. Opuscula theologica*, ed. C. MORESCHINI, K.G. Saur Verlag / de Gruyter, München/Leipzig 2005² (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), pp. 165-181.
- BONAVENTURA DE BALNEOREGIO, *Quaestiones disputatae de mysterio Trinitatis*, in DOCTORIS SERAPHICI S. BONAVENTURAE *Opera Omnia*, V, pp. 45-115, ed. PP. COLLEGII S. BONAVENTURAE, ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas (Quaracchi) 1891.
- PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae in IV libris distinctae*, ed. P.P. COLLEGII S. BONAVENTURAE, 2 vv., Grottaferrata 1971-1981 (Spicilegium Bonaventurianum, 4a/4b).
- RICHARDUS DE CONINGTON, *Quodlibet*, I, q. 17, ed. M. FEDELI, «*Filius est de substantia Patris. L'essenza divina come quasi materia nel pensiero di Riccardo di Conington*», *Franciscan Studies*, 75 (2017), pp. 423-465: 454-465.
- RICHARD DE SAINT-VICTOR, *De trinitate*, ed. J. RIBAILLIER, Vrin, Paris 1958 (Textes Philosophique du Moyen Âge, 6).

THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae cum Supplemento et commentariis Caietani*, in SANTI THOMAE DE AQUINO DOCTORIS ANGELICI *Opera omnia*, IV-XII, iussu impensaue Leonis XIII P.M. edita, cura et studio Fratrum Ordinis Praedicatorum, ex Typographia Polyglotta S.C. de Propaganda Fide, Romae 1888-1906.

Letteratura secondaria

- ADAMS, M.MC., «The Metaphysics of the Trinity in Some Fourteenth Century Franciscans», *Franciscan Studies*, 66 (2008), pp. 101-168.
- AERTSEN, J.A., «The Medieval Doctrine of the Transcendentals: The Current State of Research», *Bulletin de Philosophie Médiévale*, 33 (1991), pp. 130-147.
- AERTSEN, J.A., «Trascendental 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 (Ancient and Medieval Philosophy, 1/15), pp. 1-18.
- AERTSEN, J.A., «Being and the One: The Doctrine of the Convertible Transcendentals in Duns Scotus», *Franciscan Studies*, 56 (1998), pp. 47-64.
- AERTSEN, J.A., «Being and the One: The Doctrine of the Convertible Transcendentals in Duns Scotus», in E.P. BOS (ed.), *John Duns Scotus, Renewal of Philosophy. Acts of the Third Symposium Organized by the Dutch Society for Medieval Philosophy Medium Aevum (May 23 and 24, 1996)*, Rodopi, Amsterdam/Atlanta 1998 (Elementa. Schriften zur Philosophie und ihrer Problemgeschichte, 72), pp. 13-26.
- AERTSEN, J.A., «Heinrich von Gent und Thomas von Aquin über die Transzendentalien. Ein Textvergleich», in G. GULDENTOPS / C. STEEL (eds.), *Henry of Ghent and the Transformation of Scholastic Thought. Studies in Memory of Jos Decorte*, Leuven University Press, Leuven 2003 (Ancient and Medieval Philosophy, 31), pp. 101-125.
- AERTSEN, J.A., «Metaphysics as a Transcendental Science», *Quaestio*, 5 (2005): *Metaphysica, sapientia, scientia divina. Soggetto e statuto della filosofia prima nel Medioevo. Atti del Convegno della Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale, Bari, 9-12 giugno 2004*, pp. 377-390.
- AERTSEN, J.A., «Scotus's Conception of Transcendentality: Tradition and Innovation», in L. HONNEFELDER / H. MÖHLE / A. SPEER / T. KOBUSCH / S. BULLIDO DE BARRIO (eds.), *Johannes Duns Scotus 1308-2008. Die philosophischen Perspektiven seines Werkes / Investigations into His Philosophy. Proceedings of "The Quadruple Congress" on John Duns Scotus, part 3*, Franciscan Institute Publications / Aschendorff, St. Bonaventure, N.Y. / Münster 2010 (Archa Verbi. Subsidia 5), pp. 107-123.

- AERTSEN, J.A., *Medieval Philosophy as Transcendental Thought. From Philip the Chancellor (ca. 1225) to Francisco Suárez*, Brill, Leiden/Boston 2012 (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 107), pp. 371-432.
- ALCORTA, J.I., «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 vv., Roma 1968, v. 2, pp. 93-103.
- ALLINEY, G., «La contingenza della fruizione beatifica nello sviluppo del pensiero di Duns Scoto», in L. SILEO (ed.), *Via Scoti: Methodologia ad mentem Joannis Duns Scoti. Atti del Congresso Scotistico Internazionale Roma 9-11 marzo 1993*, v. 2, Edizioni Antonianum, Roma 1995, pp. 633-660.
- ALLINEY, G., «La ricezione della teoria scotiana della volontà nell'ambiente teologico parigino (1307-1316)», *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 16 (2005), pp. 339-404.
- ALLINEY, G., «Libertà e contingenza della fruizione beatifica nello scotismo del primo Trecento», *Veritas*, 50/3 (2005), pp. 95-108.
- ALLINEY, G., «The Treatise on the Human Will in the *Collationes oxonienses* attributed to John Duns Scotus», *Medioevo*, 30 (2005), pp. 209-269.
- ALLINEY, G., «Instant of Change and *signa naturae*. New Perspectives from an Unedited Question», in M.C. PACHECO / J.F. MEIRINHOS (ed.), *Intellect et imagination dans la Philosophie Médiévale / Intellect and Imagination in Medieval Philosophy / Intelecto e imaginação na Filosofia Medieval. Actes du XIe 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*, v. 3, Brepols, Turnhout 2006, pp. 1835-1849.
- ALLINEY, G., «*Utrum necesse sit voluntatem frui*. Note sul volontarismo francescano inglese del primo Trecento», *Quaestio*, 8 (2008), pp. 83-138.
- ALLINEY, G., «Introduzione», in ID. (a cura e con una Introduzione di), *Il nodo nel giunco. Le questioni sulla libertà di Enrico di Gand*, Edizioni di Pagina, Bari 2009 (Biblioteca filosofica di Quaestio, 11), pp. 7-108.
- ALLINEY, G. / FEDELI, M. / PERTOSA, A., «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 della tradizione filosofica medievale*, 23 (2012), pp. 358-385.
- ALLINEY, G., «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 Convegno Internazionale, Macerata 12-13 dicembre 2008*, EUM, Macerata 2012, pp. 19-44.
- ALLINEY, G., *Giovanni Duns Scoto. Introduzione al pensiero filosofico*, Edizioni di Pagina, Bari 2012 (Biblioteca filosofica di Quaestio, 16).

- ALLINEY, G., «Contingenza e libertà in Giovanni Duns Scoto. Fondazione ontologica e implicazioni etiche», *Antonianum*, 89 (2014), pp. 139-149.
- ALLINEY, G., «La chimera e il girarrosto. Per una storia della libertà», in C. TUGNOLI (ed.), *Libero arbitrio. Teorie e prassi della libertà*, Liguori, Napoli 2014 (Filosofia politica, 3), pp. 185-231.
- ALLINEY, G., «Scoto contro Scoto sull'argomento *principium eodem modo se habens uniformiter agit*», *Franciscan Studies*, 72 (2014), pp. 225-257.
- ALLINEY, G., «Landolfo Caracciolo, Peter Auriol, and John Duns Scotus on Freedom and Contingency», *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales*, 82/2 (2015), pp. 271-300.
- ALLINEY, G., «Dalle cose a Dio. La via Scoti della metafisica trascendentale», in G. GARFAGNINI / A. RODOLFI (eds.), «*Scientia humana*» e «*scientia divina*». *Conoscenza del mondo e conoscenza di Dio*, ETS, Pisa 2016, pp. 121-132.
- ALLINEY, G., «La denaturalizzazione della volontà in Giovanni Duns Scoto», *Bollettino della Società Filosofica Italiana*, 219 (settembre/dicembre 2016), pp. 23-36.
- ALLINEY, G., «Fra Aristotele e Agostino. Per un paradigma della libertà nel XIII secolo», in M. LEONE / L. VALENTE (eds.), *Libertà e determinismo. Riflessioni medievali*, Aracne, Roma 2017 (Flumen Sapientiae. Studi sul pensiero medievale, 4), pp. 171-196.
- ALLINEY, G. «Concezioni della libertà fra Tommaso d'Aquino e Ockham», in K. TREGO (ed.), *La liberté au Moyen Âge*, Vrin, Paris, à paraître.
- ALLINEY, G., «*Scientia transcendens*. Duns Scoto e la nuova metafisica», in E. BERTI (ed.), *Storia della metafisica*, Carocci, Roma, in corso di pubblicazione.
- ARENDRT, H., *The Life of the Mind*, Harcourt Brace Jovanovich, New York / London 1978, trad. it. G. ZANETTI, *La vita della mente*, il Mulino, Bologna 2009².
- BAC, M., «Der Heilige Geist und die Liebe Gottes. Scotus' trinitarisches Verständnis des Wirkens des Heiligen Geistes», in H. SCHNEIDER (ed.), *Das franziskanische Verständnis des Wirkens des Heiligen Geistes in Kirche und Welt*, Kühlen, Mönchengladbach 2005 (Veröffentlichungen der Johannes-Duns-Skotus-Akademie, 17), pp. 97-108.
- BARTH, T., «Being, Univocity and Analogy according to Duns Scotus», in J. RYAN / B.M. BONANSEA (eds.), *John Duns Scotus 1265-1295*, The Catholic University of America Press, Washington, D.C. 1965, pp. 210-262.
- BERTI, E., «La Metafisica di Aristotele "onto-teologia" o "filosofia prima"?», in A. BAUSOLA / G. REALE (eds.), *Aristotele. Perché la metafisica*, Vita e Pensiero, Milano 1994, pp. 117-143.
- BERTI, E., *La filosofia del «primo» Aristotele*, Vita e Pensiero, Milano 1997.
- BERTI, E., *Aristotele. Dalla dialettica alla filosofia prima. Con saggi integrativi*, Bompiani, Milano 2004 (Il pensiero occidentale).
- BETTONI, E., *Il problema della conoscibilità di Dio nella scuola francescana: Alessandro D'Hales, S. Bonaventura, Duns Scoto*, CEDAM, Padova 1950.

- BONANSEA, B.M., «Duns Scotus' Voluntarism», in J.K. RYAN / B.M. BONANSEA (eds.), *John Duns Scotus 1265-1965*, The Catholic University of America Press, Washington, D.C. 1965 (Studies in Philosophy and the History of Philosophy, 3), pp. 83-121.
- BONANSEA, B.M., «The Divine Will in the Teaching of Duns Scotus», *Antonianum*, 56 (1981), pp. 296-335.
- BONANSEA, B.M., *Man and His Approach to God in John Duns Scotus*, University Press of America, Lanham / New York / London 1983.
- BONANSEA, B.M., «Scotus and Aquinas on the Human Mind's Hability 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.
- BONANSEA, B.M., *L'uomo e Dio nel pensiero di Duns Scoto*, Jaca Book, Milano 1991 (Biblioteca di Cultura Medievale - Di fronte e attraverso, 286).
- BOULNOIS, O., «Quand commence l'ontothéologie? Aristote, Thomas d'Aquin et Duns Scot», *Revue Thomiste*, 95 (1995), pp. 85-108.
- BOULNOIS, O., *Duns Scot, la rigueur de la charité*, Cerf, Paris 1998 (Initiations au Moyen Âge).
- BOULNOIS, O., *Être et représentation. Une généalogie de la métaphysique moderne à l'époque de Duns Scot (XIII^e-XIV^e siècle)*, Presses Universitaires de France, Paris 1999 (Épiméthée).
- BOULNOIS, O., «Duns Scot: métaphysique transcendantale et éthique normative», *Dionysius*, 17 (1999), pp. 129-148.
- BOULNOIS, O., «La métaphysique au Moyen Âge: onto-théologie ou diversité rebelle?», *Quaestio*, 5 (2005): *Metaphysica, sapientia, scientia divina. Soggetto e statuto della filosofia prima nel Medioevo. Atti del Convegno della Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale, Bari, 9-12 giugno 2004*, pp. 37-66.
- BOULNOIS, O., *Métaphysiques rebelles. Genèse et structures d'une science au Moyen Âge*, Presses Universitaires de France, Paris 2013 (Épiméthée).
- BOULNOIS, O., «La déduction de la Trinité selon Duns Scot», à paraître dans la revue *Les Études philosophique*, pour un numéro intitulé *Les philosophes et la Trinité*.
- BROWN, J.V., «The meaning of *notitia* in Henry of Ghent», in J.P. BECKMANN / L. HONNEFELDER / G. JÜSSEN / B. MÜNXWELHAUS / G. SCHRIMPF / G. WIELAND / W. KLUXEN (eds.), *Sprache und Erkenntnis im Mittelalter. Akten des VI. Internationalen Kongresses für Mittelalterliche Philosophie der Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale. 29. August - 3. September 1977 in Bonn*, v. 2, de Gruyter, Berlin / New York 1981, pp. 992-998 (Miscellanea Mediaevalia, 13/2).
- BROWN, S., «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.

- BROWN, S., «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 vv., Roma 1968, IV, pp. 35-41.
- BROWN, S., «L'unité du concept d'être au début du quatorzième siècle», in L. HONNEFELDER / R. WOOD / M. DREYER (eds.), *John Duns Scotus. Metaphysics and Ethics*, Brill, New York / Leiden / Köln 1996, pp. 327-344.
- COURTINE, J.-F., *Suárez et le système de la métaphysique*, Presses Universitaires de France, Paris 1990 (Épiméthée), ed. it. a cura di C. ESPOSITO, *Il sistema della metafisica. Tradizione aristotelica e svolta di Suárez*, Vita e Pensiero, Milano 1999.
- COURTINE, J.-F., *Inventio analogiae. Métaphysique et onto-théologie*, Vrin, Paris 2005 (Problèmes et Controverses).
- CROSS, R., «Duns Scotus on Eternity and Timelessness», *Faith and Philosophy*, 14 (1997), pp. 3-25.
- CROSS, R., «Scotus's Parisian Teaching on Divine Simplicity», 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. 519-562.
- CROSS, R., *Duns Scotus on God*, Ashgate, Aldershot 2004.
- CROSS, R., «Relations and the Trinity. The Case of Henry of Ghent and John Duns Scotus», *Documenti e studi della tradizione filosofica medievale*, 16 (2005), pp. 1-21.
- CROSS, R., «Accidents, Substantial Forms, and Causal Powers in the Late Thirteenth Century: Some Reflections on the Axiom 'actiones sunt suppositorum'», in C. ERISMANN / A. SCHNIEWIND (eds.), *Compléments de substance. Études sur les propriétés accidentelles offertes à Alain de Libera*, Vrin, Paris 2008 (Problèmes et Controverses).
- CROSS, R., «Duns Scotus and Divine Necessity», in R. PASNAU (ed.), *Oxford Studies in Medieval Philosophy*, v. 3, Oxford University Press, Oxford 2015, pp. 128-144.
- CROSS, R., «Duns Scotus, the Trinity, and Sameness with and without Identity», forthcoming.
- DE BONI, L.A., «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.
- DE GUERRA, I., «De las personas y producciones en Dios (I. Sent. Dist. 2, P. 2)», *Verdad y vida*, 18 (1960), pp. 701-710.
- DE PASCALIS, A. / SORICETTI, E., «Giornata di studi sulle *Collationes oxonienses* di Giovanni Duns Scotus», *Bulletin de Philosophie Médiévale*, 59 (2017), pp. 368-381.
- DE SAINT MAURICE, B., «La libéralité de l'amour dans la théologie trinitaire de Duns Scot», *Études franciscaines*, 12 (1962), pp. 31-46.

- DIHLE, A., *The Theory of Will in Classical Antiquity*, University of California Press, Berkeley / Los Angeles / London 1982 (Sather Classical Lectures, 48).
- DUMONT, S.D., «Theology as a Practical Science and Duns Scotus's Distinction between Intuitive and Abstractive Cognition», *Speculum*, 64 (1989), pp. 579-599.
- DUMONT, S.D., «Transcendental Being: Scotus and Scotists», *Topoi*, 11 (1992), pp. 135-148.
- DUMONT, S.D., «Henry of Ghent and John Duns Scotus», in J. MARENBOON (ed.), *Routledge History of Philosophy*, v. 3 («Medieval Philosophy»), Routledge, London / New York 1998, pp. 291-328.
- DUMONT, S.D., «Scotus's Doctrine of Univocity and the Medieval Tradition of Metaphysics», in J.A. AERTSEN / A. SPEER (eds.), *Was ist Philosophie im Mittelalter? Qu'est-ce que la philosophie au Moyen Âge? What is Philosophy in the Middle Ages? Akten des X. Internationalen Kongresses für Mittelalterliche Philosophie der Société Internationale pour l'Etude de la Philosophie Médiévale. 25. bis 30. August 1997 in Erfurt*, de Gruyter, Berlin / New York 1998 (Miscellanea Mediaevalia, 26), pp. 192-212.
- DUMONT, S.D., «Did Duns Scotus Change His Mind on the Will?», in J.A. AERTSEN / K. EMERY, JR. / A. SPEER (eds.), *Nach der Verurteilung von 1277. Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts. Studien und Texte*, de Gruyter, Berlin / New York (Miscellanea Mediaevalia, 28), pp. 719-794.
- DUMONT, S.D., «Duns Scotus's Parisian Question on the Formal Distinction», *Vivarium*, 43-1 (2005), pp. 7-62.
- EMERY, G., *La théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin*, Cerf, Paris 2004 (Théologies).
- FALÀ, J.F., *Univocità, statuto delle essenze e scienza divina nelle Collationes oxonienses. Un dibattito nell'ordine minorita inglese agli inizi del XIV secolo*, Tesi di Dottorato, Università degli Studi di Macerata, Macerata 2017.
- FEDELI, M., *Relazione e Trinità nelle Collationes oxonienses attribuite a Giovanni Duns Scoto*, Tesi di Dottorato, Università degli Studi di Macerata, Macerata 2015.
- FEDELI, M., «La relazione della creatura a Dio nella questione 6 delle *Collationes Oxonienses* attribuite a Giovanni Duns Scoto», *Antonianum*, 91 (2016), pp. 651-660.
- FEDELI, M., «*Filius est de substantia Patris*. L'essenza divina come quasi materia nel pensiero di Riccardo di Conington», *Franciscan Studies*, 75 (2017), pp. 423-465.
- FEDELI, M. / FALÀ, J.F., «Una nuova metafisica per una nuova teologia. Giovanni Duns Scoto a 750 anni dalla nascita», *Bulletin de Philosophie Médiévale*, 58 (2016), pp. 572-587.
- FLORES, J.C., «Intellect and Will as Natural Principles. Connecting Theology, Metaphysics and Psychology in Henry of Ghent», in G. GULDENTOPS / C. STEEL (eds.), *Henry of Ghent and the Transformation of the Scholastic Thought*, Leuven University Press, Leuven 2003 (Ancient and Medieval Philosophy, Series I, 31), pp. 277-305.

- FLORES, J.C., *Henry of Ghent: Metaphysics and the Trinity. With a critical edition of question six of article fifty-five of the Summa Quaestionum Ordinariarum*, Leuven University Press, Leuven 2006 (Ancient and Medieval Philosophy, Series I, 36).
- FLORES, J.C., «Henry of Ghent on the Trinity», in G.A. WILSON (ed.), *A Companion to Henry of Ghent*, Brill, Leiden/Boston 2011, pp. 135-150.
- FREDE, M., *A Free Will. Origins of the Notion in Ancient Thought*, ed. A.A. LONG, University of California Press, Berkeley / Los Angeles / London 2011 (Sather Classical Lectures, 68).
- FRIEDMAN, R.L., «Relations, Emanations, and Henry of Ghent's Use of the "Verbum Mentis" in Trinitarian Theology: The Background in Thomas Aquinas and Bonaventure», *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 7 (1996), pp. 131-182.
- FRIEDMAN, R.L., *In principio erat Verbum: The Incorporation of Philosophical Psychology into Trinitarian Theology, 1250-1325*, I, Ph.D. Thesis, The University of Iowa, Iowa City 1997.
- FRIEDMAN, R.L., «Divergent Traditions in Later-Medieval Trinitarian Theology: Relations, Emanations, and the Use of Philosophical Psychology, 1250-1325», *Studia Theologica*, 53 (1999), pp. 13-25.
- FRIEDMAN, R.L., «Trinitarian Theology and Philosophical Issues: Trinitarian Texts from the Late Thirteenth and Early Fourteen Centuries», *Cahiers de l'Institut du Moyen-Âge Grec et Latin*, 72 (2001), pp. 89-168.
- FRIEDMAN, R.L., «Trinitarian Theology and Philosophical Issues IV: English Theology ca. 1300: William of Ware and Richard of Bromwich», *Cahiers de l'Institut du Moyen-Âge Grec et Latin*, 75 (2004), pp. 121-160.
- FRIEDMAN, R.L., «The Voluntary Emanation of the Holy Spirit: Views of Natural Necessity and Voluntary Freedom at the Turn of the Thirteenth Century», in P. KÄRKKÄINEN (ed.), *Trinitarian Theology in the Medieval West*, Luther-Agricola-Society, Helsinki 2007 («Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft», 61), pp. 124-148.
- FRIEDMAN, R.L., *Medieval Trinitarian Thought from Aquinas to Ockham*, Cambridge University Press, Cambridge 2010.
- FRIEDMAN, R.L., *Intellectual Traditions at the Medieval University. The Use of Philosophical Psychology in Trinitarian Theology among the Franciscans and Dominicans, 1250-1350*, 2 vv., Brill, Leiden/Boston 2013 (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 108/1-2).
- GAUTHIER, R.A (ed.), *Ethica Nicomachea. Indices Verborum*, Brill / Desclée de Brouwer, Leiden/Bruxelles (Aristoteles Latinus, XXVI, 1-3⁵).
- GERSH, S., *From Iamblichus to Eriugena: An Investigation of the Prehistory and Evolution of the Pseudo-Dionysian Tradition*, Brill, Leiden 1978 (Studien zur Problemgeschichte der antiken und mittelalterlichen Philosophie, 8).
- GILON, O., *Indifférence de l'essence et métaphysique chez Jean Duns Scot*, OUSIA, Bruxelles 2012.

- GILSON, É., *Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales*, Vrin, Paris 1952 (Études de Philosophie Médiévale, 42), trad. it. C. MARABELLI / D. RISERBATO, *Giovanni Duns Scoto. Introduzione alle sue posizioni fondamentali*, Jaca Book, Milano 2008 (Biblioteca di Cultura Medievale - Di fronte e attraverso, 802).
- GONZÁLEZ AYESTA, C., «Scotus's Interpretation of *Metaphysics* 9.2. On the Distinction between Nature and Will», *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, 81 (2007): 217-230.
- GONZÁLEZ AYESTA, C., «Scotus' Interpretation of the Difference between *voluntas ut natura* and *voluntas ut voluntas*», *Franciscan Studies*, 66 (2008): 371-412.
- GORDON, L.S., «On the Co-Nowness of Time and Eternity: a Scotistic Perspective», *International Journal of Philosophy and Theology*, 77/1-2 (2016), pp. 30-44.
- GORIS, W., *Transzendente Einheit*, Brill, Leiden/Boston 2015 (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 119).
- GORIS, W. / AERTSEN, J.A., «Medieval Theories of Transcendentals», in E.N. ZALTA (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/transcendentals-medieval/>>.
- GRACIA, J.J.E., «Scotus's Conception of Metaphysics: The Study of the Transcendentals», *Franciscan Studies*, 56 (1998), pp. 153-168.
- GRACIA, J.J.E., «The Transcendentals in the Middle Ages: An Introduction», *Topoi*, 11 (1992), pp. 113-120.
- GRAJEWSKI, M.J., *The Formal Distinction of Duns Scotus*, Catholic University of America Press, Washington, D.C. 1944.
- GUERRERO TRONCOSO, H., «“*Si duo sapientes, unius veritatis et non propriae dictionis amatores*”: Duns Scoto e la dottrina di S. Giovanni Damasceno sulla processione dello Spirito Santo», *Porphyra: Rivista online a cura dell'Associazione Culturale Bisanzio*, 13/1 (2009), I, pp. 18-39; 13/2 (2009), II, pp. 34-63.
- GUERRERO TRONCOSO, H., «Duns Scoto e Giovanni Damasceno sulla processione dello Spirito Santo. La questione sul fondamento dell'autorità», *Fides Quaerens. Rivista dell'Istituto Teologico Cosentino “Redemptoris Custos” dell'Arcidiocesi di Cosenza-Bisignano*, 3/1-2 (2012), pp. 117-151.
- HENNINGER, M.G., *Relations. Medieval Theories 1250-1325*, Clarendon Press, Oxford 1989.
- HOERES, W., *La volontà come perfezione pura in Duns Scoto*, Liviana, Padova 1976.
- HOFFMANN, T., «The Distinction between Nature and Will in Duns Scotus», *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, 66 (1999), pp. 189-224.

- HOFFMANN, T., «Henry of Ghent's Influence on John Duns Scotus's Metaphysics», in G.A. WILSON (ed.), *A Companion to Henry of Ghent*, Brill, Leiden/Boston 2011 (Brill's Companions to the Christian Tradition, 23), pp. 341-351.
- HOFFMANN, T., «La teoria anti-naturalistica della libertà in Giovanni Duns Scoto», *Antonianum*, 87 (2012), pp. 25-39.
- HOFFMANN, T., «Freedom Beyond Practical Reason: Duns Scotus on Will-Dependent Relations», *British Journal for the History of Philosophy*, 21 (2013), pp. 1071-1090.
- HOFFMANN, T., «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.
- HOFFMANN, T., «Free Will Without Choice: Medieval Theories of the Essence of Freedom», in T. WILLIAMS (ed.), *The Companion to Medieval Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge, forthcoming.
- HOFFMANN, T., *Free Will and the Rebel Angels in Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, forthcoming.
- HONNEFELDER, L., «Der zweite Anfang der Metaphysik. Voraussetzungen, Ansätze und Folgen der Wiederbegründung der Metaphysik im 13./14. Jahrhundert», in J.P. BECKMANN / L. HONNEFELDER / G. SCHRIMPF / G. WIELAND (eds.), *Philosophie im Mittelalter. Entwicklungslinien und Paradigmen*, Meiner, Hamburg 1987, pp. 165-186.
- HONNEFELDER, L., *Ens inquantum ens. Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus*, Aschendorff, Münster 1989² (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters - Neue Folge, 16).
- HONNEFELDER, L., «Metaphysics as a Discipline: From the "Transcendental Philosophy of the Ancients" to Kant's Notion of Transcendental Philosophy», in R.L. FRIEDMAN / L.O. NIELSEN (eds.), *The Medieval Heritage in Early Modern Metaphysics and Modal Theory, 1400-1700*, Kluwer, Dordrecht / Boston / London 2003 (New Synthese Historical Library, 53), pp. 53-74.
- HONNEFELDER, L., *La métaphysique comme science transcendantale entre le Moyen Âge et les Temps Modernes*, Presses Universitaires de France, Paris 2002.
- KENT, B., *Virtues of the Will. The Transformation of Ethics in the Late Thirteenth Century*, The Catholic University of America Press, Washington, D.C. 1995, pp. 94-149.
- KING, P., «Duns Scotus on Metaphysics», in T. WILLIAMS (ed.), *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, Cambridge University Press, Cambridge 2003.
- KLEIN, J., *Der Gottesbegriff des Johannes Duns Scotus vor allem nach seiner ethischen Seite betrachtet*, Ferdinand Schöningh, Paderborn 1913.

- KNUTTLA, S., «*Positio impossibilis* in Medieval Discussions of the Trinity», in C. MARMO (ed.), *Vestigia, Imagines, Verba. Semiotics and Logic in Medieval Theological Texts (XIIIth-XIVth Century)*, Brepols, Turnhout 1997 (Semiotic and Cognitive Studies, 4), pp. 277-288.
- KOBUSCH, T., «Das Seiende als transzendentaler oder supertranszendentaler Begriff: Deutungen der Univocität des Begriffs bei Scotus und den Scotisten», in L. HONNEFELDER / R. WOOD / M. DREYER (ed.), *John Duns Scotus: Metaphysics and Ethics*, Brill, Leiden / New York / Cologne 1996 (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 53), pp. 345-366.
- KOŚLA, H.R., «*Voluntas est principium producendi amorem infinitum*». *La productio e la complacentia nell'autocomunicazione divina secondo il B. Giovanni Duns Scoto*, PAA - Edizioni Antonianum, Roma 1995.
- LAARMANN, M., *Deus, primum cognitum: Die Lehre von Gott als dem Ersterkannten des menschlichen Intellekts bei Heinrich von Gent († 1293)*, Aschendorff, Münster 1999 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, 52).
- LAY, R., «“*Passiones entis disiunctae*”. Ein Beitrag zur Problemgeschichte der Transzendentalienlehre», *Theologie und Philosophie*, 42 (1967), pp. 51-78, 358-389.
- LEONE, M., «Moral Philosophy in Henry of Ghent», in G.A. WILSON (ed.), *A Companion to Henry of Ghent*, Brill, Leiden/Boston 2011 (Brill's Companions to the Christian Tradition, 23), pp. 275-314.
- LOIRET, F., *Volonté et infini chez Duns Scot*, Éditions Kimé, Paris 2003.
- LOTTIN, O., *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles*, 6 vv., Abbaye du Mont César / Louvain, J. Duculot / Gembloux 1948-1960.
- MACKEN, R. «La volonté humaine, faculté plus élevée que l'intelligence selon Henri de Gand», *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 42 (1975), pp. 5-51.
- MACKEN, R., «Heinrich von Gent im Gespräch mit seinen Zeitgenossen über die menschliche Freiheit», *Franziskanische Studien*, 59 (1977), pp. 125-182.
- MACKEN, R., «L'interpénétration de l'intelligence et de la volonté dans la philosophie d'Henri de Gand», in C. WENIN (ed.), *L'homme et son univers au Moyen Âge. Actes du Septième Congrès International de Philosophie Médiévale (30 août - 4 septembre 1982)*, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain-la-Neuve 1986 (Philosophes Médiévaux, 27), v. 2, pp. 808-814.
- MANN, W., «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.
- MCINERNEY, R., «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 vv., Roma 1968, v. 2, pp. 115-121.

- NOONE, T.B., «L'univocité dans les *Quaestiones super libros de anima*», in O. BOULNOIS / E. KARGER / J.-L. SOLERE / G. SONDAG (eds.), *Duns Scot à Paris. 1302-2002. Actes du colloque de Paris, 2-4 septembre 2002*, Brepols, Turnhout 2004, pp. 255-271.
- NOONE, T.B., «Scotus on Mind and Being: Transcendental and Developmental Psychology», *Acta Philosophica*, 18 (2009), pp. 249-282.
- NORMORE, C.G., «Duns Scotus's Modal Theory», in T. WILLIAMS (ed.), *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, Cambridge University Press, Cambridge 2003, pp. 129-160.
- PAASCH, JT, «Are the Father and Son Different in Kind? Scotus and Ockham on Different Kinds of Things, Univocal and Equivocal Production, and Subordination in the Trinity», *Vivarium*, 48 (2010), pp. 302-326.
- PAASCH, JT, *Divine Production in Late Medieval Trinitarian Theology. Henry of Ghent, Duns Scotus, and William Ockham*, Oxford University Press, New York 2012.
- PARISOLI, L., «Francesco di Meyronnes nella tradizione scotista del volontarismo ontologico», in G. ALLINEY / M. FEDELI / A. PERTOSA (eds.), *Contingenza e libertà. Teorie francescane del primo Trecento. Atti del Convegno Internazionale, Macerata 12-13 dicembre 2008*, EUM, Macerata 2012, pp. 113-149.
- PENIDO, T.L., «Gloses sur la procession d'amour dans la Trinité», *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 14 (1937), pp. 31-68.
- PICKAVÉ, M. (ed.), *Die Logik des Transzendentalen: Festschrift für Jan A. Aertsen zum 65. Geburtstag*, de Gruyter, Berlin / New York 2003 (Miscellanea Mediaevalia, 30).
- PICKAVÉ, M., *Heinrich von Gent über Metaphysik als erste Wissenschaft. Studien zu einem Metaphysikentwurf aus dem letzten Viertel des 13. Jahrhunderts*, Brill, Leiden/Boston 2007 (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 91).
- PICKAVÉ, M., «Que signifie "être libre"? Le cas Henri de Gand», *Médiévales*, 63 (2012), pp. 91-104.
- PINI, G., «Henry of Ghent's Doctrine of *Verbum* in its Theological Context», in G. GULDENTOPS / C. STEEL (eds.), *Henry of Ghent and the Transformation of the Scholastic Thought*, Leuven University Press, Leuven 2003 (Ancient and Medieval Philosophy, Series I, 31), pp. 307-326.
- PINI, G., «Univocity in Scotus's *Quaestiones super Metaphysicam*. The Solution to a Riddle», *Medioevo*, 30 (2005), pp. 69-110.
- PORRO, P., «Metaphysics and Theology in the Last Quarter of the Thirteenth Century: Henry of Ghent Reconsidered», in J.A. AERTSEN / A. SPEER (eds.), *Geistesleben im 13. Jahrhundert*, de Gruyter, Berlin / New York 2000 (Miscellanea Mediaevalia, 27), pp. 265-282.
- PORRO, P., «Introduzione», in GIOVANNI DUNS SCOTO, *Trattato sul primo principio*, Introduzione, traduzione, note e apparati di P. PORRO, Bompiani, Milano 2008 (Testi a fronte), pp. 5-50.
- PORRO, P., «Henry of Ghent», in E.N. ZALTA (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2014 Edition), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/henry-ghent/>>.

- PORRO, P. «Trasformazioni medievali della libertà/1. Alla ricerca di una definizione di libero arbitrio», in M. DE CARO / M. MORI / E. SPINELLI (eds.), *Libero arbitrio. Storia di una controversia filosofica*, Carocci, Roma 2014 (Frecce, 180), pp. 171-190.
- PRENTICE, R., «The Voluntarism of Duns Scotus as seen in his Comparison of the Intellect and the Will», *Franciscan Studies*, 28 (1968), pp. 63-103.
- PRENTICE, R., «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.
- PUTALLAZ, F.-X., *Insolente liberté. Controverses et condamnations au XIII^e siècle*, Cerf / Editions Universitaires de Fribourg, Fribourg (Suisse) 1995 (Vestigia - Pensée antique et médiévale, 15).
- REHRL, S., «Grundlegung der Moral bei Johannes Duns Scotus», *Salzburger Jahrbuch für Philosophie*, 3 (1959), pp. 137-228.
- ROEST, B., *A History of Franciscan Education (c. 1210-1517)*, Brill, Leiden / Boston / Köln 2000 (Education and Society in the Middle Ages and Renaissance, 11).
- ROEST, B., *Franciscan Literature of Religious Instruction before the Council of Trent*, Brill, Leiden/Boston 2004 (Studies in the History of Christian Traditions, 117).
- SCHMAUS, M., *Der Liber propugnatorius des Thomas Anglicus und die Lehrunterschiede zwischen Thomas von Aquin und Duns Scotus*, 2 vv., Aschendorff, Münster 1930 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, 29/1-2).
- SCIUTO, I., «Il volontarismo etico nel pensiero medievale», in I.A. BIANCHI (ed.), *Etica, volontà, desiderio. Atti del Convegno (Verona, 4-5 aprile 2000)*, Il Poligrafo, Padova 2001, pp. 15-40.
- SCIUTO, I., «Il libero arbitrio nel pensiero medievale. Da Agostino al XII secolo», in C. VIGNA (ed.), *La libertà del bene*, Vita e Pensiero, Milano 1998 (Filosofia morale, 3), pp. 123-145.
- SEIFERT, J.A., «Transcendentals and Pure Perfections», in H. BURKHART / B. SMITH (eds.), *Handbook of Metaphysics and Ontology*, v. 2 («Philosophia»), München 1991, pp. 909-911.
- SPRUYT, J., «Duns Scotus's Criticism of Henry of Ghent's Notion of Free Will», in E.P. BOS (ed.), *John Duns Scotus, Renewal of Philosophy. Acts of the Third Symposium Organized by the Dutch Society for Medieval Philosophy Medium Aevum (May 23 and 24, 1996)*, Rodopi, Amsterdam/Atlanta 1998 (Elementa. Schriften zur Philosophie und ihrer Problemgeschichte, 72), pp. 13-26.
- STONE, M.W.F., «Henry of Ghent on Freedom and Human Action», in G. GULDENTOPS / C. STEEL (eds.), *Henry of Ghent and the Transformation of Scholastic Thought. Studies in Memory of Jos Decorte*, Leuven University Press, Leuven 2003 (Ancient and Medieval Philosophy, 31), pp. 201-225.
- SURZYN, J., «Disjunctives as Transcategorical Attributes of Being - An Outline of John Duns Scotus's Standpoint», in W. AGNIESZKA / O. DARIUSZ (eds.), *Being and Logos. Categorical and Generic Analyses of Being in Classical Philosophy*, Impuls, Kraków / Katowice 2012, pp. 105-135.

- TESKE, R.J., «Henry of Ghent's Rejection of the Principle: 'omne quod movetur ab alio movetur'», 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 (Ancient and Medieval Philosophy, 1/15), pp. 279-308.
- TESKE, R.J., «Henry of Ghent on Freedom of the Human Will», in G.A. WILSON (ed.), *A Companion to Henry of Ghent*, Brill, Leiden/Boston 2011 (Brill's Companions to the Christian Tradition, 23), pp. 315-335.
- THOM, P., *The Logic of the Trinity. Augustine to Ockham*, Fordham University Press, New York 2012.
- TREGO, K., *L'essence de la liberté. La refondation de l'éthique dans l'œuvre de saint Anselme de Cantorbéry*, Vrin, Paris 2010 (Études de Philosophie Médiévale, 95).
- TREGO, K., *La liberté en actes. Éthique et métaphysique, d'Alexandre d'Aphrodise à Jean Duns Scot*, Vrin, Paris 2015 (Études de Philosophie Médiévale, 103).
- USCATESCU BARRON, J., «Zu Duns Scotus' Bestimmung des transzendentalen Guten als Hinsicht», in M. PICKAVÉ (ed.), *Die Logik des Transzendentalen: Festschrift für Jan A. Aertsen zum 65. Geburtstag*, de Gruyter, Berlin / New York 2003 (Miscellanea Mediaevalia, 30), pp. 269-284.
- VELDHUIS, H., «God is liefde. Over de voortbrenging van de Heilige Geest (Lectura I 10, q. 1)», in A.J. BECK / H. VELDHUIS (eds.), *Geloof geeft te denken. Opstellen over de theologie van Johannes Duns Scotus*, Van Gorcum, Assen 2005 (Scripta franciscana, 8), pp. 173-182.
- VELDHUIS, H., «Gott ist die Liebe. Über die Hervorbringung des Heiligen Geistes bei Johannes Duns Scotus», in H. SCHNEIDER (ed.), *Fons Salutis Trinitatis: Quell des Heils Dreifaltigkeit*, Butzon und Bercker, Kevelaer 2002 (Veröffentlichungen der Johannes-Duns-Skotus-Akademie, 14) pp. 101-113.
- VEUTHEY, L., «Il concetto di Dio Uno e Trino nella teologia di Duns Scoto», *Miscellanea francescana*, 66 (1966), pp. 448-474.
- VEUTHEY, L., *Duns Scot. Pensée théologique*, Éditions Franciscaines, Paris 1967.
- VOS, A. / VELDHUIS, H. / LOOMAN-GRAASKAMP, A.H. / DEKKER, E. / DEN BOK, N.W., «Introduction», in JOHN DUNS SCOTUS, *Contingency and Freedom. Lectura I 39*, Introduction, Translation and Commentary by A. VOS / H. VELDHUIS / A.H. LOOMAN-GRAASKAMP / E. DEKKER / N.W. DEN BOK, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht / Boston / London 1994 (New Synthese Historical Library, 42).
- VOS, A. / VELDHUIS, H. / DEKKER, E. / DEN BOK, N.W. / BECK, A.J., *Duns Scotus on Divine Love. Text and Commentary on Goodness and Freedom, God and Humans*, Ashgate, Aldershot/Burlington 2003.
- VOS, A., *The Philosophy of John Duns Scotus*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2006.

- WETTER, F., *Die Trinitätslehre des Johannes Duns Scotus*, Aschendorff, Münster 1967 («Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters», 41/5).
- WILLIAMS, S.M., «Augustine, Thomas Aquinas, Henry of Ghent, and John Duns Scotus: on the Theology of the Father's Intellectual Generation of the Word», *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales*, 77/1 (2010), pp. 35-81.
- WILLIAMS, S.M., «Henry of Ghent on Real Relations and the Trinity: the Case for Numerical Sameness without Identity», *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales*, 79/1 (2012), pp. 109-148.
- WÖLFEL, E., *Seinsstruktur und Trinitätsproblem. Untersuchungen zur Grundlegung der natürlichen Theologie bei Johannes Duns Scotus*, Aschendorff, Münster 1965 («Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters», 40/5).
- WOLTER, A.B., *The Transcendentals and their Function in the Metaphysics of Duns Scotus*, The Franciscan Institute Publications, St. Bonaventure, N.Y. 1946 (Philosophical Studies, 96).
- WOLTER, A.B., «The Formal Distinction», in J.K. RYAN / B.M. BONANSEA (eds.), *John Duns Scotus 1265-1965*, The Catholic University of America Press, Washington, D.C. 1965 (Studies in Philosophy and the History of Philosophy, 3), pp. 45-60.
- WOLTER, A.B., «Duns Scotus, John», in P. EDWARDS (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, v. 2 («Cabala to Entropy»), The Macmillan Company & The Free Press, New York 1967, pp. 427-436.
- ZAVATTERO, I., «La βούλησις nella psicologia dell'agire morale della prima metà del XIII secolo», in A. PALAZZO (ed.), *Il desiderio nel Medioevo*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2014 (Temi e testi, 132), pp. 133-150.
- ZAVATTERO, I., «*Liberum arbitrium est facultas voluntatis et rationis*. Sulla definizione di libero arbitrio all'inizio del Duecento», in M. LEONE / L. VALENTE (eds.), *Libertà e determinismo. Riflessioni medievali*, Aracne, Roma 2017 (Flumen Sapientiae. Studi sul pensiero medievale, 4), pp. 143-169.
- ZIMMERMANN, A., *Ontologie oder Metaphysik? Die Diskussion über den Gegenstand der Metaphysik im 13. und 14. Jahrhundert*, Peeters, Leuven 1998².