



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI MACERATA

CORSO DI DOTTORATO DI RICERCA IN HUMAN SCIENCES

CICLO XXXIV

TITOLO DELLA TESI

Lumen infusum e conoscenza naturale.

La conoscenza teologica nelle *Collationes parisienses* 10-12 attribuite a Giovanni Duns Scoto.

SUPERVISORE DI TESI

Chiar.mo Prof. Guido Alliney

DOTTORANDO

Dott.ssa Angela Casciano

ANNO 2022



INDICE

INTRODUZIONE.....	5
ABBREVIAZIONI	7
PARTE PRIMA	8
PREMESSA STORICO-DOTTRINALE: LA CONOSCENZA TERRENA DELLE VERITÀ TEOLOGICHE NEGLI ULTIMI DECENNI DEL XIII SECOLO	8
1. L'illuminazione divina e la 'luce dell'intelletto': le teorie di Agostino e Aristotele come presupposti teorici.....	8
2. Il clima delle condanne nel XIII secolo	13
2.1 Contesto storico e ordinamenti	13
2.1.1 Il riferimento storico della Collatio 10 di Parigi: il dibattito tra artisti e teologi.....	13
2.1.2 Le legislazioni degli anni '70.....	16
2.2 L'aristotelismo radicale' nella censura del 1277.....	19
2.2.1 La necessità della filosofia	21
2.2.2 Differenze di metodo: razionalità naturale e soprannaturalità.....	22
2.2.3 Conoscenza intellettuale dei contenuti teologici e filosofici	25
2.2.4 La certezza delle verità credute	28
2.3 Note conclusive.....	31
3. L'influenza delle condanne sul pensiero di fine secolo: due direzioni interpretative	33
CAPITOLO PRIMO	35
LA CONOSCENZA DELLE VERITÀ TEOLOGICHE NELL'OPERA DI ENRICO DI GAND	35
1. La comprensione dei credibili nell'articolo XIII della <i>Summa</i>	39
1.1 L'inaccessibilità naturale delle verità teologiche (<i>Summa</i> , a. XIII, qq. 1-2)	39
1.2 Fede infusa e conoscenza divina: i presupposti del sapere teologico umano (<i>Summa</i> , a. XIII, q. 3).....	45
1.3 La conoscenza e l'assenso del <i>complexum</i> teologico (<i>Summa</i> , a. XIII, q. 3)	47
1.4 <i>Credere, intelligere, videre</i> : la continuità della conoscenza creaturale del soprannaturale (<i>Summa</i> , a. XIII, qq. 4, 6)	58
1.5 La compossibilità di fede e scienza (<i>Summa</i> , a. XIII, q. 7).....	65
2. Il sapere teologico nel <i>Quodlibet</i> XII.....	68
2.1 L'applicazione del metodo scientifico teologico al <i>complexum</i> 'dio è trino e uno' (<i>Quodlibet</i> , XII, q. 2).....	68
2.2 L'assenso alle verità teologiche: il fedele e il teologo (<i>Quodlibet</i> , XII, q. 3).....	75
3. L'evoluzione dell'argomento filosofico: dalla <i>Summa</i> al <i>Quodlibet</i>	79

CAPITOLO SECONDO	82
------------------------	----

LO STATUTO E L'ASSENSO DELLE VERITÀ RIVELATE NEI <i>COMMENTI</i> INGLESI DI GIOVANNI DUNS SCOTO	82
---	----

1. Conoscenza dei contenuti rivelati e necessità di una dottrina ispirata soprannaturalmente nel <i>viator</i> (parte prima del <i>Prologo dell'Ordinatio</i>)	84
1.1 Via filosofica: il sillogismo aristotelico come strumento di conoscenza naturale	88
1.2 Le tre <i>rationes probabiliores</i> dei teologi e l'insufficienza della facoltà razionale in ambito teologico.....	94
1.3 L'obiezione dei filosofi e l'applicazione della dimostrazione sillogistica alla verità di fede	98
1.4 Teoria delle proposizioni neutre: l'innovazione di Scoto riguardante le verità teologiche	104
1.5 L'inapplicabilità del sillogismo scientifico alla conoscenza teologica.....	109
1.6 Un nuovo concetto di soprannaturalità. La <i>solutio</i> del <i>Doctor Subtilis</i>	116
2. L'assenso volontario nella <i>distinctio</i> 23 del III libro della <i>Lectura</i>	125
2.1 Accenni per una teoria dell'assenso proposizionale	125
2.2 Il concetto tradizionale di fede infusa. Due ipotesi imperfette	129
2.3 Fede acquisita e volontarietà: i presupposti per una teoria dell'assenso volontario	136
3. L'assenso involontario nella <i>distinctio</i> 24 del III libro della <i>Lectura</i>	142
3.1 L'impossibilità tra fede e scienza nella critica a Tommaso ed Enrico	142
3.2 L'assenso involontario e necessario del <i>viator</i>	153

CAPITOLO TERZO	159
----------------------	-----

L'EVOLUZIONE DELLA DOTTRINA SCOTIANA NEL <i>PROLOGO</i> DELLA <i>REPORTATIO</i> PARIGINA.....	159
---	-----

1. Considerazioni critiche della <i>Reportatio parisienses</i>	159
1.1 Le tradizionali redazioni della <i>lectura</i> parigina	160
1.2 Una svolta interpretativa: le <i>Additiones magnaee</i>	166
2. L'evoluzione della conoscenza teologica nel <i>Prologo della Reportatio</i>.....	170
2.1 L'influenza del dibattito parigino	170
2.2 Conoscenza astrattiva: la scienza teologica soprannaturale <i>in via</i>	175
2.3 Conoscenza profetica: l'assenso intellettuale ai contenuti teologici.....	184
2.4 <i>Notitia abstractiva</i> e <i>lumen medium</i> : un confronto tra Scoto ed Enrico	186
2.5 La scienza teologica del <i>viator</i> : la risposta di Scoto al dibattito parigino.....	190

CAPITOLO QUARTO	194
-----------------------	-----

ANALISI TESTUALE E DOTTRINALE DELLE <i>COLLATIONES PARISIENSES</i> 10 E 11	194
--	-----

1. <i>Collatio</i> 10: <i>Utrum intellectus, circumscripto omni actu voluntatis, posset assentire omni per se scibili</i>	194
1.1 Esposizione dottrinale della <i>collatio</i> 10.....	194
1.2 Rimandi testuali e dottrinali della <i>collatio</i> 10.....	203

2. Collatio 11: <i>Utrum ad hoc, quod intellectus assentiat alicui vero, ut huic 'est trinus et unus', requiratur aliquod lumen infusum</i>	214
2.1 Esposizione dottrinale della <i>collatio</i> 11	215
2.2 Rimandi testuali e dottrinali della <i>collatio</i> 11	229
3. Considerazioni conclusive	243
 PARTE SECONDA	 247
 CAPITOLO QUINTO	 247
 LA VISIONE CREATURALE DELL'OGGETTO BEATIFICO	 247
1. Contesto storico-dottrinale	247
1.1 Il concetto di visione beatifica tra il 1241 e il 1312	247
1.2 Due presupposti teorici: il <i>lumen glorie</i> di Tommaso e l' <i>illapsus</i> di Enrico	251
2. La soluzione di Scoto al problema della beatitudine creaturale	256
2.1 Visione e fruizione: le due dimensioni della beatitudine umana	256
2.2 La visione beatifica come ricezione naturale dell'intelletto umano	257
2.3 La fruizione beatifica come operazione soprannaturale della volontà umana	263
 CAPITOLO SESTO	 274
 ANALISI TESTUALE E DOTTRINALE DELLA <i>COLLATIO 12: UTRUM AD HOC, QUOD INTELLECTUS NOSTER VIDEAT DEUM IN PATRIA, REQUIRATUR LUMEN INFUSUM</i>	 274
1. Prima tematica: la conoscenza teologica creaturale <i>in via</i> e <i>in patria</i>	275
1.1 Esposizione dottrinale dei §§ 2-6	275
1.2 Rimandi dottrinali con il pensiero scotiano: il termine assoluto del discorso teologico	281
2. Seconda tematica: i principi dell'atto cognitivo	282
2.1 Esposizione dottrinale dei §§ 7-19	282
2.2 Anomalie testuali: il caso particolare dei §§ 11-17	292
2.3 Rimandi testuali e dottrinali: l'oggetto e l'intelletto come cause sufficienti e necessarie dell'atto cognitivo	294
3. Terza tematica: l'oggetto primo dell'intelletto	301
3.1 Esposizione dottrinale dei §§ 20-24	301
3.2 Rimandi testuali e dottrinali nella teoria dell'ente in quanto ente come oggetto primo dell'intelletto	305
4. Quarta tematica: l'oggetto movente dell'intelletto creato <i>in patria</i>	311
4.1 Esposizione dottrinale dei §§ 25-28	311
4.2 Rimandi testuali e dottrinali: l'essenza divina come principio movente dell'intelletto creato ..	314
5. Quinta sezione: il lume della gloria e la <i>visio</i> beatifica naturale	316
5.1 Esposizione dottrinale dei §§ 29-31	316

6. Interpretazioni conclusive	321
PARTE TERZA	328
CAPITOLO SETTIMO	328
<i>COLLATIONES PARISIENSES</i> 10-12: INTRODUZIONE ALL'EDIZIONE CRITICA DEL TESTO	328
1. Tradizione manoscritta.....	330
1.1 Descrizione dei codici.....	330
1.2 La costruzione dello <i>stemma codicum</i>	335
1.2.1 Famiglia α	336
1.2.2 Famiglia β	340
Un caso particolare: il codice E.....	340
I manoscritti β e lo <i>stemma codicum</i> delle <i>Collationes parisienses</i>	348
2. Tradizione a stampa.....	352
3. Note conclusive	355
4. Metodologia di edizione	355
TABULA SIGNORUM.....	360
<Questio 10: Utrum intellectus, circumscripto omni actu voluntatis, posset assentire omni per se scibili>	361
<Questio 11: Utrum ad hoc, quod intellectus assentiat alicui vero, ut huic 'est trinus et unus', requiratur aliquod lumen infusum>	365
<Questio 12: Utrum ad hoc, quod intellectus noster videat deum in patria, requiratur lumen infusum>.....	373
CONCLUSIONE	390
BIBLIOGRAFIA	395

INTRODUZIONE

A partire dai primi decenni del secolo scorso – all'interno di un vivace clima culturale che porterà alla pubblicazione delle prime edizioni critiche moderne dei testi di Duns Scoto –, l'attenzione degli studiosi si volge a un'opera minore inedita, che la tradizione attribuisce alla mano del francescano: una raccolta di questioni, tramandata con il nome di *Collationes*. Nel 1927, viene pubblicato un primo contributo, nella cui appendice Charles Harris presenta le *Collationes* scotiane, integrando quelle disponibili nell'edizione a stampa più completa e affidabile – curata da Wadding nel 1639¹ – con quelle ricavate dai mss. Oxford, Balliol College 209 e Oxford, Merton College 90². Due anni dopo, Carl Balić – presidente della *Commissio omnibus Operibus Ioannis Duns Scoti ad fidem codicum edendis*, sin dal 1938 – pone le basi per una moderna edizione critica dell'opera, rendendo disponibile un primo elenco dei codici che tradiscono lo scritto e il numero delle questioni che lo compongono³. Nel 1931, Franz Pelster consegna alle stampe l'articolazione delle *Collationes* nelle sue due serie, *oxonienses* e *parisienses*, presumibilmente elaborate a Oxford e Parigi⁴. A distanza di quasi un secolo, la critica ha compiuto enormi passi, pubblicando l'edizione critica della serie inglese⁵ e un'edizione critica parziale di quella parigina⁶.

Riguardo alle *Collationes parisienses*, oggetto di questo studio, sono oggi disponibili diversi studi preparatori⁷, che forniscono utili dati per procedere nell'edizione critica completa dell'opera.

¹ La tradizione a stampa delle *Collationes* sarà esaminata nell'introduzione all'edizione critica provvisoria, provvista nella terza parte di questo lavoro. Si veda la sezione *Tradizione a stampa*.

² C.R.S. Harris, *Duns Scotus*, 2 voll., Oxford University Press, Oxford 1927, II, pp. 361-378 (Reprint The Humanities Press, N.Y. 1959).

³ Balić, C., *De Collationibus Ioannis Duns Scoti doctoris subtilis ac mariani*, «Bogoslovni Vestnik», IX (1929), pp. 185-219. Qualche breve accenno alle *Collationes* scotiane era già presente nel testo pubblicato dallo stesso autore nel 1927 (C. Balić, *Les commentaires de Jean Duns Scot sur les quatre livres des Sentences*, Bureaux de la Revue, Louvain 1927, pp. 4-5). Qui Balić si limita ad attestare la mancata distinzione di Wadding tra la serie oxoniense e quella parigina delle *Collationes*.

⁴ F. Pelster, *Handschriftliches zur Überlieferung der Quaestiones super libros Metaphysicorum und der Collationes des Duns Scotus*, in «Philosophisches Jahrbuch», 44 (1931), pp. 79-92.

⁵ Ioannes Duns Scotus, *Collationes oxonienses*, a cura di G. Alliney, M. Fedeli, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, Firenze 2016.

⁶ Alliney, G., *Quando Duns Scoto ha cambiato idea sulla volontà? La causa del volere secondo la quaestio 6 delle Collationes parisienses*, in «Noctua», 5 (2019), pp. 604-640.

⁷ Fedeli, M., *Il genere letterario delle Collationes attribuite a Giovanni Duns Scoto*, in corso di pubblicazione; Fedeli, M., *The Collationes attributed to John Duns Scotus between literary genre and interlocutors*, in corso di pubblicazione; A. Casciano, M. Fedeli, *La costruzione di un testo medioevale. Studio sulla tradizione manoscritta e a stampa delle Collationes parisienses attribuite a Giovanni Duns Scoto*, in «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», XXXI (2020), pp. 333-381; Alliney, *Quando Duns Scoto ha cambiato idea sulla volontà?*,

Nessuno di essi, però, riguarda in particolare le *Collationes* di Parigi 10-12, dedicate al tema della conoscenza creaturale delle verità rivelate. Pertanto, questa ricerca si pone come uno di tali contributi, indagando un contenuto ancora inesplorato dello scritto inedito. Conviene, dunque, delinearne brevemente la struttura.

L'analisi sarà articolata in tre parti, differenti nel tema e nell'architettura. La prima e la seconda saranno dedicate, rispettivamente, all'approfondimento della conoscenza teologica *in via* e *in patria*; entrambe saranno dotate di una sezione storica introduttiva e di capitoli volti allo studio del modello proposto da Scoto e dai suoi interlocutori; infine, seguirà l'analisi contenutistica e testuale delle *Collationes* 10-12 della serie parigina.

Andando più nel dettaglio, la prima parte sarà composta da una premessa storico-dottrinale che, partendo dalla base provvista dal pensiero agostiniano e da quello aristotelico – relativa alla conoscenza nello stato attuale –, procederà nell'analisi degli articoli della condanna del 1277 che riguardano questo tema. In particolare, l'approfondimento storico dell'atto censorio del '77 si mostra necessario per contestualizzare i capitoli di questa sezione, centrati sul modello elaborato da Enrico di Gand per spiegare le possibilità gnoseologiche umane rispetto al messaggio rivelato *in via* (primo capitolo), sulla teoria scotiana, emergente – sempre in relazione a questo tema – nelle opere inglesi (capitolo secondo) e in quelle parigine (capitolo terzo) e, infine, sulla dottrina che affiora nelle *Collationes* 10 e 11, dedicate alla conoscenza e all'assenso che il *viator* fornisce alla proposizione necessaria rivelata '*deus est trinus et unus*'.

La seconda parte affronta in maniera analoga un soggetto diverso, ossia quello della conoscenza creaturale *in patria*. Anche in questo caso, sarà opportuno procedere dapprima da un punto di vista storico, descrivendo brevemente il contesto dottrinale che riguarda il tema della visione beatifica tra XIII e XIV secolo. A tale introduzione storica, seguiranno l'approfondimento del pensiero di Scoto (capitolo quinto) e lo studio dottrinale della *Collatio* 12, che si interroga sulla necessità di disporre di un lume infuso per poter godere della visione dell'essenza divina *in patria* (capitolo sesto).

L'ultima parte, invece, sarà dedicata all'edizione critica delle questioni inedite 10-12 della serie di *Collationes* parigine e preceduta da un breve introduzione preparatoria che enuclea i principali nodi legati alle tradizioni manoscritte e a stampa che tramandano l'opera.

pp. 604-640; F. Fiorentino, *Collationes parisienses. Primi passi per l'edizione critica*, «Antonianum», XCI (2016), pp. 661-665.

ABBREVIAZIONI

- Badius 1518** Henricus de Gandavo, *Quodlibeta Magistri Henrici Goethals a Gandauo doctoris Solemnis, Socii Sorbonici et archidiaconi Tornacensis cum duplici tabella*, venundantur ab Iodoco Badio Ascensio sub gratia et privilegio ad finem explicandis, Pariis 1518.
- Badius 1520** Henricus de Gandavo, *Summae Quaestionum Ordinariarum Theologi recepto praeconio Solennis Henrici A Gandavo cum duplici repertorio*, vaenundantur in aedibus Iodoci Badii Ascensii cum Privilegio Regio ad calcem explicando, 2 voll., Pariis 1520.
- Leon.** *Sancti Thomae Aquinatis doctoris angelici Opera Omnia*, 50 voll., Cura et studio fratrum praedicatorum, Ex typographia polyglotta, Roma 1882 ss.
- OpPh** Ioannes Duns Scotus, *Opera Philosophica*, general editor G. Etzkorn, The Franciscan Institute, St. Bonaventure, N.Y. 1997 ss.
- Vat.** *Ioannis Duns Scoti doctoris subtilis et mariani Opera Omnia*, 21 voll., Studio et cura commissionis scotisticae, Typis Polyglottis Vaticanis, Civitas Vaticana 1950 ss.
- Wadding** Ioannes Duns Scotus, *Opera Omnia*, 12 voll., Editio nova iuxta editionem Waddingi, XII tomos continentem a patribus Franciscanis de observantia accurate recognita, sumptibus Laurentii Durandi, Lugduni 1639 (Nachdruck Georg Olms, Hildesheim 1968).
- AL** *Aristoteles Latinus*
- AvL** *Avicenna Latinus*
- CCSL** *Corpus Christianorum Series Latina*
- CSEL** *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*
- PG** *Patrologia graeca*
- PL** *Patrologia latina*

PARTE PRIMA

PREMESSA STORICO-DOTTRINALE: LA CONOSCENZA TERRENA DELLE VERITÀ TEOLOGICHE NEGLI ULTIMI DECENNI DEL XIII SECOLO

1. L'illuminazione divina e la 'luce dell'intelletto': le teorie di Agostino e Aristotele come presupposti teorici

Il tema delle possibilità conoscitive che il *viator* possiede rispetto alle verità rivelate si connette inevitabilmente al dibattito riguardante l'esigenza di un aiuto gnoseologico soprannaturale, necessario per la comprensione di verità che trascendono la capacità cognitiva propria della natura umana decaduta. Questi due argomenti costituiscono l'oggetto centrale della prima parte dello studio, focalizzata sul pensiero di Giovanni Duns Scoto e sulle questioni inedite a lui attribuite: le *Collationes parisienses* 10-11.

Il panorama storico-dottrinale di riferimento è costituito dagli ultimi anni del XIII secolo. Infatti, a partire dall'inizio del '200, le teorie gnoseologiche si evolvono significativamente a causa dell'interazione tra i sistemi tradizionali – tra i quali compare il modello agostiniano dell'illuminazione divina – e la 'novità' dei testi aristotelici. Di conseguenza, l'analisi di questi due poli risulta utile per comprendere il dibattito protagonista della fine del XIII secolo, il quale possiede, di certo, la sua influenza sulle riflessioni del filosofo scozzese.

Uno dei maggiori problemi legati alla teorizzazione del processo gnoseologico umano riguarda la necessità di evitare un esito scettico. Per questa ragione, è indispensabile disporre di alcuni principi universali di riferimento – condivisi da tutti gli esseri razionali –, che garantiscano la validità generale della conoscenza. Questi criteri comuni non possono derivare dal dato sensibile: infatti, anche se il mondo empirico rappresenta l'oggetto immediatamente disponibile per il *viator*, esso risulta particolare e mutevole.

La questione era già manifesta agli antichi greci: Platone e Aristotele (per considerare solo le maggiori teorie dell'antichità) introducono dei riferimenti intellettuali universalmente validi, identificati rispettivamente con le Idee e con i principi auto-evidenti dell'intelletto. Queste due componenti fondano modelli gnoseologici tra loro opposti: da una parte, le Idee platoniche, colte attraverso la reminiscenza e la contemplazione nell'Iperuranio, danno origine a un sistema conoscitivo a priori; d'altra parte, i primi assiomi logici, ipotizzati dal Filosofo, regolano una comprensione che parte dall'esperienza (a posteriori) e che si compie nell'elaborazione intellettuale

dei dati sensibili. Posti i due grandi punti di riferimento della classicità, conviene soffermarsi sulle due teorie sopra citate – ossia l'illuminazione divina di matrice agostiniana e la conoscenza razionalista di Aristotele –, seguendo l'ordine con il quale esse compaiono nella cultura medioevale e, dunque, tenendo conto del tardo arrivo dell'aristotelismo nel pensiero dell'occidente latino⁸.

Abbandonato l'iniziale scetticismo, Agostino sviluppa un sistema gnoseologico che rivolge particolare attenzione alla certezza dei contenuti appresi⁹. La sua teoria si fonda sulla distinzione delle capacità umane, la quale permette di separare 'l'uomo esteriore' – rappresentato dall'esercizio della facoltà sensitiva – dall'"uomo interiore" – identificato dall'attività razionale¹⁰.

Iniziando dall'analisi del primo, risulta evidente che i sensi costituiscono l'unica connessione dell'individuo con il mondo esterno, giacché il primo e più immediato oggetto di conoscenza coincide con l'ente colto mediante l'esperienza sensibile. Quest'ultima, tuttavia, non riesce a garantire un sapere indubitabile, poiché, una volta esperito, il dato empirico deve essere elaborato razionalmente. Per questo motivo, il raggiungimento di una comprensione certa necessita dell'utilizzo della ragione, reso possibile dal ripiegamento dell'uomo nella sua interiorità¹¹. Riassumendo, una delle attività proprie del raziocinio umano riguarda la comprensione degli oggetti tangibili e culmina nel possesso della scienza, ovvero nella conoscenza razionale delle cose temporali e mutevoli¹².

Oltre al dato sensibile, la ragione apprende i contenuti intelligibili, tra i quali vanno annoverati gli enti noti a partire da altro – come, ad esempio, i principi assolutamente certi delle discipline – e quelli conoscibili in sé – ovvero dio¹³. Tutti gli intelligibili, ad eccezione di quest'ultimo, necessitano di una speciale luce che li renda accessibili all'intelletto, esattamente come gli oggetti della vista hanno bisogno della luce per essere colti. Mediante questo lume particolare, l'"uomo interiore" entra in contatto con la verità, fondando in maniera indubbia il suo sapere. Infatti, gli

⁸ L'ordine cronologico di successione delle due teorie è invertito nella ricezione latina medioevale, dove la filosofia greca arriva dopo molti secoli attraverso la mediazione araba. Anche se centrato su temi morali, può essere utile a tal proposito analizzare uno studio dedicato a questa inversione: G. Alliney, *Fra Aristotele e Agostino. Per un paradigma della libertà nel XIII secolo*, in M. Leone, L. Valente (a cura di), *Libertà e determinismo. Riflessioni Medievali*, Aracne, Roma 2017, pp. 171-196: 171-173.

⁹ Augustinus Hipponensis, *De magistro*, 12, 40, CCSL, 29, pp. 197-199. Agostino, influenzato dal pensiero di Platone sin dal suo arrivo a Milano, elabora un modello gnoseologico che abbandona definitivamente la prospettiva scettica. G. O'Daly, *The Response to Skepticism and the Mechanisms of Cognition*, in E. Stump, N. Kretzmann (eds.), *The Cambridge Companion to Augustine*, Cambridge University Press, Cambridge 2001, pp. 159-170: 159; G.B. Matthews, *Knowledge and Illumination*, in E. Stump, N. Kretzmann (eds.), *The Cambridge Companion to Augustine*, Cambridge University Press, Cambridge 2001, pp. 171-185: 171.

¹⁰ Augustinus Hipponensis, *De trinitate*, XII, 1, 1, CCSL, 50, p. 356.

¹¹ Augustinus Hipponensis, *De trinitate*, XII, 2, 2, CCSL, 50, pp. 356-357; Id. *De trinitate*, XII, 8, 13, CCSL, 50, p. 368.

¹² Augustinus Hipponensis, *De trinitate*, XII, 12, 17, CCSL, 50, pp. 371-372.

¹³ Augustinus Hipponensis, *Soliloquiorum libri duo*, I, 8, 15, CSEL, 89, p. 23-24.

intelligibili vengono definiti come concetti intuiti grazie all'illuminazione della verità¹⁴. Tali contenuti intellettuali garantiscono l'universalità del sapere, in virtù del loro essere necessariamente ed eternamente veri; e l'eterna validità di questi concetti può fondarsi solo su un essere ontologicamente altrettanto eterno ed immutabile: dio¹⁵.

Nonostante ciò, l'illuminazione divina e la conseguente possibilità di comprendere le verità trascendenti non risultano immediatamente disponibili al *viator*, giacché le sue capacità conoscitive sono decadute e imperfette e mancano della luce che originariamente rendeva accessibile la verità¹⁶. Pertanto, per poter nuovamente apprendere il vero immutabile nello stato attuale, è necessaria un'illuminazione soprannaturale, sperimentata dall'«uomo interiore» solo a seguito del distacco dal mondo sensibile, reso possibile da un processo di purificazione¹⁷. La comprensione illuminata degli intelligibili dà vita alla sapienza, intesa come conoscenza delle realtà spirituali e immutabili¹⁸.

Concludendo, nella teoria dell'illuminazione agostiniana, la luce divina rappresenta la garanzia di certezza del sapere¹⁹: in tal modo, l'uomo può comprendere le verità universali, condivisibili da ogni creatura razionale illuminata²⁰.

È utile considerare la similitudine proposta da alcuni studiosi per chiarire questo modello: così come il possesso della grazia divina eleva le capacità della volontà umana, l'illuminazione soprannaturale agisce sul piano dell'intelletto, incrementando le abilità gnoseologiche decadute dell'uomo²¹.

La teoria dell'illuminazione divina si presenta come un'elaborazione cristiana del sistema platonico²²: i due modelli condividono una modalità di conoscenza a priori, dove la certezza del sapere non è derivata dai sensi, ma da un processo interiore. Tuttavia, se per Platone il possesso

¹⁴ Augustinus Hipponensis, *De magistro*, 12, 40, CCSL, 29, pp. 197-199.

¹⁵ Come confermato in T. Noone, *Divine Illumination*, in R. Pasnau (ed.), *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, 2 voll., Cambridge University Press, Cambridge 2010, I, pp. 369-383: 370.

¹⁶ Augustinus Hipponensis, *De trinitate*, XII, 8, 13, CCSL, 50, p. 368.

¹⁷ Augustinus Hipponensis, *Soliloquiorum libri duo*, I, 6, 12, CSEL, 89, pp. 19-21.

¹⁸ Augustinus Hipponensis, *De trinitate*, XII, 12, 17, CCSL, 50, pp. 371-372.

¹⁹ Si veda S.P. Marrone, *The Light of Thy Countenance. Science and Knowledge of God in the Thirteenth Century*, 2 voll., Brill, Leiden 2001, I, p. 38.

²⁰ Noone, *Divine illumination*, p. 371.

²¹ R. Pasnau, *Divine Illumination*, in E.N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2015 Edition), URL: <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2015/entries/illumination/>> (consultato il 06 maggio 2021): «It is useful to think of divine illumination as analogous to grace. Just as a proponent of grace postulates a special divine role on the volitional side, so a proponent of divine illumination postulates a special divine role on the cognitive side».

²² J. Owens, *Faith, Ideas, Illumination, and Experience*, in N. Kretzmann, A. Kenny, J. Pinborg (eds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1982, pp. 440-459: 442. Per approfondire, invece, i rapporti tra la dottrina dell'illuminazione e il panorama aristotelico-arabo, si veda S.P. Marrone, *Reexamining the Doctrine of Divine Illumination in the Latin Philosophy of the High Middle Ages*, in K. Emery Jr., R.L. Friedman, A. Speer (eds.), *Philosophy and Theology in the Long Middle Ages. A Tribute to Stephen F. Brown*, Brill, Leiden-Boston 2011, pp. 275-301: 281-288.

della verità è garantito dalla reminiscenza e dalla contemplazione del Bene supremo, esterno alla mente umana, secondo Agostino, la verità è accessibile solo nella più profonda intimità, a seguito di un'illuminazione soprannaturale²³. In questo senso, si può affermare che anche se la gnoseologia a priori ha radici storiche piuttosto antiche, Agostino gli conferisce un'originale svolta in senso cristiano²⁴.

Le teorie tradizionali disponibili durante i primi secoli del Medioevo subiscono un mutamento importante a seguito dell'incontro con la 'novità' aristotelica. Infatti, abbiamo visto che, in ambito gnoseologico, il modello di Agostino propone una conoscenza a priori, dove il mondo sensibile fornisce solamente lo stimolo in virtù del quale l'uomo si ripiega nella sua interiorità. Il sistema aristotelico, invece, incarna il suo opposto: il Filosofo assume come punto di partenza una base empirica²⁵, la quale, sebbene non fornisca un sapere in sé compiuto²⁶, fonda un processo di comprensione a posteriori²⁷.

In questa prospettiva, Aristotele distingue ciò che è più noto per noi (dato sensibile) – riguardo al quale non è possibile avere né una conoscenza scientifica, né una dimostrazione²⁸ – e ciò che è più noto in assoluto (dato intelligibile) – che può generare un sapere immutabile e scientifico in virtù della sua natura universale²⁹. Attraverso la percezione ripetuta dell'oggetto, l'intelletto è in grado di elaborare dei contenuti intellettuali che accomunano la totalità delle esperienze sensibili particolari e che sono condivisibili da tutti gli esseri razionali. In questo modo, da un punto di partenza sensibile (ciò che è più noto per noi), si procede induttivamente verso premesse più generali e note in assoluto. Infatti, ciò che è più noto per natura (principi, cause ed elementi)

²³ G.B. Matthews, *Augustinianism*, in R. Pasnau (ed.), *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, 2 voll., Cambridge University Press, Cambridge 2010, I, pp. 86-98: 88.

²⁴ Nella sezione *The Ancient Background*, Robert Pasnau presenta numerosi elementi, tratti dalle teorie classiche, che potrebbero riferirsi a un'illuminazione interiore simile a quella agostiniana (Pasnau, *Divine Illumination*). A questo proposito, si veda anche Noone, *Divine illumination*, p. 369.

²⁵ Aristoteles, *Metaphysica*, I, 1, 980a 21-982a 4, AL, XXV, 3², pp. 11-14.

²⁶ Aristoteles, *Metaphysica*, I, 1, 981a 25-29, AL, XXV, 3², pp. 12-13: «Sed tamen scire et intelligere magis arte quam experimento esse arbitramur, et artifices expertis sapientiores esse opinamur, tamquam magis secundum scire sapientia omnibus sequente. Hoc autem est quia hii quidem causam sciunt, illi uero non».

²⁷ Per l'opposizione tra il modello agostiniano (a priori) e quello aristotelico (a posteriori), si veda ad esempio Matthews, *Augustinianism*, pp. 88-89. Contro quest'idea tradizionale si schiera Wendy Petersen Boring, che riconsidera la teoria agostiniana, esaminando, da una parte, le riflessioni di Bonaventura e Tommaso, che avvicinano il modello di Agostino a quello di Aristotele, e, dall'altra, il sistema di Enrico di Gand, che propone, invece, un'interpretazione platonica della dottrina agostiniana. W. Petersen Boring, *Revising our Approach to "Augustinian Illumination"*, in «Franciscan Studies», 68 (2010), pp. 39-81: 40-41.

²⁸ La connotazione essenziale del sapere scientifico è, secondo Aristotele, l'universalità. Di conseguenza, è possibile comprendere scientificamente solo gli elementi dotati di un tale statuto ontologico, lasciando da parte la realtà empirica e particolare. L'unico modo per conoscere quest'ultima in modo universale consiste nel fare astrazione dal piano sensibile, ricavando il concetto intelligibile delle cose. Aristoteles, *Metaphysica*, I, 2, 982a 3-982b 11, AL, XXV, 3², pp. 14-15.

²⁹ Aristoteles, *Analytica posteriora*, I, 2, 71b 35-72a 6, AL, IV, 1-4⁴, p. 8; Id., *Ethica Nicomachea*, I, 4, 95b 1-3, AL, XXVI, 1-3³, p. 69; Id., *Physica*, I, 1, 184a 16-21, AL, VII, 1², p. 7.

rappresenta lo scopo ultimo del sapere scientifico³⁰. Tuttavia, il regresso induttivo che conduce verso conoscenze anteriori e più universali non può essere infinito³¹; pertanto, è necessario supporre l'esistenza di principi primi e per sé evidenti dell'intelletto che non ammettono nulla di precedente: questi assiomi fondano le dimostrazioni scientifiche e non possono a loro volta essere dimostrati³².

Per concludere, nel sistema aristotelico, la certezza del sapere è garantita dall'auto-evidenza razionale dei principi intellettuali fondamentali; di conseguenza, non è più necessario il ricorso a un'autorità esterna, come avveniva nella teoria di Agostino: l'unica luce della conoscenza proviene dall'intelletto umano.

I due modelli sopra esaminati costituiscono degli importanti punti di riferimento per la riflessione medioevale. Da una parte, l'Occidente latino ha da sempre accesso al pensiero patristico. Al suo interno, è illustrata la teoria dell'illuminazione divina di Agostino, secondo la quale l'unica possibilità per fondare in maniera certa la conoscenza è garantita dalla luce soprannaturale, che dischiude al *viator* la verità immutabile. D'altra parte, a partire dal XII secolo iniziano a diffondersi svariate traduzioni delle opere aristoteliche, mediante le quali si apprende – seppur non sempre rimanendo fedeli al pensiero del Filosofo³³ – il sistema scientifico costruito da Aristotele: esso si fonda sull'autonomia gnoseologica dell'uomo, che può limitarsi all'utilizzo delle proprie capacità, raggiungendo un sapere scientifico completamente naturale.

Anche se le originali sintesi del XIII secolo³⁴ delineano importanti innovazioni nello sviluppo di questi temi, conviene approssimarsi al periodo storico nel quale si inserisce questo studio, fornendo alcune considerazioni significative riguardanti gli ultimi decenni del XIII secolo e i primi anni del XIV. Tra gli eventi più significativi di fine '200, particolare importanza è attribuita alle svariate condanne emesse dalle autorità ecclesiastiche di Parigi; pertanto, è opportuno proseguire l'indagine, esaminando da vicino l'ambiente universitario parigino negli ultimi decenni del 1200.

³⁰ Aristoteles, *Physica*, I, 1, 184a 10-16, AL, VII, 1², p. 8.

³¹ Aristotele vaglia le due ipotesi alternative che difendono, da una parte, la dimostrazione circolare, e, dall'altra, il regresso infinito. Provando l'impossibilità di un regresso infinito e l'invalidità della circolarità nelle argomentazioni, il Filosofo introduce dei principi dell'intelletto primitivi e indimostrabili. Aristoteles, *Analytica posteriora*, I, 3, 72b 5-73a 20, AL, IV, 1-4⁴, pp. 9-12. Per l'analisi di questo argomento si veda C. Shields, *Aristotle*, Routledge, London-N.Y. 2007, pp. 111-114.

³² Aristoteles, *Analytica posteriora*, I, 3, 72b 19-20, AL, IV, 1-4⁴, p. 10; Id., *Analytica posteriora*, I, 2, 71b 26-28, AL, IV, 1-4⁴, pp. 7-8. Cfr. J. Marenbon, *Later Medieval Philosophy (1150-1350). An Introduction*, Routledge, London-N.Y. 1991, pp. 47-48.

³³ Come si mostrerà di seguito nei paragrafi dedicati al clima delle condanne, non è corretto parlare di un solo aristotelismo. La mediazione dei commentatori arabi, infatti, trasforma la dottrina del Filosofo, producendo in molti casi teorie eclettiche. Si veda, in particolare, la sezione *Il riferimento storico della Collatio 10 di Parigi: il dibattito tra artisti e teologi*.

³⁴ Per l'interazione tra la dottrina dell'illuminazione agostiniana e quella scientifica aristotelica nel XIII secolo, si veda lo studio di Steven Marrone. Marrone, *The Light of Thy Countenance*, I, pp. 29-108.

2. Il clima delle condanne nel XIII secolo

2.1 Contesto storico e ordinamenti

2.1.1 Il riferimento storico della *Collatio 10* di Parigi: il dibattito tra artisti e teologi

Uno degli argomenti che compongono la breve *collatio 10* di Parigi³⁵ richiama un passo del *Prologo dell'Ordinatio*³⁶: qui, Scoto cita la famosa controversia tra filosofi e teologi, che rimanda al clima di contrasti di fine XIII secolo. Pertanto, sarà utile ricostruire – seppur in linee generali – uno degli eventi più significativi della seconda metà del 1200 e capire quale sia la posizione di Scoto in tale disputa, in modo da comprendere la sua argomentazione ed eventualmente riuscire ad attribuirgli questa *collatio*. Senza avere la pretesa, né la necessità di ricostruire nei minimi dettagli il quadro complesso e le problematiche del periodo in questione, si tenterà di dare una visione generale, utile per contestualizzare le *Collationes* di Parigi.

Per comprendere il dibattito tra artisti e teologi, bisogna tenere conto del particolare ruolo che i primi assumono nell'università di Parigi, soprattutto a seguito della ricezione delle teorie aristoteliche³⁷. Il mondo accademico parigino tardo medievale si articola in quattro facoltà: Arti, Medicina, Diritto e Teologia; quest'ultima rappresenta l'apice del percorso intellettuale. La facoltà delle Arti, base del *curriculum* di studi, è propedeutica per l'accesso alle altre discipline: gli artisti

³⁵ Ioannes Duns Scotus, *Collationes parisienses*, q. 10, n. 5, p. 363: «Contra. Maior probatur generaliter, accipiendo sic: omnis propositio, constituta ex terminis in generali cognitis, scibilis est ab intellectu apprehendente illos terminos in generali, ut sunt extrema illius propositionis; sed hec – ‘deus est trinus’ – est huiusmodi propositio constituta ex terminis in generali cognitis; ergo est scibilis ab intellectu nostro in generali apprehendente istos terminos, ut sunt extrema illius complexionis. Maior sic probatur, quia talis propositio aut est mediata, aut immediata. Si est immediata, ergo scibilis est ab intellectu apprehendente terminos eius confuse et in generali, ut sunt termini illius propositionis. Si est mediata, ergo est medium inter extrema. Sed si extrema possunt apprehendi ab aliquo intellectu, et medium inter extrema potest apprehendi, de quo medio querendum est, sicut prius, aut est mediata, aut immediata. Si immediata, ergo scibilis ab intellectu apprehendente terminos. Si mediata, ergo habet medium, et sic usque ad aliquod principium immediatum deveniatur. Ergo omnis complexio, cuius termini in generali apprehenduntur ab intellectu aliquo modo scibilis est ab eodem intellectu».

³⁶ Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio, Prologus*, Vat., I, n. 43, pp. 25-26: «Probatio maioris: illa necessaria aut sunt mediata, aut immediata; si immediata, ergo cognoscuntur cognitis terminis, I Posteriorum; si mediata, ergo cum possumus cognoscere extrema, possumus concipere medium inter illa. Et coniungendo illud medium cum utroque extremo, aut habentur praemissae mediatae, aut immediatae; si immediatae, idem quod prius; si mediatae, procedetur cognoscendo medium inter extrema et coniungendo cum extremis, quousque veniamus ad immediata. Ergo tandem deveniemus ad necessaria immediata, quae intelligimus ex terminis, ex quibus sequuntur omnia necessaria mediata; ergo illa mediata per immediata scire poterimus naturaliter». Il parallelo tra questo passo dell'*Ordinatio* e l'argomento presentato dalla *collatio* è analizzato nella sezione del quarto capitolo *Rimandi testuali e dottrinali della Collatio 10*.

³⁷ Il panorama delle opere di Aristotele disponibili a partire dal XII secolo è mostrato in J.F. Wippel, *Thomas Aquinas and the Condemnation of 1277* in «The modern Schoolman», 72 (1995), pp. 233-272: 233; Marenbon, *Later Medieval Philosophy*, pp. 35-36. Per una sintesi riguardante la ricezione degli *Analitici Secondi*, particolarmente importanti per questa ricerca, si veda F. Fiorentino, *Giovanni di Reading e la Ricezione degli Analitici Posteriora*, in «The Journal of Medieval Latin», 18 (2008), pp. 419-436. Per una visione generale sulle traduzioni di Aristotele nel Medioevo, si vedano Marenbon, *Later Medieval Philosophy*, pp. 50-57; B.G. Dodd, *Aristoteles Latinus*, in N. Kretzmann, A. Kenny, J. Pinborg (eds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1984, pp. 46-79.

si dedicano alle arti liberali – con uno spazio sempre crescente dedicato alla filosofia e alle opere aristoteliche – con lo scopo introduttivo di fornire strumenti logici e metodologici da utilizzare negli studi ‘superiori’³⁸.

Nel corso del XIII secolo, si avvicendano provvedimenti e legislazioni che avranno come esito le due condanne degli anni '70; pertanto, la censura del 1277, intesa come l'apice dei contrasti tra la facoltà delle Arti e quella di Teologia a Parigi, non costituisce un evento isolato. Il primo segnale di questo disaccordo è rappresentato dai contenuti del sinodo di Parigi del 1210, riproposti dallo statuto della facoltà delle Arti del 1215³⁹, dove viene proibita la lettura, ovvero lo svolgimento di lezioni⁴⁰, sui testi naturali e metafisici di Aristotele⁴¹, fino al momento in cui non sia stata accertata l'assenza di errori in queste opere. È importante notare che ciò che viene ostacolato non è la conoscenza delle teorie del Filosofo, bensì la sua diffusione pubblica nell'accademia. Rispetto ad altre opere, infatti, categoricamente vietate, per i testi aristotelici, viene proibito solo lo svolgimento di lezioni, ma non la lettura personale.

Il contenuto dello statuto del 1215, rispettato almeno fino al 1240⁴², è testimone di una delle ragioni che generano l'opposizione tra le due fazioni di intellettuali, ovvero l'ingresso nel mondo occidentale di un nuovo paradigma di pensiero dischiuso dai testi filosofici greco-arabi⁴³. Infatti,

³⁸ Queste caratteristiche si applicano all'università di Parigi, senza presumere che contraddistinguano anche le altre università europee. L. Bianchi, *I contenuti dell'insegnamento: arti liberali e filosofia nei secoli XIII-XIV*, in G.P. Brizzi, P. Del Negro, A. Romano (a cura di), *Storia delle università in Italia*, 3 voll., Sicania, Messina 2007, II, pp. 117-141: 118.

³⁹ R. Imbach, F.X. Putallaz, *Professione filosofo. Sigieri di Brabante*, trad. it. a cura di A. Tombolini, JacaBook, Milano 1998, p. 31.

⁴⁰ Non bisogna intendere il *legere* con l'attuale significato che siamo soliti attribuirgli. Il *legere* costituiva uno dei metodi di insegnamento nel *curriculum* universitario; da esso potevano nascere discussioni, approfondimenti e nuove idee. La *lectura* delle *Sentenze*, ad esempio, procedeva dividendo il testo, spiegandolo inizialmente in maniera letterale e affrontando questioni e dubbi che da esso sorgevano. Si veda quanto descritto in Marenbon, *Later Medieval Philosophy*, pp. 17-19.

⁴¹ H. Denifle, E. Chatelein (eds.), *Chartularium Universitatis Parisiensis*, I, Culture et civilisation, Bruxelles 1879, n. 20, pp. 78-79: «1215, mense Augusto, Parisiis. <...> Et quod legant libros Aristotelis de dialectica tam de veteri quam de nova in scholis ordinariae et non ad cursum. <...> Non legant in festivis diebus nisi philosophos et rethoricas, et quadrualia, et barbarismum, et ethicam, si placet, et quartum *topichorum*. Non legantur libri Aristotelis de *methafisica* et de *naturali philosophia*, nec *summe* de eisdem, <...>». L'unica opera che sfugge a ogni censura è l'*Etica Nicomachea*, che continua a essere studiata senza interruzioni. L. Bianchi, E. Randi, *Le verità dissonanti. Aristotele alla fine del Medioevo*, Laterza, Bari-Roma 1990, p. 37.

⁴² Wippel ripercorre la storia delle legislazioni connesse alla diffusione delle opere aristoteliche, mostrando come il divieto di tenere lezioni su tali scritti venga rispettato almeno fino al 1240. Già nel 1245 si conserva la testimonianza di un corso tenuto da Ruggero Bacone a Parigi sui libri naturali di Aristotele. Wippel, *Thomas Aquinas and the Condemnation of 1277*, pp. 233-234. Si veda anche L. Bianchi, *Couper, distinguer, compléter: trois stratégies de lecture d'Aristote à la Faculté des arts*, in J. Verger, O. Weijers (éds.), *Les débuts de l'enseignement universitaire à Paris (1200 - 1245 environ)*, Brepols, Turnhout 2013, pp. 133-152: 133-135.

⁴³ K. Emery Jr., A. Speer, *After the Condemnation of 1277. New Evidence, New Perspectives, and Grounds for New Interpretation*, in J.A. Aersten, K. Emery Jr., A. Speer (Hrsg.), *Nach der Verurteilung von 1277. Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts. Studien und Texte*, W. de Gruyter, Berlin-N.Y. 2001, pp. 3-19: 4.

in alcuni casi, la filosofia pagana e quella islamica difendono teorie inconciliabili con il sistema costruito sulla rivelazione cristiana⁴⁴, giacché non ne presuppongono l'impianto dogmatico⁴⁵.

Nonostante ciò, le idee aristoteliche producono enormi progressi nel mondo intellettuale. Grazie alla 'nuova' disciplina filosofica, costruita sui canoni dettati dagli *Analitici posteriori*, il metodo degli artisti è accresciuto in scientificità, ma soprattutto riesce a sviluppare un modello di scienza come sapere totalmente emancipato dalla teologia⁴⁶. Esercitando questo tipo di conoscenza, i membri della facoltà delle Arti conquistano una crescente autonomia che li allontana dal loro primitivo ruolo ausiliario. Per questo motivo, il nuovo intellettuale diviene una presenza problematica, soprattutto in virtù delle nuove rivendicazioni avanzate, tra cui la volontà di eguagliare in dignità le altre facoltà e di liberarsi dal controllo della facoltà di Teologia e delle autorità ecclesiastiche⁴⁷.

Forse a causa dell'elusione della legislazione del 1215, nel 1255⁴⁸ diviene obbligatoria, per l'intera facoltà delle Arti, la conoscenza delle opere aristoteliche disponibili⁴⁹, ribaltando, così, la sentenza precedente: infatti, se con il primo statuto (1215) si tenta di impedire la diffusione pubblica del pensiero aristotelico, nel 1255 la preoccupazione riguardo quanto potrebbe derivare da una lettura incontrollata e privata di questi scritti, spinge le autorità a renderne obbligatorio l'insegnamento pubblico, così da poterne supervisionare l'apprendimento.

D'altra parte, la consapevolezza dell'enorme patrimonio terminologico, logico e concettuale trasmesso dai testi del Filosofo, non permette di prescindere. A conferma di ciò, si può sottolineare che la pena di scomunica, che avrebbe colpito gli 'aristotelici radicali' nel 1277, non è accompagnata dall'eliminazione delle opere aristoteliche dai *curricula* universitari: il mondo

⁴⁴ Per dare un esempio, tra le tesi pagane che entrano in contrasto con il cristianesimo si possono enumerare la teoria dell'eternità del mondo e quella dell'unicità dell'intelletto agente, di matrice, rispettivamente, aristotelica e averroista. Queste teorie da condannare sono individuate dall'atto censorio del 1270.

⁴⁵ Bisogna anche sottolineare che l'arrivo delle dottrine aristoteliche in occidente è tutt'altro che lineare e sistematico: il pensiero del Filosofo è mediato principalmente dai commenti di Averroè e dalle opere di Avicenna che, in alcuni casi, alterano le reali intenzioni di Aristotele, generando la comparsa di problemi estranei alla sua riflessione che saranno protagonisti dei dibattiti basso medioevali. A questo proposito, è condivisibile quanto concluso da diversi studi, secondo i quali, nel mondo latino del XIII secolo non esiste un solo aristotelismo, bensì molteplici orientamenti, che piegano la dottrina del Filosofo talvolta al neoplatonismo, altre volte all'agostinismo. Per l'approfondimento di questa idea, si vedano R. Fedriga, C. Macerola, F. Minzoni, *Duns Scoto Magister e Teologo. Indagine sul pluralismo metodologico e conoscitivo nel pensiero di Giovanni Duns Scoto*, in «Doctor virtualis», 9 (2010), pp. 45-185: 90-91; C. Bazán, *Radical Aristotelianism in the Faculties of Arts. The Case of Siger of Brabant*, in M.A. Aris, M. Dreyer, H. Honnefelder *et al.* (Hrsg.), *Albertus Magnus und die Anfänge der Aristoteles. Rezeption im lateinischen Mittelalter*, Aschendorff, Münster 2005, pp. 585-629: 587; A. De Libera, *Penser au Moyen Âge*, Seuil, Parigi 1991, p. 122; Bianchi, Randi, *Le verità dissonanti*, pp. 7, 11-15.

⁴⁶ Il pensiero aristotelico introduce un concetto di scienza che si basa solo sull'esercizio della ragione naturale: esso diviene il metro per individuare il sapere propriamente scientifico. Cfr. Marenbon, *Later Medieval Philosophy*, pp. 48-49; M.T. Fumagalli Beonio Brocchieri, *Prefazione*, in Bianchi, Randi, *Le verità dissonanti*, pp. V-XV: VI.

⁴⁷ Bianchi, Randi, *Le verità dissonanti*, p. 22.

⁴⁸ Denifle, Chatelein (eds.), *Chartularium Universitatis Parisiensis*, I, n. 246, p. 278. Cfr. Marenbon, *Later Medieval Philosophy*, p. 17.

⁴⁹ Tra le più importanti troviamo la *Fisica*, la *Metafisica*, gli *Analitici posteriori* e il *De Anima*.

accademico è consapevole di non poter più fare a meno dell'apparato logico-dimostrativo sviluppato da Aristotele⁵⁰.

2.1.2 Le legislazioni degli anni '70

A causa delle nuove concessioni accordate agli artisti (come, ad esempio, lo statuto del 1255), le tensioni tra questi ultimi e i teologi si intensificano, culminando in una prima condanna (1270) ad opera del vescovo di Parigi, Étienne Tempier. Questo documento è ufficialmente indirizzato alla facoltà delle Arti ed è composto da 13 articoli, riguardanti temi quali l'unicità dell'intelletto agente, il necessitarismo psicologico, l'eternità del mondo e il destino dell'anima umana dopo la morte⁵¹.

Gli effetti di questo atto censorio, però, si rivelano piuttosto deludenti, come dimostrano le legislazioni che si susseguono nel corso degli anni '70 e, soprattutto, la più efficace condanna del 1277. Infatti, già nel 1272, un nuovo statuto emanato dalla facoltà delle Arti sancisce il divieto non solo di determinare, ma anche di disputare questioni riguardanti temi teologici: agli artisti è proibito oltrepassare i limiti della propria disciplina ed entrare in conflitto con le verità di fede⁵². I maestri delle Arti, direttamente coinvolti nella condanna del 1270 e oppressi dai teologi⁵³, attuando una vera e propria autocensura, decidono di introdurre lo statuto del 1272 per non incorrere nell'espulsione dall'università in quanto eretici⁵⁴: infatti, se, da un lato, accettano di circoscrivere l'oggetto delle proprie indagini, dall'altro, guadagnano autonomia rispetto ai temi che è loro concesso di approfondire⁵⁵.

Il 18 gennaio 1277, Giovanni XXI indirizza una lettera al vescovo di Parigi, «affinché indagini riguardo agli errori contro la fede, che si dice si diffondano nuovamente a Parigi»⁵⁶. La richiesta

⁵⁰ Bianchi, Randi, *Le verità dissonanti*, p. 9.

⁵¹ Denifle, Chatelein (eds.), *Chartularium Universitatis Parisiensis*, I, n. 432, p. 487.

⁵² Denifle, Chatelein (eds.), *Chartularium Universitatis Parisiensis*, I, n. 441, p. 499: «Statuimus et ordinamus quod nullus magister vel bachelarius nostre facultatis aliquam questionem pure theologicam, utpote Trinitate et Incarnatione sicque de consimilibus omnibus, determinare seu etiam disputare presumat, tanquam sibi determinatos limites transgrediens, cum sicut dicit philosophus non geometram cum geometra sit penitus inconueniens disputare».

⁵³ Anche se le condanne sono rivolte alle tesi difese piuttosto che agli intellettuali che le sostengono, i maestri sono direttamente coinvolti per metodi e pratiche percepiti come pericolosi e osteggiati dalla facoltà dei teologi. L. Bianchi, *Students, Masters and "Heterodox" Doctrines at the Parisian Faculty of Arts in 1270s*, in «Recherches de théologie et philosophie medieuales», 76, 1 (2009), pp. 75-109: 83-98, 103. Vengono presentate delle testimonianze storiche all'oppressione degli artisti da parte dei teologi in Bianchi, *Students, Masters and "Heterodox" Doctrines*, p. 104.

⁵⁴ Denifle, Chatelein (eds.), *Chartularium Universitatis Parisiensis*, I, n. 442, p. 500.

⁵⁵ L. Bianchi, *Pour une histoire de la "double vérité"*, Vrin, Parigi 2008, pp. 99-100.

⁵⁶ Denifle, Chatelein (eds.), *Chartularium Universitatis Parisiensis*, I, n. 471, p. 541: «Ut de erroribus contra fidem, qui Parisiis de novo pullulare dicuntur, inquirat».

di investigare su persone e luoghi dove tali errori vengono detti o scritti⁵⁷ e di presentare tali risultati, sembrerebbero deporre a favore della tesi secondo cui Tempier non abbia agito autonomamente⁵⁸: la lettera di Giovanni XXI mostra come il vescovo di Parigi sarebbe stato incaricato dalla massima autorità ecclesiastica in virtù della sua vicinanza all'ambiente universitario, essendo stato egli stesso maestro di teologia negli anni immediatamente precedenti.

Si può concludere la panoramica storica giungendo al 7 marzo 1277, quando Tempier – dando seguito all'invito papale – denuncia la presunta eterodossia⁵⁹ di 219 tesi. Prima di concentrarsi sul contenuto degli articoli condannati, legati al tema della conoscenza naturale, è opportuno proporre qualche considerazione riguardante la lettera introduttiva della censura del '77⁶⁰, poiché fornisce informazioni utili per contestualizzare la condanna.

Anzitutto, la lettera enuncia i destinatari del provvedimento, ovvero gli *studentes*⁶¹ della facoltà delle Arti di Parigi che eccedono i limiti stabiliti (dallo statuto del '72) per la loro disciplina. Gli

⁵⁷ Bianchi sostiene la falsità dell'alternativa tra dottrine orali e scritte, espressa nella lettera. La motivazione principale è costituita dalla strettissima connessione tra lezioni, discussioni e *reportationes* che si riscontra nel metodo accademico medioevale. Bianchi, *Students, Masters and "Heterodox" Doctrines*, pp. 78-80.

⁵⁸ Questa tesi è stata messa in dubbio, tra gli altri (si veda, ad esempio, J.F. Wippel, *Mediaeval Reactions to the Encounter between Faith and Reason*, Marquette University Press, Milwaukee 1995, p. 19), anche da Thijssen, secondo il quale Tempier agisce ben oltre quanto richiesto dalla lettera papale, pubblicando l'atto di condanna senza previa autorizzazione dei suoi superiori e alimentando, in questo modo, la concorrenza tra il potere episcopale e quello papale. Tale interpretazione sarebbe sostenuta, da una parte, dall'emissione di un atto che oltrepassa la richiesta alquanto vaga avanzata dal Papa nella lettera sopra citata e, dall'altra, dalla presunta indipendenza del vescovo, che, nell'introduzione al documento del 1277, non dichiara di agire su comando papale (Denifle, Chatelein (eds.), *Chartularium Universitatis Parisiensis*, I, n. 473, p. 543). Invece, secondo Thijssen, la condanna sarebbe frutto di un'inchiesta avviata molto tempo prima da Tempier e la lettera papale rappresenterebbe solo un incoraggiamento al proseguimento dell'indagine.

Tuttavia, questa tesi entra in contrasto con quanto sostenuto dalla maggioranza della critica. In primo luogo, il breve tempo che intercorre tra la lettera del Papa e la pubblicazione dell'atto censorio potrebbe essere la causa del risultato sommario e poco ordinato costituito dal documento censorio, derivante da un lavoro condotto in fretta; consapevole di ciò, Thijssen giustifica la disorganizzazione del testo, suggerendo che l'ordine degli articoli è ripreso dalle opere esaminate dai censori (J.M.M.H Thijssen, *Censure and Heresy at the University of Paris. 1200-1400*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1998, pp. 44, 50). In secondo luogo, nella lettera introduttiva, Tempier fa riferimento a un'autorizzazione divina, che potrebbe coincidere con il consenso papale (E. Tempier, *Epistola scripta a stephano episcopo parisiensi anno 1277*, eds. C. Lafleur, D. Piché, in Id., *La condamnation parisienne*, Vrin, Paris 1999, p. 72: «Uniuersis presentes litteras inspecturis stephanus, permissione diuina parisiensi ecclesie minister indignus, salutem in filio uirginis gloriose»). Infine, come testimoniato dalla lettera di Giovanni XXI, l'inchiesta arriva a seguito di un invito papale a indagare (Bianchi, *Students, Masters and "Heterodox" Doctrines*, p. 79). Nonostante i numerosi elementi elencati, la questione rimane aperta, soprattutto dopo la pubblicazione dello studio di Piron, in cui l'autore cerca di dimostrare che l'atto di condanna non è così confuso e privo di organizzazione, come la critica ritiene. Lo studioso, infatti, rintraccia una possibile connessione tra gli articoli, seguendo l'ordine originario del documento del '77. (S. Piron, *Le plane de l'évêque. Pour une critique interne de la condamnation du 7 mars 1277*, in «Recherches de théologie et philosophie médiévales», 78, 2 (2011), pp. 383-415). Questo tema sarà approfondito più avanti nel testo; si veda, in particolare la nota n. 64, p. 18.

⁵⁹ Oggi alcune delle tesi apparirebbero perfettamente ortodosse. Bianchi, *Students, Masters and "Heterodox" Doctrines*, pp. 83-84; Wippel, *Thomas Aquinas and the Condemnation of 1277*, p. 238; R. Hissette, *Enquête sur le 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Publications Universitaires-Vander-Oyez S.A., Louvain-Paris 1977, pp. 9, 113-114.

⁶⁰ Tempier, *Epistola scripta a stephano episcopo*, eds. Lafleur, Piché, pp. 72-79.

⁶¹ L'utilizzo della parola '*studentes*' non deve trarre in inganno, come argomentato da Bianchi in risposta alla teoria di De Mowbray. Secondo quest'ultimo, i destinatari della condanna non coincidono con le opere e i filosofi tradizionalmente coinvolti (Sigieri di Brabante e Boezio di Dacia), ma, piuttosto, con gli studenti delle Arti e le loro

errori e le falsità condannati vengono riportati *in rotulo seu cedulis*⁶². L'indicazione del supporto materiale è indicativa, secondo Luca Bianchi, dello stato approssimativo e non revisionato del documento: infatti, dal momento che le riflessioni degli inquisitori venivano primariamente appuntate *in rotulo*, l'atto censorio rappresenterebbe la semplice unione di questi elenchi, priva di una redazione finale⁶³. Come sostenuto dalla maggior parte della critica, il materiale sarebbe stato composto in maniera frettolosa e poco accurata, tesi confermata anche dalla reciproca contraddittorietà di alcune tesi colpite.

Tuttavia, uno studio recente, condotto da Sylvain Piron, ha mostrato come, forse, sia possibile riscontrare una certa organizzazione interna dello scritto, individuando una progressione dei temi, sempre più particolari: i primi 24 articoli, che sembrano scorporati e disomogenei rispetto al resto, costituirebbero un'introduzione generale e richiamerebbero parzialmente la condanna del 1270; a partire dalla proposizione 25, invece, gli argomenti proseguirebbero secondo un ordinamento verticale, indagando dio, gli angeli, il mondo, l'anima, l'intelletto, la volontà, la scienza, di nuovo la volontà e la fede⁶⁴.

I numerosi studi hanno cercato anche di individuare le fonti e gli obiettivi di questa condanna, dimostrando un coinvolgimento degli insegnamenti attribuiti ai due noti maestri delle Arti, Sigieri

discussioni che, sebbene nascano dalle lezioni dei maestri, ne distorcono i reali insegnamenti. Di contro, Bianchi ritiene improbabile che gli obiettivi della condanna siano i membri meno esperti della facoltà. Tra le motivazioni fondamentali troviamo la responsabilità che i maestri hanno sia nei confronti di ciò che è da loro insegnato, sia rispetto alle opinioni che gli allievi esprimono durante le dispute. In secondo luogo, la parola '*studentes*' indica, secondo lo studioso, una figura associata in generale alla scuola: questo termine si riferisce a tutti i membri dell'università, ossia ai maestri, come agli scolari. Infine, il verbo connesso allo '*studentes*', ovvero l'azione dello '*studere*', corrisponde alla comune attività universitaria del compiere degli studi, piuttosto che all'atto particolare dell'apprendimento da parte dell'allievo (O. Weijers, *Terminologie des universités au XIII siècle*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1987, pp. 167, 287). Dunque, la parola che più si avvicina al vocabolo latino '*studentes*' è la voce '*studioso*', piuttosto che il vocabolo '*studente*'. Bianchi, *Students, Masters and "Heterodox" Doctrines*, pp. 79-97; M. De Mowbray, *The De Eternitate Mundi of Boethius of Dacia*, in «Recherches de théologie et philosophie médiévales», 73, 2 (2006), pp. 201-253: 202, 212, 224, 234-236.

⁶² Tempier, *Epistola scripta a stephano episcopo*, eds. Lafleur, Piché, p. 72: «Nonnulli parisius studentes in artibus proprie facultatis limites excedentes quosdam manifestos et execrabiles errores, immo potius vanitates et insanias falsas, in rotulo seu cedulis presentibus hiis annexo seu annexis contentos, quasi dubitabiles in scolis tractare et disputare presumunt».

⁶³ L. Bianchi, *Il vescovo e i filosofi. La condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico*, Lubrina, Bergamo 1990, p. 18.

⁶⁴ Secondo lo studioso, dall'alterazione dell'ordine originario degli articoli – introdotta da Mandonnet e riproposta da Hissette – emerge la mancata ricerca di un filo conduttore nel documento: infatti, ripristinando la disposizione primitiva degli articoli, sarebbe possibile riscontrare una direzione non priva di senso. Piron, *Le plane de l'évêque*, pp. 389-404. Anche secondo Andrea Robiglio, il riordinamento tematico, elaborato all'inizio del secolo, offusca la reale logica della condanna. A. Robiglio, *Breaking the Great Chain of Being. A Note on the Paris Condemnations of 1277. Thomas Aquinas and the Proper Subject of Metaphysics*, «Verbum», VI, 1 (2004), pp. 51-59: 52-53.

di Brabante⁶⁵ e Boezio di Dacia⁶⁶, insieme ad altri anonimi. Nonostante quest'attribuzione, le fonti di alcune proposizioni restano tuttora sconosciute.

A questo punto, conviene proseguire l'approfondimento dei contenuti, limitandosi all'esame degli articoli connessi al tema centrale della prima parte di questo studio, ovvero allo statuto della conoscenza terrena rispetto alle verità rivelate.

2.2 L'aristotelismo radicale' nella censura del 1277

Nella censura viene messo all'indice un atteggiamento ideologico, nel quale domina un 'aristotelismo radicale'⁶⁷. Questa posizione difende l'esclusiva validità dei principi razionali e

⁶⁵ Secondo alcuni studiosi, la censura sarebbe diretta anche e soprattutto alle opere oggi perdute di Sigieri di Brabante (*De intellectu* e *De felicitate*), che vengono citate dallo studioso rinascimentale Agostino Nifo e descritte come i testi in cui l'autore si avvicinerebbe maggiormente all'averroismo. C. Steel, *Siger of Brabant versus Thomas Aquinas on the Possibility of Knowing the Separate Substances*, in J.A. Aersten, K. Emery Jr., A. Speer (Hrsg.), *Nach der Verurteilung von 1277. Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13 Jahrhunderts. Studien und Texte*, W. de Gruyter, Berlin-N.Y. 2001, pp. 211-231; Putallaz, Imbach, *Professione filosofo*, p. 45.

⁶⁶ La critica non si è trovata costantemente d'accordo sulla corrispondenza tra i testi di Sigieri e Boezio e gli articoli condannati. In particolare, la visione ottimista che difende i due artisti dalle accuse di eterodossia e che emerge nello studio di De Mowbray, è criticata da Bianchi, che mostra una chiara corrispondenza letterale tra gli scritti dei due maestri e le proposizioni censurate. De Mowbray, *The De Eternitate Mundi of Boethius of Dacia*, pp. 201-53; Bianchi, *Students, Masters and "Heterodox" Doctrines*, pp. 75-109. Per l'attribuzione degli articoli ai due filosofi, si veda anche l'analisi di Hissette, *Enquête sur le 219 articles*, pp. 15-312.

⁶⁷ Per definire l'orientamento condannato nella censura del 1277, l'indagine storiografica è approdata, nei primi decenni del '900, alla categoria di 'averroismo latino' (Mandonnet). Tuttavia, gli studi più recenti hanno dimostrato l'inesattezza di questa classificazione: la totale assimilazione del pensiero degli artisti alla teoria del Commentatore risulta inappropriata, dal momento che soltanto la tesi dell'unicità dell'intelletto umano è riconducibile alle opere di Averroè (Wippel, *Mediaeval Reactions*, p. 16). Intorno alla metà del secolo scorso, la definizione di 'averroismo latino' viene corretta da Van Steenberghe con l'espressione di 'aristotelismo eterodosso'; mentre, qualche anno dopo, Wippel porrà l'accento sulla 'radicalità', piuttosto che sull'ortodossia' (Wippel, *Mediaeval Reactions*, pp. 14-18). In entrambi i casi, però, la descrizione dell'opinione reale degli artisti risulta ancora poco centrata (Imbach, Putallaz, *Professione filosofo*, pp. 11-19), poiché la filosofia professata nella facoltà delle Arti non si oppone al pensiero cristiano dei teologi, difendendo, senza esitazioni, le tesi più radicali dell'averroismo o dell'aristotelismo (per una sintesi degli studi storiografici, si vedano lo *status quaestionis* riportato da Emery e Speer in *After the Condemnation of 1277*, pp. 7-17 e l'utile parentesi storica di Putallaz e Imbach presentata in *Professione Filosofo*, pp. 11-18. Si veda anche Thijssen, *Censure and Heresy*, pp. 40-41).

A questo tema si connette l'interrogativo, ormai pressoché risolto, riguardante la reale presenza di una dottrina della doppia verità nelle dichiarazioni degli artisti. Da una parte – come si legge nell'epilogo della lettera introduttiva alla condanna scritta da Tempier –, gli 'studentes' delle Arti vengono accusati di proporre una verità alternativa a quella cristiana (Tempier, *Epistola scripta a stephano episcopo*, eds. Lafleur, Piché, p. 74: «Dicunt enim ea esse vera secundum philosophiam, sed non secundum fidem catholicam, quasi sint due contrarie veritates, et quasi contra veritatem sacre scripture sit veritas in dictis gentilium dampnatorum <...>»), professando un 'pluralismo epistemologico' che sancisce l'autonomia assoluta di ogni disciplina: secondo questo orientamento, ogni scienza si avvale di un proprio metodo, indipendente dalla teologia, che rischia, così, di giungere a verità che discordano con le tesi rivelate. In questa prospettiva, la filosofia diviene fine a se stessa, incarnando l'appellativo di 'vana curiositas' e attirando la condanna delle autorità religiose.

A questa totale indipendenza dei saperi, i censori contrappongono un atteggiamento di 'concordismo epistemologico', secondo il quale tutte le discipline mirano all'utilità escatologica cristiana, dipendendo dalla teologia, supremo sapere salvifico (Bianchi, Randi, *Le verità dissonanti*, p. 40). Tale gerarchia delle scienze non annulla la loro specificità: ogni disciplina – dotata di un oggetto, un metodo e un ambito propri – è legittima, in quanto proiettata verso la realizzazione della beatitudine cristiana (Bianchi, *Il vescovo e i filosofi*, p. 117. Guardando all'argomento centrale di questo studio, il rifiuto della subordinazione di tutte le scienze alla teologia sarà un punto

mina le nozioni non dimostrabili delle altre scienze. Pertanto, di seguito, saranno approfonditi gli articoli che riguardano il rapporto tra la teologia e la filosofia, tra i loro metodi e i loro contenuti.

fermo della filosofia di Duns Scoto. L. Bianchi, *New Perspectives on the Condemnation of 1277 and its Aftermath*, in «Recherches de théologie et philosophie médiévales», 70 (2003), pp. 206-229: 217).

In verità, se si guarda con attenzione agli scritti degli artisti, non vi è alcuna competizione tra il vero filosofico e quello teologico: sebbene costoro sostengano un'autonomia della disciplina razionale, tale indipendenza resta valida solamente all'interno dello specifico ambito d'indagine, privo di intersezioni con i temi teologici (anche secondo Bazán, il pensiero dei filosofi cristiani può essere definito concordista, piuttosto che ispirato al radicalismo aristotelico. Bazán, *Radical Aristotelianism*, p. 588). Questa idea non giustifica una teoria della doppia verità, perché, sebbene le discipline siano metodologicamente autonome – almeno relativamente alla specifica area di ricerca –, esse restano proiettate verso un'unica verità, quella teologica (Bianchi, *Il vescovo e i filosofi*, pp. 110-111). Riprendendo un'espressione di Luca Bianchi, ciò che i filosofi rifiutano non è l'unità del vero, bensì l'unità del sapere (Bianchi, *Pour une histoire de la "double vérité"*, p. 17).

A conferma di ciò, si può brevemente considerare l'esempio di Boezio di Dacia, secondo il quale, in ogni disciplina vi sono determinati principi da cui derivano specifiche conclusioni; grazie a tali principi, tutte le scienze sono indipendenti e internamente coerenti. Questo metodo è inaugurato da Alberto Magno e testimoniato da una celebre affermazione del suo commento al *De generatione et corruptione*. Albertus Magnus, *De generatione et corruptione*, ed. P. Hossfeld, *Opera Omnia*, V, 2, Aschendorff, Monasterii Westfalorum 1980, p. 129: «Nihil ad me de dei miraculis, cum ergo de naturalibus disseram». Si veda Bianchi, *Il vescovo e i filosofi*, p. 110. Bianchi analizza la formulazione del *loquens ut naturalis* per spiegare il concordismo teorizzato dagli artisti: la conoscenza filosofica riguarda un punto di vista naturalista che non entra in contrasto con la visione del teologo. L. Bianchi, *1277: A Turning Point in Medieval Philosophy?* in J.A. Aertsen, A. Speer (Hrsg.), *Was ist Philosophie im Mittelalter? Akten des X Internationalen Kongresses für mittelalterliche Philosophie der Société internationale pour l'étude de la philosophie médiévale 25 bis 30 August 1997 in Erfurt*, W. de Gruyter, Berlin-N.Y. 1998, pp. 90-110: 102). Nonostante ciò, le verità si distinguono, secondo Boezio, in relative (*secundum quid*) e assolute (*simpliciter*): le prime sono derivate per deduzione dai principi della scienza, e restano valide solo nell'ambito specifico della disciplina (*secundum quid*); mentre le altre hanno un valore assoluto (*simpliciter*) e coincidono con le verità di fede comunicate dalla rivelazione (Bianchi, *Il vescovo e i filosofi*, pp. 113-118). Questa posizione non risulta eterodossa: infatti, la possibilità di un contrasto con il vero teologico, sopraggiunge solo se le conclusioni razionali sono assunte *simpliciter* (i rapporti tra verità assoluta e relativa vengono esaurientemente esaminati da Côté. In particolare, ciò che lo studioso mette in luce è la possibilità di distinguere, da una parte, la deducibilità di una proposizione dai principi, e, dall'altra, il valore di verità che riguarda la concordanza con la realtà. Mentre la proposizione filosofica è vera, poiché coerentemente dedotta dai suoi principi, quella teologica corrisponde alla realtà, ma non è ulteriormente dimostrabile, in quanto derivata dalla rivelazione. A. Côté, *Boecio de Dacia, la eternidad del mundo y la doble verdad. Retorno sobre un viejo problema*, in S. Bohdziewicz, V. Buffon, V. Cervera Novo et al. (eds.), *Philosophia artistarum. Discusiones filosóficas de los maestros de artes de París (siglos XIII–XIV)*, UNL, Santa Fe 2018, pp. 129-145: 131-138).

Riprendendo le categorie storiografiche sopra introdotte, la classificazione di 'aristotelismo eterodosso o radicale', sebbene risulti coerente con le posizioni condannate, non riflette la reale posizione di Boezio, e, più in generale, degli artisti. Infatti, ciò che viene disapprovato dai censori è la contrapposizione delle verità (e non dei saperi); ma si è visto come, secondo Boezio, la molteplicità dei saperi converga verso l'unico vero assoluto (*simpliciter*). Boezio non mira all'eliminazione della supremazia teologica – che resta certa e unica riguardo alle verità di fede –, bensì all'affermazione di un sapere razionale, valido in un ambito ristretto che non si occupa di tematiche teologiche. Il sapere perseguito dagli artisti, infatti, ha come oggetto il limitato mondo reale (assunto come realtà scientifica e non più come dramma religioso; Bianchi, *Il vescovo e i filosofi*, p. 108) e non si interroga sul soprannaturale o sul possibile: tale conoscenza rimane all'interno dei propri limiti (in accordo con lo statuto del '72) e ammette la supremazia della teologia rispetto ai temi religiosi.

Dunque, è la condanna che inventa lo stile di vita del filosofo, ovvero di un pensatore che si pone le stesse domande dei teologi, rispondendo in maniera alternativa e razionale (anche Alain De Libera sostiene che siano i teologi a imporre sui filosofi la teoria della doppia verità. De Libera, *Penser au Moyen Âge*, p. 124). Nel fraintendimento della prospettiva degli artisti, la molteplicità dei saperi che converge nell'unica verità (concordismo) viene intesa come una duplicazione del vero (pluralismo), lasciando spazio all'idea di una doppia verità. Coerentemente con questa conclusione, il concetto di 'doppia verità', dopo essere stato lungamente esaminato dalla critica, è stato rifiutato per l'assenza di riscontri nelle opere condannate (si vedano, ad esempio, Côté, *Boecio de Dacia, la eternidad del mundo y la doble verdad*, p. 145: 129; Bianchi, *Pour une histoire de la "double vérité"*, p. 11; De Mombray, *The De Eternitate Mundi of Boethius of Dacia*, p. 242; Bazán, *Radical Aristotelianism*, p. 590; Thijssen, *Censure and Heresy*, p. 41; Wippel, *Mediaeval Reactions*, p. 2).

2.2.1 La necessità della filosofia

A proposito della concorrenza tra la teologia e la filosofia, si espone l'analisi dell'articolo 24⁶⁸, il quale sostiene «che tutte le scienze non sono necessarie, eccetto le discipline filosofiche; e che <tutte le scienze ad eccezione delle discipline filosofiche> non sono necessarie, se non a causa della consuetudine degli uomini»⁶⁹.

In questa proposizione è manifesto il ruolo privilegiato della filosofia. Quest'ultima è elevata al di sopra di tutte le altre discipline, che acquistano la loro necessità solo in virtù della particolare e transitoria decisione umana: esse sono destinate a un uso particolare e sono legate alla situazione contingente in cui vengono impiegate, dipendendo dal giudizio e dalla consuetudine dell'uomo (*non sunt necessarie, nisi propter consuetudinem hominum*). La necessità esclusiva della filosofia potrebbe derivare dall'oggetto e dal metodo: mentre gli altri saperi limitano il proprio ambito d'indagine agli enti particolari, questa scienza può indagare qualsiasi oggetto, dal momento che ogni entità è comprensibile mediante la ragione. La sua ampia estensione rende la disciplina filosofica base necessaria di tutti i saperi, anche in virtù dell'impiego di princìpi auto-evidenti che fondano ogni pensiero.

Nella condanna di questo articolo si coglie la preoccupazione principale di Tempier e dei suoi censori, secondo i quali, i filosofi – riconoscendo la sola necessità di un sapere alternativo alla conoscenza rivelata, ossia la filosofia – traggono conclusioni che entrano in contrasto con le verità di fede. Così, nell'articolo 24, i fautori della condanna rifiutano l'esclusività filosofica, giacché, ammettendo la superiorità di questa disciplina, si corre il rischio di un eventuale subordinazione della teologia, concepita, invece, come il sapere supremo⁷⁰.

Dal punto di vista delle fonti, la proposizione 24 mostra delle vicinanze letterali con la prima delle *Quaestiones super libros Physicorum* di Boezio di Dacia («Utrum sit aliqua scientia necessaria, praeter philosophicas disciplinas»⁷¹) e con l'articolo iniziale della prima parte della *Summa theologiae* di Tommaso d'Aquino («Utrum sit necessarium, praeter philosophicas

⁶⁸ Per i motivi rintracciati nello studio di Piron, si decide di seguire la numerazione originaria del documento della condanna, riportata dal *Chartularium Universitatis Parisiensis* e dall'edizione di Lafleur e Piché, piuttosto che l'ordine tematico introdotto da Mandonnet e riproposto da Hissette. Si veda la nota n. 64, p. 18.

⁶⁹ C. Lafleur, D. Piché (éds.), *Articuli condemnati a stephano episcopo parisiensi anno 1277*, art. 24, in Id., *La condamnation parisienne*, Vrin, Paris 1999, p. 86: «Quod omnes scientie sunt preternecessarie, preter philosophicas disciplinas, et quod non sunt necessarie, nisi propter consuetudinem hominum». La formulazione proposta da Hissette appare più chiara: «Quod omnes scientie non sunt necessarie, preter philosophicas disciplinas, et quod non sunt necessarie, nisi propter consuetudinem hominum» (la versione di Hissette aggiunge 'non' e sostituisce 'necessarie' con 'preternecessarie' per migliorare la comprensibilità del testo). Hissette, *Enquête sur le 219 articles*, art. 7, p. 26.

⁷⁰ Hissette, *Enquête sur le 219 articles*, art. 7, p. 26.

⁷¹ Boethius de Dacia, *Quaestiones super libros Physicorum*, I, q. 1, ed. G. Sajó, *Opera*, V, 2, G.E.C. GAD, Hauniae 1974, p. 139.

disciplinas, aliam doctrinam haberi»⁷²). Entrambi gli intellettuali concordano con l'opinione dei censori: non è sufficiente una disciplina filosofica ed esclusivamente razionale per indagare la totalità dei conoscibili.

Infatti, la questione di Boezio si conclude, ammettendo l'esistenza di molteplici verità, sia razionali, sia incomprensibili con la ragione. Dal momento che la filosofia si occupa solo delle prime, gli altri saperi sono necessari per comprendere i contenuti non dimostrabili.

Analogamente, secondo Tommaso, il possesso di altre discipline oltre a quella filosofica è indispensabile, perché lo stesso fine dell'uomo – cioè dio – eccede la ragione. Pertanto, non è sufficiente una conoscenza esclusivamente razionale.

Nonostante le corrispondenze rilevate, nelle due questioni, nessun argomento utilizza il tema della consuetudine umana. Quindi, si può ipotizzare che l'articolo 24 esponga semplicemente in modo generale l'oggetto, centrale nei dibattiti del tempo⁷³.

Pur non riuscendo a rintracciare argomentazioni che ripropongano il motivo della consuetudine, è forse utile accennare a un passo della questione 17 del secondo libro delle *Quaestiones in Metaphysicam* di Sigieri di Brabante⁷⁴. Secondo il filosofo, il nostro intelletto possiede dei principi primi auto-evidenti e razionali, proporzionati alle sue capacità; tuttavia, l'udire frequentemente affermazioni pronunciate da un'importante autorità, potrebbe istituire in colui che ascolta una sorta di doppia natura: queste verità, acquisite per consuetudine e credute per fiducia, fondano un nuovo sapere e inducono a reputare vere persino asserzioni contrarie ai principi per sé noti dell'intelletto. Dunque, la consuetudine potrebbe dar vita a una disciplina alternativa alla filosofia, che non si basa sulla razionalità dei principi, ma che deriva la propria necessità dall'abitudine del prestar fede a un'autorità.

2.2.2 Differenze di metodo: razionalità naturale e soprannaturalità

Anche nella proposizione 145, come nella precedente, emerge il ruolo speciale della filosofia, problematico per la sopravvivenza delle altre scienze⁷⁵. Infatti, questo articolo afferma «che non

⁷² Thomas de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 1, a. 1, Leon., IV, pp. 6-7.

⁷³ Le questioni che si interrogano sulla necessità di possedere una dottrina rivelata e una scienza teologica sono frequenti nelle trattazioni medioevali; questo tema si ritrova generalmente nel *Prologo* dei *Commenti* alle *Sentenze*.

⁷⁴ Sigerus de Brabantia, *Quaestiones in Metaphysicam*, II, q. 17, ed. W. Dunphy, Éditions de l'Institut supérieur de philosophie, Louvain-la-Neuve 1981, pp. 81-82: «Dico quod consuetudo audiendi falsa facit credere ea <...> audire aliquid ab aliquo praecipue et famoso et auctoritatem habente opinionem inducit <...>. Nunc autem intellectus per suam naturam habet credere principia prima, quia sunt ei proportionalia; et consuetudo vim habet naturae, ut dicitur in *De memoria et reminiscencia*. Unde ille habitus falsus, in anima natus propter consuetudinem, est quasi altera natura: facit enim credere ea quae audiuntur, sicut facit natura credere per se nota». Questo passo sarà ulteriormente approfondito nel commento degli articoli 150 e 151, nella sezione *La certezza delle verità credute*.

⁷⁵ Hissette, *Enquête sur le 219 articles*, art. 6, pp. 23-24.

esiste alcuna questione, discutibile attraverso la ragione, che il filosofo non debba discutere e determinare, poiché le ragioni provengono dalle cose. E la filosofia deve considerare tutte le cose secondo le loro diverse parti»⁷⁶.

Se nella proposizione 24 il divario tra filosofia e teologia viene reso in termini di necessità, l'articolo 145 si concentra sulla peculiarità del metodo filosofico: tutte le questioni risolubili attraverso la ragione naturale (*quaestio disputabilis per rationem*) non solo possono, ma devono essere affrontate dal filosofo, poiché la filosofia rappresenta il massimo sapere naturale e razionale raggiungibile dalle facoltà umane. Il riferimento al mondo sensibile – immediatamente accessibile all'uomo – e l'impiego delle capacità naturali del *viator* fondano la naturalità di questa disciplina: partendo dagli oggetti empirici, è possibile generare contenuti razionali e universali (*quia rationes accipiuntur a rebus*), mediante il processo di astrazione; il collegamento con la realtà esperibile resta fondamentale, affinché ciò che viene appreso non coincida con una finzione della ragione.

Questo punto di vista mette a rischio la validità di tutte le discipline che non utilizzano un metodo razionale e che non basano la propria indagine sulla realtà sensibile. Infatti, se la conoscenza naturale delle cose resta appannaggio esclusivo della filosofia, segue una svalutazione dei criteri conoscitivi delle altre scienze e l'invalidità di tutti i contenuti non dimostrabili o esperibili, come, ad esempio, le tesi teologiche.

La fonte di questo articolo è individuata da Hissette⁷⁷ nell'opera di Boezio di Dacia e, più in particolare, nel primo argomento *quod sic* e nella risposta dell'autore, presentati nella seconda delle *Quaestiones super libros Physicorum* («Utrum omnis quaestio que per rationem disputari potest pertineat ad philosophum»⁷⁸), dove il filosofo scrive che:

Ogni ragione mediante la quale si discute è derivata dalle cose, altrimenti <tale ragione> sarebbe una finzione e non <sarebbe> intelligibile; ma il filosofo considera ogni cosa <...>; dunque, ecc. <...>. All'altra questione rispondo che non vi è un'altra questione discutibile mediante la ragione, se non quella che deve essere discussa dal filosofo⁷⁹.

⁷⁶ Lafleur, Piché (éds.), *Articuli condempnati a stephano episcopo parisiensi anno 1277*, art. 145, p. 122: «Quod nulla questio disputabilis est per rationem quam philosophus non debeat disputare et determinare, quia rationes accipiuntur a rebus. Philosophia autem omnes res habet considerare secundum diversas sui partes».

⁷⁷ Hissette, *Enquête sur le 219 articles*, art. 6, p. 24.

⁷⁸ Boethius de Dacia, *Quaestiones super libros Physicorum*, I, q. 2, ed. Sajó, p. 140.

⁷⁹ Boethius de Dacia, *Quaestiones super libros Physicorum*, I, q. 2, ed. Sajó, pp. 140-142: «Omnis ratio per quam disputatur a rebus est accepta, alias esset figmentum et inintelligibilis; sed philosophus omnem rem considerat <...>; ergo etc. <...>. Ad aliam quaestionem respondeo quod non est alia disputabilis quaestio per rationem nisi illa quae disputari habet per philosophum».

Per dare ragione di tale corrispondenza, conviene contestualizzarla all'interno del pensiero di Boezio. Secondo il suo particolare 'concordismo epistemologico'⁸⁰, la compatibilità tra filosofia e teologia è garantita solo da una previa distinzione di metodi e ambiti. La filosofia raggiunge contenuti concettuali, partendo dalla realtà sensibile: essa comunica qualcosa della realtà, procedendo attraverso argomentazioni logiche. D'altra parte, la teologia concede le verità di fede, fondandole sull'autorità divina: questa scienza costruisce un sistema internamente coerente, senza riferimento alla realtà empirica e senza dimostrare i propri assunti, anche se ciò non implica che le conclusioni teologiche siano irrazionali e contraddittorie⁸¹. Infatti, Boezio non mette in dubbio la validità della teologia a favore della filosofia, ma mira a differenziare e rendere indipendenti i due saperi⁸². Pertanto, tutto ciò che riguarda il mondo sensibile e che può essere conosciuto facendo uso del processo astrattivo e dei principi intelligibili, deve essere discusso dal filosofo; il teologo, al contrario, si concentra sui contenuti della fede, che restano la verità assoluta⁸³.

Concludendo, la posizione di Boezio rispecchia quella espressa nell'articolo 145 solo se confinata all'ambito delle verità dimostrabili: in tal caso, infatti, vige l'esclusività filosofica. Tuttavia, non si può trascurare l'ammissione concordista di Boezio, secondo la quale si manifestano all'uomo anche conoscenze non discutibili (come i contenuti della rivelazione), che necessitano di altri metodi e di altri saperi.

Per completare la discussione sulla differenza metodologica che separa le due scienze può essere interessante soffermarsi sull'articolo 90. Questa proposizione conclude la trattazione sui

⁸⁰ Si veda la differenza tra 'concordismo epistemologico' e 'pluralismo epistemologico', argomentata nella nota n. 67, p. 19.

⁸¹ Tale aspetto è messo in risalto dalla puntuale analisi di Carrier, Lafleur e Piché. Infatti, ciò che risulta incomprensibile per il *viator*, potrebbe non esserlo in assoluto, in virtù della potenza assoluta divina che può modificare l'ordinamento delle leggi vigenti. J. Carrier, C. Lafleur, D. Piché, *Le statute de la philosophie dans le décret parisien de 1277 selon un commentateur anonyme du XV siècle. Étude historico-doctrinale, édition sélective et synopsis générale des sources du Commentaire "Quod Deus"*, in J.A. Aersten, K. Emery Jr., A. Speer (Hrsg.), *Nach der Verurteilung von 1277. Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13 Jahrhunderts. Studien und Texte*, W. de Gruyter, Berlin-N.Y. 2001, pp. 931-1003: 934-935.

⁸² Stephan Schick sottolinea come, nella visione di Boezio, le diverse discipline abbiano metodi differenti a causa della presenza di 'truthmakers' alternativi: la rivelazione per l'una, la ragione umana per l'altra. S. Schick, *Science Is a Game that Theologians Can't Play: Boethius of Dacia's Semantic Solution to the Problem of Double Truth*, in «Classica et Mediaevalia. Danish journal of philology and history», 64 (2013), pp. 371-408: 376-377.

⁸³ Si veda, a questo proposito, la posizione di Boezio enunciata nella nota n. 67, p. 19. Il 'concordismo' di Boezio è ulteriormente provato dalla conclusione della prima delle *Quaestiones super libros Physicorum*, dove egli afferma che «com'è necessaria all'uomo una verità che può essere compresa attraverso la ragione umana, così è necessaria all'uomo una verità che non può essere compresa attraverso la ragione umana» (Boethius de Dacia, *Quaestiones super libros Physicorum*, I, q. 1, ed. Sajó, p. 140: «Sicut est homini necessaria veritas quae per rationem humanam comprehendi potest, sic necessaria est homini veritas quae per rationem humanam comprehendi non potest»). Il finale della prima questione costituisce il presupposto per tenere insieme sia il 'concordismo epistemologico', sia la specificità della filosofia: dal momento che si presentano all'uomo sia contenuti razionali, sia verità non dimostrabili, allo stesso modo è necessario il possesso di diverse scienze, ossia quelle che provano le loro tesi servendosi di un metodo raziocinante e quelle i cui contenuti non sono sostenuti da argomentazioni logiche, ma semplicemente assunti come veritieri sulla base di un'autorità.

metodi e inaugura l'indagine sui contenuti delle due discipline, esprimendosi in merito all'eternità del mondo e affermando «che il filosofo naturale deve semplicemente negare la novità del mondo, poiché <la sua conoscenza> si basa su cause e ragioni naturali; invece, il fedele può negare l'eternità del mondo, poiché <la sua fede> si basa su cause soprannaturali»⁸⁴.

Rispetto alla distinzione immediata e più intuitiva tra 'naturale' e 'soprannaturale'⁸⁵, se il primo riguarda il rispetto delle leggi fisiche e logiche, vigenti nell'ordine attuale, il secondo concerne le eccezioni all'andamento naturale delle cause. Questa diversità si riflette sui metodi conoscitivi utilizzati dal filosofo e dal fedele, giacché il primo, per comprendere gli eventi, fa riferimento esclusivo ai principi naturali, mentre colui che asserisce la verità di fede, non potendo dimostrare ciò che crede, si serve delle cause soprannaturali per argomentare le proprie convinzioni. Le ragioni che si collocano al di sopra del regolare andamento delle leggi vigenti, non sono accessibili per natura all'uomo, ma vengono rivelate soprannaturalmente, tramite l'intervento di un ente superiore che ha il potere di interrompere il naturale flusso delle catene causali.

La questione dell'inizio temporale del mondo (art. 90) enuncia la separazione dei due ordini: quello naturale – che non può giustificare l'inizio del mondo seguendo il regresso logico delle cause – e quello soprannaturale – che introduce un atto libero di creazione, credendo alla rivelazione divina.

Le osservazioni finora proposte pongono fine alla questione del metodo, differenziando quello proprio della filosofia da quello in uso da parte dei teologi. Il proseguimento dell'analisi dell'articolo 90 segna il passaggio alla discussione dei contenuti.

2.2.3 *Conoscenza intellettuale dei contenuti teologici e filosofici*

Prima di esaurire l'analisi dell'articolo 90, conviene introdurre il 18, in modo da affrontare la questione dei contenuti in maniera congiunta. I temi presentati in queste proposizioni sono verità accessibili solo attraverso la rivelazione, ossia l'inizio temporale del mondo (art. 90) e il dogma della resurrezione (art. 18). Infatti, l'articolo 18 afferma «che la resurrezione futura non deve essere

⁸⁴ Lafleur, Piché (éds.), *Articuli condempnati a stephano episcopo parisiensi anno 1277*, art. 90, p. 106: «Quod naturalis philosophus simpliciter debet negare mundi novitatem, quia innititur causis et rationibus naturalibus. Fidelis autem potest negare mundi eternitatem, quia innititur causis supernaturalibus».

⁸⁵ Come vedremo nel capitolo dedicato all'opinione di Scoto e, in particolare, nella sezione *Un nuovo concetto di soprannaturalità. La solutio del Doctor Subtilis*, il significato di 'soprannaturale' potrebbe risultare ambiguo. Tuttavia, dal momento che tale questione viene introdotta direttamente dal Dottor Sottile alcuni decenni più tardi rispetto all'atto di condanna, per indagare il contesto che lo precede basti indicare la più comune differenza tra 'naturale' e 'soprannaturale'.

concessa dal filosofo, poiché è impossibile da indagare mediante la ragione. – Errore, poiché anche il filosofo deve sottomettere l'intelletto all'obbedienza nei confronti della fede»⁸⁶.

I due argomenti mostrano un'incomunicabilità – dovuta all'utilizzo di basi epistemologiche differenti – tra i contenuti della filosofia e quelli della teologia⁸⁷. Infatti, le tesi teologiche sono disponibili per il *viator* solo tramite la rivelazione, dal momento che, limitandosi al metodo razionale, l'uomo non ha possibilità di dimostrare né che il mondo ha avuto un inizio, né che ci sarà una vita futura dopo la morte. In aggiunta, nell'articolo 18, la differenza tra verità filosofica e teologica diviene occasione per affermare la superiorità di quest'ultima: dove la ragione non è in grado di provare i contenuti della fede, oppure raggiunge conclusioni che li contraddicono, il filosofo deve sottomettere (*captivare*) il proprio intelletto all'autorità divina. Pertanto, secondo il punto di vista dei censori, le due visioni non possono rimanere separate e autonome: pur in assenza di dimostrazione, il filosofo deve riconoscere la validità delle verità rivelate.

La condanna di questi articoli consegue dal rischio, che il filosofo corre, di concludere affermazioni opposte ai contenuti di fede: l'analisi delle due proposizioni ha mostrato come le teorie rivelate (creazione e resurrezione) non siano condivisibili da un punto di vista razionale. Infatti, se la teologia e la filosofia utilizzano metodi differenti per rispondere alle stesse domande, il raggiungimento di conclusioni contrarie, o quantomeno diverse, sembra piuttosto naturale⁸⁸. Di conseguenza, i censori ribadiscono la superiorità del sapere teologico e la sottomissione a esso di tutte le altre conoscenze.

Anche in questo caso, le corrispondenze rimandano a un'opera di Boezio di Dacia, il *De aeternitate mundi*⁸⁹, e non possono essere correttamente comprese se non alla luce del suo concordismo. Se il filosofo nega l'inizio del mondo e la resurrezione all'interno di una prospettiva razionale, da un punto di vista assoluto egli si affida senza dubbi alla verità teologica *simpliciter*. Anche in questo opuscolo, Boezio sostiene che «il giudizio dei <filosofi> non contraddice in alcun <modo> la fede cristiana, se non presso i non intelligenti»⁹⁰, proprio perché tutto ciò che è

⁸⁶ Lafleur, Piché (éds.), *Articuli condemnati a stephano episcopo parisiensi anno 1277*, art. 18, p. 84: «Quod resurrectio futura non debet concedi a philosopho quia impossibile est <eam> investigari per rationem. - Error, quia etiam philosophus debet captivare intellectum in obsequium fidei».

⁸⁷ Carrier, Lafleur, Piché, *Le statut de la philosophie*, p. 940.

⁸⁸ Hissette, *Enquête sur le 219 articles*, art. 191, pp. 284-285.

⁸⁹ Per l'articolo 90, si può fare riferimento al passo presentato in Boethius de Dacia, *De aeternitate mundi*, ed. N.G. Green-Pedersen, *Opera*, VI, 2, G.E.C. GAD, Hauniae 1976, p. 353: «Et quia naturalis solum considerans virtutes causarum naturalium dicit mundum et motum primum non esse novum ex eis, fides autem christiana considerans causam superiorem quam sit natura dicit mundum posse esse novum ex illa, ideo non contradicunt in aliquo». Invece, per l'articolo 18, si può richiamare l'affermazione riportata in Boethius de Dacia, *De aeternitate mundi*, ed. Green-Pedersen, p. 364: «Cum ergo tu ipse dicis et dicere debes multa esse vera, quae tamen, si non affirmes vera nisi quantum ratio humana te inducere potest, illa numquam concedere debes, sicut est resurrectio hominum quam ponit fides – et bene; in talibus enim creditur auctoritati divinae et non rationi humanae».

⁹⁰ Boethius de Dacia, *De aeternitate mundi*, ed. Green-Pedersen, p. 335: «Nam eorum sententia in nullo contradicit christiana fidei nisi apud non intelligentes».

dimostrato razionalmente rientra nel campo della scienza razionale, ma «quando qualcuno mette da parte le ragioni, cessa di essere filosofo»⁹¹; infatti, se le verità mancanti di *rationes* verificabili «potessero essere dimostrate, non sarebbe fede, ma scienza»⁹². In conclusione, anche Boezio si trova d'accordo con l'idea dei censori: dinanzi ai dogmi, occorre sottomettere l'intelletto all'autorità della rivelazione.

Per concludere questa sezione, dedicata alla conoscenza dei contenuti e, dunque, al rapporto tra intelletto e verità di fede, può essere interessante condurre un confronto tra la visione di Tempier e quella di Boezio.

Nella lettera introduttiva della condanna, l'intelligenza è intesa come strumento della fede: il vescovo lascia intendere che l'utilizzo dell'intelletto preservi da tutti gli errori messi all'indice nel suo atto di condanna; ciò implica la razionalità delle verità di fede e la validità del metodo razionale nella conoscenza dei contenuti teologici. Infatti, Tempier scrive che in mancanza di una comprensione intellettuale della dottrina religiosa, meglio rimanere in silenzio piuttosto che confondere il proprio interlocutore (*si tibi est intellectus, responde proximo tuo: sin autem, sit manus tua super os tuum, ne capiaris in verbo indisciplinato, et confundaris*⁹³).

D'altra parte, secondo Boezio, il metodo razionale si oppone a quello teologico: il filosofo pone interrogativi alternativi rispetto al teologo, separando i due campi di sapere e non ammettendo alcuna indagine razionale delle tematiche rivelate. La ricerca filosofica si applica, così, solamente agli oggetti conoscibili razionalmente; mentre, rispetto ai contenuti di fede, il filosofo si sottomette all'autorità divina, riconoscendo l'assoluta verità teologica. Questa separazione non lascia spazio a una doppia verità: l'indagine filosofica, anche se autonoma, non riguarda le tematiche teologiche, escludendo la possibilità di un contrasto. Un tale concordismo scagiona gli artisti da una condanna inflitta alla luce di un pregiudizio intellettuale.

Riassumendo, mentre Tempier subordina incondizionatamente l'intelletto alla fede, Boezio ritiene che l'intelletto conosca autonomamente, ma è sottomesso all'autorità teologica in ambito religioso. Pertanto, il filosofo deve concedere la verità rivelata, ma non quando egli conduce la propria ricerca su temi indagabili razionalmente, bensì quando, da cristiano, pone interrogativi legati alla rivelazione⁹⁴.

⁹¹ Boethius de Dacia, *De aeternitate mundi*, ed. Green-Pedersen, p. 364: «Quando aliquis dimittit rationes, cessat esse philosophus».

⁹² Boethius de Dacia, *De aeternitate mundi*, ed. Green-Pedersen, p. 357: «Demonstrari possent, non esset fides, sed scientia».

⁹³ Tempier, *Epistola scripta a stephano episcopo*, eds. Lafleur, Piché, p. 74.

⁹⁴ Hissette, *Enquête sur le 219 articles*, art. 216, p. 309.

2.2.4 *La certezza delle verità credute*

L'analisi dei contenuti dell'atto censorio si conclude, esaminando gli ultimi tre articoli, che restringono il campo d'indagine trattando dello statuto delle verità credute. È stato mostrato come la condanna si rivolga all'«aristotelismo radicale», attribuendolo erroneamente agli artisti, accusati di negare la validità dei contenuti rivelati non dimostrabili. Più in particolare, le proposizioni di seguito considerate si rivolgono a coloro che rifiutano di intendere l'autorità divina come fonte di certezza delle verità di fede. Gli articoli 150 e 151 asseriscono:

Che l'uomo, per avere certezza di qualche questione, non deve essere soddisfatto mediante la <sola> autorità. Che riguardo a ciò, ovvero che l'uomo abbia certezza di qualche conclusione, occorre che <tale certezza> sia fondata sui principi per sé noti. – Errore, poiché generalmente si parla tanto di certezza di apprensione, quanto di <certezza di> adesione⁹⁵.

Da queste proposizioni emerge la figura di un intellettuale che, identificato con l'«aristotelico radicale», basa la comprensione unicamente sui principi per sé noti della ragione⁹⁶. Se questi contenuti intellettuali costituiscono gli unici presupposti scientifici, segue l'imperfezione di tutti i saperi che hanno criteri di validità differenti da quello razionale.

I censori rilevano la debolezza di tale atteggiamento, poiché è necessario considerare non solo la certezza propria delle verità apprese (derivante da un procedimento logico e razionale), ma anche quella che si origina dall'adesione al vero creduto (laddove la certezza proviene dalla fede nell'autorità divina)⁹⁷.

Tuttavia, i censori cadono a loro volta in un'imprecisione lessicale, utilizzando il termine «certezza» per definire sia lo statuto della verità razionale, sia quello dei contenuti rivelati. In realtà, la certezza di questi ultimi presenta un certo livello di affidamento, non raggiungendo il grado di oggettività delle dimostrazioni logiche⁹⁸; per questo motivo, essa potrebbe apparire come una

⁹⁵ Lafleur, Piché (éds.), *Articuli condemnati a stephano episcopo parisiensi anno 1277*, artt. 150-151, p. 124: «Quod homo non debet esse contentus auctoritate ad habendum certitudinem alicuius questionis. Quod ad hoc, quod homo habeat certitudinem alicuius conclusionis, oportet quod sit fundatus super principia per se nota. – Error, quia generaliter tam de certitudine apprehensionis quam adhesionis loquitur».

⁹⁶ La posizione condannata subordina la certezza di adesione a quella di apprensione, ovvero a quella derivante dai principi evidenti della ragione, come confermato in P. Porro, *Filosofia e scienza teologica in Enrico di Gand*, in C. Esposito et al. (a cura di), *Verum et certum. Studi di storiografia filosofica in onore di Ada Lamacchia*, Levante, Bari 1998, pp. 415-442: 416.

⁹⁷ Tenendo presenti i presupposti teorici sopra esaminati – la teoria dell'illuminazione divina e il sistema scientifico aristotelico –, si può concludere che il pensiero dei censori si avvicini alla visione di Agostino, piuttosto che a quella del Filosofo, dal momento che la certezza di adesione proviene da un'autorità esterna, coincidente con quella divina.

⁹⁸ Hissette, *Enquête sur le 219 articles*, art. 3, p. 20.

contraddizione in termini⁹⁹. Nonostante la dissomiglianza tra i due tipi di certezza, va rimarcato che l'obiettivo dei censori resta quello di legittimare la certezza della rivelazione, fondandola non sulla ragione, ma sulla fede nella loro fonte: il divino.

Hissette¹⁰⁰ individua la fonte dell'articolo 150¹⁰¹ nella questione 17 del secondo libro delle *Quaestiones in Metaphysicam* di Sigieri di Brabante. Pur non identificando alcun parallelo letterale, il titolo della *quaestio* («Utrum consuetudo audiendi falsa faciat ea credere esse vera»¹⁰²) rimanda alla possibilità di reputare vere opinioni che – contrarie ai princìpi intellettuali – sono credute in quanto comunicate da una fonte autorevole. Il passo più esplicativo del pensiero di Sigieri è rappresentato dalla *solutio*, dove il filosofo sostiene che:

L'abitudine nell'udire cose false ci induce a crederle, come è provato da Aristotele mediante l'effetto: infatti, non occorre sempre cercare la causa nelle dimostrazioni, poiché bisogna sempre procedere da ciò che è più noto per noi, e per noi è più noto l'effetto <della causa>. La ragione di ciò è <la seguente>: udire qualcosa da qualcuno particolarmente famoso e che possiede autorità – <laddove> l'autorità è il *locus dialecticus* – induce <colui che ascolta a consolidare> l'opinione <udita>. Da ciò <deriva che>, spesso, dopo aver udito quelle cose, l'opinione <di chi ascolta> è consolidata e fortificata; e poiché udire frequentemente qualcosa – per quanto quel <qualcosa> sia falso – da <qualcuno> particolarmente famoso produce una certa credibilità, per questo motivo, nei <contenuti> per sé noti, <l'autorità può> indurre a credere l'opposto dei princìpi¹⁰³.

Sigieri fa qui riferimento alla dottrina aristotelica che differenzia ciò che è più noto per noi (enti sensibili o anche effetti) e ciò più noto in assoluto o per natura (oggetti massimamente intelligibili quali cause, princìpi o elementi)¹⁰⁴. Il sapere umano ha origine nei conoscibili più noti per noi, immediatamente accessibili alle facoltà *in via*; solo a seguito del procedimento astrattivo, l'intelletto elabora i contenuti concettuali universalmente validi.

⁹⁹ Secondo Sylvain Piron, in questi articoli emerge la critica all'aspetto allegorico della rivelazione. S. Piron, *Allégories et dissidences médiévales*, in A. Rolet (éd.), *Allegorie et symbole. Voies de dissidence? De l'Antiquité à la Renaissance*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes 2012, pp. 243-268: 250-251.

¹⁰⁰ Hissette, *Enquête sur le 219 articles*, art. 5, p. 22.

¹⁰¹ Lafleur, Piché (éds.), *Articuli condemnati a stephano episcopo parisiensi anno 1277*, art. 150, p. 124: «Quod homo non debet esse contentus auctoritate ad habendum certitudinem alicuius questionis».

¹⁰² Sigerus de Brabantia, *Quaestiones in Metaphysicam*, II, q. 17, ed. Dunphy, p. 81.

¹⁰³ Sigerus de Brabantia, *Quaestiones in Metaphysicam*, II, q. 17, ed. Dunphy, pp. 81-82: «Consuetudo audiendi falsa facit credere ea, quod probat Aristoteles per effectum. Non enim oportet semper quaerere causam in probationibus, quia semper a nobis notioribus procedendum est, et in nobis effectus est notior. Ratio huius est: audire aliquid ab aliquo praecipue famoso et auctoritatem habente opinionem inducit, est autem auctoritas locus dialecticus. Unde multoties, illis auditis, firmatur opinio et fortificatur; et quia audire frequenter aliquid, quamquam illud fuerit falsum, et praecipue a famoso, facit probabilitatem quandam, ideo in per se notis facit credere opposita principiorum».

¹⁰⁴ Aristoteles, *Metaphysica*, I, 1, 980a 21-982a 2, AL, XXV, 3², pp. 11-14; Id., *Physica*, I, 1, 184a 10-16, AL, VII, 1², p. 8.

Posta questa premessa, secondo il filosofo, la consuetudine nell'udire delle verità pronunciate da un'importante autorità, potrebbe generare in colui che ascolta un'opinione conforme a tali affermazioni (*audire aliquid ab aliquo praecipue famoso et auctoritatem habente opinionem inducit*), anche se queste ultime – dopo un'analisi più approfondita – si dimostrino contrarie ai principi per sé noti dell'intelletto. Infatti, nel caso in cui queste asserzioni siano false, esse potrebbero condurre a contenuti razionali altrettanto ingannevoli, senza che colui che ascolta si accorga del contrasto che sussiste con i principi intellettuali (*ideo in per se notis facit credere opposita principiorum*). Da qui deriva la debolezza di una conoscenza che non si fonda su una dimostrazione intellettuale, ma solamente sulla fede nell'autorità, che rappresenta il principale argomento dialettico (*est autem auctoritas locus dialecticus*).

In effetti, il pensiero che qui Sigieri espone potrebbe richiamare quanto condannato negli articoli 150 e 151, dove si invita a non accettare opinioni basate solo sull'autorità.

Vista la possibilità di errore insita nella conoscenza rivelata, si può concludere che anche la credenza (per definizione priva di argomentazioni razionali) debba originarsi dagli assiomi intellettuali. È quanto proposto nell'articolo 37, secondo il quale i per sé noti e ciò che ne deriva devono fondare i contenuti creduti oltre alla conoscenza certa. Infatti, la proposizione 37 afferma «che non bisogna credere niente, ad eccezione di ciò che è per sé noto o di <ciò che> può essere affermato <a partire> dal per sé noto»¹⁰⁵.

Secondo questa proposizione, soltanto ciò che è argomentabile razionalmente può essere oggetto di credenza: dunque, o ciò che è noto per sé (i principi auto-evidenti dell'intelletto) oppure quanto viene desunto dagli elementi noti per sé (attraverso la deduzione sillogistica). Una tale visione nega ogni conoscenza sprovvista di una base razionale, sfiorando la contraddizione, dal momento che la credenza deriva, per definizione, da una fede e non da un processo logico.

Infatti, come rileva Hissette¹⁰⁶, l'utilizzo del termine 'credenza' si rivela, in questo caso, inappropriato, poiché se l'atto di fede riguardasse solo i contenuti dimostrabili (come vuole l'articolo 37), allora il concetto di credenza risulterebbe intrinsecamente contraddittorio: per definizione, infatti, ciò che è creduto non è verificato.

In conclusione, se nelle proposizioni precedenti i censori eguagliano la certezza di adesione a quella di apprensione (art. 151), rendendo indiscutibile anche la comprensione che nasce dalla fede e manca di un'argomentazione razionale, la condanna dell'articolo 37 mira a legittimare la credenza

¹⁰⁵ Lafleur, Piché (éds.), *Articuli condemnati a stephano episcopo parisiensi anno 1277*, art. 37, p. 90: «Quod nichil est credendum, nisi per se notum vel ex per se notis possit declarari».

¹⁰⁶ Hissette, *Enquête sur le 219 articles*, art. 4, p. 21.

dei contenuti non dimostrabili: infatti, sebbene la verità rivelata non sia né verificabile, né fondata sui principi razionali auto-evidenti, essa è altrettanto vincolante in termini di certezza, in virtù dell'adesione fornita dal credente.

L'assenza di riferimenti letterali e di fonti connesse a questo articolo potrebbe risultare indicativa: la falsità della proposizione 37 appare piuttosto evidente se si considera il significato del termine 'credenza'; infatti, sembra difficile che qualche intellettuale possa aver teorizzato una credenza basata su oggetti evidenti o dimostrati.

Conviene a questo punto presentare alcune conclusioni legate alle sezioni precedenti, che potranno rivelarsi utili per il proseguimento dell'indagine.

2.3 Note conclusive

Analizzati gli articoli, è opportuno riassumere, cercando di definire l'impianto dottrinale che i censori tentano di contrastare. In questo modo si potranno comprendere meglio gli orientamenti degli autori attivi nel periodo successivo alla condanna.

Nella seconda parte di questo capitolo è stato condotto uno studio dottrinale sulla condanna dell'aristotelismo radicale, esaminando alcuni degli articoli elencati nell'atto censorio del 1277. Si è scelto di approfondire solo determinate proposizioni, ovvero quelle legate alle tematiche più importanti per questo studio: da una parte, il rapporto tra la conoscenza delle verità rivelate e quella delle proposizioni dimostrate razionalmente; e, dall'altra, il coinvolgimento dell'intelletto nella comprensione delle verità di fede.

Per analizzare la prima questione è stato necessario concentrarsi sulla connessione tra le due discipline che si occupano di questi oggetti: la teologia e la filosofia. A questo proposito, si è considerato anzitutto l'articolo 24, che mette in luce la necessità della filosofia, presumibilmente derivante dal suo oggetto e dal suo metodo razionale: questa scienza utilizza i principi intellettuali auto-evidenti che le forniscono un'estensione universale, ponendola alla base di tutti gli altri saperi.

Sono state poi esaminate due proposizioni, 145 e 90, che si esprimono sulle questioni di metodo, descrivendo quello razionale della filosofia: questa scienza, partendo dalla realtà sensibile e raggiungendo gli elementi intelligibili, attraverso una serie di argomentazioni razionali potrebbe ottenere conclusioni che in alcuni casi entrano in contrasto con le verità di fede. Dal momento che non tutte le scienze hanno il loro punto di partenza nel mondo sensibile, il problema del metodo conduce al tema della finzione dell'intelletto: solo la disciplina che inizia la propria indagine dalla realtà empirica è sicura di comprendere ciò che realmente esiste.

Il dibattito sul metodo conoscitivo è connesso a quello sui contenuti delle due scienze, approfondito, completando l'analisi della proposizione 90 e inaugurando quella della 18. Questi due articoli, che si esprimono rispettivamente sull'eternità del mondo e sulla resurrezione, mostrano che, in effetti, le due metodologie possono portare a conclusioni contraddittorie. La condanna appare chiara nella proposizione 18, dove i censori impongono la sottomissione dell'intelletto alla fede, nel caso di verità contrastanti. Tale questione illustra il nucleo centrale della disputa tra la facoltà delle Arti e quella di Teologia, consistente nel rischio di una completa autonomia della scienza razionale, che, elevandosi al di sopra di tutte le altre discipline, può subordinarle a essa. Tra queste rientra anche la teologia, ma questo esito è problematico per l'importanza che al tempo assume la scienza sacra: occupandosi del destino umano e delle condizioni attraverso le quali l'uomo può fruire del proprio fine ultimo, questo sapere rappresenta per le autorità religiose l'apice del percorso intellettuale conoscitivo.

Così si conclude l'analisi dei primi quattro articoli, che si esprimono rispetto alla prima questione, definendo lo statuto e le differenze tra le verità razionalmente dimostrabili e quelle rivelate.

Nella condanna degli ultimi tre articoli (150, 151 e 37), i censori inaugurano un'idea di certezza che non si fonda sulla razionalità, bensì sulla fede nell'autorità: la certezza riguarda tanto le verità apprese (conosciute dimostrativamente o esperite), quanto quelle che sono oggetto di adesione (credute). Dunque, è possibile avere una conoscenza indubitabile dei contenuti rivelati e non verificabili. Queste tre proposizioni permettono di esprimersi riguardo alla seconda questione, ovvero al rapporto tra l'intelletto e le verità indimostrabili: la conoscenza teologica deriva la sua certezza dall'autorità dalla quale proviene; tale autorità è riconosciuta solo se creduta; dunque, la certezza dei contenuti rivelati discende dalla fede. Di conseguenza, la certezza del sapere non è ascrivibile solo all'intelletto e alle sue dimostrazioni, poiché la rivelazione comunica verità che, se volontariamente credute, sono egualmente indiscutibili.

Al termine di questa analisi, si può suggerire che l'obiettivo dei censori resti quello di affermare la superiorità del sapere teologico, nonostante la concezione tradizionale di certezza della conoscenza legata al metodo dimostrativo e razionale. Pertanto, anche la disciplina che si occupa dei contenuti non dimostrabili e solamente creduti possiede la sua certezza, basata sulla fede nella loro fonte: dio. Quindi, le verità di fede, lungi dall'assumere un ruolo di secondo piano, poiché mancanti di un'argomentazione razionale, acquistano il loro livello di certezza, superiore alla semplice credenza soggettiva.

3. L'influenza delle condanne sul pensiero di fine secolo: due direzioni interpretative

Dalla letteratura critica analizzata, emergono due diverse linee interpretative del documento del 1277 e delle conseguenze che ne derivano. Un primo schieramento di studiosi sottolinea il ruolo di cesura della condanna, evidenziando la rottura tra le riflessioni che precedono l'atto censorio e quelle a esso successive¹⁰⁷. Una seconda direzione, invece, è condivisa da coloro che, pur riconoscendo l'importanza della condanna, le affiancano una molteplicità di fattori, egualmente influenti¹⁰⁸.

Per suggerire qualche considerazione, si può osservare uno dei mutamenti più significativi che sembrano derivare dal clima delle condanne. Se le riflessioni di inizio '200 adoperano, senza troppa prudenza critica, le opere e gli insegnamenti di Aristotele, il pensiero di fine secolo si distingue per un atteggiamento decisamente più cauto: infatti, sebbene l'aristotelismo rimanga un importante punto di riferimento per tutto il basso medioevo, negli ultimi decenni del XIII secolo si registra una maggiore accortezza nell'impiego della filosofia pagana.

Va puntualizzato che, sebbene mutamenti come questo occorrono a seguito delle condanne, non possono essere considerati come esclusivi effetti di quelle. Infatti, numerose innovazioni connesse alle teorie dell'ultimo quarto del XIII secolo sembrano legate anche al crescente approfondimento delle opere del Filosofo e alla naturale evoluzione del pensiero critico, garantita dal dibattito universitario, che elabora interrogativi, risoluzioni e modelli teorici sempre più complessi e sottili¹⁰⁹. Dunque, sembra conveniente concordare con Murdoch, quando scrive che «dopo il 1277 non significa a causa del 1277»¹¹⁰.

A seguito di queste brevi considerazioni, appare maggiormente ragionevole la condivisione della seconda proposta teorica, sopra descritta, concludendo che, sebbene le condanne siano tra gli eventi più significativi del XIII secolo, gli effetti che sembrano derivarne sono, in realtà, concausati da altri fattori.

¹⁰⁷ Per questo orientamento dottrinale, si vedano, ad esempio Emery, Speer, *After the Condemnation of 1277*, pp. 14-16; M. Dreyer, M.B. Ingham, *The Philosophical Vision of John Duns Scotus. An introduction*, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 2004, pp. 6-7, 21.

¹⁰⁸ La seconda interpretazione è visibile, ad esempio, in Bianchi, *1277: A Turning Point*, pp. 105-110; J.E. Murdoch, *1277 and the Late Medieval Natural Philosophy*, in J.A. Aertsen, A. Speer (Hrsg.), *Was ist Philosophie im Mittelalter? Akten des X Internationalen Kongresses für mittelalterliche Philosophie der Société internationale pour l'étude de la philosophie médiévale 25 bis 30 August 1997 in Erfurt*, W. de Gruyter, Berlin-N.Y. 1998, pp. 111-121: 113. L'applicazione di questa visione al caso concreto del necessitarismo, è mostrata in Bianchi, Randi, *Le verità dissonanti*, pp. 59-60.

¹⁰⁹ A questo proposito, si può osservare, ad esempio, la diversità di interrogativi riguardanti le possibilità gnoseologiche dell'uomo, che separa la generazione di Tommaso – preoccupata nell'indagare le condizioni necessarie per la conoscenza dell'ente particolare (categoricamente negata dalla riflessione aristotelica) – da quella di Enrico e Scoto – per i quali tale possibilità è ormai scontata e l'interrogativo si volge alla modalità in cui tale comprensione può essere raggiunta. Dreyer, Ingham, *The Philosophical Vision of John Duns Scotus*, p. 19.

¹¹⁰ Murdoch, *1277 and the Late Medieval Natural Philosophy*, p. 113: «After 1277 does not mean because of 1277».

Nei capitoli che seguono si tenterà di avvalorare tale illazione. Considerando il pensiero di Scoto, si mostrerà come l'evoluzione dello statuto della scienza teologica e delle verità di fede *in via* e *in patria*, sebbene si inserisca all'interno del quadro normativo del XIII secolo, risente in maniera molto più rilevante del confronto con gli intellettuali contemporanei, garantito dal dibattito universitario. Come si vedrà, anche se gli atti di censura del XIII secolo e, in particolare, la condanna del 1277, costituiscono l'essenziale orizzonte dottrinale di riferimento – tanto che Scoto muoverà dalla famosa controversia tra artisti e teologi nelle questioni prologali dei suoi *Commenti* inglesi –, la critica del suo maggiore obiettivo polemico, Enrico di Gand, sarà il motore principale dell'evoluzione del suo pensiero.

La prima parte di questa ricerca è dedicata all'approfondimento della conoscenza terrena delle verità rivelate. Si procederà, pertanto, a indagare dapprima il sistema costruito dal filosofo fiammingo, imprescindibile punto di riferimento per lo studio della dottrina scotiana (primo capitolo); seguirà l'analisi del modello elaborato da Scoto nei *Commenti* inglesi (secondo capitolo) e nelle opere parigine (terzo capitolo); infine, il quarto capitolo sarà centrato sull'esposizione dottrinale delle *Collationes parisienses* 10 e 11, ad oggi non disponibili in edizione critica.

Questa prima parte mira all'approfondimento dottrinale e testuale delle questioni inedite, così da poter vagliare la loro tradizionale attribuzione al Dottore Sottile e una possibile collocazione cronologica.

CAPITOLO PRIMO

LA CONOSCENZA DELLE VERITÀ TEOLOGICHE NELL'OPERA DI ENRICO DI GAND

La presentazione introduttiva del clima delle condanne e degli articoli connessi allo statuto della teologia, mira a fornire un generale contesto all'interno del quale poter collocare l'approfondimento della teoria scotiana, con particolare riguardo alla conoscenza dei credibili e all'assenso fornito a essi *in via*. All'interno dei *Commenti* giovanili di Scoto è stato individuato un argomento centrale per questo tema, nel quale – dando voce alla fazione dei ‘filosofi’ – il Sottile presenta un sillogismo di origine aristotelica che teorizza il sapere naturale delle verità rivelate¹¹¹. La stessa dimostrazione si ritrova sia nel *Prologo* della *Reportatio parisienses* – ovvero il *Commento* più tardivo di Scoto, elaborato a Parigi –, sia nella questione 10 delle *Collationes parisienses*. Il confronto tra le diverse funzioni che l'argomento assume nelle tre opere permetterà di definire quale sia il ruolo della questione inedita nella produzione scotiana.

Per questo motivo, è utile analizzare lo scopo a cui viene piegata la dimostrazione nei diversi scritti: mentre nella *Lectura* e nell'*Ordinatio* la prova introduce una tesi filosofica – inserita all'interno della controversia tra filosofi e teologi –, nella *Reportatio*¹¹², lo stesso ragionamento si colloca tra gli argomenti a sostegno della teoria del *lumen medium* di Enrico di Gand. Alla luce di questo dato, si ipotizza che l'approfondimento del modello gnoseologico enriciano e il contatto con i dibattiti parigini, inducendo questo mutamento, influenzino l'evoluzione del pensiero di Scoto. Per confermare tale supposizione, verrà presentata anzitutto la disamina della teoria sviluppata dal maestro di Gand, che, nel rispetto della collocazione cronologica, è anteposta sia all'analisi dei *Commenti* inglesi di Scoto, sia allo studio della *Reportatio* parigina.

¹¹¹ Ioannes Duns Scotus, *Ord., Prol.*, p. 1, q. un., Vat., I, nn. 42-43, pp. 25-26: «Et hoc sic: quorum necessariorum cognoscimus terminos naturaliter, et illa possumus naturaliter comprehendere; sed omnium necessariorum revelatorum terminos naturaliter cognoscimus; ergo etc. Probatio maioris: illa necessaria aut sunt mediata, aut immediata; si immediata, ergo cognoscuntur cognitio terminis, I *Posteriorum*; si mediata, ergo cum possumus cognoscere extrema, possumus concipere medium inter illa. Et coniungendo illud medium cum utroque extremo, aut habentur praemissae mediatae, aut immediatae; si immediatae, idem quod prius; si mediatae, procedetur cognoscendo medium inter extrema et coniungendo cum extremis, quousque veniamus ad immediata. Ergo tandem deveniemus ad necessaria immediata, quae intelligimus ex terminis, ex quibus sequuntur omnia necessaria mediata; ergo illa mediata per immediata scire poterimus naturaliter»; Id., *Lectura, Prologus*, p. 1, q. un., Vat., XVI, n. 24, p. 9. Cfr. Aristoteles, *Analytica posteriora*, I, 3, 72b, 19-25, AL, IV, 1-4⁴, p. 288. Per l'approfondimento dell'argomento nella teoria di Scoto si veda il secondo capitolo, in particolare la sezione *L'obiezione dei filosofi e l'applicazione della dimostrazione sillogistica alla verità di fede*.

¹¹² Ioannes Duns Scotus, *Reportatio parisienses*, I-A, *Prologus*, q. 2, ed. K. Rodler, in Id., *Die Prologe der Reportata Parisiensia des Johannes Duns Scotus. Untersuchungen zur Textüberlieferung und kritische Edition*, Studia-Universitätsverlag, Innsbruck 2005, n. 143, p. 45; Id., *Rep. par.*, I-C, *Prol.*, q. 2, ed. Rodler, n. 143, p. 140.

Infatti, l'inizio della formazione teologica di Giovanni Duns Scoto (1288¹¹³) è preceduta dalla riflessione di Enrico di Gand (m. 1293), maestro secolare di teologia a Parigi (1276-1293)¹¹⁴, il quale elabora un modello, tutt'altro che tradizionale, per giustificare la scienza umana dei contenuti teologici *in via*. Diversamente dalla maggior parte dei suoi contemporanei, per esporre il suo pensiero Enrico non sceglie la forma letteraria del monumentale *Commento alle Sentenze*: la sua opinione si trova essenzialmente condensata nell'imponente *Summa quaestionum ordinariarum* e nei numerosi *Quodlibeta theologica*¹¹⁵. La prima è un'opera programmatica, composta nell'arco della sua intera carriera e divisa idealmente in due parti: l'ente divino e l'ente creato. Sfortunatamente, quest'ultima sezione è rimasta incompiuta¹¹⁶; pertanto, questo scritto testimonia solo la riflessione enriciana sul divino. D'altra parte, i *Quodlibeta* – che conservano le discussioni a cui il maestro fiammingo partecipa in quanto esponente universitario – non possiedono un'organizzazione interna, giacché questo genere letterario risponde a uno scopo completamente differente da quello della *Summa*. Infatti, il tema delle questioni che i maestri di teologia discutevano volontariamente e pubblicamente in occasione della Pasqua o del Natale, era determinato dall'interlocutore e non da colui che lo avrebbe in seguito dibattuto. Pertanto, i quindici *Quodlibeta* attribuiti a Enrico possono essere ritenuti tematicamente autonomi¹¹⁷.

Per indagare lo specifico oggetto di questa ricerca, ovvero la conoscibilità delle verità credibili *in via* e l'assenso fornito a esse dal *viator*, l'approfondimento verterà sulle prime sette questioni dell'articolo XIII della *Summa*¹¹⁸, non ancora edite criticamente¹¹⁹, e sulle questioni 2-3 del

¹¹³ A. Vos, *John Duns Scotus. A life*, Summum Academic Publications, Kampen 2018, p. 90.

¹¹⁴ Le notizie circa la vita di Enrico di Gand restano ad oggi molto esigue. Per un approfondimento riguardo agli eventi più importanti della sua vita si vedano, ad esempio, P. Porro, *An Historical Image of Henry of Ghent*, in W. Vanhamel (ed.), *Proceedings of the International Colloquium on the Occasion of the 700th Anniversary of his Death*, Leuven University Press, Leuven 1996, pp. 373-396: 373-388; R. Macken, *Introduction*, in Henricus de Gandavo, *Quodlibet*, I, ed. R. Macken, *Opera Omnia*, V, Leuven University Press-Brill, Leuven-Leiden 1979, pp. VII-XXIV: VII-XII.

¹¹⁵ Le restanti opere attribuite al maestro di Gand, tra le quali alcune ancora di dubbia paternità, sono descritte, ad esempio, in G.A. Wilson, *Henry of Ghent's Written Legacy*, in G.A. Wilson (ed.), *A Companion to Henry of Ghent*, Brill, Leiden-Boston 2011, pp. 3-23: 17-23.

¹¹⁶ M.S. De Carvalho, *On the Unwritten Section of Henry of Ghent's Summa*, in G. Guldentops, C. Steel (eds.), *Henry of Ghent and the Transformation of the Scholastic Thought*, Leuven University Press, Leuven 2003, pp. 327-370: 327-370. Cfr. P. Porro, *Doing Theology (and Philosophy) in the First Person. Henry of Ghent's Quodlibeta*, in C. Schabel (ed.), *Theological Quodlibeta in the Middle Ages. The Thirteenth Century*, I, Brill, Leiden-Boston 2006, pp. 171-231: 173; M.L. Leone, *Teologia speculativa e teologia pratica nel pensiero di Enrico di Gand*, in V. Cesarone, E.M. Fabrizio, G. Rizzo *et al.* (a cura di), *Saperi in dialogo. Dieci anni di ricerca*, Liguori, Napoli 2004, pp. 251-263: 251.

¹¹⁷ Il contributo di Porro è utile per mostrare la differenza strutturale che emerge tra le due opere, con particolare attenzione allo schema dimostrativo proprio della discussione quodlibetale. Porro, *Doing Theology (and Philosophy) in the First Person*, pp. 173-193. Per approfondire i diversi stadi di elaborazione del testo di una questione quodlibetale, si veda Wilson, *Henry of Ghent's Written Legacy*, p. 4.

¹¹⁸ Si farà riferimento al testo tradito dall'edizione parigina cinquecentesca. Henricus de Gandavo, *Summa*, a. XIII, qq. 1-7, Badius 1520, I, ff. 90v-97v.

¹¹⁹ Per lo stato di pubblicazione in edizione critica della *Summa* e dei *Quodlibeta* di Enrico, si vedano Wilson, *Henry of Ghent's Written Legacy*, pp. 6-7, 13-17; Porro, *Doing Theology (and Philosophy) in the First Person*, pp. 171-172.

Quodlibet XII¹²⁰. Saranno richiamate marginalmente anche la questione 5 dell'articolo IV e la questione 3 dell'articolo V della *Summa*, la questione 14 del *Quodlibet* VIII e la questione 21 del *Quodlibet* V¹²¹.

Apprestandoci all'approfondimento tematico, si può considerare il dibattito generato dall'ingresso delle 'nuove' opere aristoteliche nell'occidente latino (XIII sec.) e centrato sulla beatitudine umana: seguendo il Filosofo, i pensatori medioevali ammettono l'esistenza di un appetito gnoseologico naturale, identificando la sua soddisfazione con la felicità umana. Nonostante ciò, le diverse modalità di appagamento di questo desiderio generano disaccordo tra i dotti.

In questa controversia, secondo il maestro fiammingo, è criticabile sia la posizione dei filosofi, che indirizzano il desiderio naturale di conoscenza agli oggetti naturali, ammettendo la realizzazione naturale di tale appetito e teorizzando, così, una beatitudine terrena; sia l'opinione che concede la soddisfazione naturale *in via* dell'aspirazione gnoseologica rivolta alle sostanze separate (proposta da Averroè e condivisa, in futuro, da Scoto). Tra questi due estremi, Enrico preferisce una risoluzione mediana: il desiderio naturale di conoscenza delle sostanze separate può essere soddisfatto *in via*, ma solo in virtù della ricezione della grazia divina, ovvero di un lume soprannaturale che renda accessibili i contenuti teologici¹²².

Avendo brevemente collocato il punto di vista di Enrico all'interno dell'ampio dibattito, conviene approssimarsi alla discussione specifica che egli propone del tema. Nell'articolo XIII della *Summa*, il maestro fiammingo indaga metodicamente la conoscenza teologica *in via*, ponendo delle domande gradualmente più specifiche; tuttavia, la sua tesi più distintiva, che diventerà nota come la teoria del *lumen medium*, viene solo accennata nella questione 6.

A causa della trattazione piuttosto sintetica enunciata nella *Summa*, resta essenziale il riferimento al *Quodlibet* XII, che presenta la teoria del *lumen medium* in modo più mirato e approfondito: sebbene talvolta siano ripresi gli stessi strumenti teorici impiegati nella *Summa*,

¹²⁰ Henricus de Gandavo, *Quodlibet*, XII, qq. 2-3, ed. J. Decorte, *Opera Omnia*, XVI, Leuven University Press, Leuven 1987, pp. 14-28.

¹²¹ Henricus de Gandavo, *Summa*, a. IV, q. 5, ed. G.A. Wilson, *Opera Omnia*, XXI, Leuven University Press, Leuven 2005, pp. 140-147; Id., *Summa*, a. V, q. 3, ed. Wilson, pp. 326-337; Id., *Quodlibet*, VIII, q. 14, Badius 1518, ff. 324v-326r; Id., *Quodlibet*, V, q. 21, Badius 1518, ff. 197r-198r.

¹²² Sulla teoria enriciana del desiderio naturale di conoscenza dei contenuti teologici e della sua soddisfazione, si veda M.L. Leone, *Metaphysics, Theology and the Natural Desire to Know Separate Substances in Henry of Ghent*, in P. Porro (a cura di), *Metaphysica, sapientia, scientia divina. Soggetto e statuto della filosofia prima nel Medioevo. Atti del convegno della Società italiana per lo studio del pensiero medievale (S.I.S.P.M.) Bari, 9-12 giugno 2004*, Pagina-Brepols, Bari-Turnhout 2006, pp. 513-526: 514-519; C. Trottmann, *Théologie et noétique au XIII siècle. À la recherche d'un statut*, Vrin, Paris 1999, pp. 161-162; Porro, *Filosofia e scienza teologica in Enrico di Gand*, pp. 419-422.

nella discussione quodlibetale l'autore sviluppa appieno il suo modello gnoseologico, con l'obiettivo di difendere la legittimità di una scienza teologica *in via*.

La diversità tra le due opere potrebbe essere imputata all'evoluzione del pensiero di Enrico, sostenuta anche dalla cronologia degli scritti: infatti, l'articolo XIII della *Summa* (1276) precede il *Quodlibet* XII (1288-1289)¹²³. Dunque, Enrico potrebbe aver sistematizzato la sua teoria, esponendone una versione definitiva nel *Quodlibet*.

Si può concludere questo breve discorso introduttivo, anticipando la struttura del primo capitolo. Nella prima sezione sono analizzate le prime sette questioni dell'articolo XIII della *Summa*, centrate sulla distinzione tra la conoscenza fideistica e quella scientifica, propria dei teologi; successivamente, è esaminata la teoria gnoseologica emergente nelle questioni 2-3 del *Quodlibet* XII; infine, individuando anche nell'opera di Enrico la particolare argomentazione sillogistica di origine aristotelica, che sostiene la conoscenza naturale dei contenuti teologici, segue un confronto tra la funzione che questo argomento possiede nella questione 3 della *Summa* e la sua finalità nella questione 2 del *Quodlibet* XII.

Il primo capitolo permette di definire il *fil rouge* tematico della prima parte della ricerca: nell'analisi del pensiero di Enrico, l'attenzione si focalizza sulle possibilità gnoseologiche della creatura nello stato decaduto, in relazione ai contenuti teologici¹²⁴, relegando a un ruolo più marginale il sapere dischiuso dalla visione dell'oggetto divino *in patria*.

¹²³ Tale ipotesi cronologica non è valida per le due opere considerate complessivamente. Come mostra la puntuale analisi pubblicata nel 1957 da José Gómez Caffarena, a partire dall'articolo XX della *Summa*, quest'ultima e il *Quodlibet* furono pubblicati in 'alternanza temporale': i primi XX articoli della *Summa* precedono le questioni quodlibetali, mentre gli articoli seguenti al LXII sono posteriori al *Quodlibet* XIV. Il risultato fondamentale che emerge da questo studio mostra che quelle che oggi appaiono come opere unitarie furono soggette a una composizione e a una pubblicazione non continuative. Tale analisi è basata soprattutto sullo studio dei rimandi esterni marginali, che si suppone siano stati presenti sin dalla prima redazione manoscritta delle opere. J.G. Caffarena, *Cronología de la «Suma» de Enrique de Gante por relación a sus «Quodlibetos»*, in «Gregorianum», 38, 1 (1957), pp. 116-133, in particolare pp. 129-130; cfr. anche Porro, *Doing Theology (and Philosophy) in the First Person*, pp. 211-214; Macken, *Introduction*, in Henricus de Gandavo, *Quodlibet*, I, ed. Macken, *Opera Omnia*, V, pp. XII-XVIII. Per la datazione del *Quodlibet* XII si veda lo *status questionis* aggiornato, presentato in Wilson, *Henry of Ghent's Written Legacy*, p. 6.

¹²⁴ L'argomento di questa ricerca è piuttosto mirato e tocca solo marginalmente la più generale tematica illuminazionista, abbondantemente esaminata dalla critica. Si vedano, ad esempio, Marrone, *The Light of Thy Countenance*, II, pp. 270-298; R. Pasnau, *Henry of Ghent and the Twilight of Divine Illumination*, in «The Review of Metaphysics», 49, 1 (1995), pp. 49-75.

1. La comprensione dei credibili nell'articolo XIII della *Summa*

1.1 L'inaccessibilità naturale delle verità teologiche (*Summa*, a. XIII, qq. 1-2)

L'articolo XIII della *Summa* si divide in nove questioni, delle quali le prime sette si dimostrano imprescindibili per indagare la conoscenza dei credibili *in via*¹²⁵. Nell'*incipit* di questa sezione del compendio teologico, Enrico si interroga sulle possibilità gnoseologiche umane, chiedendosi «se la scienza <teologica> possa essere appresa dall'uomo»¹²⁶. La prima questione appare come un tentativo di legittimare il discorso teologale, risultante dal desiderio naturale di conoscenza delle sostanze separate, che anima la creatura umana e che non può rimanere irrealizzato senza dover ammettere un elemento *frustra* in natura: infatti, «il desiderio mediante il quale l'uomo tende allo studio e alla ricerca di questi <contenuti teologici> non è posto inutilmente; invece, <tale desiderio> sarebbe vano, se, per mezzo di esso, l'uomo non potesse apprendere la scienza <teologica>»¹²⁷. Dunque, occorre ammettere la possibilità di un sapere teologico, per non rendere vano il naturale desiderio di conoscere dio che anima la creatura¹²⁸.

Nonostante questo appetito risulti connaturato all'uomo, esso non può essere soddisfatto – nello stato attuale –, servendosi delle sole facoltà naturali: infatti, il *viator* sperimenta un limite conoscitivo in relazione all'oggetto soprannaturale, dal momento che non dispone di tutte le capacità connesse al suo incontaminato statuto ontologico (stato adamitico) e corrotte nella caduta iniziale. Pertanto, affinché la creatura possa conoscere le sostanze separate nella condizione decaduta, è necessario un aiuto soprannaturale che restauri le sue potenzialità originarie.

Assumendo tali presupposti, Enrico inaugura la discussione presentando due argomenti *in opposito* che negano l'acquisizione naturale della scienza teologica *in via*. In particolare, il secondo

¹²⁵ Rispetto alla teoria presentata da Scoto – attualmente oggetto di esigue ricerche (si veda il secondo capitolo) –, la comprensione dei credibili *in via* delineata da Enrico è materia di numerosi contributi. Si può consultare la letteratura fondamentale: N. Faucher, *La connaissance des objets de foi chez Henri de Gand, entre infusion, raisonnement et illumination*, in «Quaestio», 14 (2014), pp. 273-298; P. Porro, *Tra l'oscurità della fede e il chiarore della visione*, in L. Bianchi, C. Crisciani (a cura di), *Forme e oggetti della conoscenza nel XIV secolo*, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, Firenze 2014, pp. 195-256; A. Arezzo, *La felicità del teologo. Gloria, grazia e scienza in Enrico di Gand*, in M. Bettetini, F.D. Paparella (a cura di), *Le felicità nel Medioevo. Atti del Convegno della Società italiana per lo studio del pensiero medievale, S.I.S.P.M., Milano, 12-13 settembre 2003*, Fédération internationale des instituts d'études médiévales, Louvain-La-Neuve 2005, pp. 411-424; K. Emery Jr., *The Image of God Deep in the Mind: The Continuity of Cognition according to Henry of Ghent*, in J.A. Aersten, K. Emery Jr., A. Speer (Hrsg.), *Nach der Verurteilung von 1277. Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13 Jahrhunderts. Studien und Texte*, W. de Gruyter, Berlin-N.Y. 2001, pp. 59-124; R. Työrinoja, *Lumen medium. Henry of Ghent on the Accessibility of Theological Truths*, in G. Holmström-Hintikka (ed.), *Medieval Philosophy and Modern Times*, Kluwer, Dordrecht-Boston-London 2000, pp. 161-182; Trottmann, *Théologie et noétique*, pp. 161-185; Porro, *Filosofia e scienza teologica in Enrico di Gand*, pp. 415-442.

¹²⁶ Henricus de Gandavo, *Summa*, a. XIII, q. 1, Badius 1520, I, f. 90v O: «Utrum haec scientia possit disci ab homine».

¹²⁷ Henricus de Gandavo, *Summa*, a. XIII, q. 1, Badius 1520, I, f. 90v P: «Appetitus quo homo studio horum et investigationi intendit non est ponendus esse frustra: frustra autem esset nisi homo per ipsum scientiam istam addiscere posset».

¹²⁸ Cfr. Henricus de Gandavo, *Summa*, a. IV, q. 5, ed. Wilson, pp. 140-147; si veda anche la nota n. 122 a p. 37, dedicata al desiderio naturale di conoscenza.

ritiene che i principi primi di questo sapere non siano raggiungibili autonomamente dalle facoltà naturali del *viator*; pertanto, la stessa conoscenza teologica risulta preclusa naturalmente all'uomo. Infatti:

Se ciò che è più disposto per natura a essere conosciuto dall'uomo non può essere conosciuto da esso mediante la sua attività <naturale>, ma solo con il dono divino, <allora> neppure ciò che è meno disposto per natura a essere conosciuto dall'<uomo, può essere conosciuto mediante la sua attività naturale>; ma, in ogni scienza, i principi sono i più disposti per natura a essere conosciuti dall'uomo e da ognuno che conosce naturalmente <le conclusioni> che ne derivano: poiché <le conclusioni> che derivano dai principi sono disposte per natura a essere conosciute mediante i principi; ma i principi primi della scienza <teologica>, cioè i primi credibili, non possono essere conosciuti dall'uomo mediante la sua attività <naturale>, ma solo con il dono divino; dunque, l'uomo non può apprendere <naturalmente> quei <primi credibili, ovvero i principi primi della scienza teologica>¹²⁹.

I principi primi della scienza teologica – ovvero l'elemento scientifico maggiormente predisposto a essere conosciuto naturalmente – non risultano accessibili alla ragione naturale umana (*sed principia prima huius scientie, scilicet prima credibilia, non possunt sciri ab homine aliqua eius operatione, sed solo divino munere*); tuttavia, se i principi primi della scienza sono preclusi alla facoltà razionale decaduta, anche tutte le conclusioni, che da quei principi discendono, risultano inconoscibili naturalmente (*ea que sunt post principia nata sunt cognosci per principia*). Così, si rivela necessario un aiuto soprannaturale divino, che dischiuda i primi credibili e tutte le conclusioni che da essi derivano.

Sebbene questa argomentazione rientri tra le tesi *in opposito* – giacché nega che l'uomo possa apprendere naturalmente la scienza teologica –, Enrico non la condanna, ma piuttosto la assume come punto di partenza nell'esposizione della sua opinione. Tale condivisione comporta l'implicita accettazione della negazione aristotelica del regresso all'infinito: anche Enrico ammette che ogni processo dimostrativo deve regredire fino ai principi primi della scienza, per fondarla.

Tale premessa consente di differenziare le varie tipologie di principi primi, a seconda dell'ambito scientifico di appartenenza:

¹²⁹ Henricus de Gandavo, *Summa*, a. XIII, q. 1, Badius 1520, I, f. 90v O: «Si id quod magis natum est sciri ab homine non potest sciri ab ipso per aliquam operationes eius, sed solo munere divino, neque id quod minus natum est sciri ab ipso; sed in omni scientia principia magis nata sunt sciri ab homine et a quocumque sciente naturaliter quem ea que sunt post principia: quia ea que sunt post principia nata sunt cognosci per principia; sed principia prima huius scientie, scilicet prima credibilia, non possunt sciri ab homine aliqua eius operatione, sed solo divino munere; non ergo potest homo ea addiscere».

I <principi> primi <...> conosciuti nella scienza della fede sono i primi articoli <della fede>, i quali, non appena sono comunicati a coloro che possiedono il lume della fede, con lo stesso lume sono conosciuti come veri, affinché la ragione assenta alla loro verità; allo stesso modo, non appena sono comunicati i principi primi delle scienze speculative, <essi> sono conosciuti come veri con il lume della ragione naturale¹³⁰.

È possibile qualificare i principi scientifici secondo una duplice partizione: mentre i principi delle scienze speculative sono evidenti per sé e immediatamente appresi per mezzo del lume naturale della ragione, i principi della scienza teologica non sono direttamente noti alla ragione naturale.

In quest'ultimo caso, l'uomo che voglia apprendere i contenuti teologici deve necessariamente disporre di un'illuminazione soprannaturale che si aggiunga al lume naturale della ragione. Infatti, giacché i contenuti teologici sono razionali – poiché non contraddittori –, ma momentaneamente indisponibili – poiché eccedenti la ragione decaduta¹³¹ –, è necessario che l'*illustratio* soprannaturale dischiuda alla ragione i principi teologici, così da poter dedurre tutte le conclusioni incluse in essi: la potenza razionale *in via*, inizialmente cieca nell'ambito teologico, può apprendere i primi credibili e assentire alle verità rivelate mediante l'aiuto soprannaturale fornito dall'illuminazione divina. A partire dai primi credibili dischiusi dal lume soprannaturale della fede, il *viator* può conoscere gli enunciati teologici sia ascoltando la predicazione del testo sacro (*ex auditu*), sia predisponendosi, mediante lo studio, alla ricezione di una speciale ulteriore ispirazione divina (*discere eam est ex illis primo cognitis in lumine fidei: vel ex auditu, vel ex divina*

¹³⁰ Henricus de Gandavo, *Summa*, a. XIII, q. 1, Badius 1520, I, f. 90v P: «Prima <...> cognita in hac scientia fidei sunt articuli primi, qui statim, cum proponuntur habenti lumen fidei, ipso lumine cognoscuntur esse vera, ut ratio assentiat eorum veritati; sicut cum proponuntur prima principia scientiarum speculativarum, statim cognoscuntur esse vera in lumine naturalis rationis».

¹³¹ Può essere interessante citare a questo proposito lo studio di Työrinoja, che analizza il concetto di accessibilità connesso alle verità teologiche. L'accessibilità dei contenuti rivelati non è epistemologica – come quella propria dei principi e delle conclusioni delle scienze naturali e razionali –, bensì doxastica, giacché i credibili sono inizialmente appresi solo grazie al lume soprannaturale e divino. A riprova di ciò, si mostrerà in seguito che dopo la ricezione dell'illuminazione, il fedele può conoscere le verità teologiche solo mediante l'applicazione della ragione topica: la facoltà razionale sarà in grado di elaborare solamente dei sillogismi topici (probabili) e non delle dimostrazioni scientifiche; in questo modo, la veridicità dei contenuti teologici non potrà essere garantita dall'evidenza scientifica, ma solamente dall'autorità scritturale (si veda la sezione *L'applicazione del metodo scientifico teologico al complexum 'dio è trino e uno'* (Quodlibet, XII, q. 2)). Nonostante le proposizioni teologiche siano sempre *supra rationem* (dove per *rationem* si intende la facoltà razionale decaduta), esse non sono *contra rationem*, poiché sebbene non siano verificabili, non sono neppure logicamente contraddittorie. Per utilizzare un'espressione moderna, le verità teologiche possono essere intese come proposizioni che descrivono un 'mondo possibile'. Työrinoja, *Lumen medium*, pp. 161-163.

*inspiratione posteriorum cognitionem studio*¹³²), che sarà in seguito approfondita nella figura del teologo¹³³.

Questa differenza consente a Enrico di distinguere i conoscibili naturali e intelligibili per sé – provenienti dai principi primi che sono evidenti per l'intelletto umano – e quelli soprannaturali, che sono noti solo da altro – giacché i loro principi risultano inaccessibili per la ragione naturale e necessariamente derivati *ab alio*. Infatti, come spiega Enrico, «il conoscere non è altro che il procedere con lo studio e la ricerca da ciò che è già noto: o per sé, oppure dall'esortazione di un altro a conoscere ciò che segue»¹³⁴. La prima proprietà (essere conoscibile in sé) inerisce agli oggetti naturali, accessibili al sapere naturale dimostrativo, laddove la seconda (essere conoscibile da altro) caratterizza tutte le entità soprannaturali, ovvero tutti gli oggetti che non sono conoscibili attraverso il processo gnoseologico, naturalmente compiuto dalla ragione umana decaduta.

In conclusione, nella prima questione, Enrico deduce che i principi e le conclusioni credibili sono conoscibili per la creatura, ma non direttamente accessibili alla sua ragione decaduta, la quale necessita di un sostegno soprannaturale divino. Pertanto, proseguendo in questa direzione, il maestro di Gand esplicita i limiti che ineriscono alla condizione *post lapsum* e che rendono necessaria l'illuminazione divina, ponendo la seconda questione: «se <la teologia> possa essere appresa dall'uomo senza una speciale illuminazione divina»¹³⁵.

Nello stato decaduto, la creatura sperimenta una sproporzione tra le proprie possibilità gnoseologiche e il desiderio naturale di conoscenza rivolto all'ente divino. Anzitutto, la ragione *in via* non vede l'oggetto soprannaturale e, pertanto, non lo comprende con l'evidenza derivante dalla presenza della *res*: essa risulta troppo distante dalla facoltà sensibile che costituisce il principio della conoscenza *in via* (*debilitas intellectus*). Inoltre, l'ente divino possiede delle caratteristiche formali (come ad esempio l'infinità)¹³⁶ che si rivelano incompatibili con la facoltà intellettuale *in via*; pertanto, il primo ente risulta incomprensibile per la facoltà razionale del *viator* (*obscuritas obiecti*).

¹³² Henricus de Gandavo, *Summa*, a. XIII, q. 1, Badius 1520, I, f. 90v P.

¹³³ Si vedano le sezioni: *La conoscenza e l'assenso del complexum teologico* (*Summa*, a. XIII, q. 3); *Credere, intendere, vedere: la continuità della conoscenza creaturale del soprannaturale* (*Summa*, a. XIII, qq. 4, 6); *L'applicazione del metodo scientifico teologico al complexum 'dio è trino e uno'* (*Quodlibet*, XII, q. 2).

¹³⁴ Henricus de Gandavo, *Summa*, a. XIII, q. 1, Badius 1520, I, f. 90v P: «Discere nihil aliud est quam ex iam cognito studio et investigatione vel per se, vel ex alterius admonitione ad ulteriora cognoscenda procedere».

¹³⁵ Henricus de Gandavo, *Summa*, a. XIII, q. 2, Badius 1520, I, f. 90v N: «Utrum possit disci ab homine sine speciali illustratione divina». La seconda questione ha inizio al f. 91r S. Tuttavia, i titoli delle questioni vengono riportati secondo la formulazione utilizzata da Enrico nell'*incipit* dell'articolo. Infatti, il titolo nei singoli *incipit* delle questioni assume una forma dichiarativa, più che interrogativa.

¹³⁶ Työrinoja evidenzia come l'infinità, intesa come la struttura formale dell'ente divino, lo renda inadatto a essere compreso naturalmente da una facoltà costitutivamente finita. Työrinoja, *Lumen medium*, p. 162.

Sebbene implicito in quanto finora descritto, è bene sottolineare che l'asimmetria, che si manifesta tra il desiderio naturale di conoscenza delle sostanze separate e le reali possibilità gnoseologiche creaturali riguarda specificamente la condizione decaduta dell'uomo, piuttosto che le potenzialità connesse al suo originario statuto ontologico. Infatti, la creatura non è per natura incapace di comprendere le verità teologiche; queste si rivelano inaccessibili a causa dei limiti che contraddistinguono lo stato attuale, ossia la debolezza della ragione e l'oscurità dell'oggetto da comprendere. Infatti, secondo Enrico:

L'uomo è naturalmente ordinato a conoscere <sia> quelle <verità> alle quali può attingere solo con l'aiuto del lume naturale e dell'illuminazione generale, <sia> quelle <verità> che eccedono ogni sua facoltà naturale; e <quest'ultima condizione si realizza> sia per la debolezza della sua <facoltà naturale>, che non può essere rivolta verso conoscibili così eccellenti, sia per l'oscurità dell'<oggetto>, a causa della quale <la facoltà naturale> non è capace di esaminare quelle <verità> con l'illustrazione generale e con la forza del lume naturale¹³⁷.

L'inaccessibilità delle verità teologiche non inerisce per natura alla creatura: i contenuti divini si rivelano inaccessibili naturalmente all'uomo solamente a seguito della caduta adamitica, che causa la corruzione delle originarie facoltà umane. La degenerazione delle potenzialità creaturali è sanata solo da un intervento soprannaturale: la grazia (*in via*) e la gloria (*in patria*) si rendono necessarie per risanare l'*oculus mentis*, corrotto dal peccato originale, e per colmare le lacune dello stato *post lapsum*. In sintesi, è fondamentale introdurre uno strumento che possa guarire le facoltà umane danneggiate, ripristinare l'originaria capacità gnoseologica umana e garantire la soddisfazione del desiderio naturale di conoscenza delle sostanze separate, eliminando il rischio di una tendenza vana in natura¹³⁸. Infatti:

¹³⁷ Henricus de Gandavo, *Summa*, a. XIII, q. 2, Badius 1520, I, f. 91r T: «Homo naturaliter ordinatus est, ut quaedam possit scire ad quae solo adiutorio luminis naturalis et illustrationis generalis potest attingere et aliqua quae omnem eius facultatem naturalem excedunt et hoc tum propter eius debilitatem, quod in tam excellenti cognoscibili figi non potest, tum propter eius obscuritatem, qua illustratione generali et vi luminis naturalis illa inspicere non sufficit».

¹³⁸ Proponendo un confronto con il pensiero di Scoto, si può rilevare che la premessa dei due pensatori è identica: essi condividono la concezione dell'uomo come *naturaliter ordinatus* ad apprendere i contenuti soprannaturali. Tuttavia, nonostante partano dallo stesso presupposto, Scoto ed Enrico teorizzano due modelli gnoseologici divergenti per spiegare la soddisfazione del desiderio naturale di conoscenza. Secondo Scoto, l'appetito gnoseologico naturale volto all'oggetto soprannaturale deve poter essere appagato naturalmente, facendo ricorso alle capacità umane proprie dello stato attuale. Infatti, la creatura può conoscere i contenuti teologici, apprendendo naturalmente il messaggio della rivelazione: sebbene quest'ultima coincida con un soggetto soprannaturale e tratti di un oggetto soprannaturale, il suo contenuto è compreso dal *viator* coerentemente con la sua naturale potenzialità gnoseologica decaduta (si veda il secondo capitolo, in particolare la sezione *Un nuovo concetto di soprannaturalità. La solutio del Doctor Subtilis*). La strategia del Gandavense risolve il problema in maniera diametralmente opposta: la conoscenza dei credibili non è garantita dall'apprensione naturale del contenuto rivelato, bensì da un necessario potenziamento soprannaturale della ragione decaduta, compiuto per mezzo dell'illuminazione divina. Il lume soprannaturale sana la corruzione dell'intelletto umano, impoverito dalla caduta e incapace di tornare autonomamente alla sua originaria completezza. Nonostante la necessità di un supporto soprannaturale, la ricezione del lume divino non è innaturale per l'uomo, né

Se <l'intelletto> deve conoscere i <contenuti teologici>, è richiesto necessariamente un <lume> soprannaturale e speciale, infuso all'<intelletto>, mediante il quale <esso> sia rafforzato ed elevato nelle qualità (*virtus*) e affinato nella vista: questo è ciò che designiamo <come> lume speciale, infuso con una speciale illuminazione, che è come la sanità dell'occhio spirituale della mente <e> che è sufficiente per rendere chiari all'intelletto i conoscibili soprannaturali, affinché <esso> possa conoscerli¹³⁹.

Per rendere più chiaro il procedimento soprannaturale di conoscenza, Enrico propone l'efficace metafora dei corpi celesti: esattamente come le sfere celesti si muovono naturalmente di moto proprio e sono mosse soprannaturalmente dalle intelligenze superiori, allo stesso modo la ragione umana procede secondo due modalità: con un moto naturale si volge agli oggetti naturali e con un moto soprannaturale è eterodiretta da un lume speciale, affinché acquisti la conoscenza degli oggetti soprannaturali e inaccessibili al lume naturale della ragione¹⁴⁰.

In conclusione, Enrico ha dimostrato che la creatura *in via* può disporre di un sapere teologico (q. 1), anche se solo in presenza di un'illuminazione speciale soprannaturale (q. 2): poiché le capacità razionali umane decadute risultano insufficienti per la comprensione delle verità teologiche, tanto da rendere necessaria un'*illustratio divina* soprannaturale, resta da approfondire la natura di quest'ultima (q. 3).

si compie mediante un moto violento: il *viator* è naturalmente disposto a ricevere il lume soprannaturale, perché esso non produce un potenziamento innaturale della facoltà umana, ma ripristina l'originaria capacità naturale propria dell'uomo nello stato adamitico (Marrone giunge alla stessa conclusione esaminando la tematica illuminazionista in relazione alla conoscenza della *sincera veritas*: l'illuminazione soprannaturale non è innaturale e neppure violenta per la natura umana. Mediante questa indicazione, Enrico sembra anticipare la critica che Scoto proporrà alcuni decenni più tardi. Marrone, *The Light of Thy Countenance*, II, p. 298). In definitiva – condividendo l'opinione averroista (che sostiene la naturalità sia del desiderio di conoscenza delle sostanze separate, sia della sua soddisfazione) –, Scoto teorizza l'accessibilità dei credibili mediante la comprensione razionale del testo rivelato: il messaggio biblico è creduto in modo naturale dall'intelletto per mezzo dell'abito acquisito della fede (si veda il secondo capitolo, in particolare la sezione *Fede acquisita e volontarietà: i presupposti per una teoria dell'assenso volontario*); diversamente, Enrico ritiene che l'appetito gnoseologico volto alle sostanze separate non possa essere soddisfatto naturalmente, ma solo *per gratiam*: il lume soprannaturale infuso da Dio eleva la corrotta facoltà umana alla conoscenza dei contenuti soprannaturali per lo stato decaduto. Infatti, l'uomo «non potrebbe apprendere la scienza <teologica> mediante l'attività della ragione <e> con mezzi puramente naturali; tuttavia, dopo essere stato rafforzato con il lume della fede, può essere guidato a indagare altri credibili o a comprendere quelli già creduti» (Henricus de Gandavo, *Summa*, a. XIII, q. 1, Badius 1520, I, f. 90v R: «Ex puris naturalibus opere rationis non posset istam scientiam addiscere, adiutus tamen lumine fidei manuduci potest ad ulteriora credibilia investiganda vel ad iam credita intelligenda»).

¹³⁹ Henricus de Gandavo, *Summa*, a. XIII, q. 2, Badius 1520, I, f. 91r T-V: «Si talia debet scire, necessario requiritur aliquid supernaturale et speciale ei infusum, quo in virtute fortificetur et elevetur et in visu acuatur. Hoc autem est quod appellamus speciale lumen speciali illustratione infusum, quod est quasi sanitas spiritualium oculorum mentis, quod sufficit intellectui scibilia supernaturalia illustrare, ut ipsa scire possit».

¹⁴⁰ Henricus de Gandavo, *Summa*, a. XIII, q. 2, Badius 1520, I, f. 91r V.

1.2 Fede infusa e conoscenza divina: i presupposti del sapere teologico umano (*Summa*, a. XIII, q. 3)

Nelle questioni 1-2 dell'articolo XIII, Enrico ha concluso che il sapere teologico può essere acquisito dall'uomo *in via* (q. 1), sebbene non senza il supporto di un dono soprannaturale (q. 2). Dunque, identificando la prima illuminazione divina con l'infusione della fede, è necessario indagare «se <la teologia> possa essere appresa dall'uomo senza il lume della fede»¹⁴¹ (q. 3).

Anzitutto, conviene definire la nozione di fede condivisa da Enrico, coincidente con un abito intellettuale soprannaturalmente infuso da dio nel momento del battesimo; quando la fede è presente nell'intelletto, essa muove la potenza razionale indipendentemente da altre inclinazioni¹⁴². L'illuminazione provvista da questo abito è fondamentale per acquisire la conoscenza teologica, giacché esso rende per la prima volta accessibili alla ragione umana decaduta le proposizioni soprannaturali credibili, rappresentando la loro garanzia di veridicità.

Per fondare ulteriormente l'affidabilità di tali verità, è necessario approfondire la provenienza del lume infuso, svelandone l'origine divina: dio è l'unico ente in grado di conoscere tali contenuti con evidenza e di comunicarli, alimentando la fede in essi. Difatti:

Dal momento che la scienza <teologica> riguarda quelle <verità> che eccedono la facoltà della ragione naturale – a causa della debolezza del nostro intelletto e della lontananza di quelle <verità>, come è stato detto –, per acquisire la conoscenza di quella <verità>, occorre <derivarla> da colui che la conosce¹⁴³.

Tale precisazione consente di bloccare il regresso della conoscenza in dio, giacché i contenuti rivelati acquistano la loro validità in quanto comunicati da dio mediante l'infusione dell'illuminazione soprannaturale della fede. Da ciò consegue che la fede nelle verità teologiche implica la fede in un ente che le conosce con evidenza e che le comunica all'uomo tramite la rivelazione o l'ispirazione. Secondo Enrico, infatti:

¹⁴¹ Henricus de Gandavo, *Summa*, a. XIII, q. 3, Badius 1520, I, f. 90v N: «Utrum possit disci ab homine sine lumine fidei».

¹⁴² Cfr. Henricus de Gandavo, *Quodlibeta*, V, q. 21, Badius 1518, ff. 197r-198r. Si veda la sezione *L'assenso alle verità teologiche: il fedele e il teologo* (*Quodlibet*, XII, q. 3).

¹⁴³ Henricus de Gandavo, *Summa*, a. XIII, q. 3, Badius 1520, I, f. 91v B: «Cum ista scientia sit de eis quae facultatem naturalis rationis excedunt propter intellectus nostri debilitatem et eorum elongationem, ut dictum est, oportet ut eius notitiam capiat ab eo que eam novit».

Per prima cosa, <l'uomo> deve necessariamente credere in colui che conosce le <verità teologiche>, dal quale riceve la loro notizia. Perciò, colui che apprende la scienza <teologica>, per prima cosa deve credere le verità di dio e avere fede in colui dal quale attende di conoscerle con evidenza, affinché, incoraggiato mediante la fede, diventi idoneo a conoscerle con evidenza¹⁴⁴.

L'origine divina fonda l'affidabilità della fede e dei suoi contenuti, poiché dio conosce con evidenza le verità teologiche. Va precisato che la certezza di questo sapere deriva dall'autorialità divina e non dalla sua testimonianza: infatti, se quest'ultima fosse garanzia di attendibilità della notizia della fede, il regresso che mira a istituire la certezza della conoscenza teologica proseguirebbe verso un ulteriore principio ontologico fondante, rischiando di retrocedere all'infinito¹⁴⁵. Pertanto, «la fede – intesa come via per la comprensione intellettuale – non è la fede con la quale si crede come a un testimone, ma <è la fede> con la quale il credente ha fede in <dio>, in quanto autore e remuneratore della fede»¹⁴⁶.

Riepilogando, i risultati della questione 3 consentono di trarre alcune conclusioni. In primo luogo, in assenza del lume soprannaturale della fede, la ragione naturale risulta incapace di apprendere i contenuti che trascendono le sue possibilità gnoseologiche decadute. Affinché la facoltà razionale possa accedere per la prima volta agli articoli credibili, occorre che il *viator* riceva l'illuminazione soprannaturale: così, la fede infusa precede cronologicamente l'atto della ragione e fornisce la 'luce' che le permette di intraprendere il processo conoscitivo (*id quod credimus, intelligere valeamus*¹⁴⁷).

In secondo luogo, la fede deve avere un'origine divina, poiché dio è l'unico ente che conosce con evidenza i contenuti teologici e che, per questo, può insegnarli¹⁴⁸, comunicandoli mediante l'illuminazione soprannaturale.

¹⁴⁴ Henricus de Gandavo, *Summa*, a. XIII, q. 3, Badius 1520, I, f. 91v B: «Necesse habet primo credere illi qui eas novit, a quo debet earum notitiam accipere. Quare discentem in hac scientia primo oportet veritates eius credere et fide tenere ab eo a quo expectat eas evidenter scire, cum nutritus per fidem, ad hoc ut evidenter eas sciat factus sit idoneus».

¹⁴⁵ Questa idea è condivisa anche da Scoto all'interno della critica dell'opinione che fonda la fede infusa sulla testimonianza divina: come sarà dimostrato più avanti, se la fede derivasse dalla testimonianza divina, quest'ultima poggerrebbe su un'ulteriore testimonianza, rischiando un regresso all'infinito la cui possibilità è negata da entrambi gli autori. Si veda la prima delle ipotesi esaminate nella sezione *Il concetto tradizionale di fede infusa. Due ipotesi imperfette* del secondo capitolo.

¹⁴⁶ Henricus de Gandavo, *Summa*, a. XIII, q. 3, Badius 1520, I, f. 92r D: «Fides quae via est ad intellectum non est fides qua solummodo creditur vero ut testi vero, sed qua credens in ipsum fidit ut in fidei auctore et remuneratore».

¹⁴⁷ Henricus de Gandavo, *Summa*, a. XIII, q. 3, Badius 1520, I, f. 92r D.

¹⁴⁸ Secondo Enrico, la possibilità dell'insegnamento teologico dipende dalla conoscenza di cui si dispone: solo colui che comprende con evidenza i contenuti credibili possiede la facoltà di insegnarli ad altri, dal momento che non si può insegnare ciò che non si conosce. Proprio nell'ambito della funzione educativa del teologo, verrà presentata la teoria dell'illuminazione soprannaturale intermedia, appartenente ai maestri di teologia: questi ultimi sono identificati con le figure proposte all'educazione teologica, in virtù del possesso di una comprensione teologica

Infine, è possibile delineare un'ulteriore caratteristica della fede: mediante questo abito, il fedele si rivolge a dio come all'autore delle verità teologiche – credendo in lui (*credere in eum*) –, piuttosto che come al semplice testimone e rivelatore dei credibili – credendo a lui (*credere ei*). Tale è la differenza tra la fiducia nel semplice apostolo, annunciatore della rivelazione, e quella in colui che – in quanto creatore – è condizione ontologica degli stessi contenuti teologici. Dunque, la fede garantisce la veridicità del sapere teologico solo se si volge a dio come al suo autore.

Queste conclusioni evidenziano che dio e la fede *in lui* rappresentano le condizioni della conoscenza razionale delle verità teologiche. Infatti, riprendendo Agostino, Enrico ammonisce i sostenitori della sufficienza del sapere naturale, dicendo: «se non crederete, non comprenderete»¹⁴⁹. Ciò consente di motivare la risposta negativa di Enrico all'interrogativo principale della questione 3: la scienza teologica non può essere appresa senza il lume della fede, dal momento che la fede in dio è il presupposto del primo contatto con i credibili e la premessa di ogni loro conoscenza (*sine fide ista scientia disci non potest, quia sine ea non posset homo ullo modo dictis eius assentire et multominus ea intelligere*¹⁵⁰).

A questo punto, conviene analizzare gli argomenti addotti nella terza questione, dedicando particolare attenzione al secondo dei *quod sic*. In questa tesi figura la dimostrazione aristotelica della conoscenza naturale, filosofica e sillogistica, secondo la quale data l'apprensione naturale dei termini di una proposizione, quest'ultima sarà naturalmente nota all'intelletto. Un'argomentazione analoga si ritroverà nell'opera di Scoto e nella *Collatio* 10; pertanto, lo studio della questione 3 è centrale per procedere nell'indagine qui proposta.

1.3 La conoscenza e l'assenso del *complexum* teologico (*Summa*, a. XIII, q. 3)

A differenza di Scoto – così distante dalla condanna del '77 da poter utilizzare l'ideale scontro tra filosofi e teologi per introdurre il tema della conoscenza naturale dei contenuti teologici –, Enrico – che elabora questo articolo della *Summa* a ridosso del 1277¹⁵¹ – adopera lo stesso argomento razionalista, senza attribuirlo ai 'filosofi' in maniera altrettanto netta.

evidente (per quanto possibile *in via*) e superiore a quella dei semplici fedeli. Tale grado di sapere dipenderà dalla ricezione di un'illuminazione più perfetta di quella della fede. Si rimanda, a questo proposito, alle seguenti sezioni: Credere, intendere, vedere: *la continuità della conoscenza creaturale del soprannaturale* (*Summa*, a. XIII, qq. 4, 6); *L'applicazione del metodo scientifico teologico al complexum 'dio è trino e uno'* (*Quodlibet*, XII, q. 2). Cfr. Työrinoja, *Lumen medium*, pp. 167-168.

¹⁴⁹ Henricus de Gandavo, *Summa*, a. XIII, q. 3, Badius 1520, I, f. 92r D: «Nisi <...> credideritis, non intelligetis». Per le occorrenze agostiniane dell'originaria citazione di Isaia (Is, 7,9), si veda T. Stępień, "Nisi credideritis, non intelligetis" – *Belief as Natural Cognition in the Writings of St. Augustine*, in «*Studia pelplińskie*», 49 (2016), pp. 287-300: 293-299.

¹⁵⁰ Henricus de Gandavo, *Summa*, a. XIII, q. 3, Badius 1520, I, f. 92r F.

¹⁵¹ Caffarena, *Cronología de la «Suma» de Enrique de Gante por relación a sus «Quodlibetos»*, p. 133.

Secondo la tesi naturalista¹⁵², il sapere muove dalla comprensione dei principi primi della scienza, garantita dalla conoscenza degli estremi che li costituiscono; pertanto, l'apprensione dei termini semplici (*incomplexa*) è la condizione di comprensione delle proposizioni complesse o principi (*complexa*). Così, l'itinerario naturale di acquisizione dei contenuti scientifici si riduce a tre passaggi: dati i principi primi della scienza, dapprima è necessario apprenderne i termini semplici costituenti; la comprensione degli *incomplexa* consente la conoscenza dei principi primi (*complexa*) della scienza, dai quali sono dedotte le conclusioni in essi contenute.

Analogamente, se si applica questo metodo ai contenuti di fede, dall'apprensione dei termini semplici deriva la comprensione dei *complexa* che di essi si compongono: in questo modo, il *viator* conosce naturalmente tutti i contenuti teologici. Infatti:

Colui che da sé conosce <naturalmente> i termini e i principi composti da <quei> termini (poiché conosciamo i principi giacché <ne> conosciamo i termini, secondo il Filosofo¹⁵³) <...>, può conoscere anche le <conclusioni> che conseguono dai <principi>. Ma l'uomo, senza il lume della fede, può conoscere tutti i termini della scienza <teologica>: chi <è> dio, cos'<è> il mondo, cos'<è> il 'creare', cos'<è> il 'patire', chi <è> l'uomo, chi <è> la vergine, chi <è> la madre. Infatti, come è detto sopra, occorre comprendere prima di credere. Dunque, senza il lume della fede, <l'uomo> può conoscere i principi della scienza <teologica> composti da quei <termini>: come che 'dio creò il mondo', che 'l'uomo è impronta di dio', che 'la vergine è madre'; <e> perciò, ancora senza il lume della fede, <l'uomo> può conoscere tutte le <conclusioni> che conseguono da questi <principi>¹⁵⁴.

Enrico espone questo argomento in forma sillogistica, arricchendolo con alcune formulazioni esemplificative¹⁵⁵, mediante le quali la posizione 'filosofica' – contro l'idea fideistica di conoscenza teologica – è applicata alle verità di fede. Infatti, l'orientamento razionalista difende la comprensione naturale di tutti i contenuti, anche quelli attualmente creduti: qualora siano appresi naturalmente i termini che compongono i principi teologici, allora è possibile conoscere

¹⁵² Aristoteles, *Analytica posteriora*, I, 3, 72b, 20-32, AL, IV, 1-4⁴, pp. 9-11.

¹⁵³ Aristoteles, *Analytica posteriora*, I, 3, 72b, 23-25, AL, IV, 1-4⁴, p. 10: «Sed et principium scientie esse quoddam dicimus, in quantum terminos cognoscimus».

¹⁵⁴ Henricus de Gandavo, *Summa*, a. XIII, q. 3, Badius 1520, I, f. 91v A: «Qui per se sufficiens est ad cognoscendum terminos et principia ex terminis composita (quia principia cognoscimus in quantum terminos cognoscimus, secundum Philosophum) <...>, et illa potest cognoscere que sequuntur ex ipsis. Sed homo, sine lumine fidei, potest cognoscere omnes terminos huius scientie: quid deus, quid mundus, quid creare, quid pati, quid homo, quid virgo, quid mater. Hoc enim, ut dictum est supra, oportet intelligere antequam credere. Ergo, sine lumine fidei, potest cognoscere principia huius scientie, complexa ex his: ut quod deus creavit mundum, quod deus homo passus est, quod virgo mater est, quare et sine lumine fidei potest scire omnia que consequuntur ex his».

¹⁵⁵ Tali esempi mancano nella formulazione scotiana, più scarna ed essenziale. Cfr. Ioannes Duns Scotus, *Ord., Prol.*, p. 1, q. un., Vat., I, nn. 42-43, pp. 25-26.

naturalmente le proposizioni costituite da quegli *incomplexa*; dunque, se l'uomo comprende naturalmente gli estremi teologici – come ‘dio’, ‘mondo’, ‘creare’ –, può apprendere naturalmente i *complexa* composti da tali termini – come ‘dio creò il mondo’.

La confutazione di questa posizione conduce Enrico a indagare il processo gnoseologico connesso a due precise tipologie di *complexum*, delle quali solo una sarà in questa sede approfondita. Nel primo caso, la conoscenza dell'enunciato è determinata interamente dall'apprensione quidditativa dei termini che lo compongono: il concetto quidditativo degli *incomplexa* causa la comprensione completa e perfetta della proposizione complessa. Questo primo modello riguarda tutti gli asserti necessari: infatti, in questi enunciati, la definizione dei termini contiene in sé la loro connessione necessaria e, dunque, l'implicita formulazione della proposizione.

Al contrario, nel secondo caso, l'apprensione del concetto quidditativo dei termini non è causa della conoscenza necessaria e immediata del *complexum*, ma ne rappresenta una semplice *conditio sine qua non*: la comprensione dell'enunciato risulterà dall'apprensione quidditativa dei termini, ma anche da altro, come, ad esempio, dalla conoscenza della connessione dei termini (è il caso delle proposizioni contingenti)¹⁵⁶.

In maniera concisa, Enrico esprime l'idea in questo modo:

¹⁵⁶ Nella questione 14 del *Quodlibet* VIII, è stato rintracciato un passaggio parallelo che potrebbe forse aiutare a chiarire meglio la reale intenzione di Enrico. Nel *Quodlibet*, il maestro di Gand mostra l'esistenza di due diverse tipologie di asserto teologico: una necessaria, in senso assoluto, che concerne l'interiorità divina, e l'altra sempre necessaria, ma non assoluta, riguardante la realizzazione della volontà divina *ad extra*. Mentre la conoscenza umana delle proposizioni necessarie e assolute deriva interamente dall'apprensione dei concetti quidditativi dei termini che costituiscono il *complexum* – giacché la loro connessione (ovvero la formulazione dell'enunciato) è implicita nella loro definizione –, gli asserti contingenti o necessari ma non assoluti non generano una pari conoscenza immediata. Henricus de Gandavo, *Quod.*, VIII, q. 14, Badius 1518, f. 325r I: «In eis quae sunt fidei non desunt necessariae rationes. Intelligendum est quod aliqua sunt fidei quae aeterna sunt et absolute necessaria et impossibilia aliter se habere vel habuisse ut sunt omnia credenda circa trinitatem et quae pertinent ad interiora deitatis et de talibus dicit Richardus impossibile est ea necessaria ratione carere quod bene verum est sed soli deo cognita et nulli pura naturali ratione investiganda absque fidei suppositione. Alia vero sunt fidei quae aeterna sunt et necessaria, non simpliciter et absolute, sed solummodo supposita divinae voluntatis determinatione ut sunt omnia quae pertinent ad sacramenta et humanam redemptionem per Christum quae omnia aliter possibile fuit se habere si deo placuisset. Et ad ista non sunt necessaria argumenta etiam credibilibus suppositis, sed sunt probabilia ex congruentiis et decentiis ex parte modi redemptionis et nostrae iustificationis accepta». Per l'analisi di questo passaggio, si veda Emery, *The Image of God Deep in the Mind*, p. 112.

La verità delle proposizioni complesse a volte è causata essenzialmente dalla natura, dalla quiddità e dalla virtù (*virtute*) dei termini; altre volte, invece, non <è causata> in quel modo, ma la natura e la quiddità dei termini alimentano solo e sostengono <la verità della proposizione complessa>, affinché, in esse, sia compresa la verità della proposizione complessa¹⁵⁷.

Concentrandosi sul caso degli enunciati necessari, Enrico afferma che il *viator* può acquisire il concetto quidditativo degli *incomplexa* in due modi differenti:

O l'uomo, mediante il lume naturale, può raggiungere perfettamente – mediante i termini, conoscendo perfettamente la loro natura – la <verità della proposizione complessa>, <indagando> la natura e la quiddità della cosa segnata, oppure no. Nel primo caso, colui che conosce i termini con il lume della ragione naturale, con lo stesso lume conosce anche le proposizioni complesse <costituite> da quei <termini>, come accade in tutte le predicazioni puramente naturali, tanto sostanziali, quanto accidentali¹⁵⁸.

Nell'eventualità più semplice, la creatura *in via* apprende la quiddità o definizione del termine muovendo dalla percezione della *res signata* che il termine istanzia, ovvero dall'oggetto concretamente esistente e accessibile alla facoltà sensibile. Facendo esperienza dell'ente tangibile, la ragione può astrarre il contenuto quidditativo e apprendere la definizione della cosa, sfruttando esclusivamente il suo lume naturale. Dopo aver applicato tale procedimento a ogni termine che costituisce la proposizione complessa, dalla quiddità degli estremi risulta la conoscenza e la determinazione della verità del *complexum* (*veritas complexionum* <...> *causatur essentialiter ex natura et quidditate et virtute terminorum*)¹⁵⁹.

In sintesi, suddividendo il primo caso posto da Enrico (dove la quiddità dei termini causa la conoscenza della proposizione), la prima eventualità (secondo la quale il concetto quidditativo del termine è derivato dalla *res* sensibile) possiede una condizione essenziale: la presenza dell'oggetto.

¹⁵⁷ Henricus de Gandavo, *Summa*, a. XIII, q. 3, Badius 1520, I, f. 92r H: «Veritas complexionum aliquando causatur essentialiter ex natura et quidditate et virtute terminorum, aliquando autem non sic, sed natura et quidditas terminorum solum sustinet et patitur ut in eis complexionis veritas comprehendatur».

¹⁵⁸ Henricus de Gandavo, *Summa*, a. XIII, q. 3, Badius 1520, I, f. 92r H: «Aut homo, sub lumine naturali, attingere potest perfecte sub terminis perfecte cognoscendo naturam terminorum ad illud in natura et quidditate rei signatae <...>, aut non. In primo casu cognoscens terminos lumine naturalis rationis, eodem lumine cognoscit et complexiones eorum, ut contingit in omnibus pure naturalibus predicationibus tam substantialibus quam accidentalibus».

¹⁵⁹ Cfr. Henricus de Gandavo, *Summa*, a. I, q. 12, ed. Wilson, pp. 186-194.

Pertanto, tale procedimento gnoseologico è valido solo per le entità naturalmente disponibili alle facoltà naturali *in via*¹⁶⁰.

D'altra parte, il secondo caso considera le proposizioni costituite da termini che istanziano oggetti soprannaturali per il *viator*, ovvero entità che non sono immediatamente accessibili per la creatura *in via*. Se l'oggetto non è avvicinabile dal senso, non è possibile derivare naturalmente il suo *quid est*; dunque, l'indisponibilità dell'oggetto preclude sia l'apprensione del concetto quidditativo dell'*incomplexum*, sia la comprensione degli enunciati che si compongono di tali elementi semplici.

L'oggetto soprannaturale, o, più specificamente per il nostro tema, quello teologico, è incluso in questo secondo caso. Infatti, dopo che l'iniziale infusione della fede ha illuminato le verità credibili – riguardanti le entità soprannaturali –, il lume naturale della ragione ottiene una comprensione solo *in generali e confuse* degli *incomplexa* che costituiscono tali proposizioni. L'apprensione generale e non quidditativa dei termini impedisce la conoscenza perfetta dei *complexa*. Pertanto, il processo gnoseologico naturale applicato all'oggetto soprannaturale consegue solo una comprensione generale degli estremi che compongono i credibili e una cognizione altrettanto universale degli articoli di fede. Troviamo qui delineato il grado più alto che la conoscenza naturale può raggiungere *in via* rispetto alle verità soprannaturali:

Nel secondo caso, colui che conosce i termini con il lume naturale, li conosce in modo incompleto. Inoltre, – <nel caso in cui i termini> siano causa della verità della proposizione complessa – <costui> non conosce i <termini> in modo completo, se non con il lume soprannaturale; e così non conosce la verità della proposizione complessa nel <concetto quidditativo di> quei <termini>, se non con il lume soprannaturale. Per esempio: <...> colui che conosce chi <è> dio, cos'<è> la trinità, cos'<è> l'unità con il lume naturale <...>, non conosce che 'dio è trino e uno' con il lume naturale, ma solo con il lume soprannaturale, poiché le quiddità di quei termini – in quanto causa della verità di quella proposizione complessa – non sono naturalmente disposte a essere conosciute, se non con il lume soprannaturale¹⁶¹.

¹⁶⁰ Secondo gli studi dedicati alla teoria enriciana dell'illuminazione, il *viator* può comprendere naturalmente il *verum* della cosa, ovvero l'*id quod res est*, laddove la conoscenza della *veritas*, ovvero del *quid est* della *res*, necessita dell'illuminazione divina. In realtà, questo itinerario gnoseologico che dal *verum* giunge alla *veritas* sembra necessario solo per gli oggetti soprannaturali per la creatura *in via*, ovvero i futuri contingenti e le verità rivelate, dal momento che la ragione decaduta non può conoscere evidentemente e quidditativamente tali contenuti (Pasnau, *Henry of Ghent and the Twilight of Divine Illumination*, p. 54). Pertanto, la prima modalità di cognizione, rivolta agli oggetti naturali, rappresenta l'unica comprensione quidditativa acquisibile naturalmente dal *viator*. Cfr. Marrone, *The Light of Thy Countenance*, II, pp. 276-278, 283; Pasnau, *Henry of Ghent and the Twilight of Divine Illumination*, pp. 62-66.

¹⁶¹ Henricus de Gandavo, *Summa*, a. XIII, q. 3, Badius 1520, I, f. 92r H: «In secundo <...> casu, cognoscens terminos lumine naturali, cognoscit ipsos incomplete. Complete autem quo ad id quod sunt causa veritatis complexionis non cognoscit ipsos nisi lumine supernaturali et sic non nisi lumine supernaturali cognoscit veritatem complexionis in illis. Verbi gratia: <...> cognoscens lumine naturali, quid deus, quid trinitas, quid unitas, <...> non cognoscit quod

Nel secondo caso, la conoscenza naturale dei termini e dei *complexa* non è quidditativa. Un sapere così lacunoso può essere colmato solo con un apporto soprannaturale, che renda accessibile la definizione degli estremi e la comprensione completa delle proposizioni complesse. Questo lume soprannaturale – che trascende quello della ragione naturale, oltrepassa quello dell'iniziale fede infusa e il cui statuto non viene ulteriormente definito da Enrico in questa sede – consente una conoscenza quidditativa dei termini, la quale conduce a una comprensione perfetta delle verità teologiche nello stato attuale.

Riprendendo l'esempio teologico utilizzato nell'ultimo passo citato, è possibile chiarire ulteriormente il punto di vista di Enrico. Anche se l'individuo comprende naturalmente *in via* alcuni dei termini teologici, quali 'dio', la 'trinità' e l' 'unità', questi *incomplexa* restano appresi in modo universale e privi di un riferimento concettuale quidditativo, qualora si ricorra solo all'attività naturale della ragione. Il lume soprannaturale – diverso da quello della fede infusa che dischiude le formulazioni complesse, ma non la loro comprensione – garantisce l'apprensione quidditativa dei termini e la conoscenza completa della proposizione 'dio è trino e uno'.

Riassumendo, la comprensione degli enunciati necessari deriva dall'apprensione quidditativa dei loro estremi; tuttavia, i concetti quidditativi di questi ultimi sono ottenuti dal *viator* in maniere differenti, a seconda della natura dell'oggetto implicato. Qualora l'ente istanziato dal termine sia naturalmente accessibile alla facoltà sensibile, la creatura può ricavarne il *quid est*, apprendere in maniera perfetta il *complexum* e determinarne con evidenza il valore di verità.

Viceversa, se l'oggetto è soprannaturale e inaccessibile alla sensibilità umana, come accade nel caso dei contenuti teologici, l'illuminazione della fede dischiude solo un concetto generale degli *incomplexa* che compongono i credibili. Un'aggiuntiva infusione divina supplisce la carenza della ragione naturale, donando un lume superiore a quello della fede, ma inferiore a quello della gloria (goduto *in patria*), che permette di apprendere la quiddità dei termini teologici.

Secondo queste conclusioni, il sapere teologico del *viator* può essere articolato in tre stadi: nel primo, il lume della fede infusa svela alla ragione naturale le proposizioni credibili, senza garantirne né la conoscenza, né la determinazione del valore di verità; in seguito, la facoltà razionale apprende in modo generale i termini costituenti degli articoli di fede, ottenendo solo una comprensione imperfetta del *complexum*; infine, il concetto quidditativo degli estremi, necessario per la conoscenza perfetta della proposizione, è conseguito grazie all'infusione del lume soprannaturale intermedio.

deus est trinus et unus lumine naturali, sed solum lumine supernaturali, quia quidditates illorum terminorum inquantum sunt causa veritatis illius complexionis, non sunt natae cognosci nisi lumine supernaturali».

I primi due stadi, ovvero l'impiego del lume della fede e del lume naturale, non possono essere sufficientemente separati, giacché la loro contiguità li rende l'uno condizione dell'altro: la ragione non può conoscere *in generali* i termini e i credibili, senza che questi siano rivelati dal lume della fede infusa; ma, al tempo stesso, la proposizione teologica, comunicata dall'illuminazione divina, resta priva di utilità in assenza di una considerazione razionale. Pertanto, l'atto di fede e la conoscenza naturale vengono congiunti in un unico momento cronologico, sebbene essi non siano logicamente coincidenti¹⁶². Al contrario, l'ultimo livello di sapere è perfettamente distinguibile dagli altri, tanto che Enrico identifica una minoranza di fedeli che ne dispone: i teologi.

Ambedue i momenti del processo gnoseologico (secondo la bipartizione appena proposta) generano una conoscenza intellettuale, seppur di grado differente. Il primo e più basilare livello di comprensione è assicurato dall'infusione della fede e dalla cognizione della ragione: in assenza dell'evidenza dell'oggetto e della dimostrazione razionale, e disponendo solo della verità comunicata da una testimonianza autorevole, il credente può assentire intellettualmente alla proposizione credibile. Infatti, le verità religiose, così come quelle storiche, possono essere assentite, anche solo sulla base della veracità del testimone che le riferisce; tale assenso non necessita dell'evidenza dell'oggetto o della ragione, ma solo della conoscenza naturale e universale dei termini che compongono i *complexa*¹⁶³.

Differente è il caso della comprensione intellettuale perfetta, derivante dalla produzione di un giudizio razionale. Il giudizio dell'intelletto si esprime sul valore di verità della proposizione e necessita dell'evidenza, che si origina o dalla presenza dell'oggetto oppure dalla dimostrazione logica.

In sintesi, per ottenere l'assenso sono sufficienti la fede in una testimonianza autorevole e la conoscenza generale di quanto assentito; al contrario, il giudizio necessita dell'apprensione quidditativa dei termini, da cui deriva una comprensione perfetta della proposizione che essi costituiscono. I due livelli di sapere rappresentano le condizioni *sine qua non* per una conoscenza perfetta dell'intelletto; tuttavia, il semplice assenso può sussistere autonomamente e applicarsi alle verità che non sono in sé evidenti per la ragione. Dunque, il primo livello (assenso) può esistere senza il secondo (giudizio), ma non viceversa. Infatti:

¹⁶² Questa idea verrà ripresa e trattata più approfonditamente nell'analisi della questione 2 del *Quodlibet* XII. Si veda la sezione *L'applicazione del metodo scientifico teologico al complexum 'dio è trino e uno'* (*Quodlibet*, XII, q. 2).

¹⁶³ Il tema dell'assenso verrà approfondito nel dettaglio nella sezione *L'assenso alle verità teologiche: il fedele e il teologo* (*Quodlibet*, XII, q. 3).

Alla conoscenza perfetta dell'intelletto <...> devono concorrere due <condizioni>. Uno è l'assenso alla verità, l'altro è il giudizio riguardo a ciò che è assentito come vero. Questo secondo non può sussistere senza la percezione della verità <proveniente> dall'evidenza della cosa o della ragione <...>: <infatti,> ognuno giudica bene <solo> ciò che conosce. Invece, il primo, <ovvero l'assenso>, può sussistere perfettamente senza il secondo e senza alcuna percezione evidente della verità. Infatti, l'intelletto qualche volta assente alla verità a causa dell'autorità di colui che <la> dice e <la> attesta, sebbene non la percepisca in maniera certa dall'evidenza. In questo modo, acconsentiamo e assentiamo a quelle <verità>, nello stesso modo <in cui assentiamo> alle verità che apprendiamo dalle narrazioni storiche, che sono redatte da qualche autorità; e tale è la conoscenza dei fedeli di quelle <verità> che sono ritenute vere solo mediante il lume della fede¹⁶⁴.

Seguendo Enrico, consideriamo in questa sede solo la conoscenza teologica del fedele non istruito, capace di assentire agli articoli di fede, e rimandiamo alla questione 2 del *Quodlibet* XII per l'approfondimento della scienza teologica acquisita dai *maiores*, ovvero dagli unici viatori che dispongono del giudizio dell'intelletto.

Il fedele fornisce ai credibili l'assenso della ragione (primo grado di conoscenza intellettuale). Esattamente come accade per le verità storiche, i termini che compongono gli enunciati rivelati non sono evidenti, né in virtù di una dimostrazione razionale, né grazie alla presenza dell'oggetto; pertanto, la loro verità è creduta sulla base della testimonianza del testo sacro. Dal momento che la conoscenza intellettuale perfetta necessita sia dell'assenso, sia del giudizio, la comprensione che il fedele possiede delle verità teologiche o storiche è incompleta e imperfetta.

Mediante due analogie Enrico delucida lo statuto del sapere teologico del fedele. La prima paragona quest'ultimo a una persona cieca, mostrando l'impedimento reale che inerisce alla facoltà gnoseologica del *viator*:

¹⁶⁴ Henricus de Gandavo, *Summa*, a. XIII, q. 3, Badius 1520, I, f. 92v I: «Ad perfectam notitiam intellectus <...> duo debent concurrere. Unum est assensus veritatis, alterum est iudicium de eo quod verum esse asserit. Hoc secundum non potest esse sine perceptione veritatis ex rei vel rationis evidentia <...>. Unusquisque bene iudicat quas cognoscit. Primum autem bene potest esse sine secundo et sine omni perceptione veritatis evidenti. Assentit enim intellectus aliquando veritati propter auctoritatem dicentis et attestantis, licet eam ex evidentia omnino non percipiat. Secundum quem modum consentimus eis et asserimus tamquam vera quae cognoscimus ex historiis quas aliqua auctoritate constat esse conscriptas et est talis notitia fidelium de his quae tenent esse vera solo lumine fidei».

Non in maniera inconveniente <si può> confrontare <la situazione del> fedele, <impegnato> nel conoscere le < cose > divine e intellettuali, a <quella del> cieco, <impegnato> nel conoscere i colori, piuttosto che nel percepire le cose materiali. Dopo il peccato, l'occhio della carne rimane limpido; invece, nel conoscere le cose intellettuali, l'occhio della ragione è corrotto: veramente <quest'ultimo> nel conoscere le < cose > divine e intellettuali è completamente accecato¹⁶⁵.

Così come il cieco non vede i colori a causa della corruzione dell'organo fisico della vista, analogamente, il fedele non dispone delle potenzialità gnoseologiche connesse al suo stato originario: egli non può vedere l'oggetto divino in ragione della corruzione dell'*oculus mentis*. Pertanto, in assenza dell'ente divino e di una sua conoscenza evidente, il fedele può solamente assentire, ma non giudicare, la verità delle proposizioni teologiche.

L'esempio del cieco aiuta a chiarire il limite gnoseologico che il fedele sperimenta *in via*; tuttavia, come lo stesso Enrico sottolinea, l'analogia non è perfettamente calzante, poiché la comprensione del cieco e quella del credente differiscono almeno per un aspetto:

Il cieco non conosce i termini quando discute oppure ascolta discutere riguardo ai colori e, solo mediante la credenza derivante dai mezzi naturali, acconsente alla testimonianza altrui riguardo ai colori; invece, il fedele conosce necessariamente i termini dei credibili prima di credere le proposizioni complesse <...> e non acconsente ai <contenuti> della fede credendo, se non mediante un abito infuso¹⁶⁶.

Il cieco non ha possibilità alcuna di percepire il colore, né, di conseguenza, di acquisire per astrazione il concetto quidditativo del termine che lo istanzia. Tuttavia, tale limite non gli preclude la formulazione e l'utilizzo di proposizioni complesse riguardanti i colori: la loro descrizione verbale, fornita da coloro che personalmente li sperimentano, consente al cieco di elaborare dei concetti puramente vocali, che non hanno alcun legame con la realtà ad eccezione del tramite della testimonianza altrui. Pertanto, Enrico definisce la conoscenza del cieco come vocale, piuttosto che come reale.

¹⁶⁵ Henricus de Gandavo, *Summa*, a. XIII, q. 3, Badius 1520, I, f. 92v K: «Nec inconvenienter comparat fidelis in cognoscendo divina et intellectualia, caeco in cognoscendo colores quam in sentiendo corporalia. Post peccatum oculus carnis remansit clarus; in cognoscendo autem intellectualia oculus rationis factus est lippus in cognoscendo vero divina et intellectualia omnino est excaecatus».

¹⁶⁶ Henricus de Gandavo, *Summa*, a. XIII, q. 3, Badius 1520, I, f. 92v K: «Caecus nec terminos cognoscit cum disputat vel audit disputare de coloribus et sola credulitate ex puris naturalibus de coloribus alterius testimonio acquiescit; fidelis autem necessario terminos credibilium cognoscit antequam complexiones credat <...> et non acquiescit eis quae sunt fidei credendo nisi per aliquem habitum infusum».

A differenza del cieco, il fedele apprende realmente i concetti degli enti istanzati dai termini teologici. Infatti, pur in assenza di una comprensione evidente e quidditativa, il fedele acquisisce i concetti reali degli estremi che costituiscono i credibili, sebbene solo *in generali e confuse*: ad esempio, tramite una dimostrazione *quia*, la creatura perviene a un concetto generale dell'ente divino. In sintesi, mediante l'esercizio della ragione naturale, il fedele ottiene i concetti reali, ma generali, degli *incomplexa* che compongono i credibili, conseguendo una conoscenza altrettanto generale delle proposizioni complesse¹⁶⁷.

La seconda analogia suggerisce un approfondimento aggiuntivo. Mentre la comprensione del cieco e quella del fedele differiscono nell'acquisizione dei concetti degli *incomplexa*, nel secondo esempio – che tratta del fedele e dell'eretico –, è in questione la formazione del *complexum*. In questo caso, il credente e l'infedele conseguono la stessa conoscenza naturale dei termini semplici: possiedono le stesse nozioni universali e confuse di questi ultimi, poiché le elaborano disponendo della medesima facoltà naturale.

La differenza tra i due emerge nell'elaborazione del *complexum*: la proposizione complessa appresa dal fedele è comunicata dall'autorità scritturale ed è assentita in virtù della fede nella veracità della testimonianza, pur in assenza di una conoscenza evidente. D'altra parte, l'eretico non riceve, o decide di non accogliere, il messaggio rivelato; pertanto, dopo aver appreso naturalmente i concetti generali e confusi dei termini, egli li combina arbitrariamente, originando degli enunciati complessi privi di qualsiasi fondamento autoritativo. Nell'elaborazione dell'asserto 'teologico',

¹⁶⁷ A questo proposito, può essere utile riportare l'interpretazione di Faucher, che in alcuni punti non sembra in linea con quanto sostenuto apertamente da Enrico. Nel suo contributo, l'autore ritiene giustamente che la conoscenza del fedele e la scienza del teologo non necessitino dell'esperienza diretta dell'oggetto (disponibile solo *in patria*), ma si limitino all'apprensione del concetto, confusa (per il fedele) e propria (per il teologo), dei termini che costituiscono il credibile. Tuttavia, sebbene la cognizione teologica *in via* non goda dell'esperienza diretta dell'oggetto divino, ciò non implica che in essa manchi il riferimento alla realtà, come sembra sostenere lo studioso (Faucher, *La connaissance des objets de foi*, p. 276). Infatti, questa linea interpretativa discorda con l'argomento nel quale Enrico precisa la differenza che intercorre tra la conoscenza del fedele e quella del cieco: quest'ultima è puramente vocale e verbale, mentre la prima è reale. Ciò implica che il credente abbia accesso all'oggetto reale che i termini istanziano; pertanto, la sua conoscenza non concerne semplicemente il concetto confuso degli estremi, ma piuttosto la rappresentazione generale di una realtà dischiusa dal lume soprannaturale della fede (Cfr. Työrinoja, *Lumen medium*, p. 169: «Actually, his (blind) knowledge concerns only the use of words, not the things themselves. In contrast, theology is not about words only, but also about things. <...> When he assents to the truth of the propositional complex "God is triune", his knowledge is not only verbal (*scientia vocalis*) but it has to concern also the divine things which this proposition and its terms really signify»). La scelta interpretativa di Faucher potrebbe essere coerente con l'elaborazione che Enrico presenta nella questione 12 dell'articolo I della *Summa* (sebbene l'autore non faccia riferimento a questo particolare passo enriciano), dove, tentando di distinguere la conoscenza del *verum* da quella della *veritas*, il Gandavense enuclea diversi gradi di comprensione che vanno dall'apprensione del significato dei termini (*verum*) fino alla quiddità della cosa (*veritas*). Tuttavia, come sottolinea Marrone, questo aspetto è espresso in maniera piuttosto ambigua da Enrico, che sistematizza le sue idee solo negli scritti più tardi. Dunque, questa opinione, ammesso che costituisca la vera interpretazione delle parole del maestro, resta confinata alla fase iniziale della sua carriera (Marrone, *The Light of Thy Countenance*, II, pp. 277-278). Riassumendo, effettivamente la conoscenza teologica *in via* non necessita dell'esperienza diretta dell'oggetto divino; tuttavia, tale cognizione non si limita esclusivamente allo studio dei termini (come nel caso del cieco), ma concerne più propriamente entità reali. Faucher, *La connaissance des objets de foi*, pp. 276, 283-286.

l'infedele associa gli *incomplexa* per mezzo dell'immaginazione; quindi, il *complexum* risultante non possiede una maggiore verità rispetto a un'altra proposizione casualmente elaborata dalla facoltà immaginativa: ad esempio, la validità dell'asserto dell'eretico è identica a quella dell'enunciato che combina il concetto di 'monte' con quello di 'oro', generando la nozione del monte aureo. Infatti:

Riguardo a quel <*complexum*>, il fedele, assentendo per fede a tale verità, <ne> possiede una conoscenza intellettuale¹⁶⁸; <invece> l'infedele <ne> possiede soltanto una conoscenza immaginaria, come quella che abbiamo del monte aureo. <...> Infatti, apprendendo il concetto (*rationem*) di 'monte' e il concetto (*rationem*) di 'oro', mediante l'immaginazione che compone gli estremi, immaginiamo il monte aureo¹⁶⁹.

Il fedele e l'infedele esibiscono una pari conoscenza degli estremi che compongono i credibili; tuttavia, la proposizione complessa creduta dal fedele è derivata dall'autorità scritturale o divina, mentre il *complexum* assentito dall'infedele è elaborato dalla facoltà immaginaria.

Con la questione 3 si conclude un primo blocco argomentativo che costituirà il presupposto per l'introduzione dell'innovativa teoria del *lumen medium*. Le prime tre questioni hanno descritto la conoscenza teologica che inerisce al semplice credente *in via*. In relazione al suo stato e ai suoi limiti gnoseologici, è stata dimostrata l'accessibilità dei contenuti teologici (q. 1), garantita dall'infusione di un'illuminazione soprannaturale (q. 2): la potenzialità connessa alla facoltà razionale adamitica, sebbene danneggiata dal peccato e dalla conseguente caduta, è restaurata a seguito di una speciale illuminazione divina, che le permette di accedere nuovamente alle verità credibili, altrimenti precluse nella condizione decaduta. L'illuminazione soprannaturale iniziale coincide con il lume della fede infusa (q. 3): attraverso questo abito, il fedele acquisisce le proposizioni rivelate dall'autorità teologica e non elaborate arbitrariamente dall'immaginazione (come nel caso dell'infedele). Mediante la ragione naturale, il credente comprende in modo universale i termini e gli enunciati complessi da essi costituiti, raggiungendo un primo livello di conoscenza intellettuale: l'assenso. In assenza del giudizio dell'intelletto, tale cognizione rimane

¹⁶⁸ È stato mostrato sopra che una delle componenti necessarie della conoscenza intellettuale è costituita dall'assenso, fornito al *complexum* teologico pur in assenza dell'evidenza dell'oggetto o della dimostrazione razionale. Henricus de Gandavo, *Summa*, a. XIII, q. 3, Badius 1520, I, f. 92v I.

¹⁶⁹ Henricus de Gandavo, *Summa*, a. XIII, q. 3, Badius 1520, I, f. 92v L: «De quo fidelis habet notitiam intellectus veritatis tali assentiendo per fidem; infidelis solum habet notitiam imaginariam, qualem habemus de monte aureo. <...> enim intelligendo rationem montis et rationem auri, imaginatione componente extrema imaginamur montem aureum».

imperfetta: infatti, le verità teologiche sono assentite solo in virtù della credenza nella veracità della testimonianza scritturale e non alla luce di una comprensione evidente dell'oggetto teologico.

Avendo mostrato l'itinerario gnoseologico del fedele, si può concludere che la fede infusa nel momento del battesimo rappresenti la *conditio sine qua non* per accedere ai contenuti credibili e per conoscerli intellettualmente.

1.4 *Credere, intelligere, videre*: la continuità della conoscenza creaturale del soprannaturale (*Summa*, a. XIII, qq. 4, 6)

A partire dalla questione 4, Enrico introduce la figura del teologo, ovvero dell'esperto istruito in materia di fede. Il *magister theologiae* possiede dei compiti precisi, alcuni dei quali lo differenziano dagli altri membri della comunità religiosa: infatti, se condivide con il resto dei credenti l'obiettivo della salvezza personale (garantito dall'accettazione dell'illuminazione della fede), in quanto studioso della dottrina cristiana ha dei doveri eccezionali aggiuntivi come, ad esempio, la difesa dei fedeli dagli infedeli, mediante dimostrazioni scientifiche che contrastino quelle eretiche. Dunque, la particolare funzione del teologo consiste nel salvaguardare la fede e nel persuadere gli infedeli, con l'obiettivo di preservare l'integrità della dottrina cristiana.

L'adempimento di tale compito non è sufficientemente garantito dalla conoscenza dischiusa dalla fede, poiché, attraverso l'abito infuso, il fedele consegue solo una comprensione *in generali* e *confuse* delle proposizioni credibili; al contrario, l'elaborazione di una difesa scientifica necessita di nozioni teologiche rigorose. Pertanto, la scienza teologica si attesta a un livello superiore rispetto alla semplice credenza.

L'acquisizione del sapere scientifico è concessa solo a quei fedeli che scelgono di approfondire la dottrina cristiana mediante lo studio razionale, predisponendosi alla ricezione di un'illuminazione soprannaturale aggiuntiva rispetto a quella della fede: oltre alla fede infusa – ricevuta da tutti i credenti nel momento del battesimo – e alla comprensione generale degli *incomplexa* – che ogni *viator* (fedele o infedele) può acquisire con l'esercizio della ragione naturale –, per il teologo è indispensabile un'illuminazione superiore che consenta la conoscenza quidditativa dei termini e la comprensione perfetta degli articoli di fede. Solo in virtù di questo lume eccezionale, il *magister* è in grado di impugnare le dimostrazioni eretiche e di educare i fedeli nella giusta interpretazione del testo sacro. Infatti, come scrive Enrico:

I <contenuti> di fede possono essere conosciuti, distinguendo quelli che sono da credere da quelli che non <sono da credere>. Ciò può essere fatto <o> con il solo lume della fede, oppure considerando in che modo quei <contenuti di fede> debbano essere d'aiuto ai devoti e <in che modo debbano> essere difesi contro gli empi. Per far ciò, è richiesta necessariamente un'illuminazione superiore all'illuminazione della fede, dal momento che esiste una conoscenza superiore <a quella della fede>¹⁷⁰.

L'illuminazione soprannaturale intermedia è introdotta nella questione 4 per delineare gli specifici compiti attribuiti al teologo. Tuttavia, solo nella questione 6, Enrico tratta più ampiamente della scienza del *magister*, descrivendo la condizione gnoseologica della creatura nei diversi stadi della sua esistenza, in terra e *in patria*.

Nella sua risposta alla questione 6, Enrico distingue tre tipi di comprensione¹⁷¹. Tramite il celebre esempio dell'eclissi¹⁷², egli identifica dapprima un sapere più basilare (*credere*), fondato sulla fede nell'autorità: il soggetto conoscente crede un certo contenuto, confidando nella testimonianza di un individuo riconosciuto come autorevole e più esperto. Nel caso dell'eclissi, il soggetto non vede il fenomeno astronomico, né ne comprende la causa, ma crede nell'avvenimento, fidandosi del testimone che glielo comunica. Questa conoscenza, eretta sull'ascolto e sull'affidamento, può essere assimilata a quella del credente *in via*, che assente ai contenuti teologici in virtù della fede nella rivelazione: l'illuminazione soprannaturale della fede mostra i credibili e dischiude la possibilità di assentire a essi, malgrado non ne fondi la comprensione. Infatti, l'assenso non necessita né dell'evidenza della cosa, né di quella della ragione, e può essere prodotto rispetto a tutte le verità che nello stato attuale non sono esperibili e conoscibili secondo l'ordinario processo astrattivo. Dunque, il 'credere' del fedele si affida completamente all'autorità scritturale, allo stesso modo in cui l'individuo che non ha esperienza diretta dell'eclissi confida

¹⁷⁰ Henricus de Gandavo, *Summa*, a. XIII, q. 4, Badius 1520, I, f. 93r O: «Ea quae sunt fidei cognosci possunt, discernendo quae credenda sunt et quae non, quod potest fieri solo lumine fidei vel conspiciendo quomodo ea piis opitulari debent et contra impios defensari ad quod necessario requiritur illustratio superior illustratione fidei, sicut est superior cognitio». Cfr. Henricus de Gandavo, *Quod.*, XII, q. 2, ed. Decorte, p. 16: «Contra impios <...> per hanc scientiam defenditur et roboratur, quando maiores, qui habent hanc scientiam, quam sibi ex creditis acquisierunt modo quo aliae scientiae humanae acquiruntur ex sensibilibus, per media et rationes, quae per hanc sciunt elicere ex intellectu credibilium sive ex credibilibus intellectis ut ex primis principiis, respondent versutis argumentationibus infidelium et haeticorum, et improbant dicta eorum, et per hoc fidei veritatem defendunt, secundum quod in *Quaestionibus* aliis satis declaravimus. <...> Talis autem intellectus huius scientiae non habetur nisi ex illorum credibilium intellectu quae 'prius credere suadet'». In questi argomenti è possibile intravedere una fonte agostiniana. Cfr. Augustinus Hipponensis, *De trinitate*, XIV, 1, 3, CCSL, 50a, pp. 423-424.

¹⁷¹ Cfr. Henricus de Gandavo, *Summa*, a. V, q. 3, ed. Wilson, p. 327; Id., *Summa*, a. XIII, q. 7, Badius 1520, I, f. 46r P; Id., *Quod.*, VIII, q. 14, Badius 1518, f. 325r-v K; Id., *Quod.*, XII, q. 2, ed. Decorte, p. 23.

¹⁷² Per delle spiegazioni alternative di questo esempio, si vedano Faucher, *La connaissance des objets de foi*, p. 287; Emery, *The Image of God Deep in the Mind*, pp. 118-119.

nelle parole dell'esperto (*unus qui est solius fidei quasi ex auditus assentiendo divinae auctoritati*¹⁷³).

La seconda modalità di conoscenza si compie per mezzo della visione (*videre*): il soggetto comprende direttamente l'oggetto presente in modo evidente, sebbene non discorsivo. Nel caso dell'eclissi, l'individuo osserva l'oscuramento della luna, senza spiegare dimostrativamente l'accadimento. Applicato ai contenuti teologici, il sapere garantito dalla visione caratterizza solo la condizione delle creature *in patria*: gli angeli e i santi apprendono le verità teologiche vedendo l'oggetto divino grazie alla ricezione del *lumen glorie*. Come il precedente, neppure questo grado di comprensione necessita di una dimostrazione razionale, giacché l'evidenza è derivata dall'esperienza diretta dell'ente presente (*alius est ex rei creditae apparentia, quo modo cognoscunt eam sancti in patria*¹⁷⁴).

Infine, il terzo e ultimo tipo di conoscenza (*intelligere*) procede dall'evidenza razionale, piuttosto che dall'evidenza data dalla presenza dell'oggetto: in questa fase, il soggetto comprende discorsivamente e dimostrativamente. Nell'esempio dell'eclissi, l'astronomo illustra il fenomeno come un'interposizione della terra tra la luna e il sole, fornendo una spiegazione scientifica dell'evento. Analogamente, il teologo comprende sillogisticamente gli articoli di fede, a partire dall'apprensione quidditativa dei termini che li costituiscono; quest'ultima è ottenuta grazie a un lume intermedio tra il *lumen fidei* e il *lumen glorie* (*tertius modus est medius quo cognoscitur credita: non solum auditu, nec apparentia rei quasi visu, sed ex rationis evidentia, qua intellectui conspicuum est naturam rei sic se habere sicut fides tenet*¹⁷⁵).

Sebbene la scienza teologica non abbia lo stesso grado di perfezione della conoscenza del beato *in patria*¹⁷⁶, essa rappresenta il sapere più eminente *in via*: infatti, la comprensione del *magister theologie* è superiore a quella del comune fedele ed è ecceduta solo da quella derivante dalla

¹⁷³ Henricus de Gandavo, *Summa*, a. XIII, q. 6, Badius 1520, I, f. 94r C. Cfr. Henricus de Gandavo, *Quod.*, XII, q. 2, ed. Decorte, p. 23: «Credere enim est assentire veritati credibilis per intellectum ex habitu fidei cum voluntatis imperio, secundum modum quo oportet credere doctori omnem qui discit; quemadmodum ille qui credit solem eclipsari nunc, non habendo ad hoc demonstrationem quam habet magister suus, neque videt oculis interpositionem lunae inter nos et solem, sed sic esse tenet ex solo dicto magistri sui».

¹⁷⁴ Henricus de Gandavo, *Summa*, a. XIII, q. 6, Badius 1520, I, f. 94r C. Cfr. Henricus de Gandavo, *Quod.*, XII, q. 2, ed. Decorte, p. 23: «Intelligere autem est cognoscere aliquid ex alio per discursum rationis, vel definitivum vel syllogisticum, qualiter doctor astrologus intelligit per demonstrationem nunc solem eclipsari, quod oculis non videt».

¹⁷⁵ Henricus de Gandavo, *Summa*, a. XIII, q. 6, Badius 1520, I, f. 94r C. Cfr. Henricus de Gandavo, *Quod.*, XII, q. 2, ed. Decorte, p. 23: «Videre autem intellectualiter est oculo mentis Deum ex nuda eius praesentia conspicer, quemadmodum quis videt eclipsim oculis carnalibus videndo lunam positam inter nos et solem».

¹⁷⁶ Come confermato dall'analisi di Speer, dedicata alla certezza della scienza teologica e basata sui primi articoli della *Summa*, la massima certezza, garantita dalla visione diretta della verità, è accessibile solo *in patria*. A. Speer, *Certitude and Wisdom in Bonaventure and Henry of Ghent*, in G. Guldentops, C. Steel (eds.), *Henry of Ghent and the Transformation of the Scholastic Thought*, Leuven University Press, Leuven 2003, pp. 75-100: 91; cfr. Henricus de Gandavo, *Summa*, a. II, q. 1, ed. Wilson, pp. 202-203.

visione dell'oggetto divino *in patria*. In questo senso, si può affermare che il *lumen medium*¹⁷⁷ rappresenti un'anticipazione *in via* del *lumen glorie*.

Ciò non implica che la conoscenza del teologo derivi esclusivamente da un'arbitraria illuminazione divina: affinché i credibili siano trasformati in *intelligibilia*, il lume intermedio deve costantemente essere accompagnato dallo studio e dall'esercizio della ragione naturale, oltre che dalla fede infusa¹⁷⁸. Infatti, i contenuti teologici sono conosciuti grazie all'impiego della facoltà razionale, sebbene essa sia potenziata dall'illuminazione media: se mediante la fede infusa la ragione dispone dei credibili, con il lume intermedio può *intus legere*, ovvero indagarli in profondità, rendendoli intelligibili.

Da ciò risulta che il teologo gode di due abiti intellettuali: quello della fede infusa e quello intermedio, che eleva la conoscenza teologica al di sopra delle nozioni generali, accessibili al resto dei credenti. Infatti, essendo anzitutto un fedele, egli crede agli articoli di fede poiché persuaso dall'autorità religiosa; solo in seguito, come teologo, è in grado di comprendere il credibile in quanto intelligibile, distinguendosi dagli altri credenti. Così, Enrico descrive l'itinerario gnoseologico del teologo:

Prima bisogna credere all'autorità della sacra Scrittura; in seguito, con lo studio della sacra Scrittura <e> con un'attenta ricerca, occorre far sì che ciò che è creduto sia compreso intellettualmente, mentre l'illustrazione divina soprannaturale ci assiste – <dal momento> che non ci abbandona mai nel conoscere i <contenuti> soprannaturali, proprio come non ci abbandona mai nel conoscere i <contenuti> naturali –, secondo quell'abito che è sopra <descritto>, se facciamo sì che <l'abito> sia in noi e <se> ci prepariamo alla sua ricezione. <...> Dunque, semplicemente bisogna affermare che colui che apprende la scienza <teologica> come conviene, oltre all'abito della fede acquisisce un abito dell'intelletto: come colui che prima crede con la fede <e> in seguito comprende con la ragione, e <come colui che>

¹⁷⁷ Considerando il lessico enriciano e seguendo l'indicazione di alcuni studi critici, si può rilevare che l'espressione '*lumen medium*' non è mai utilizzata da Enrico, ma è coniata dai suoi successori (cfr. Leone, *Metaphysics, Theology and the Natural Desire to Know Separate Substances*, p. 523). Sebbene in alcuni casi Enrico si riferisca ad una 'conoscenza media', non parla mai esplicitamente di un lume soprannaturale medio. Cfr. Henricus de Gandavo, *Summa*, a. V, q. 3, ed. Wilson, p. 328: «Verumtamen sciendum quod triplex est modus cognoscendi res: quidam naturalis et modo naturali, quidam supernaturalis et modo supernaturali, quidam medius supernaturalis et modo naturali».

¹⁷⁸ L'abito infuso della fede e lo studio razionale dei contenuti teologici sono le due condizioni per la ricezione del lume intermedio e il raggiungimento di una conoscenza scientifica delle verità di fede (Henricus de Gandavo, *Summa*, a. V, q. 3, ed. Wilson, pp. 328-329; cfr. Trottmann, *Théologie et noétique*, p. 166). Tuttavia, sebbene la giusta predisposizione del fedele risulti essenziale, l'infusione del lume intermedio resta frutto di una libera scelta della volontà divina (Marrone, *The Light of Thy Countenance*, II, p. 297; cfr. Speer, *Certitude and Wisdom*, p. 92). In sintesi, la disposizione del credente e l'elezione divina costituiscono le due concause per l'acquisizione della scienza teologica.

dapprima assente, come <se> ascoltando <fosse> persuaso dall'autorità altrui, <e> poi assente comprendendo rettamente, mosso dalla stessa verità del credibile¹⁷⁹.

Mediante l'esempio dell'eclissi Enrico ha distinto tre modalità di conoscenza *credere, vedere e intelligere*, rese possibili rispettivamente dal *lumen fidei*, dal *lumen glorie* e dal *lumen* scientifico intermedio. Nella conclusione della questione 6, i tre livelli di sapere vengono connessi ai diversi stadi della vita creaturale: Enrico si serve del binomio naturale-soprannaturale, applicandolo all'oggetto da conoscere, al lume da impiegare e al suo utilizzo.

La conoscenza massima che la creatura può acquisire è quella che deriva dal lume soprannaturale della gloria, impiegato per gli oggetti soprannaturali e in modo soprannaturale dal beato *in patria*, che gode della visione diretta dell'ente divino.

I restanti gradi di comprensione caratterizzano lo stato presente, nel quale l'uomo dispone del lume naturale della ragione, ma è anche in grado di ricevere diverse illuminazioni soprannaturali.

Considerando la dotazione naturale del *viator*, il lume razionale è necessariamente adoperato in modo naturale, sebbene possa applicarsi agli enti naturali, come a quelli soprannaturali. Enrico descrive in questo modo la conoscenza del filosofo, che può volgersi agli oggetti naturali – dando origine alla filosofia naturale – oppure a quelli soprannaturali – generando un sapere filosofico e universale delle sostanze separate (metafisica o filosofia prima¹⁸⁰).

Tra i due estremi appena descritti – ovvero tra la conoscenza completamente soprannaturale *in patria* e quella interamente naturale *in via* – si colloca il sapere raggiunto *in via* grazie all'infusione divina del lume soprannaturale. Nonostante l'illuminazione sia soprannaturale – poiché proveniente da dio –, il suo utilizzo è sempre naturale: infatti, la scienza teologica conserva *in via* lo statuto di naturalità proprio del *viator*, affinché la ricezione del lume soprannaturale e il suo impiego restino coerenti con le possibilità gnoseologiche decadute della creatura. L'illuminazione

¹⁷⁹ Henricus de Gandavo, *Summa*, a. XIII, q. 6, Badius 1520, I, ff. 94v E-95r G: «Primo credendum est auctoritati sacrae scripturae; deinde studio sacrae scripturae diligenti investigatione insistendum ad hoc quod creditum est intelligendum, assistente nobis supernaturali illustratione divina, quae nobis nunquam deest in cognoscendis supernaturalibus, sicut nunquam deest in cognoscendis naturalibus, secundum quod habitum est supra, si faciamus quod in nobis est et ad eius susceptionem nos praeparemus. <...> Absolute igitur dicendum quod discens hanc scientiam ut congruit, super habitum fidei acquirit habitum intellectus: ut quae primo credit fide, postmodum intelligit ratione; et cui primo assentit, ita suasus alterius auctoritate quasi audiendo, deinde assentit motus ab ipsa credibilis veritate vere intelligendo».

¹⁸⁰ Per approfondire la differenza tra metafisica e teologia in Enrico di Gand, si veda Porro, *Filosofia e scienza teologica in Enrico di Gand*, pp. 428-436; cfr. Leone, *Teologia speculativa e teologia pratica*, p. 254. Analizzando il rifiuto enriciano della specie intelligibile, Emery sostiene che se la conoscenza *in via* procede solo attraverso i fantasmi, riferendosi esclusivamente agli oggetti immediatamente disponibili per le facoltà umane, allora la comprensione naturale e completa delle sostanze separate si realizza solo nella condizione adamica. Emery, *The Image of God Deep in the Mind*, p. 116.

soprannaturale, adoperata naturalmente *in via*, può applicarsi sia agli oggetti naturali, sia a quelli soprannaturali.

Nel primo caso, l'illuminazione della fede infusa dischiude la comprensione di una serie di contenuti naturali, inaccessibili al lume naturale della ragione: il riferimento è a tutte le verità che possono essere solamente credute e mai conosciute, come accade, ad esempio, per gli oggetti storici e per gli enunciati che riguardano avvenimenti passati e non più ripetibili. Tali contenuti

Sono sempre creduti e mai compresi intellettualmente, come è ogni storia che enumera le azioni temporali e umane. E questo <riguarda> soprattutto le cose passate che non vedemmo <e> neppure siamo sul punto di vedere, e <che> perciò sono completamente separate dal senso e dall'intelletto¹⁸¹.

Incluse in questa categoria, le verità teologiche contingenti sono accessibili grazie all'illuminazione soprannaturale della fede, che permette di conoscerle per mezzo della testimonianza del testo sacro e di assentirle in virtù dell'autorità riconosciuta alla rivelazione.

Oltre ai contenuti storico-teologici naturali (contingenti), il lume soprannaturale rivela le verità soprannaturali, ovvero le proposizioni centrate su entità inaccessibili nello stato attuale. La conoscenza offerta dal lume soprannaturale riguardo agli oggetti soprannaturali può essere a sua volta suddivisa: l'illuminazione della fede infusa garantisce un sapere oscuro e *in generali* dei credibili – qual è quello del fedele che apprende naturalmente e confusamente i termini semplici e i *complexa*; ma se l'illuminazione della fede è incrementata da un'*illustratio* media tra la fede e la gloria, il *viator*, mediante lo studio razionale degli enunciati teologici, acquisisce una comprensione completa e chiara dei termini e delle proposizioni complesse, divenendo un teologo. Infatti, sussistono delle verità, che sono prima credute e in seguito conosciute per mezzo del lume intermedio. Tali contenuti «sono quelli che, riguardo alle cose divine, non possono essere compresi se non da coloro che sono nel mondo con il buon sentimento, derivante dall'osservanza dei precetti»¹⁸².

Al termine della questione, Enrico riassume i cinque gradi di conoscenza, spiegando che:

¹⁸¹ Henricus de Gandavo, *Summa*, a. XIII, q. 6, Badius 1520, I, f. 95r H: «Semper creduntur et nunquam intelliguntur sicut est omnis historia temporalia et humana gesta percurrens. Et hoc maxime preterita quae nec vidimus, nec visuri sumus, et ideo omnino a sensu et intellectu seiuncta sunt».

¹⁸² Henricus de Gandavo, *Summa*, a. XIII, q. 6, Badius 1520, I, f. 95r H: «Sunt illa quae in divinis rebus non possunt intelligi nisi ab his qui mundo sunt corde, quod sit praeceptis servatis».

I modi della conoscenza umana, <acquisita> per mezzo dell'intelletto, sono cinque. Il primo <modo si serve> del lume soprannaturale – <utilizzato> in modo soprannaturale riguardo all'oggetto soprannaturale – ed è posseduto dagli angeli e dai santi *in gloria*, riguardo a dio e alle cose divine. Il secondo <modo si serve> del lume soprannaturale – <utilizzato> in modo naturale riguardo all'oggetto naturale – ed è posseduto dai fedeli, per mezzo della fede, riguardo alle cose conosciute naturalmente. Il terzo <modo si serve> del lume soprannaturale – <utilizzato> in modo naturale riguardo all'oggetto soprannaturale – ed è posseduto, riguardo alle cose per sé credibili, dai fedeli nello stato presente: o in maniera oscura, mediante la sola fede, oppure in qualche modo in maniera chiara, tramite la scienza e la ragione. Il quarto <modo si serve> del lume naturale – <utilizzato> in modo naturale riguardo all'oggetto naturale – ed è posseduto dai filosofi riguardo alle cose sensibili. Il quinto <modo si serve> del lume naturale – <utilizzato> in modo naturale riguardo all'oggetto soprannaturale – ed è posseduto dai filosofi riguardo alle sostanze spirituali¹⁸³.

In conclusione, trascurando la conoscenza perfetta garantita dalla visione di dio e dal *lumen glorie* concesso *in patria* (primo modo), nello stato *in via* la creatura dispone del lume naturale della ragione, ma può godere anche di un'illuminazione soprannaturale divina.

La ragione *in via* si volge anzitutto agli oggetti sensibili (quarto modo), immediatamente disponibili alle facoltà naturali umane e conoscibili quidditativamente. La cognizione del *quid est* degli enti naturali comporta l'apprensione quidditativa del loro concetto. I termini, così compresi, costituiscono delle proposizioni complesse completamente note. Tuttavia, il lume naturale della ragione può indirizzarsi anche agli oggetti soprannaturali (quinto modo), elaborando un concetto naturale e universale delle sostanze spirituali. Dunque, il sapere metafisico è contrapposto a quello teologico e non riguarda propriamente l'ente divino, quanto piuttosto una nozione generale di sostanza spirituale.

D'altra parte, il sapere del fedele trascende la conoscenza naturale del filosofo in virtù della fede infusa nel battesimo, sebbene la comprensione che scaturisce da quest'ultima non sia scientifica: infatti, gli articoli di fede contingenti (riguardanti gli oggetti naturali - secondo modo) o necessari (riguardanti gli oggetti soprannaturali - terzo modo/conoscenza oscura) sono creduti in virtù della veracità riconosciuta all'autorità scritturale. A seguito dell'infusione della fede, il *viator* si

¹⁸³ Henricus de Gandavo, *Summa*, a. XIII, q. 6, Badius 1520, I, f. 95v M: «Quinque sunt modi humanae cognitionis per intellectum. Prima lumine supernaturali et modo supernaturali et de re supernaturali, qualem *in gloria* habent angeli et sancti de deo et de rebus divinis. Secunda lumine supernaturali, modo naturali, de re naturali, qualem habent fideles per fidem de rebus naturaliter cognitis. Tertia lumine supernaturali, modo naturali, de re supernaturali, qualis habetur in praesenti a fidelibus de rebus per se credibilibus vel obscure per solam fidem, vel quodammodo clare per scientiam et rationem. Quarta lumine naturali, modo naturali, de re naturali, qualem habent philosophi de rebus sensibilibus. Quinta lumine naturali, modo naturali, de re supernaturali, qualem habent philosophi de substantiis spiritualibus». Cfr. Henricus de Gandavo, *Summa*, a. V, q. 3, ed. Wilson, pp. 328-335.

predispone alla ricezione di un lume soprannaturale ulteriore (terzo modo/conoscenza chiara) che consente di apprendere perfettamente i termini e le verità teologiche. Questo procedimento genera la scienza teologica *in via*, la quale si differenzia solo quantitativamente dalla comprensione del fedele e da quella del beato: questi saperi si distinguono solo per il possesso di diversi gradi di perfezione¹⁸⁴.

1.5 La compossibilità di fede e scienza (*Summa*, a. XIII, q. 7)

Una delle conseguenze derivante dell'ammissione di un sapere scientifico teologico *in via* (inteso secondo le condizioni di scientificità introdotte dagli *Analitici secondi* di Aristotele) riguarda la relazione tra fede e scienza. Enrico prosegue così la sua analisi, indagando il tema nella questione 7 («Utrum cum illa ulteriori notitia stet notitia fidei»¹⁸⁵).

Secondo quanto finora esaminato, mentre il lume della fede svela i *complexa* teologici in quanto credibili e la ragione naturale ne acquisisce una conoscenza generale, il *lumen medium* provvede a una comprensione propria e scientifica degli *incomplexa* e delle proposizioni complesse teologiche, rendendo intelligibili i credibili. Da questa descrizione sembrerebbe emergere un'incompossibilità tra i due abiti infusi, giacché l'evidenza su cui poggia la dimostrazione scientifica rischia di vanificare la necessità della fede, portatrice di una conoscenza non evidente. Enrico è consapevole che, a un primo sguardo, il confronto tra i due abiti intellettuali potrebbe sollevare tale criticità, come mostra la presentazione dell'*opinio aliorum*, nell'*incipit* della questione 7. Pertanto, si vedrà come, nello svolgimento di tale quesito, Enrico esponga e risolva questo aspetto apparentemente problematico della sua teoria.

Come sostengono i suoi oppositori, se la fede fornisce una conoscenza generale degli oggetti assenti – la cui verità è assentita affidandosi alla testimonianza autorevole della rivelazione¹⁸⁶ –, il sapere scientifico poggia necessariamente sulla presenza dell'oggetto – la cui verità è assentita a partire dall'apprensione specifica e propria dell'oggetto stesso¹⁸⁷. Quindi, secondo l'opinione dei suoi avversari, le due modalità gnoseologiche sono incompatibili e si escludono reciprocamente.

¹⁸⁴ La differenza quantitativa che sussiste tra la scienza teologica, la comprensione del fedele e quella del beato, permette di sottolineare la continuità tra la conoscenza naturale (*in via*) e quella soprannaturale (*in patria*). Cfr. Porro, *Tra l'oscurità della fede e il chiarore della visione*, pp. 203-204; Arezzo, *La felicità del teologo*, pp. 416-418; Emery, *The Image of God Deep in the Mind*, p. 73.

¹⁸⁵ Henricus de Gandavo, *Summa*, a. XIII, q. 7, Badius 1520, I, f. 90v N.

¹⁸⁶ Henricus de Gandavo, *Summa*, a. XIII, q. 7, Badius 1520, I, f. 95v O: «Fides est cognitio non apparentium <...> et ita absentium et habita quasi per auditum, assentiendo testimonio alieno».

¹⁸⁷ Henricus de Gandavo, *Summa*, a. XIII, q. 7, Badius 1520, I, f. 95v O: «Intellectus autem sive scientia <...> est praesentium et eorum quae praesto sunt sensibus intellectus, quibus homo non assentit propter testimonium alterius, sed propter testimonium proprii intellectus».

Nel risolvere questa difficoltà, Enrico adotta una strategia sottile, riprendendo la differenza tra i tre atti conoscitivi legati ai contenuti teologici, ovvero il *credere*, il *vedere* e l'*intelligere*, e sottolineando il divario emergente tra gli ultimi due:

Distinguendo la conoscenza della visione, propriamente assunta, dalla conoscenza dell'intelletto o della scienza, propriamente si parla di conoscenza della visione quando la cosa è per se stessa a disposizione di colui che vede, come i visibili corporei sono a disposizione della vista corporea mediante la luce, e <come> ciò che si trova nel verbo e nella luce increata è a disposizione dell'intelletto angelico e <di quello> umano *in gloria*. Invece, si parla propriamente di conoscenza dell'intelletto, quando la cosa è a disposizione di colui che comprende con l'intelletto o con la scienza mediante la specie, propria o altrui; come il geometra possiede l'intelligenza e la scienza delle figure delle cose corporee – <pur> in assenza di quelle <figure delle cose corporee> secondo la cosa stessa –, mediante il concetto veritiero che possiede di quelle a sostegno della <loro> specie nell'anima¹⁸⁸.

In questo modo, si distingue, da una parte, la conoscenza che procede dalla visione diretta dell'oggetto e, dall'altra, la comprensione scientifica e dimostrativa che deriva dalla sua *ratio* quidditativa. Tuttavia, la *visio* e l'*intellectio* non differiscono solo per il loro punto di partenza (visione diretta dell'oggetto/intellezione della specie), ma anche per il risultato dei loro metodi alternativi. Infatti, applicando le due modalità di sapere ai contenuti teologici, Enrico scrive che:

È possibile comprendere razionalmente i <contenuti> di fede <...> in maniera duplice: o perfettamente e con una conoscenza chiara – chiamata da Agostino propriamente ‘vedere’ – affinché di quell'oggetto prima creduto con una conoscenza oscura, non rimanga nulla da comprendere; oppure imperfettamente e con una conoscenza non completamente chiara – che chiamo propriamente ‘intelligere’ in opposizione al ‘vedere’ – affinché rimanga qualcosa da comprendere più chiaramente di quell'oggetto. L'‘intelligere’ inteso nel primo modo non sussiste nello stesso <oggetto> simultaneamente con la fede, ma questa è annullata completamente, come è detto; e <questo ‘intelligere’> non si realizza in questa vita secondo lo stato *in via*, ma sarà <realizzabile> solamente nello stato *in patria*. Invece, l'‘intelligere’ inteso nel secondo modo sussiste perfettamente e simultaneamente con la fede, nello stesso e

¹⁸⁸ Henricus de Gandavo, *Summa*, a. XIII, q. 7, Badius 1520, I, f. 96r P: «Distinguendo notitiam visionis proprie sumptae a notitia intellectus vel scientiae proprie dicit esse notitia visionis quando res est praesto videnti per se ipsam, sicut visui corporali praesto sunt in lumine visibilia corporalia, et intellectui angelico et humano in gloria praesto sunt ea que vident in verbo et luce increata. Proprie autem dicitur notitia intellectus, quando res est praesto intelligenti vel scienti per speciem solum suam vel alienam, sicut geometra habet intellectum et scientiam figurarum corporalium ad absentiam earum secundum rem per veridicam rationem quam habet de eis adminiculo specierum suarum apud animam».

riguardo allo stesso <oggetto>, <...> <giacché> in questo ‘*intelligere*’ non vi è una completa oscurità, né una perfetta chiarezza della conoscenza¹⁸⁹.

Il riferimento ad Agostino e alla sua teoria di corrispondenza tra gli stati ontologici e quelli gnoseologici della creatura permette a Enrico di distinguere la scienza teologica assunta in assoluto (primo *intelligere*), dischiusa dalla visione *in patria*, e la massima conoscenza teologica raggiungibile *in via* (secondo *intelligere*)¹⁹⁰. Come spiegato dal filosofo fiammingo, il primo tipo di intellesione produce una comprensione assolutamente chiara e perfetta, nella quale il contatto diretto con l'oggetto fuga ogni incertezza; al contrario, l'intellessione commisurata allo stato attuale possiede un certo grado, benché minimo, di oscurità, dovuto alla mancata esperienza della cosa. Assunta questa distinzione, si può concludere che l'*intelligere in via* (secondo modo) dà origine all'unica scienza compatibile con la fede, giacché in esso permane una zona d'ombra (derivante dall'assenza dell'oggetto), nella quale è possibile continuare a esercitare la credenza. Di conseguenza, la vera incompatibilità emerge tra il sapere generato dalla fede infusa e la cognizione perfetta ricavata dalla vista dell'oggetto divino nello stato futuro (primo *intelligere*)¹⁹¹, «poiché ogni volta che la conoscenza <derivante dalla visione> sopraggiunge, distrugge la fede»¹⁹².

Connotando l'atto conoscitivo legato alla fede (*credere*), e, più in particolare, la conoscenza dimostrativa (*intelligere*) e la visione (*videre*), Enrico impugna l'opinione dei suoi avversari, sottolineandone l'errore principale: l'equivoco alla base della loro convinzione consisterebbe nell'insufficiente distinzione tra la comprensione (discorsiva) ottenuta mediante l'intelletto e la conoscenza (diretta) garantita dalla visione. Infatti, essi «considerano l'intellessione al posto della visione»¹⁹³ e, così, affermano erroneamente l'impossibilità tra la fede e la scienza teologica.

In altre parole, le caratteristiche attribuite dagli oppositori di Enrico al sapere scientifico – come, ad esempio, il riferimento all'oggetto presente e il raggiungimento di una perfetta intellessione –

¹⁸⁹ Henricus de Gandavo, *Summa*, a. XIII, q. 7, Badius 1520, I, f. 96r R: «Intelligere ea que sunt fidei <...> contingit dupliciter vel perfecte et notitia clara, ut nihil lateat intelligendum de re ipsa prius credita cognitione obscura, quod Augustinus proprie appellat videre; vel imperfecte et notitia non omnino clara, ut aliquid restet de ipsa re clarius intelligendum, quod proprie appello intelligere distinctum contra videre. Intelligere primo modo non stat simul in eodem cum fide, sed fidem omnino evacuat ut dictum est, et non potest contingere in vita ista secundum statum viae et erit solummodo in statu patriae. Intelligere autem secundo modo bene cum eodem et circa idem stat simul cum fide, <...> in isto intelligere non est omnino obscuritas notitiae, nec perfecta claritas».

¹⁹⁰ Secondo la critica, la distinzione tra il ‘*videre*’ e l’*intelligere*’ consisterebbe nell'anticipazione della differenza scotiana tra conoscenza intuitiva ed astrattiva. Porro, *Tra l'oscurità della fede e il chiarore della visione*, pp. 231-232; Emery, *The Image of God Deep in the Mind*, p. 119; Trottmann, *Théologie et noétique*, p. 183; S.D. Dumont, *Theology as a Science and Duns Scotus's Distinction between Intuitive and Abstractive Cognition*, in «Speculum», 64 (1989), pp. 579-599. Questo tema sarà meglio approfondito nel terzo capitolo, dedicato alla ricezione scotiana del dibattito parigino sullo statuto scientifico della teologia, testimoniata dalla *Reportatio parisienses*.

¹⁹¹ Cfr. Emery, *The Image of God Deep in the Mind*, p. 113.

¹⁹² Henricus de Gandavo, *Summa*, a. XIII, q. 7, Badius 1520, I, f. 96r P: «Quia talis notitia quandocumque advenit, fidem evacuat».

¹⁹³ Henricus de Gandavo, *Summa*, a. XIII, q. 7, Badius 1520, I, f. 96r P: «Sumunt intellectum pro visu».

riguarderebbero la comprensione evidente dei beati e degli angeli *in patria* e non la conoscenza quidditativa, ma pur sempre discorsiva, concessa al teologo *in via*; dunque, il sapere perfetto e privo di ogni oscurità coincide con la comprensione acquisita nello stato futuro e non con la scienza teologica appresa *in via* dal *magister theologie* per mezzo del discorso razionale e del *lumen medium*¹⁹⁴. La distinzione proposta da Enrico consente, così, di concedere la non contraddittoria compresenza di fede e scienza teologica in relazione allo stesso oggetto.

2. Il sapere teologico nel *Quodlibet XII*

2.1 L'applicazione del metodo scientifico teologico al *complexum* 'dio è trino e uno' (*Quodlibet*, XII, q. 2)

Grazie alla questione 2 del *Quodlibet XII* è possibile ultimare la descrizione della scienza teologica, completando il quadro delineato da Enrico nell'articolo XIII della *Summa*. Il confronto tra l'*intelligere* e il *videre* ha dimostrato la possibilità di compresenza di fede e scienza, sebbene non abbia salvato i teologi dall'accusa dei filosofi, i quali rimproverano ai primi di attribuire indebitamente al loro sapere lo statuto di scienza¹⁹⁵. Pertanto, è opportuno indagare la connessione tra il *credere* del fedele e l'*intelligere* o comprendere dei teologi, per approfondire i due modi in cui la ragione si volge ai contenuti di fede *in via*:

In un <primo> modo, <la ragione opera> prima del possesso della fede; in un altro modo, dopo il possesso della fede. Il primo modo <è a sua volta suddiviso> in due modi: in un modo, <la ragione conduce> all'apprensione della fede, affinché mediante la ragione sia provato ciò che è da credere, prima di creder<lo>; <...> in un altro modo, <la ragione opera> per persuadere che bisogna credere, prima della ragione presentata nel <primo> modo. Dopo la fede, invece, la ragione è adoperata, affinché ciò che prima è creduto, sia in seguito compreso¹⁹⁶.

¹⁹⁴ Nella questione 7 Enrico propone una netta distinzione tra l'imperfetta, ma massima conoscenza teologica raggiungibile *in via*, e la comprensione assolutamente perfetta, propria dello stato *in patria*. In un altro articolo della *Summa*, Enrico aggiunge, inoltre, che la scienza del teologo, in virtù dell'infusione del lume soprannaturale, accede alla nozione quidditativa di dio, come egli è in sé stesso, transcendendo perfino la conoscenza naturale angelica. Si veda Henricus de Gandavo, *Summa*, a. VI, q. 2, Badius 1520, I, ff. 43v-44r N. Cfr. Leone, *Metaphysics, Theology and the Natural Desire to Know Separate Substances*, p. 522.

¹⁹⁵ Henricus de Gandavo, *Quod.*, XII, q. 2, ed. Decorte, p. 20: «Et est magnum mirabile quod in quacumque alia facultate peritus nititur scientiam suam, quantum potest, extollere, soli autem theologi quidam, ut philosophiam videantur exaltare, theologiam deprimunt, adserentes ipsam non esse vere scientiam, nec credibilia posse fieri vere intelligibilia in vita ista».

¹⁹⁶ Henricus de Gandavo, *Quod.*, XII, q. 2, ed. Decorte, p. 21: «Uno modo ante fidem habitam, alio modo post fidem habitam. Primo modo dupliciter: uno modo ad fidei apprehensionem, ut ratione probetur id quod credendum est, priusquam credatur, <...>; alio modo ad suadendum quod ante rationem illo modo inductam credendum est. Post fidem autem ratio adhibenda est ut primo credita postea intelligantur».

La spiegazione di questo passo risulta complicata dall'estrema sintesi con cui Enrico lo presenta. Perciò, sarà di seguito proposta un'ipotesi interpretativa, concorde con l'apparato dimostrativo eretto dal filosofo.

Conviene analizzare dapprima il primo modo, ovvero il caso in cui la ragione precede la fede. Secondo la prima suddivisione del primo modo (*ad fidei apprehensionem*), la ragione persuade il soggetto cosciente a considerare i contenuti teologici, presentati dalla dottrina cristiana come credibili. In questo modo, la ragione precede logicamente e giustifica la comprensione dischiusa dal *lumen fidei*, mostrando che non si può credere ciò che si ignora e inducendo il soggetto a prestare fede ai contenuti teologici, prima che questi siano effettivamente creduti (*ut ratione probetur id quod credendum est, priusquam credatur*).

Nella seconda suddivisione (*ad suadendum quod ante rationem illo modo inductam credendum est*) la ragione riflette sull'operazione appena descritta: indagando l'origine della propria conoscenza, essa comprende che i credibili – razionalmente considerati per persuadere il soggetto a credere – non sono primariamente accessibili tramite un processo naturale, ma solo grazie a un'illuminazione soprannaturale (*initia fidei*¹⁹⁷). In altre parole, affinché la ragione possa esaminare i contenuti di fede e indurre il soggetto alla credenza, è necessario che tali verità siano precedentemente comunicate da un'entità superiore che le conosce con evidenza. In conclusione, nel secondo modo, la ragione riflette sull'inaccessibilità naturale delle proposizioni teologiche, divenendo consapevole che prima ancora di poter convincere il soggetto a credere, è necessario l'apporto della fede infusa che dischiude gli articoli rivelati.

Il primo modo – nel quale la ragione precede la fede – permette di definire un iniziale ordinamento tra il 'credere' e il 'comprendere': disponendo dei contenuti rivelati grazie agli *initia fidei*, la comprensione anticipa la credenza, derivante dalla considerazione dei credibili e dalla persuasione razionale. Più esplicitamente si può mostrare che, a seguito della ricezione del messaggio rivelato, è necessario un primo apporto razionale che induca l'individuo ad avere fede nelle proposizioni teologiche, rivelate e non ancora conosciute dimostrativamente. Quindi, sebbene il lume infuso della fede costituisca la *conditio sine qua non* per accedere agli oggetti soprannaturali, la sua funzione è compiuta solo nel fedele che è stato prima convinto dalla ragione a credere ai contenuti rivelati; pertanto, anche se l'infusione della fede precede cronologicamente ogni operazione consapevole della ragione, il procedimento razionale rappresenta la primaria condizione logica, affinché la fede possa esercitarsi. In questo modo, la ragione fonda logicamente

¹⁹⁷ Gli *initia fidei* sono garantiti primariamente dall'illuminazione divina e precedono cronologicamente qualsiasi 'comprendere'. Cfr. Henricus de Gandavo, *Summa*, a. V, q. 3, ed. Wilson, p. 330. Si veda Porro, *Filosofia e scienza teologica in Enrico di Gand*, p. 424.

la credenza e sembra legittimo affermare che il ‘comprendere’ anticipi logicamente il ‘credere’. La stretta dipendenza tra i due momenti (gli *initia fidei* e la considerazione razionale) è resa da Enrico in questo modo: «il ‘comprendere’ precede necessariamente l'abito della fede soprannaturalmente infusa, che è infuso ai *parvulis* nel battesimo, prima di ogni atto dell'intelletto»¹⁹⁸.

L'interpretazione di questo passo consente di esplicitare il procedimento con cui la ragione considera i contenuti di fede e induce il soggetto a crederli. Le proposizioni teologiche, irraggiungibili naturalmente dal *viator*, non sono elaborate combinando arbitrariamente i termini semplici mediante l'immaginazione, ma derivano dalla rivelazione provvista dall'autorità scritturale o divina. A seguito della ricezione del messaggio teologico, la ragione naturale considera i credibili e intraprende il percorso conoscitivo: a partire dall'esperienza sensibile¹⁹⁹, la facoltà razionale, tramite l'astrazione e l'elaborazione dei sillogismi topici – ovvero di deduzioni composte da proposizioni probabili e non evidenti –, apprende *in generali* i termini che costituiscono i credibili e i principi estrinseci della scienza teologica (*cum postmodum ex illis terminis ex auctoritate Sacrae Scripturae seu Dei proponuntur articuli credibilium complexi ex illis terminis incomplexis constituti*²⁰⁰). Solo per mezzo di questa cognizione, seppur generale, la ragione può indurre il soggetto a credere ai contenuti teologici. Pertanto, la credenza, che rappresenta il risultato di questo procedimento, possiede due condizioni essenziali: gli *initia fidei*, provvisti dall'autorità scritturale, e la conoscenza generale dei principi estrinseci della teologia, garantita dall'autorità razionale. Come Enrico spiega:

Il sillogismo topico genera la fede e il ‘credere’, poiché la comprensione dei <termini> semplici e dei principi complessi precede necessariamente il ‘credere’ <derivante> dalla fede e, anzi, anche la generazione della fede: dai <principi> sono dedotte le conclusioni con le quali è generata la fede; inoltre, il ‘comprendere’ precede necessariamente l'abito della fede soprannaturalmente infusa, che è infuso ai *parvulis* nel battesimo, prima di ogni atto dell'intelletto. <...> Il ‘credere’ e la stessa fede – mediante la quale si crede in questo modo –, che è l'abito generato dal sillogismo topico, deve precedere lo stesso ‘comprendere’ nel modo predetto; e, similmente, occorre che la ragione topica preceda l'autorità mediante la quale si

¹⁹⁸ Henricus de Gandavo, *Quod.*, XII, q. 2, ed. Decorte, p. 25 «Tale intelligere necessario praecedat habitus fidei supernaturalis infusae, qui parvulis infunditur in baptismo ante omnem actum intellectus».

¹⁹⁹ Henricus de Gandavo, *Quod.*, XII, q. 2, ed. Decorte, p. 26: «Postquam autem tale intelligere terminorum incomplexorum alicuius complexi theologici habitum est dicto modo ex sensu, puta quid est Deus, quid esse, quid trinus, quid unus, licet non ut est complexum est credibile, sed magis ut naturaliter cognoscibile».

²⁰⁰ Henricus de Gandavo, *Quod.*, XII, q. 2, ed. Decorte, p. 26. Cfr. Henricus de Gandavo, *Summa*, a. XIII, q. 3, Badius 1520, I, f. 92v L. Si veda anche la spiegazione provvista in Porro, *Filosofia e scienza teologica in Enrico di Gand*, pp. 441-442.

crede al maestro. Infatti, nessuno crede all'autorità se non sia prima persuaso, almeno con la ragione topica, che deve credere all'«autorità» e comprendere in questo modo. E la ragione precede certamente sia il «credere» <derivante> dalla ragione, sia l'autorità con la quale si crede: non solo l'autorità alla quale si crede a partire dalla ragione, ma anche l'autorità alla quale si crede grazie all'abito infuso, sebbene, come è detto, nei *parvulis* battezzati, la fede, secondo l'abito, precede ogni «comprendere» e ogni «credere»²⁰¹.

Secondo il passo citato, l'intellezione generale dei termini semplici, che conduce alla comprensione universale dei principi primi della scienza, rappresenta il punto di partenza del processo cognitivo legato alle verità di fede (*ante talis fidei generationem, necessario praecedit intelligere incomplexorum et principiorum complexorum*). La conoscenza naturale e generale dei principi, sebbene probabile e non evidente, conduce la ragione all'elaborazione e allo svolgimento della deduzione topica, mediante la quale è possibile derivare le conclusioni credibili. Tali conclusioni sono solo probabili, pertanto, la garanzia della loro vera natura teologica è fornita dall'autorità scritturale o divina. Dunque, la comprensione naturale e probabile dei termini e dei principi teologici induce la ragione topica alla deduzione delle conclusioni credibili e alla fede nell'autorità²⁰², che certifica l'autenticità di tali credibili (*nullus enim credit alicui auctoritati, nisi prius suasum sit ei ratione saltem topica quod debuit illi credere et sic intelligere, et ratio omnino praecedit credere ex ratione et auctoritatem qua creditur*). In conclusione, la fede e il «credere» discendono dal processo gnoseologico razionale, giacché si realizzano solo a seguito della comunicazione dei contenuti teologici da parte dell'autorità religiosa e della comprensione naturale dei credibili (*qualem fidem et credere generat syllogismus topicus, quoniam ante credere ex tali fide, immo etiam ante talis fidei generationem, necessario praecedit intelligere incomplexorum et principiorum complexorum, ex quibus concluduntur conclusiones quibus talis fides generatur*).

Tuttavia, il procedimento che conduce alla credenza e che descrive la precedenza del «comprendere» rispetto al «credere» deve tenere in considerazione che la ricezione della fede infusa

²⁰¹ Henricus de Gandavo, *Quod.*, XII, q. 2, ed. Decorte, p. 25: «Qualem fidem et credere generat syllogismus topicus, quoniam ante credere ex tali fide, immo etiam ante talis fidei generationem, necessario praecedit intelligere incomplexorum et principiorum complexorum, ex quibus concluduntur conclusiones quibus talis fides generatur, licet tale intelligere necessario praecedat habitus fidei supernaturalis infusae, qui parvulis infunditur in baptismo ante omnem actum intellectus. <...> Istud credere et ipsam fidem qua sic creditur, quae est habitus generatus ex syllogismo topico, oportet praecedere ipsum intelligere praedicto modo, et similiter rationem topicam oportet praecedere auctoritatem qua docenti creditur. Nullus enim credit alicui auctoritati, nisi prius suasum sit ei ratione saltem topica quod debuit illi credere et sic intelligere, et ratio omnino praecedit credere ex ratione et auctoritatem qua creditur, non solum auctoritatem cui creditur ex tali ratione, sed etiam auctoritatem cui creditur ex virtute habitus infusi, licet, ut dictum est, talis fides secundum habitum in parvulis baptizatis praecedat omne intelligere et omne credere».

²⁰² Anche Faucher sottolinea che il sillogismo topico è lo strumento razionale che permette di credere a ciò che l'autorità scritturale comunica. Faucher, *La connaissance des objets de foi*, pp. 277-282, 297.

anticipa cronologicamente qualsiasi atto di intellesione. Questa precisazione è ribadita da Enrico ripetutamente (*tale intelligere necessario praecedit habitus fidei supernaturalis infusae, qui parvulis infunditur in baptismo ante omnem actum intellectus. <...> Istud credere et ipsam fidem qua sic creditur, quae est habitus generatus ex syllogismo topico, oportet praecedere ipsum intelligere praedicto modo. <...> Talis fides secundum habitum in parvulis baptizatis praecedat omne intelligere et omne credere*).

La prima parte dell'argomentazione (riguardante gli *initia fidei*, la conoscenza universale dei credibili e la generazione della credenza) indica che una determinazione stabile dell'ordinamento dei due atti risulterebbe contraria alla reale intenzione di Enrico: dal testo dell'autore, i due momenti – ovvero la credenza e la comprensione razionale – appaiono strettamente connessi, tanto da impedire una definizione ferma del loro rapporto e una loro separazione efficace. Enrico sembra consapevole della circolarità che caratterizza la successione cronologica e quella logica della fede e della ragione. Infatti, distinguendo l'andamento che dal 'credere' guida a comprendere e quello inverso che dal 'comprendere' conduce a credere, propone una classificazione: «l'ordine dell'atto del 'credere', o del 'credere' <stesso>, all'atto del 'comprendere', o allo stesso 'comprendere', è l'ordine di autorità a <quello di> ragione e viceversa»²⁰³.

L'ordine di autorità sostiene la precedenza cronologica della fede infusa nel battesimo: l'illuminazione della fede rappresenta la condizione primaria di accesso ai credibili, preclusi naturalmente alla ragione *in via*. Pertanto, l'infusione della fede precede cronologicamente qualsiasi atto dell'intelletto, sottolineando la superiorità dell'autorità rispetto alla ragione: l'ordine di autorità si rivela cronologico e fideistico.

Tuttavia, il lume della fede resta vano, se la ragione non persuade il soggetto alla considerazione e alla credenza dei contenuti teologici. Dunque, il 'comprendere' rappresenta l'inizio del procedimento conoscitivo ed esprime l'ordinamento che assume la superiorità della ragione sull'autorità: l'ordine di ragione è logico e razionale.

In conclusione, se l'ordine di autorità resta valido considerando la successione temporale degli eventi, l'ordine di ragione analizza la loro fondazione logica.

A questo punto, si può riassumere la condizione del comune fedele per procedere nell'analisi della scienza teologica. L'infusione della fede nel battesimo rappresenta l'atto primordiale e la *conditio sine qua non* di ogni conoscenza teologica. In virtù di questa illuminazione soprannaturale, la ragione può comprendere, seppure confusamente, i termini che compongono i credibili, elaborando i loro concetti a partire dall'esperienza sensibile. L'apprensione generale degli

²⁰³ Henricus de Gandavo, *Quod.*, XII, q. 2, ed. Decorte, p. 24: «Ordo actus credendi sive eius quod est credere, ad actum intelligendi sive ad ipsum intelligere, et ordo auctoritatis ad rationem et e converso».

incomplexa consente di conoscere in modo universale e confuso i principi della teologia (estrinseci); mentre l'autorità religiosa garantisce che tali *complexa* costituiscano dei veri articoli credibili. Al termine di tale processo il fedele può credere ai contenuti teologici.

La seconda parte della citazione sopra introdotta consente di completare l'esposizione del punto di vista: «dopo la fede, invece, la ragione è adoperata, affinché ciò che prima è creduto, sia in seguito compreso»²⁰⁴. Essa mostra che, in un senso diverso, la ragione segue la fede, giacché ciò che prima è oggetto di fede, successivamente può essere conosciuto dimostrativamente. Sebbene in questo senso il 'credere' preceda il 'comprendere', bisogna puntualizzare che la ragione che segue la fede possiede un ruolo differente rispetto alla precedente: mentre il 'comprendere' che anticipa la fede consiste in un atto di consapevolezza, riguardante le possibilità gnoseologiche della ragione naturale *in via*, e in un atto persuasivo nei confronti del fedele, la ragione che segue dalla fede coincide con il vero e proprio atto conoscitivo²⁰⁵. Dato questo assunto, è opportuno mostrare il procedimento che conduce alla comprensione dimostrativa delle verità di fede.

A seguito della credenza nella verità teologica, il fedele può decidere di approfondire ulteriormente la comprensione del contenuto creduto, mediante lo studio razionale. Questo esercizio continuo della ragione predispone l'individuo alla ricezione di un lume aggiuntivo intermedio – superiore alla fede del *viator*, ma inferiore alla gloria del beato – che consente di acquisire il concetto quidditativo degli *incomplexa* e la conoscenza perfetta (per quanto possibile *in via*) dei credibili. Il fedele, divenuto a questo punto un teologo, dispone sia dell'illuminazione soprannaturale che oltrepassa quella del semplice abito di fede, sia della conoscenza specifica dei termini e delle proposizioni complesse, trasformate da credibili in intelligibili. Dunque, il sapere del teologo si compone di un abito intellettuale infuso (soprannaturale) – ovvero il lume intermedio – e di un abito intellettuale acquisito (naturale) – ossia la conoscenza razionale²⁰⁶.

Concludendo l'analisi del passo citato in origine²⁰⁷, è possibile per Enrico affermare la validità bilaterale del detto agostiniano: «se non <...> crederete, non comprenderete»²⁰⁸. Infatti, prima della credenza, resta valida l'affermazione *intellige ut credas*; tuttavia, non appena la conoscenza

²⁰⁴ Henricus de Gandavo, *Quod.*, XII, q. 2, ed. Decorte, p. 21: «Post fidem autem ratio adhibenda est ut primo credita postea intelligantur».

²⁰⁵ Cfr. Porro, *Filosofia e scienza teologica in Enrico di Gand*, p. 425.

²⁰⁶ Cfr. Porro, *Tra l'oscurità della fede e il chiarore della visione*, p. 209; Leone, *Metaphysics, Theology and the Natural Desire to Know Separate Substances*, p. 522.

²⁰⁷ Henricus de Gandavo, *Quod.*, XII, q. 2, ed. Decorte, p. 21: «Uno modo ante fidem habitam, alio modo post fidem habitam. Primo modo dupliciter: uno modo ad fidei apprehensionem, ut ratione probetur id quod credendum est, priusquam credatur, <...>; alio modo ad suadendum quod ante rationem illo modo inductam credendum est. Post fidem autem ratio adhibenda est ut primo credita postea intelligantur».

²⁰⁸ Henricus de Gandavo, *Summa*, a. XIII, q. 3, Badius 1520, I, f. 92r D: «Nisi <...> credideritis, non intelligetis». Cfr. la nota n. 149, p. 47.

naturale e la credenza dei contenuti di fede risultano compiute, per il futuro teologo acquista maggior senso l'inversione della formula, *crede ut intelligas*²⁰⁹.

L'analisi fin qui condotta ha delineato la condizione gnoseologica del fedele e del teologo, attribuendo a quest'ultimo una conoscenza sillogistico-scientifica dei contenuti credibili. Al termine della descrizione teorica è utile proporre l'applicazione di questo modello a una celebre proposizione teologica esemplificativa: 'dio è trino e uno'. Questo esempio, utilizzato da Enrico come da Scoto, risulta centrale per il confronto con la teoria del teologo scozzese e con la posizione emergente nella *Collatio* 10.

Secondo Enrico, a seguito della rivelazione della verità trinitaria, la ragione elabora una prima conoscenza naturale del *complexum* 'dio è trino e uno', apprendendo i concetti generali dei singoli estremi. La cognizione naturale degli *incomplexa* consente alla ragione di articolare un sillogismo topico, che si conclude nella comprensione generale delle conclusioni 'dio è trino' oppure 'dio è uno': questi enunciati rappresentano alcuni dei principi estrinseci della teologia, comunicati dalla rivelazione e appresi in modo universale dalla ragione. Al termine del processo gnoseologico naturale, il fedele crede nella proposizione teologica, compresa in modo generale (mediante il sillogismo topico) e attestata dall'autorità. La dinamica appena articolata rappresenta il processo di genesi della fede e della conoscenza teologica a essa connessa.

Continuando a esercitare la ragione e lo studio sui principi estrinseci appresi, il credente si predispone a ricevere un'illuminazione soprannaturale, superiore a quella della fede, mediante la quale è in grado di comprendere i concetti quidditativi dei termini che compongono i credibili. Così, il teologo accede alle rappresentazioni proprie di 'dio', di 'unità' e di 'trinità'. La conoscenza particolare degli estremi conduce al sapere approfondito e completo delle proposizioni: in questo modo, il teologo apprende i principi intrinseci della teologia (come ad esempio, 'dio è trino e uno'). La cognizione perfetta (*in via*) dei principi primi teologici consente di istituire dei sillogismi, stavolta scientifici, da cui sono dedotte delle conclusioni altrettanto scientifiche: tali *complexa* non sono evidenti in sé, ma sono derivati dimostrativamente dai loro principi primi evidenti. Mediante l'acquisizione della scienza, il teologo è in grado di argomentare riguardo alle verità di fede e di difendere la dottrina dalle accuse eretiche degli infedeli. Così, Enrico descrive l'intero processo:

²⁰⁹ Cfr. Työrinoja, *Lumen medium*, p. 170: «This implies that one has first to understand before one can believe, and one has to believe to be able to understand more perfectly and more clearly».

Le proposizioni complesse sono conosciute immediatamente nei <termini> dai quali sono costituite; <così> come <sono conosciuti> i princìpi scientifici, tanto estrinseci quanto intrinseci, della teologia, come, <ad esempio>, che ‘Dio è’, che ‘Dio è uno’, che ‘Dio è trino’, che, nella dimostrazione teologica, sono i princìpi estrinseci. E, in un modo simile, per mezzo dello stesso lume <e> in virtù (*virtute*) dei princìpi estrinseci, sono conosciuti i princìpi intrinseci della teologia; e <a partire> da quelli, mediante il processo dimostrativo, sono conosciute le conclusioni che seguono da quelli; le quali, per mezzo della conoscenza dei loro termini, non sono conosciute né in sé, né da sé, ma <sono conosciute> solo dai princìpi e nei <princìpi>, conosciuti mediante la conoscenza dei termini. E perciò <i teologi> ottengono un abito intellettuale – con riguardo ai princìpi tanto estrinseci quanto intrinseci della teologia – e puramente scientifico – con riguardo alle conclusioni credibili²¹⁰.

Per riassumere, l'esercizio della ragione permette al teologo di acquisire un abito intellettuale, scientifico e dimostrativo, con il quale poter studiare – nel modo più perfetto possibile *in via* – gli articoli di fede. Infatti, se il fedele comprende solo i princìpi estrinseci della teologia, il *magister theologie*, a partire dai princìpi estrinseci, conosce in modo scientifico i princìpi intrinseci della scienza teologica. Dunque, grazie alla ricezione del lume soprannaturale intermedio, egli comprende il concetto proprio dei termini ‘dio’, ‘trinità’ e ‘unità’, guadagnando un sapere perfetto del *complexum* composto da quegli estremi, quale ‘dio è trino e uno’.

2.2 L'assenso alle verità teologiche: il fedele e il teologo (*Quodlibet*, XII, q. 3)

La comprensione dei contenuti teologici *in via* costituisce il presupposto per indagare l'assenso del *viator* alle verità credibili. Il primo riferimento alla tematica è rintracciabile nella questione 3 dell'articolo XIII della *Summa*, sopra esaminata, dove l'assenso è inteso come il grado infimo della conoscenza intellettuale: esso presuppone una cognizione *in generali* dei termini e dei *complexa*, senza disporre dell'evidenza della ragione (dimostrazione razionale) o della cosa (presenza dell'oggetto). L'assenso è sostenuto solamente dalla fede nella testimonianza: la fiducia nella veracità dell'autorità che comunica il contenuto credibile è sufficiente per credere all'enunciato, pur in assenza di una conoscenza quidditativa dei termini e della proposizione. Pertanto,

²¹⁰ Henricus de Gandavo, *Quod.*, XII, q. 2, ed. Decorte, pp. 26-27: «In ipsis statim cognoscuntur complexa ex quibus constituuntur, ut principia tam extrinseca quam intrinseca scientifica in theologia, ut quod Deus est, quod Deus est unus, quod Deus est trinus, quae sunt principia extrinseca in demonstratione theologica. Et consimili modo in eodem lumine virtute talium principiorum extrinsecorum cognoscuntur principia theologiae intrinseca, et ex illis collectione demonstrativa cognoscuntur conclusiones quae ex illis sequuntur, quae non in se nec ex se cognoscuntur cognitione suorum terminorum, sed solum ex principiis et in illis cognitis cognitione terminorum. Et per hoc habetur habitus intellectivus de principiis tam extrinsecis quam intrinsecis theologiae, et scientificus simpliciter de conclusionibus credibilibus».

l'attribuzione del valore di verità a un asserto neutro (mancante di evidenza) si distingue dal giudizio dell'intelletto, che implica, invece, una comprensione intellettuale perfetta, basata sull'evidenza della cosa o della ragione²¹¹.

Circa un decennio più tardi, Enrico affronta di nuovo il tema nelle questioni quodlibetali, in particolare nella questione 3 del *Quodlibet XII*, dove si chiede al maestro «se colui che non possiede una ragione che induce necessariamente <ad assentire> a una parte della contraddizione, possa assentire a quella <parte della contraddizione> senza timore»²¹².

Prima di porre in luce la *solutio* enriciana, è utile considerare l'unico argomento *quod non* della questione, secondo il quale, per assentire in maniera certa a una delle due parti della contraddizione, è fondamentale la guida dell'evidenza razionale: questo grado di comprensione elimina ogni indecisione e garantisce un assenso indubitabile. Pertanto, la risposta alla domanda segue di conseguenza: se si assente senza timore e in maniera certa a una parte della contraddizione, tale assenso poggia sulla conoscenza evidente della ragione, che dimostra vera solamente quella parte, escludendo necessariamente l'altra.

L'opinione di Enrico è meno netta rispetto alla forte presa di posizione del suo oppositore: infatti, il maestro di Gand sostiene che l'assenso alle verità teologiche possa assumere gradi differenti, a seconda della conoscenza sottesa.

Inizialmente, il filosofo considera l'assenso alle verità non evidenti, ovvero a quelle proposizioni verso le quali l'intelletto si mostra indifferente nell'attribuzione di un valore di verità. Così accade, ad esempio, per gli asserti credibili, ossia per gli enunciati teologici che non possiedono né l'evidenza razionale (poiché non sono dimostrabili), né l'evidenza della cosa (giacché l'oggetto è momentaneamente assente)²¹³. In questa condizione, l'assenso può essere garantito dall'intelletto solo tramite il concorso della volontà e della fede nell'autorità rivelante. Infatti, Enrico scrive che il fedele:

Assente favorevolmente all'altra parte della contraddizione senza dimostrazione <solo> per mezzo dell'imperio della volontà, accompagnato dal lume della fede nell'intelletto; e ciò <avviene> senza la ragione mediante la quale si assente direttamente all'<oggetto> che è conosciuto, sebbene non senza la ragione mediante la quale qualcuno è persuaso a credere²¹⁴.

²¹¹ Henricus de Gandavo, *Summa*, a. XIII, q. 3, Badius 1520, I, f. 92v I. Si veda la sezione *La conoscenza e l'assenso del complexum teologico* (*Summa*, a. XIII, q. 3).

²¹² Henricus de Gandavo, *Quod.*, XII, q. 3, ed. Decorte, p. 27: «Utrum non habens rationem cogentem ad aliquam partem contradictionis possit illi assentire sine formidine».

²¹³ Henricus de Gandavo, *Quod.*, V, q. 21, Badius 1518, f. 197v E.

²¹⁴ Henricus de Gandavo, *Quod.*, XII, q. 3, ed. Decorte, p. 28: «Ex voluntatis imperio cum lumine tamen fidei apud intellectum bene assentitur alteri parti contradictionis <sine> demonstratione, et hoc sine omni ratione qua directe assentitur ipsi quod scitur, licet non sine ratione qua quis suadetur quod credi debet».

Considerando le verità che non sono evidenti in sé e che non possiedono una dimostrazione razionale – come, ad esempio, i *complexa* teologici *in via* –, l'assenso garantito dal fedele necessita di due condizioni essenziali: la concorrenza della volontà e l'infusione della fede nell'intelletto (*bene assentitur alteri parti contradictionis <sine> demonstratione*). Qualora tali contenuti fossero razionalmente evidenti, il *viator* disporrebbe di una conoscenza e di un assenso indubitabili, provvisti autonomamente dall'intelletto senza necessità di aggiungere l'approvazione della volontà. Di conseguenza, il concorso della volontà cresce al diminuire dell'evidenza razionale²¹⁵: infatti, l'assenso alle verità teologiche non sottende una ragione che conosce dimostrativamente, bensì una ragione che persuade alla credenza (*et hoc sine omni ratione qua directe assentitur ipsi quod scitur, licet non sine ratione qua quis suadetur quod credi debet*).

Tuttavia, l'intervento necessario della volontà non deve sminuire il ruolo dell'abito infuso: sarebbe errato pensare che, nell'atto di assenso alle verità neutre, l'unico movente dell'intelletto sia l'impulso della volontà. Al contrario, l'abito infuso possiede una fondamentale funzione gnoseologica che permette dapprima di accedere ai credibili e, in un secondo momento, qualora la volontà non si opponga, di generare l'assenso. Dunque, il ruolo della facoltà volontaria è ridotto da Enrico a una semplice causa negativa e non direttamente movente²¹⁶. La questione 21 del *Quodlibet* V si esprime esplicitamente a questo proposito, affermando che:

Ogni abito, in quanto abito, in maniera determinata, dispone e inclina da sé all'atto determinato, riguardo a un determinato oggetto, il soggetto a cui inerisce, poiché altrimenti non inclinerebbe <il soggetto> perfettamente <...>. E benché assumono che il nostro intelletto non sia adatto per natura a essere mosso se non da due <moventi>, cioè dall'oggetto intelligibile e dalla volontà, è da dire che <ciò> non è vero, anzi <l'intelletto> è mosso dall'abito intellettuale <...>, così che, sebbene la volontà ordini alla ragione di discorrere e ragionare, tuttavia l'abito proprio produce i suoi atti senza alcun impulso della volontà, sebbene <possa farlo> solo <se> la volontà non si oppone; dunque <l'abito> si serve solamente del consenso <della volontà> e comprende <e assente> con l'atto della volontà concomitante e non movente²¹⁷.

²¹⁵ Faucher sottolinea l'inversa proporzionalità che sussiste tra la certezza della conoscenza e l'apporto della volontà: infatti, se la comprensione è indubbia, l'intelletto procede nell'acquisizione dei contenuti, assentendovi con necessità; invece, se il sapere è solo probabile, la volontà induce l'intelletto ad assentire (Faucher, *La connaissance des objets de foi*, pp. 280-281). Come confermato anche da Työrinoja, mentre la conoscenza intellettuale non può derivare dalla persuasione della volontà, giacché l'intelletto apprende necessariamente i contenuti evidenti, la comprensione della proposizione elaborata dall'immaginazione, esattamente come quella derivante dalla testimonianza dell'autorità religiosa, non avendo alcuna evidenza, proviene da un atto volontario (Työrinoja, *Lumen medium*, p. 170).

²¹⁶ Come è sottolineato da Työrinoja, nel caso delle verità non evidenti per la ragione umana *in via*, la sola volontà non è sufficiente a generare la credenza nel contenuto di fede: resta imprescindibile il concorso della grazia infusa. Työrinoja, *Lumen medium*, pp. 166-167.

²¹⁷ Henricus de Gandavo, *Quod.*, V, q. 21, Badius 1518, f. 198r H: «Omnis habitus in quantum est habitus determinate disponit et inclinatur ex se subiectum in quo est in actum determinatum circa determinatum obiectum, quia si non nisi perfecte inclinatur <...>. Et quod assumunt quod intellectus noster non est natus moveri nisi a duobus, scilicet a re

Nel conoscere le verità neutre e nell'assentire a esse, la facoltà intellettuale deve disporre necessariamente dell'abito della fede: solo attraverso l'illuminazione soprannaturale, le proposizioni teologiche appaiono all'intelletto e possono essere apprese *in generali*. Nonostante gli atti di comprensione e di assenso procedano quasi esclusivamente dall'abito intellettuale, l'inclinazione dell'abito può indurre l'intelletto all'atto, solo in presenza di una volontà favorevole. Dunque, il concorso della volontà consiste in una condizione negativa e non in una causa direttamente movente la potenza nella produzione dell'atto.

Tuttavia, le capacità del comune fedele non esauriscono le possibilità del *viator*, poiché gli enunciati neutri assentiti dal credente si trasformano in proposizioni note per il teologo, in virtù dell'infusione del lume intermedio e della dimostrazione razionale. Pertanto, disponendo di una conoscenza evidente delle verità teologiche, il *magister theologie* può fornire un assenso indubitabile (giudizio) – superiore a quello volontario del fedele –, che poggia sull'evidenza dimostrativa della ragione, sebbene non sull'evidenza derivante dalla presenza dell'oggetto (ancora inaccessibile a causa della condizione attuale). In definitiva, la scientificità propria del sapere del teologo rende necessario e indubitabile il suo assenso, escludendo il ricorso alla volontà libera.

Pertanto, secondo Enrico, l'assenso alle verità teologiche può assumere due forme differenti, a seconda che derivi dalla conoscenza generale del fedele oppure da quella evidente del teologo. Anzitutto, l'abito infuso della fede e il contributo della volontà, uniti a un'apprensione generale e confusa dei termini e dei *complexa* teologici, consentono al credente di fornire un assenso fondato sulla fede nell'autorità divina e dotato, dunque, solo di una certezza di adesione²¹⁸. In questo primo caso, si rende necessaria la cooperazione della volontà, poiché la conoscenza non è a tal punto evidente e certa da obbligare il soggetto all'assenso. Al contrario, il teologo può contare su una comprensione quidditativa dei termini e dei credibili, generando l'assenso a partire dall'evidenza razionale della dimostrazione scientifica. Questo tipo di assenso non necessita del contributo della volontà, poiché procede necessariamente dall'evidenza argomentativa e, dunque, dal solo intelletto.

In conclusione, Enrico ammette sia il tradizionale assenso del fedele, a cui concorrono l'intelletto – mediante l'abito soprannaturale della fede – e la volontà – tramite la non opposizione;

intelligibili et a voluntate, dicendum est quod non est verum, immo movetur ab habitu intellectuali <...> ita quod, licet voluntas rationi imperet ut discurrat et ratiocinetur, proprio tamen habitu absque omni impulsu voluntatis suos elicit actus, dum tamen voluntas non se opponat, sed solummodo consensum adhibeat et intelligat actu voluntatis concomitante non praemovente».

²¹⁸ Questo elemento mostra una connessione con l'articolo 151 della condanna. Secondo Emery, in virtù di questa corrispondenza di contenuto, è possibile cogliere l'influenza di Enrico nel documento censorio, in particolare nell'elaborazione dell'articolo 151. Emery, *The Image of God Deep in the Mind*, p. 94.

sia un assenso più perfetto, proprio del teologo, fondato unicamente sull'evidenza della conoscenza intellettuale e derivante dalla sola potenza razionale.

3. L'evoluzione dell'argomento filosofico: dalla *Summa* al *Quodlibet*

L'argomento di origine aristotelica, utilizzato sia nella questione 3 dell'articolo XIII della *Summa*, sia nella questione 2 del *Quodlibet* XII, tratteggia una dimostrazione analoga a quella riportata nella prima parte del *Prologo* dell'*Ordinatio* di Scoto²¹⁹. La posizione espressa in questa tesi, che le tre opere presentano, difende la conoscenza naturale degli articoli di fede, applicando il regresso gnoseologico aristotelico ai contenuti teologici: dall'apprensione dei termini che compongono i principi primi della scienza deriva la comprensione dei principi e di tutte le conclusioni da questi deducibili. Anche se solamente Scoto lo sottolineerà esplicitamente, questo argomento esibisce un orientamento 'filosofico' estremamente razionalista, difendendo l'applicazione di un modello gnoseologico naturale a tutti gli oggetti conoscibili, con l'obiettivo di dimostrare che anche i contenuti di fede sono appresi naturalmente, senza alcun supplemento soprannaturale che colmi le presunte lacune della facoltà razionale umana decaduta.

Convieni, in questa sede, confrontare l'utilizzo dell'argomento che il maestro di Gand propone nella *Summa* e nel *Quodlibet*, per cogliere il cambio di prospettiva maturato nel decennio che separa la stesura dei due scritti.

Nella questione 3 dell'articolo XIII della *Summa*, la tesi razionalista²²⁰ risponde positivamente all'interrogativo principale («Utrum possit disci ab homine sine lumine fidei»²²¹), opponendosi alla conclusione enriciana e introducendo una comprensione teologica naturale e quidditativa che prescinde dal lume della fede. Enrico commenta quest'argomento, provando l'inaccessibilità naturale delle verità teologiche. Infatti, il punto di vista che egli assume nel compendio è centrato

²¹⁹ Ioannes Duns Scotus, *Ord., Prol.*, p. 1, q. un., Vat., I, n. 9, p. 7: «Quia scientia conclusionum non dependet nisi ex intellectu principii et deductione conclusionum ex principio, sicut patet ex definitione 'scire' I *Posteriorum*; sed deductio est ex se manifesta, sicut patet ex syllogismi perfecti definitione I *Priorum*, quia 'nullius est indigens ut sit vel appareat evidenter necessarius'; igitur si principia intelligantur, habentur omnia quae sunt necessaria ad scientiam conclusionis. Et sic patet maior»; Id., *Ord., Prol.*, p. 1, q. un., Vat., I, n. 42, p. 25: «Quorum necessariorum cognoscimus terminos naturaliter, et illa possumus naturaliter comprehendere; sed omnium necessariorum revelatorum terminos naturaliter cognoscimus; ergo etc.».

²²⁰ Henricus de Gandavo, *Summa*, a. XIII, q. 3, Badius 1520, I, f. 91v A: «Qui per se sufficiens est ad cognoscendum terminos et principia ex terminis composita (quia principia cognoscimus in quantum terminos cognoscimus, secundum Philosophum) e quae potest cognoscere principia et illa potest cognoscere quae sequuntur ex ipsis. Sed homo, sine lumine fidei, potest cognoscere omnes terminos huius scientiae: quid deus, quid mundus, quid creare, quid pati, quid homo, quid virgo, quid mater. Hoc enim, ut dictum est supra, oportet intelligere antequam credere. Ergo, sine lumine fidei, potest cognoscere principia huius scientiae, complexa ex his: ut quod deus creavit mundum, quod deus homo passus est, quod virgo mater est, quare et sine lumine fidei potest scire omnia que consequuntur ex his».

²²¹ Henricus de Gandavo, *Summa*, a. XIII, q. 3, Badius 1520, I, f. 90v N.

sulla conoscenza fideistica: egli dimostra che l'apprensione perfetta e quidditativa dei contenuti rivelati è preclusa alla ragione naturale nello stato attuale, poiché l'*oculus mentis* è corrotto dalla caduta originaria; pertanto, il *viator* necessita del lume soprannaturale della fede per apprendere – sebbene non per conoscere scientificamente – gli articoli di fede. In questa prospettiva, non vi è alcuno spazio per una comprensione quidditativa e naturale delle verità credibili²²².

Nella questione 2 del *Quodlibet* XII («Utrum in via de deo possit quod quid est, vel quod sit trinus, clarius sciri quam per lumen fidei»²²³), l'accesso ai credibili *in via*, garantito dall'infusione della fede, è ormai indubbio (in base a quanto dimostrato nella *Summa*); infatti, l'interrogativo che alimenta la questione 2 si volge alla conoscenza scientifica, superiore all'iniziale apprendimento dei contenuti rivelati assicurato dal *lumen fidei*. Dunque, stavolta, l'argomento aristotelico parteggia per la posizione del Gandavense, assumendo, dapprima, che la comprensione dei *complexa* dipende da quella dei principi, a sua volta derivante dall'apprensione del concetto quidditativo dei termini semplici che li compongono; in secondo luogo, dimostrando che l'individuo possiede una conoscenza essenziale degli *incomplexa*, superiore a quella confusa e generica garantita dalla fede. L'argomentazione si conclude, omettendo l'ovvia conclusione, secondo la quale il *viator* può acquisire un sapere scientifico teologico, migliore di quello generato dall'illuminazione della fede infusa²²⁴.

La breve analisi proposta, mostra come la tesi razionalista sia piegata a scopi differenti nelle due opere. Nella *Summa*, il sillogismo aristotelico sostiene un'improbabile conoscenza naturale dei credibili, negando la necessità di un'illuminazione soprannaturale della fede e rivelandosi inevitabilmente contrario alla conclusione enriciana. Al contrario, nel *Quodlibet*, Enrico utilizza la dimostrazione a proprio vantaggio, difendendo un sapere scientifico dei credibili che consegue dall'illuminazione intermedia. Pertanto, Enrico si serve dello stesso andamento dimostrativo per delineare dapprima la condizione del fedele (*Summa*) e, in seguito, quella del teologo (*Quodlibet*), modificando il ruolo dell'argomento a seconda della tesi che intende sostenere.

Questa conclusione può contribuire a far emergere la posizione del Gandavense all'interno del dibattito riguardante lo statuto scientifico della teologia, in atto tra il XIII e il XIV secolo a Parigi. Secondo alcuni studiosi, il cambio di prospettiva a cui si assiste confrontando la *Summa* e il

²²² Si vedano le sezioni *L'inaccessibilità naturale delle verità teologiche* (*Summa*, a. XIII, qq. 1-2) e *Fede infusa e conoscenza divina: i presupposti del sapere teologico umano* (*Summa*, a. XIII, q. 3).

²²³ Henricus de Gandavo, *Quod.*, XII, q. 2, ed. Decorte, p. 14.

²²⁴ Henricus de Gandavo, *Quod.*, XII, q. 2, ed. Decorte, p. 14: «Conclusiones cognoscuntur ex principiis, et cognitio principiorum resolvitur in definitivam rationem terminorum, ex quibus cognitio cognoscuntur principia. Sed rationes terminorum articuli credibilis ut quid dicitur hoc nomine 'Deus' secundum naturam eius, et sic de ceteris, bene cognoscitur clarius quam per lumen fidei, secundum quod clarius intelligit quid dicitur hoc nomine 'Deus', unus quam alius. Ergo etc.».

Quodlibet potrebbe essere imputato alla comparsa delle nuove tesi di Goffredo di Fontaines²²⁵, il quale, nella questione 7 del suo *Quodlibet* VIII, si schiera esplicitamente contro la dottrina del *lumen medium* di Enrico, mostrando l'inutilità di un lume aggiuntivo soprannaturale. Più in particolare, la cosiddetta 'teologia debole'²²⁶ di Goffredo, distinta dalla conoscenza dei fedeli, coincide con una semplice analisi intellettuale dei contenuti della Scrittura, compiuta tramite un'operazione esclusivamente razionale²²⁷. Dunque, l'approfondimento della teoria del *lumen medium*, proposto da Enrico nel *Quodlibet* XII, potrebbe sorgere in risposta alle critiche del suo allievo, contribuendo al dibattito sopra menzionato.

In definitiva, ammettendo l'esistenza di un sapere scientifico teologico e distanziandosi dalla teologia come scienza pratica – teorizzata dai maestri francescani –, Enrico conclude che l'acquisizione dei principi intrinseci della teologia deriva dal possesso di un abito intellettuale e scientifico, trasformando per la prima volta la teologia in un vero e proprio sapere speculativo²²⁸.

²²⁵ Cfr. Porro, *Tra l'oscurità della fede e il chiarore della visione*, pp. 195-256, in particolare pp. 207-209, 252-253; A. Arezzo, *La dottrina del lumen medium in Enrico di Gand*, in «Schola salernitana», 14 (2009), pp. 221-242; 206-209; Dumont, *Theology as a Science*, pp. 585-589.

²²⁶ Porro, *Tra l'oscurità della fede e il chiarore della visione*, p. 211.

²²⁷ Godefridus de Fontibus, *Quodlibet*, VIII, q. 7, ed. J. Hoffmanns, *Le huitième quodlibet*, Institut supérieur de philosophie de l'Université, Louvain 1924, pp. 69-82.

²²⁸ A questo proposito, risulta interessante l'approfondimento condotto da Maria Lucrezia Leone, che mostra l'evoluzione del pensiero di Enrico riguardo al ruolo più proprio della scienza teologica. Il maestro secolare, a seguito della stesura dei primi articoli della *Summa* (1276), è impegnato in un doppio confronto: anzitutto interviene come censore nella condanna del 1277, nella quale si disapprova la felicità mentale sostenuta dai 'filosofi' e compatibile con la perfetta conoscenza del teologo *in via*; in secondo luogo, interviene nel dibattito che oppone i prelati agli ordini mendicanti rispetto ai privilegi concessi a questi ultimi (per una sintesi sul rapporto di Enrico con gli eventi storici del suo tempo si veda G. Alliney, *Il nodo nel giunco*, Edizioni di Pagina, Bari 2009, pp. 9-14). Secondo Leone, questi due processi influenzano l'evoluzione reperibile tra la *Summa* e il *Quodlibet* XII: se nella prima, Enrico sostiene apertamente l'importanza della teologia, intesa come scienza speculativa, nel secondo è costretto a ridimensionare l'iniziale idea e a dotare la scienza teologica di un'importanza pratica. Infatti, nella questione 28 del *Quodlibet* XII, Enrico sottolinea la differenza tra lo stile di vita secolare – impegnato nell'*actio propter proximum* – e quello degli ordini mendicanti – preoccupati piuttosto dell'*actio propter se ipsum*. Contro il primato contemplativo della teologia, affermato nella *Summa*, Enrico esalta la funzione attiva del sapere teologico, probabilmente per non incorrere nell'accusa di teorizzare una felicità mentale raggiungibile dal teologo *in via*, condannata dai suoi colleghi censori. Dunque, sebbene nella questione 2 del *Quodlibet* XII, in risposta alla critica di Goffredo di Fontaines, Enrico affermi definitivamente la necessità di un'aggiuntiva illuminazione soprannaturale che renda possibile la conoscenza scientifica teologica, egli è costretto a inserire questa teoria fortemente razionalista all'interno di un più cauto quadro interpretativo, manifesto nella questione 28, che esalta la funzione pratica della scienza razionale. Leone, *Teologia speculativa e teologia pratica*, pp. 255-63. Cfr. Arezzo, *La felicità del teologo*, pp. 411-424. Per approfondire l'aspetto pratico della teologia speculativa in Enrico si veda Speer, *Certitude and Wisdom*, p. 99.

CAPITOLO SECONDO

LO STATUTO E L'ASSENSO DELLE VERITÀ RIVELATE NEI *COMMENTI* INGLESI DI GIOVANNI DUNS SCOTO

Relativamente al tema della conoscenza delle verità rivelate, l'opera di Giovanni Duns Scoto è rappresentata in misura più significativa dai testi teologici, ovvero dai suoi *Commenti* alle *Sentenze* di Pietro Lombardo. L'elaborazione presentata da questi scritti possiede, in alcune parti, una novità peculiare rispetto ai *Commenti* degli autori precedenti: infatti, il filosofo scozzese è particolarmente attento alla condizione del *viator* e alle sue possibilità gnoseologiche. Questa caratteristica, che rappresenta una novità nelle riflessioni di fine secolo, potrebbe derivare dall'influenza che il clima delle condanne esercita sugli autori attivi intorno alla fine del XIII secolo²²⁹. Infatti, se tradizionalmente il *Prologo* dei *Commenti* è dedicato all'approfondimento dello statuto generale della conoscenza teologica e metafisica, Scoto, dividendo il *Prologo* in cinque parti, intitola le prime tre sezioni al sapere del *viator* e alla sua definizione, per dedicarsi, solo nelle ultime due, allo studio delle caratteristiche generali della scienza teologica²³⁰. Dunque, il ruolo di Scoto e dei suoi contemporanei sembrano significativi per spiegare questo nuovo orientamento filosofico²³¹.

La sensibilità nei confronti della condizione *pro statu isto* spinge Scoto a riflettere sulle possibilità cognitive della creatura *in via* connesse alle verità teologiche rivelate. Ebbene, se Scoto condivide in larga parte la base gnoseologica aristotelica, tuttavia, è costretto ad ammettere il fallimento di tale metodo in presenza di contenuti che non cadono sotto l'esperienza sensibile: infatti, l'acquisizione del sapere teologico sembrerebbe opporsi alla modalità di conoscenza astrattiva teorizzata dal Filosofo e raffinata dai suoi interpreti e commentatori.

Assunta questa premessa, si può procedere delineando gli obiettivi principali di questo capitolo: in relazione alla comprensione che il *viator* possiede delle verità rivelate e dopo aver approfondito l'opera di Enrico di Gand rispetto a questo tema (capitolo primo), nel presente capitolo e nel

²²⁹ Come sottolineato dall'analisi dello studioso Russel Friedman, è possibile individuare un cambio di direzione tematico nell'elaborazione dei *Commenti* a partire dal 1285 ca. R.L. Friedman, *The Sentences Commentary, 1250-1320. General Trends, The Impact of the Religious Orders, and the Test Case of Predestination*, in G.R. Evans (ed.), *Mediaeval Commentaries on the Sentences of Peter Lombard*, 3 voll., Brill, Leiden-Boston-Köln 2002, I, pp. 41-130: 56.

²³⁰ Ioannes Duns Scotus, *Ord., Prol.*, pp. 1-5, Vat., I, pp. 1-237; Id., *Lect., Prol.*, pp. 1-4, Vat., XVI, pp. 1-62. La *Lectura* manca della seconda parte, aggiunta nell'*Ordinatio*.

²³¹ Il contributo di Friedman, anche se centrato su tematiche differenti, può essere rilevante per dimostrare che l'opera del Sottile costituisce una delle cause della trasformazione tematica che interessa la riflessione filosofica cui si assiste tra la fine del XIII e l'inizio del XIV secolo. Friedman, *The Sentences Commentary, 1250-1320*, pp. 84-100.

successivo verranno esaminate le proposte che Scoto presenta prima nei *Commenti* inglesi (capitolo secondo) e poi nella *Reportatio parisienses* (capitolo terzo).

L'esigenza di esaminare i diversi *Commenti* di Scoto deriva dall'evoluzione del suo pensiero riscontrabile in essi: infatti, è possibile individuare dapprima uno stadio giovanile, che caratterizza i *Commenti* elaborati a Oxford – *Lectura oxonienses* (1298-1300) e parte dell'*Ordinatio* (1300-1301) – e, in seguito, un'elaborazione più matura che emerge nella *Reportatio* o *Lectura parisienses* (1302-1303). Questa precisa partizione degli scritti del Sottile (fase inglese e fase continentale) resta valida per l'*Ordinatio* solo ad alcune condizioni. In particolare, la revisione della *Lectura* procede su suolo inglese fino alle prime 10 distinzioni del I libro; mentre le distinzioni e i libri seguenti vengono datati dagli attuali studi (tutt'altro che definitivi) al periodo parigino²³².

L'oggetto di questo lavoro conduce all'analisi del *Prologo* dei diversi *Commenti* alle *Sentenze* e delle distinzioni 23-24 del III libro della *Lectura*. In primo luogo, mentre il *Prologo* della *Lectura* e dell'*Ordinatio* sono entrambi espressione del pensiero maturato nel periodo inglese da Scoto, quello della *Reportatio* è datato al primo soggiorno parigino, precedente l'esilio. In secondo luogo, le questioni uniche che articolano le distinzioni 23-24 del III libro restano conservate solo nella *Lectura* e nella *Reportatio*; infatti, l'*Ordinatio* è lacunosa riguardo alle distinzioni 18-25 del III libro. Dunque, dal momento che le distinzioni 23-24 sono fruibili solo nella *Lectura* – per il periodo inglese – e nella *Reportatio* – per la fase continentale –, il problema di datazione è notevolmente semplificato.

Da questo approfondimento tematico potranno risultare informazioni utili per il perfezionamento della cronologia assoluta degli scritti di Scoto; inoltre, si potrà studiare, in relazione al tema proposto, l'evoluzione dottrinale che il pensiero del Sottile subisce tra la fase inglese e quella parigina della sua formazione.

Successivamente, grazie all'analisi tematica proposta nei primi tre capitoli, sarà possibile avanzare nella ricerca e comprendere le diverse posizioni che si fronteggiano nelle *Collationes* 10-11 di Parigi (connesse al tema sopra citato), con lo scopo di collocare le questioni inedite all'interno del panorama degli scritti attribuiti a Scoto e contribuire al miglioramento della cronologia relativa delle sue opere²³³ (capitolo quarto). L'ipotesi iniziale data tali questioni all'immediato arrivo di

²³² Si decide di condividere la datazione proposta da Vos, *John Duns Scotus*, pp. 94-95, 121-124. Secondo Vos, il punto di cesura tra la fase inglese e quella parigina è costituito dalla distinzione 10 del I libro. Tuttavia, come lo stesso autore rileva, le annotazioni e i rimandi esterni riportati dagli esemplari manoscritti potrebbero modificare questa ipotesi. Vos, *John Duns Scotus*, p. 122.

²³³ L'analisi delle *Collationes* scotiane viene condotta in concomitanza con altri recenti studi. Si vedano, ad esempio, i seguenti lavori: M. Fedeli, *The Collationes Attributed to John Duns Scotus between Literary Genre and Interlocutors*, in corso di pubblicazione; Casciano, Fedeli, *La costruzione di un testo medioevale*, pp. 333-381; Alliney, *Quando Duns Scoto ha cambiato idea sulla volontà?*, pp. 604-640.

Scoto a Parigi (autunno 1301)²³⁴. Secondo questa supposizione, le *Collationes* parigine costituirebbero un'opera intermedia tra la *Lectura* e l'elaborazione inglese dell'*Ordinatio*, da una parte, e la *Reportatio* e il *Quodlibet*, dall'altra, rappresentando uno spartiacque tra la fase inglese e quella continentale. Si tenterà di confermare tale ipotesi, dimostrando l'evoluzione che emerge tra i *Commenti* inglesi e le *Collationes* e l'influsso che queste ultime esercitano sulla *Reportatio* e sul *Quodlibet*²³⁵. Confrontando le altre opere con le questioni inedite di Parigi, si potrà approfondire la natura delle *Collationes*²³⁶ e il loro ruolo all'interno della produzione del maestro scozzese.

1. Conoscenza dei contenuti rivelati e necessità di una dottrina ispirata soprannaturalmente nel *viator* (parte prima del *Prologo* dell'*Ordinatio*)

Attualmente sono conservate ed edite due versioni del *Prologo* dei *Commenti* inglesi di Scoto, quello della *Lectura oxonienses* e quello dell'*Ordinatio* (ovvero l'ampia revisione della *Lectura*). Conviene soffermarsi su quest'ultimo²³⁷, giacché esso presenta numerose integrazioni che lo rendono notevolmente più esteso rispetto al testo della *Lectura*, pur in assenza di significative variazioni dottrinali.

La *quaestio* unica della prima parte del *Prologo* («Utrum homini pro statu isto sit necessarium aliquam doctrinam supernaturaliter inspirari ad quam videlicet non possit attingere lumine naturali intellectus»²³⁸) si interroga sulla necessità di possedere una dottrina trasmessa in modo soprannaturale nello stato attuale, che renda accessibile al *viator* la conoscenza del suo fine naturale. La discussione generale che conduce alla formulazione di tale quesito ruota intorno alla

²³⁴ La cronologia delle *Collationes* sarà discussa nei capitoli quarto e settimo, dedicati all'analisi delle questioni 10-12. I riferimenti bibliografici che ipotizzano la datazione di queste questioni sono riportati alla nota n. 613, p. 211.

²³⁵ Un recente contributo pubblicato dallo studioso Pasquale Porro mette in evidenza l'evoluzione della posizione di Scoto emergente tra la *Lectura* e la *Reportatio* rispetto al dibattito sullo statuto scientifico della teologia, in atto tra la fine del XIII secolo e l'inizio del XIV. Questa ricerca rappresenta un buon presupposto per poter argomentare a favore del ruolo determinante che le *Collationes parisienses* possiedono nella formazione di Scoto e nell'evoluzione delle sue idee, nel passaggio dalla fase giovanile inglese a quella della maturità parigina. Porro, *Tra l'oscurità della fede e il chiarore della visione*, pp. 195-256.

²³⁶ A proposito del genere letterario delle *Collationes* scotiane, nuovi risultati sono stati forniti dallo studio introduttivo dell'edizione critica delle *Collationes oxonienses*. G. Alliney, M. Fedeli, *Introduzione*, in Ioannes Duns Scotus, *Collationes oxonienses*, a cura di G. Alliney, M. Fedeli, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, Firenze 2016, pp. XXIII-CLXXVIII.

²³⁷ Risulta utile presentare la struttura della questione che compone la prima parte del *Prologo* dell'*Ordinatio* per trarre importanti informazioni dal confronto successivo con le distinzioni 23-24 del III libro della *Lectura* e con il *Prologo* della *Reportatio*. Argomenti principali: *quod sic* (1-3), *quod non* (4); *controversia intra philosophos et theologos*: opinione dei filosofi (5-11), opinione dei teologi (12-56); *solutio quaestionis* (57-65); riguardo ai tre argomenti *probabiliora* dei teologi (66-71); riguardo agli argomenti dei filosofi (72-89); risposta agli argomenti principali (90-94).

²³⁸ Ioannes Duns Scotus, *Ord., Prol.*, p. 1, q. un., Vat., I, n. 1, p. 1.

comprensione del fine naturale dell'uomo, identificato con la felicità²³⁹. Le risposte a questo interrogativo si suddividono in due orientamenti, proposti da Scoto alla luce degli avvenimenti che interessano gli ultimi decenni del XIII secolo: infatti, il dibattito si apre con la ben nota controversia tra filosofi e teologi, mai avvenuta concretamente nella realtà²⁴⁰, ma recuperata dal francescano dal clima di contrasti emergente dalle condanne di fine '200²⁴¹.

Il filosofo coinvolto nella discussione incarna il nuovo tipo di intellettuale generato dagli atti censori. A questo proposito, bisogna richiamare i risultati esposti nella premessa storico-dottrinale, dove è stato dimostrato che le condanne danno vita a un modello di intellettuale, il 'filosofo', che non ha referenti nella realtà. Infatti, le teorie incriminate non sempre rispecchiano quelle effettivamente difese dai maestri delle arti²⁴².

Gli argomenti *quod non* – coerenti con le posizioni condannate e tradizionalmente attribuiti ai filosofi – affermano che l'uomo conosce e raggiunge il proprio fine naturale (la beatitudine) senza alcun aiuto che trascenda le sue capacità razionali²⁴³. Questa tesi si fonda sul 'principio di pienezza' aristotelico, secondo il quale «la natura non fa nulla invano»²⁴⁴; pertanto, non può esistere in natura una potenza destinata a rimanere priva della sua attualizzazione. Applicando questo principio all'uomo – inteso come entità naturale –, i filosofi sostengono che l'essere umano non possa ignorare e mancare il proprio fine, se dispone pienamente di tutte le sue capacità²⁴⁵.

²³⁹ O. Boulnois, *Il rigore della carità*, trad. it. a cura di C. Marabelli, Jaca Book, Milano 1999, pp. 27-28.

²⁴⁰ Come sottolinea Olivier Boulnois, lo statuto del 1272, intimando agli artisti di non discutere tematiche teologiche, rappresenta il divieto di svolgimento della disputa presentata da Scoto. Pertanto, questo dibattito può essere solo ispirato al clima di tensioni che caratterizza gli ultimi decenni del 1200 e che culmina con l'atto censorio del 1277, unico testimone delle tesi contrapposte delle due fazioni. Boulnois, *Il rigore della carità*, p. 27.

²⁴¹ Come sottolineato da Sondag, il richiamo esplicito al clima di contrasti che aveva caratterizzato gli ultimi decenni del XIII secolo è sintomo di una distanza temporale delle condanne rispetto alla riflessione di Scoto. G. Sondag, *La théologie comme science pratique. Prologue de la Lectura*, Vrin, Paris 1996, p. 31.

²⁴² Nella premessa si cerca di provare che quanto attribuito dalle condanne ai maestri delle arti del XIII secolo non corrisponde in realtà al loro pensiero, né al loro intento accademico. Nella *Premessa storico-dottrinale: la conoscenza terrena delle verità teologiche negli ultimi decenni del XIII secolo*, si veda, in particolare, la sezione *L'aristotelismo radicale' nella censura del 1277*.

²⁴³ Ioannes Duns Scotus, *Ord., Prol.*, p. 1, q. un., Vat., I, n. 5, p. 5.

²⁴⁴ Aristoteles, *De anima*, III, 9, 432b, 22, in Thomas de Aquino, *Sentencia libri De anima*, Leon., XLV¹, p. 238: «Natura non facit frustra nichil». Cfr. Ioannes Duns Scotus, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, II, q. 3, OpPh, III, n. 39, pp. 212-213. Per l'analisi di questo passo, si veda W.A. Frank, *Duns Scotus and the Recognition of Divine Liberality*, in R. Cross (ed.), *Proceedings of "The Quadruple Congress" on John Duns Scotus. Part 2: The Opera Theologica of John Duns Scotus*, Aschendorff-Franciscan Institute Publications, Munster-St. Bonaventure, N.Y. 2012, pp. 53-72: 54. Secondo Hoeres, questo elemento è derivato dal pensiero di Tommaso. W. Hoeres, *L'ontologia della «beatitudo» in Giovanni Duns Scoto*, in «Il Santo. Rivista francescana di storia, dottrina e arte», 6 (1966), pp. 173-176: 173-174.

²⁴⁵ È Averroè che, nel commento alla *Metafisica*, applica il principio di pienezza alla conoscenza. Averroes, *Aristotelis Metaphysicorum libri XIII cum Averrois Cordubensis in eosdem Commentariis et Epitome, Theophrasti metaphysicorum liber*, in ed. M.A. Zimarae, *Aristotelis opera cum Averrois commentariis*, VIII, Iuntina, Venetiis 1562, f. 28v K: «Si comprehensio esset impossibilis, tunc desyderium esset ociosum». Si vedano a questo proposito N. Faucher, *What Does a habitus of the Soul Do? The Case of the Habitus of Faith in Bonaventure, Peter John Olivi and John Duns Scotus*, in N. Faucher, M. Roques (eds.), *The Ontology, Psychology and Axiology of Habits (habitus) in Medieval Philosophy*, Springer, Cham 2018, pp. 107-126: 120; Boulnois, *Il rigore della carità*, pp. 29-30.

Pertanto, il fine dell'uomo deve poter essere raggiunto utilizzando i soli mezzi provvisti dalla natura, senza necessità di interventi soprannaturali. In questo modo, i filosofi difendono la perfezione della natura²⁴⁶ umana, ispirandosi alla felicità terrena introdotta dal Filosofo²⁴⁷. Secondo questo punto di vista, le capacità naturali dell'uomo sono sufficienti per raggiungere il suo fine, coincidente con la beatitudine filosofale e realizzabile attraverso il più nobile dei saperi umani: la contemplazione metafisica.

Al contrario, gli argomenti *quod sic* esprimono l'orientamento dei teologi, rilevando l'imperfezione della natura umana nello stato decaduto e privo della grazia²⁴⁸ e invocando la necessità di un aiuto soprannaturale che mostri all'uomo il suo fine e ricostituisca l'originaria completezza della sua natura. Scoto sottolinea come gli argomenti degli uomini di fede non siano condivisibili da un punto di vista razionale, dal momento che non si basano su dimostrazioni logiche, bensì su semplici persuasioni dialettiche: infatti, le premesse credute non sono concesse dal filosofo²⁴⁹.

La singolare posizione di Scoto si colloca nel mezzo, tra le due opinioni appena descritte²⁵⁰. Contro i filosofi, il Sottile sostiene l'insufficienza delle capacità naturali umane – seppur limitata allo stato attuale –, nell'apprendere nello specifico il fine del *viator*, ovvero la beatitudine derivante

²⁴⁶ A proposito dell'espressione 'perfezione della natura', si rimanda all'analisi etimologica proposta dallo studioso Joseph Owens. Quest'ultimo sottolinea come il termine latino *perfectio* sia composto dal prefisso *per-* unito al participio perfetto del verbo *facere*; questa etimologia è indicativa del senso che i filosofi attribuiscono alla formulazione 'perfezione della natura': un fare-attraverso un mezzo che mira al raggiungimento di un fine. La perfezione della natura, infatti, riguarda la realizzazione del fine naturale compiuta dalla natura, in se stessa autonoma. Anche il senso di 'natura' andrebbe in questo luogo ben interpretato. Sempre secondo lo studioso, la tradizionale *physis* greca, intesa da Aristotele come forma o sostanza delle cose oppure come il principio che si oppone a ogni scelta o attività umana, è reinterpretata nel Medioevo. La maggior parte degli intellettuali dell'età di mezzo considera la 'natura' come opposto della grazia, recuperando la minoritaria accezione aristotelica che vede nella natura il divino come causa di eventi fisici. Bisogna avere a mente questo panorama, presentato qui in linee molto generali, per comprendere cosa Scoto intenda per perfezione o insufficienza della natura, descrivendo le due posizioni in contrasto (filosofi e teologi). Per un'analisi più approfondita, si rimanda allo studio sopra citato. J. Owens, *Towards a Christian Philosophy*, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 1990, pp. 78, 80-81.

²⁴⁷ Aristotele, *Ethica Nicomachea*, X, 7, 77a, 11-78a, 15, AL, XXVI, 1-3³, pp. 358-361.

²⁴⁸ La necessità di un aiuto soprannaturale è resa indispensabile dalla particolare condizione *post lapsum* della creatura, come sottolineato in Owens, *Towards a Christian Philosophy*, pp. 83-86.

²⁴⁹ Ioannes Duns Scotus, *Ord., Prol.*, p. 1, q. un., Vat., I, n. 12, p. 9. Si veda, a tal proposito, il contributo di William Mann. W. Mann, *Duns Scotus, Demonstration, and Doctrine*, in «Faith and Philosophy: Journal of the Society of Christian Philosophers», 9 (1992), pp. 436-462: 436-437.

²⁵⁰ Riguardo alla controversia e alla posizione intermedia di Scoto, la letteratura è piuttosto vasta. Si vedano, tra i contributi più rilevanti, A. Petagine, «La controversia tra i filosofi e i teologi» di Duns Scoto. Guida alla lettura di un luogo notevole del Prologo dell'Ordinatio, in «Supplementa to Acta Philosophica», 5, 1 (2019), pp. 439-460; A. Vos, *The Theology of John Duns Scotus*, Brill, Leiden-Boston 2018, p. 34; J.A. Merino, *Juan Duns Escoto. Introducción a su pensamiento filosófico-teológico*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2007, pp. 103-106, 109-110; R. Cross, *Duns Scotus*, Oxford University Press, N.Y.-Oxford 1999, pp. 10-12; Boulnois, *Il rigore della carità*, pp. 27-58; Sondag, *La théologie comme science pratique*, pp. 30-42; A.B. Wolter, *The Philosophical Theology of John Duns Scotus*, Cornell University Press, London 1990, pp. 125-147; G. Ost diek, *Faith, Language and Theology*, in *Deus et homo ad mentem I. Duns Scoti. Acta tertii Congressus scotistici internationalis. Vindebonae, 28 sept.- 2 oct. 1970*, Societas internationalis scotistica, Roma 1972, pp. 573-608: 580-581.

dalla contemplazione dell'oggetto divino. Infatti, la metafisica, ovvero il vertice della speculazione razionale, conduce a una comprensione solo universale e astratta delle sostanze separate. Dunque, affinché il *viator* possa conoscere in particolare il proprio fine, è necessario ampliare i risultati metafisici.

L'oggetto per sé ordinato a generare una cognizione specifica del fine dell'uomo è l'ente divino; tuttavia, l'essenza divina è preclusa per la creatura nello stato attuale, a causa del limite istituito dalla volontà divina; pertanto, occorre che un sostituto sopperisca la momentanea indisponibilità dell'oggetto divino e sia predisposto alla comunicazione del messaggio teologico: tale agente è designato da Dio stesso e coincide con la rivelazione. Di conseguenza, il testo rivelato si dimostra necessario per il *viator*, affinché egli possa apprendere nello specifico il proprio fine, ossia la beatitudine teologica²⁵¹. Questa opinione presuppone la distinzione tra il fine filosofico e quello teologico: mentre la conoscenza e la beatitudine filosofiche sono raggiunte attraverso la riflessione metafisica, per la comprensione e la contemplazione teologiche resta fondamentale la ricezione di una dottrina rivelata che renda note al *viator* le proposizioni teologiche (sconosciute naturalmente).

L'opposizione nei confronti dell'opinione dei filosofi non implica necessariamente l'accordo con i teologi: Scoto disapprova anche il punto di vista degli uomini di fede, rivalutando le facoltà naturali dell'uomo. Secondo il Sottile, l'insufficienza delle capacità conoscitive umane nell'ambito dell'apprensione del fine non è dovuta alla potenza intellettuale in sé, ma piuttosto al limite gnoseologico dello stato attuale, istituito dalla volontà divina: il beato potrà godere della visione beatifica, senza alcun potenziamento dell'intelletto, poiché la creatura *in patria* conserverà la stessa facoltà razionale del *viator*, sciolta dal vincolo della condizione decaduta²⁵².

Riassumendo, da una parte, Scoto ammette la necessità di una dottrina rivelata (opponendosi ai filosofi), sebbene solo limitatamente allo stato attuale; d'altra parte, egli non concede che il testo sacro sia inteso come soprannaturale nel senso tradizionale del termine (così come accettato dai teologi): il messaggio rivelato soprannaturale può essere appreso dal *viator* senza alcun trascendimento delle sue naturali capacità.

Conviene a questo punto dedicarsi allo studio dei contenuti della questione, esplicando nel dettaglio i tre orientamenti, sopra mostrati in linee generali. Raccogliendo l'invito dello studioso William Mann²⁵³, si cercherà di approfondire un argomento in particolare, che risulta centrale per l'analisi che Scoto presenta nei *Commenti* e nelle *Collationes parisienses*.

²⁵¹ Per approfondire il rapporto tra desiderio naturale e conoscenza in Scoto, si veda la parte introduttiva del contributo redatto da M.M. Brito-Martins, *La béatitude et le désir chez Duns Scot: beatitudo est frui summo bono*, in «Quaestio», 15 (2015), pp. 649-664: 649-652.

²⁵² Questo tema sarà approfondito nel quinto capitolo, *La visione creaturale dell'oggetto beatifico*.

²⁵³ Mann, *Duns Scotus, Demonstration, and Doctrine*, p. 451.

1.1 Via filosofica: il sillogismo aristotelico²⁵⁴ come strumento di conoscenza naturale

Dopo aver presentato le argomentazioni iniziali (contrarie e favorevoli), la questione prosegue esponendo la posizione dei filosofi, che difende la sufficienza delle capacità naturali dell'uomo in merito alla comprensione e al raggiungimento del suo fine naturale, respingendo l'utilità di una dottrina rivelata soprannaturalmente.

In questa sezione viene proposta l'analisi della tesi filosofica, considerando, in particolare, uno degli argomenti principali a sostegno dell'opinione dei filosofi (§9)²⁵⁵. La dimostrazione procede attraverso un sillogismo che prende avvio da un'implicazione condizionale, intesa come premessa maggiore. Secondo tale assunto, dalla conoscenza naturale dei principi (antecedente) è possibile apprendere naturalmente le conclusioni incluse in quei principi (conseguente), perché:

La conoscenza delle conclusioni non dipende se non dall'apprensione del principio e dalla deduzione delle conclusioni dal principio, come appare chiaro dalla definizione di 'conoscere' nel primo libro degli *Analitici secondi*; ma la deduzione è evidente da sé, come appare chiaro dalla definizione di sillogismo perfetto del primo libro degli *Analitici primi*, poiché 'affinché <qualcosa> sia o appaia evidentemente necessario, <esso> non manca di nulla'; dunque, se i principi sono conosciuti, si è in possesso di tutti <gli elementi> necessari per la conoscenza della conclusione. E così è chiara la maggiore²⁵⁶.

La dimostrazione della premessa maggiore, presentata nell'estratto appena concluso, presuppone il procedimento deduttivo (sillogistico) aristotelico. Prima di esplicitare il riferimento agli *Analitici secondi* (premesse maggiore), in cui il Filosofo descrive la conoscenza scientifica basandola sul sillogismo perfetto, conviene chiarire la definizione stessa di sillogismo (premesse minore). Secondo Aristotele, «il sillogismo è il discorso nel quale, dopo aver posto alcune

²⁵⁴ La genesi del metodo sillogistico aristotelico viene individuata da Marenbon nel *De interpretatione* e negli *Analitici primi*: Marenbon, *Later Medieval Philosophy*, pp. 38-45. Saranno poi gli *Analitici secondi* a proporre l'applicazione all'ambito gnoseologico, come mostrerà il seguito di questo lavoro.

²⁵⁵ Per un'analisi degli argomenti dei filosofi e dei teologi si vedano Petagine, «*La controversia tra i filosofi e i teologi*», pp. 442-444; Fedriga, Macerola, Minzoni, *Duns Scotus Magister e Teologo*, pp. 100-102; Sondag, *La théologie comme science pratique*, pp. 36-42; A. Marchesi, *Filosofia e teologia*, in A. Ghisalberti (a cura di), *Giovanni Duns Scotus: filosofia e teologia*, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 1995, pp. 13-38: 19-21; S. Elkatip, *Reason and Faith for Saint Thomas Aquinas and Blessed John Duns Scotus*, in «Miscellanea Francescana», 94 (1994), pp. 361-366.

²⁵⁶ Ioannes Duns Scotus, *Ord., Prol.*, p. 1, q. un., Vat., I, n. 9, p. 7: «Quia scientia conclusionum non dependet nisi ex intellectu principii et deductione conclusionum ex principio, sicut patet ex definitione 'scire' I *Posteriorum*; sed deductio est ex se manifesta, sicut patet ex syllogismi perfecti definitione I *Priorum*, quia 'nullius est indigens ut sit vel appareat evidenter necessarius'; igitur si principia intelligantur, habentur omnia quae sunt necessaria ad scientiam conclusionis. Et sic patet maior».

<proposizioni>, qualche altra <proposizione> deriva con necessità da quelle che sono poste»²⁵⁷. La necessità della deduzione rappresenta, dunque, la caratteristica fondamentale del sillogismo perfetto o scientifico (*sed deductio est ex se manifesta, sicut patet ex syllogismi perfecti definitione, I Priorum*).

Proseguendo, il concetto di conoscenza scientifica che Aristotele presenta nel I libro degli *Analitici secondi* (a cui si fa riferimento nella premessa maggiore), permette di aggiungere un ulteriore elemento alla definizione del sillogismo scientifico. Aristotele, infatti, scrive che:

Se, dunque, il conoscere è ciò che abbiamo stabilito, è necessario che la scienza dimostrativa proceda da <premesse> vere, prime, immediate, più note, anteriori e cause della conclusione; così, infatti, i principi saranno propri di ciò che è dimostrato. Infatti, il sillogismo anche senza quei <principi> si realizzerà certamente; invece, <senza i principi> non ci sarà dimostrazione, poiché <tale sillogismo> non produrrà una conoscenza scientifica²⁵⁸.

La densità di questa citazione rimanda ad alcuni contenuti impliciti. Anzitutto, questo passo presuppone il procedimento induttivo, che ha inizio dalla percezione e si conclude con il raggiungimento dei contenuti intelligibili, ottenuti per mezzo dell'astrazione. Infatti, a partire da ciò che è più noto per noi, ogni sapere mira a ciò che più noto in assoluto²⁵⁹ (principi primi e cause del percepito). Al termine del regresso – che non può essere né infinito, né circolare –, si acquisiscono gli intelligibili massimamente comuni, veri, immediati ed evidenti²⁶⁰, ovvero i principi, che costituiscono il punto di partenza della scienza dimostrativa (*necesse est et demonstrativam scientiam ex verisque esse et primis et immediatis et notioribus et prioribus et causis conclusionis*).

Avendo esplicitato la definizione di ‘conoscenza scientifica’, è possibile perfezionare le caratteristiche del sillogismo perfetto: oltre alla necessità della deduzione, questo strumento dimostrativo si distingue per l'utilizzo di premesse vere e immediate²⁶¹.

²⁵⁷ Aristoteles, *Analytica priora*, I, 1, 24b, 18-19, AL, III, 1-4¹, p. 6: «Syllogismus autem est oratio in qua positus quibusdam aliud quid ab his quae posita sunt ex necessitate accidit».

²⁵⁸ Aristoteles, *Analytica posteriora*, I, 2, 71b, 20-26, AL, IV, 1-4⁴, p. 7: «Si igitur est scire ut posuimus, necesse est et demonstrativam scientiam ex verisque esse et primis et immediatis et notioribus et prioribus et causis conclusionis; sic enim erunt et principia propria ei quod demonstratur. Syllogismus quidem enim erit et sine his, demonstratio autem non erit; non enim faciet scientiam».

²⁵⁹ Aristoteles, *Physica*, I, 1, 184a, 10-16, AL, VII, 1², p. 7.

²⁶⁰ Può essere utile richiamare la presentazione della prospettiva aristotelica, approfondita nella prima sezione dell'introduzione. Si veda *L'illuminazione divina e la 'luce dell'intelletto': le teorie di Agostino e Aristotele come presupposti teorici*.

²⁶¹ Aristotele distingue tra premessa dimostrativa e premessa dialettica in Aristoteles, *Analytica priora*, I, 1, 24a, 15-24b, 15, AL, III, 1-4¹, pp. 5-6.

La descrizione di questo procedimento cognitivo mostra la differenza tra l'origine del processo gnoseologico umano e il principio della conoscenza scientifica. Infatti, l'immediatezza del dato sensibile, direttamente disponibile, si distingue dall'immediatezza del principio: il primo è immediato in quanto rappresenta ciò che è più vicino e accessibile alle facoltà umane (più noto per noi); mentre l'immediatezza del principio riguarda l'evidenza con cui questo intelligibile è immediatamente chiaro all'intelletto (più noto in assoluto).

Chiariti i presupposti aristotelici impliciti nella dimostrazione della maggiore del § 9, conviene richiamare l'implicazione condizionale, secondo la quale la conoscenza naturale delle conclusioni deriva dalla comprensione naturale dei principi che le contengono, in virtù della deduzione necessaria che si realizza per mezzo del sillogismo perfetto. Concludendo la dimostrazione della maggiore, si può confermare che le argomentazioni scientifiche muovono da premesse vere, immediate e necessarie (principi) verso proposizioni mediate (conclusioni), procedendo attraverso la deduzione sillogistica. Dunque, tali premesse immediate costituiscono le cause e i principi delle conclusioni mediate e queste ultime sono incluse e contenute nei principi, in modo da essere dedotte necessariamente da questi²⁶² (*igitur si principia intelligantur, habentur omnia quae sunt necessaria ad scientiam conclusionis*).

Proponendo un confronto tra la teoria di Aristotele e la posizione dei filosofi che si ispira a quel modello, bisogna evidenziare la connotazione di naturalità della conoscenza²⁶³. Questa caratteristica è introdotta dai medioevali ed è indicativa del modo in cui le teorie del Filosofo vengono recepite e utilizzate. Nella teoria aristotelica non emerge questa particolare peculiarità del sapere, perché nel pensiero pagano nessun'altra conoscenza è disponibile oltre a quella naturale prodotta dall'intelletto umano. Invece, la precisazione risulta fondamentale nel contesto della filosofia cristiana, dal momento che si discute sulla necessità di una dottrina ispirata in maniera soprannaturale, che colmi l'insufficienza della ragione umana²⁶⁴.

²⁶² Infatti, ogni sillogismo possiede i propri principi da cui derivano determinate conclusioni. Aristoteles, *Analytica posteriora*, I, 32, 88a, 31-32, AL, IV, 1-4⁴, p. 63.

²⁶³ Questo dettaglio è sottolineato in linee generali anche in T. Noone, *Bl. Duns Scotus and Bl. Cardinal Newman on Knowledge, Assent, and Faith*, in E. J. Ondrako (ed.), *The Newman-Scotus Readers*, Academy of the Immaculate, New Belford 2015, pp. 229-237: 229.

²⁶⁴ Il chiarimento della teoria aristotelica, proposto dai medioevali, deve tener conto dell'avvento del cristianesimo e di una serie di teorie gnoseologiche che non si limitano all'utilizzo delle capacità naturali dell'uomo, ma che si servono di mezzi soprannaturali per comprendere verità che trascendono la ragione naturale. Negli argomenti utilizzati dai filosofi, infatti, la teoria aristotelica viene integrata sottolineando l'identità che sussiste tra la conoscenza scientifica e quella naturale, ovvero quella comprensione raggiunta esclusivamente attraverso la speculazione razionale dell'uomo. Questo elemento denota che anche se la teoria aristotelica rappresenta una delle principali fonti del pensiero medioevale, non costituisce l'unico riferimento teorico.

La deduzione introdotta nel § 9 procede nel § 10, utilizzando l'antecedente (conoscenza naturale dei principi) come premessa minore e il conseguente (deduzione naturale delle conclusioni incluse nei principi) come conclusione: «ma apprendiamo naturalmente i primi principi nei quali sono incluse virtualmente tutte le conclusioni; dunque, possiamo conoscere naturalmente tutte le conclusioni conoscibili»²⁶⁵.

Dopo aver provato la premessa maggiore (§ 9), per dimostrare la validità della conclusione resta da argomentare la verità della minore. Scoto procede con l'analisi delle due parti della minore (*sed naturaliter intelligimus prima principia, in quibus virtualiter includuntur omnes conclusiones*), servendosi della componente elementare del sillogismo: il termine. Quest'ultimo costituisce l'elemento atomico e basilare della deduzione e consiste nell'entità fondamentale a cui si riduce ogni proposizione²⁶⁶ (sia essa premessa o conclusione).

Anzitutto, la dimostrazione è condotta attestando la verità della prima parte della minore (*sed naturaliter intelligimus prima principia*), attraverso l'introduzione di un nuovo sillogismo:

Prova della prima parte della minore: i termini dei primi principi sono i più comuni, dunque, possiamo apprenderli naturalmente, poiché, dal primo libro della *Fisica*, in primo luogo, sono appresi i più comuni; 'inoltre, apprendiamo e conosciamo i principi in quanto <ne> conosciamo i termini', dal primo libro degli *Analitici secondi*; dunque, possiamo conoscere naturalmente i primi principi²⁶⁷.

Le premesse di questo sillogismo costituiscono due condizioni complementari e argomentano la conoscibilità del principio e dei suoi termini. Per spiegare la maggiore, occorre presupporre che dal principio, generale e comune, possano essere dedotte una serie di entità particolari, riguardo alle quali esso rappresenta il riferimento condiviso più comune. Inoltre, il principio consiste in ciò che è primariamente appreso, come spiega l'*incipit* del primo libro della *Fisica*, dove Aristotele afferma che «è evidente che riguardo alla natura della scienza, <è> da affrontare per prima cosa la determinazione di ciò che riguarda i principi»²⁶⁸. Dunque, i principi consistono nello scopo di ogni

²⁶⁵ Ioannes Duns Scotus, *Ord., Prol.*, p. 1, q. un., Vat., I, n. 10, p. 7: «Sed naturaliter intelligimus prima principia, in quibus virtualiter includuntur omnes conclusiones; ergo naturaliter possumus scire omnes conclusiones scibiles».

²⁶⁶ Aristoteles, *Analytica priora*, I, 2, 24b, 16, AL, III, 1-4¹, p. 6.

²⁶⁷ Ioannes Duns Scotus, *Ord., Prol.*, p. 1, q. un., Vat., I, n. 10, pp. 7-8: «Probatio primae partis minoris: quia termini principiorum primorum sunt communissimi, igitur illos naturaliter possumus intelligere, quia ex I *Physicorum* communissima primo intelliguntur; 'principia autem cognoscimus et intelligimus in quantum terminos cognoscimus', I *Posteriorum*; ergo prima principia possumus naturaliter cognoscere».

²⁶⁸ Aristoteles, *Physica*, I, 1, 184a, 10-16, AL, VII, 1², p. 7: «Manifestum est et de natura scientie temptandum prius determinare que circa principia sunt».

sapere²⁶⁹ e coincidono con le proposizioni massimamente note per natura, più universali e più comuni²⁷⁰.

Di conseguenza, anche i termini costituenti dei principi avranno le stesse caratteristiche della proposizione che compongono: essi corrispondono all'elemento atomico più conoscibile, comune e universale. Concludendo, la premessa maggiore dimostra la possibilità di apprendere i termini del principio, a partire dalla caratteristica di massima comprensibilità del principio stesso²⁷¹.

Nel seguito della spiegazione della premessa minore, invece, viene introdotto un elemento fondamentale per l'intera discussione: l'apprensione dei termini che compongono il principio (o una qualsiasi proposizione) rappresenta la condizione necessaria per la comprensione del principio stesso (*'principia autem cognoscimus et intelligimus in quantum terminos cognoscimus'*, *I Posteriorum*²⁷²). Se i termini dei principi sono colti immediatamente dall'intelletto, in quanto massimamente comuni e conoscibili (come dimostrato dalla premessa maggiore), anche i principi coincidono con enunciati immediatamente compresi dalla ragione. La minore completa l'esposizione della maggiore: se, secondo quest'ultima, l'apprensione dei termini del principio deriva dalla conoscibilità dello stesso, dalla minore si deduce l'intellezione del principio a partire dall'apprensione dei termini che lo compongono.

Riassumendo, si ammette, in primo luogo, che il principio (come ogni proposizione) sia costituito da singoli elementi (termini); in secondo luogo, che i termini – come componenti del principio – siano massimamente comuni e conoscibili in maniera naturale (premesse maggiore); infine, che la comprensione del principio dipenda dall'apprensione dei suoi termini (premesse minore). Da questi assunti si può finalmente concludere la conoscenza naturale del principio²⁷³.

²⁶⁹ Aristoteles, *Physica*, I, 1, 184a, 10-184b, 14, AL, VII, 1², pp. 7-8.

²⁷⁰ Aristoteles, *Physica*, I, 1, 184a, 19-21, AL, VII, 1², p. 7: «Unde quidem necesse est modum hunc producere ex incertioribus nature nobis autem certioribus in certiora nature et notiora».

²⁷¹ Per approfondire la conoscenza dei *principia per se nota* realizzata attraverso l'apprensione dei termini costituenti dei principi stessi, si vedano A. Vos, *The Philosophy of John Duns Scotus*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2006, p. 178; R. Pasnau, *Cognition*, in T. Williams (ed.), *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, Cambridge University Press, Cambridge 2003, pp. 285-311: 302-303.

²⁷² Aristoteles, *Analytica posteriora*, I, 3, 72b, 23-25, AL, IV, 1-4⁴, p. 10: «Sed et principium scientie esse quoddam dicimus, in quantum terminos cognoscimus».

²⁷³ Ioannes Duns Scotus, *Ord., Prol.*, p. 1, q. un., Vat., I, n. 10, pp. 7-8. Scoto condivide con Aristotele (e quindi con la fazione dei filosofi) l'assoluta naturalità della conoscenza riguardo a tutti gli enti che hanno un referente sensibile. In questi casi, infatti, la volontà non può esercitare una scelta, se l'oggetto non è stato prima compreso dalla facoltà intellettuale. Si veda a questo proposito Ioannes Duns Scotus, *Lect.*, II, d. 25, q. un., Vat., XIX, n. 68, p. 252: «Quis libere vult, sequitur quod vult illud cognoscendo». Tuttavia, le verità teologiche e tutti i contenuti che non hanno un riferimento sensibile da cui poter fare astrazione costituiscono un'eccezione per questo modello. Si approfondirà questo aspetto nell'ambito della soluzione alla questione che il francescano propone. Si vedano le sezioni *Teoria delle proposizioni neutre: l'innovazione di Scoto riguardante le verità teologiche* e *Un nuovo concetto di soprannaturalità. La solutio del Doctor Subtilis*.

Risolta la prima parte della minore, l'argomento dei filosofi si conclude con la prova della seconda parte della minore²⁷⁴ (*in quibus virtualiter includuntur omnes conclusiones*). Anche in questo caso, Scoto introduce un sillogismo: sebbene compaia la stessa premessa maggiore della prova precedente (*quia termini primorum principiorum sunt communissimi*), la deduzione conclude in maniera differente. Il principio, come la conclusione, si presenta come un enunciato complesso costituito da elementi semplici. Per spiegare la relazione che lega il principio alla conclusione e che rende possibile la deduzione, è necessario evidenziare che la conclusione è contenuta nel principio, in quanto consiste in una proposizione mediata, meno comune, causata e dipendente dall'enunciato immediato, più comune, non causato e indipendente (principio). Questa considerazione riguardante gli asserti si fonda sul rapporto che intercorre tra i loro termini: gli elementi che costituiscono il principio sono massimamente comuni e universali e vengono distribuiti e differenziati attraverso i termini meno comuni contenuti nei primi. I termini inferiori e meno comuni compongono le proposizioni mediate (o conclusioni). Dunque, la conclusione è contenuta nel principio perché i suoi termini (meno comuni) sono inclusi nei termini (più comuni) del principio.

Da ciò segue che la deduzione avviene solo se le conclusioni sono insite nel principio, ovvero se i termini inferiori e meno comuni sono contenuti al di sotto dei termini superiori e più comuni. Infatti – come sarà approfondito più avanti nel testo mediante le argomentazioni di Scoto –, da un determinato principio possono derivare necessariamente solo specifiche conclusioni, ovvero quelle i cui termini siano inclusi in quelli della proposizione immediata di riferimento.

Concludendo, conviene reinserire l'argomento all'interno della questione principale. L'argomentazione dei filosofi mira a dimostrare che non è necessario il possesso di una dottrina rivelata soprannaturalmente per il *viator*, perché la creatura *in via* può comprendere il proprio fine naturale attraverso il procedimento sillogistico dimostrativo appena mostrato. Infatti, dal momento che ogni conclusione mediata può essere compresa razionalmente attraverso la risalita verso il principio immediato, allora tutti i contenuti conoscibili dall'uomo, incluse le verità teologiche, sono indagabili naturalmente, senza necessità di un messaggio rivelato che li mostri.

²⁷⁴ Ioannes Duns Scotus, *Ord., Prol.*, p. 1, q. un., Vat., I, n. 11, p. 8: «Probatio secundae partis minoris: quia termini primorum principiorum sunt communissimi, igitur quando distribuuntur, distribuuntur pro omnibus conceptibus inferioribus; accipiuntur autem tales termini universaliter in primis principiis, et ita extendunt se ad omnes conceptus particulares, et per consequens ad extrema omnium conclusionum specialium».

1.2 Le tre *rationes probabiliores* dei teologi e l'insufficienza della facoltà razionale in ambito teologico

L'opinione dei teologi si oppone diametralmente a quella dei filosofi. Anche se complessivamente vengono presentati cinque argomenti a sostegno di questa posizione²⁷⁵, è utile analizzare i primi tre, reputati da Scoto i più probabili tra i cinque²⁷⁶. Dopo aver accennato in linee generali ai primi due (§§ 13 e 17), sarà interessante concentrarsi maggiormente sul terzo, perché il § 40 si connette direttamente alla dimostrazione dei filosofi, considerata nella sezione precedente. Infatti, l'argomento filosofico del sillogismo perfetto come strumento di conoscenza naturale (§ 9) viene riproposto in risposta alla terza *ratio* dei teologi e costituisce il punto di connessione tra il *Prologo* dell'*Ordinatio*, le altre opere di Scoto (tra cui le *Collationes parisienses*) e la teoria di Enrico di Gand. Data la particolare importanza dell'argomento presentato al § 40, l'analisi della sua evoluzione e della sua funzione nella teoria di Scoto rappresenta la parte centrale di questa sezione.

Procedendo con ordine, i primi due argomenti riguardano la comprensione e il raggiungimento del fine naturale dell'uomo. Secondo il primo²⁷⁷, ogni soggetto – sia che agisca per un naturale appetito, sia che operi conoscendo il fine – necessita di comprendere il fine verso il quale la propria azione tende. Tuttavia, se il fine naturale dell'uomo coincide con la fruizione dell'oggetto divino, il *viator* non apprende naturalmente il proprio fine in particolare²⁷⁸; pertanto, l'agente necessita di una dottrina rivelata che glielo mostri.

Nel secondo argomento²⁷⁹, è messa a tema la realizzazione del fine. L'uomo non individua naturalmente il proprio fine²⁸⁰, e, dopo averlo identificato, non ne gode necessariamente, giacché, per la sua soddisfazione, non sono sufficienti né la comprensione, né la scelta libera della volontà umana. La fruizione dell'oggetto divino deriva da una condizione necessaria e sufficiente, ossia la libera scelta della volontà divina, poiché – nonostante la meritorietà dell'azione umana – la possibilità di godere della visione di dio non risponde alle leggi della logica ordinata. Pertanto, è errato far derivare la soddisfazione del fine dell'uomo dalla sua comprensione, perché il

²⁷⁵ Gli argomenti sono esposti rispettivamente ai §§ 13, 17, 40, 49, 51 del *Prologo* dell'*Ordinatio*.

²⁷⁶ Ioannes Duns Scotus, *Ord., Prol.*, p. 1, q. un., Vat., I, n. 54, p. 32.

²⁷⁷ Ioannes Duns Scotus, *Ord., Prol.*, p. 1, q. un., Vat., I, n. 13, p. 9.

²⁷⁸ A questo proposito, bisogna distinguere la conoscenza naturale dell'uomo, attraverso la quale è possibile apprendere il fine in modo astratto e generale, e la comprensione fornita da un agente soprannaturale, che permette di accedere all'oggetto divino in maniera propria e specifica. Boulnois, *Il rigore della carità*, pp. 46-48.

²⁷⁹ Ioannes Duns Scotus, *Ord., Prol.*, p. 1, q. un., Vat., I, nn. 17-18, pp. 11-13.

²⁸⁰ Ioannes Duns Scotus, *Ord., Prol.*, p. 1, q. un., Vat., I, n. 13, p. 9.

raggiungimento di questo fine resta legato alla libera concessione divina e non è acquisito necessariamente dalla creatura²⁸¹.

La terza e più importante *ratio* dei teologi si interroga sulla conoscenza delle sostanze separate e delle caratteristiche a loro proprie. Questo argomento traspone in termini filosofici la questione della comprensibilità delle verità teologiche necessarie, rispetto alle quali i teologi sostengono l'impossibilità di un'apprensione esclusivamente naturale. La tesi degli uomini di fede viene dimostrata attraverso tre prove che negano il sapere naturale dei propri delle sostanze separate. In primo luogo, «poiché se tali propri fossero trasmessi come ciò che, in modo possibile, può essere conosciuto da una scienza, ciò avverrebbe nella metafisica; ma quest'ultima non ci permette di conoscere naturalmente le passioni proprie di queste sostanze separate»²⁸².

Come emerge in questo passo, i teologi intendono dimostrare che non è possibile avere una conoscenza naturale delle caratteristiche proprie delle sostanze separate. Anzitutto, si suppone che le sostanze separate siano le più nobili; dato tale assunto, anche i propri delle sostanze saranno più nobili di qualsiasi altro, come, ad esempio, dei propri che ineriscono alle sostanze sensibili. In secondo luogo, se le sostanze separate e i loro propri fossero oggetto di una scienza naturale, questa corrisponderebbe alla più nobile: ovvero, la metafisica; tuttavia, la metafisica si occupa solamente dell'ente in generale e delle caratteristiche che gli ineriscono in quanto tale, senza indagare le sostanze particolari o i loro propri. Si può concludere, dunque, che non esiste alcuna scienza naturale che si impegna nello studio delle sostanze separate e dei loro propri. Quindi, sarà necessario ipotizzare una conoscenza che non si limiti all'utilizzo delle naturali capacità dell'uomo, ma che le potenzi in maniera soprannaturale.

Nelle due prove successive, anche l'utilizzo dei procedimenti *propter quid* o *quia*²⁸³ (processi naturali di dimostrazione razionale) si rivela inadeguato per lo studio delle caratteristiche proprie delle sostanze separate.

²⁸¹ L'analisi dei due argomenti è presentata in Petagine, «*La controversia tra i filosofi e i teologi*», pp. 444-447; Mann, *Duns Scotus, Demonstration, and Doctrine*, pp. 451-457. La tematica dell'*acceptatio* divina sarà approfondita nel quinto capitolo.

²⁸² Ioannes Duns Scotus, *Ord., Prol.*, p. 1, q. un., Vat., I, n. 40, pp. 22-23: «*Quia si in aliqua scientia modo possibili inveniri traderentur talia propria, hoc esset in metaphysica; sed ipsa non est possibilis a nobis naturaliter haberi de propriis passionibus istarum substantiarum separatarum*».

²⁸³ Il punto di partenza della conoscenza può essere costituito dall'immediato per noi o dall'immediato in assoluto. Qualora si assuma il primo come principio della conoscenza, questa non sarà scientifica, dal momento che prenderà avvio da premesse contingenti derivanti dalla percezione. In questo modo viene identificata da Aristotele la comprensione del 'che cosa'. Il processo scientifico per eccellenza è, invece, quello che assume delle premesse immediate in sé ed evidenti e culmina con la conoscenza del 'perché', ovvero con la dimostrazione della causa del 'che cosa'. Questo passaggio degli *Analitici secondi* sarà ripreso dai medioevali e reso attraverso la distinzione tra la dimostrazione *quia* e quella *propter quid*. Aristoteles, *Analytica posteriora*, I, 13, 78a, 23-79a, 17, AL, IV, 1-4⁴, pp. 29-32.

In primo luogo, la metodologia *propter quid* mira a conoscere la cosa partendo dal suo principio: infatti, solo apprendendo tutte le cause che contribuiscono alla generazione dell'oggetto (dunque, il suo 'perché') è possibile individuare le sue peculiarità. I propri delle sostanze separate, insieme alla totalità degli attributi, dipendono ontologicamente dal sostrato metafisico al quale ineriscono; dunque, la conoscenza *propter quid* dei propri deve disporre della comprensione quidditativa del soggetto che esibisce tali propri, giacché solo il soggetto li contiene essenzialmente. Tuttavia, l'apprensione naturale e propria delle sostanze separate non è accessibile al *viator*, dal momento che tali entità non sono a disposizione della creatura nello stato attuale. Così, viene a mancare la condizione necessaria della comprensione del principio (in questo caso la sostanza separata) da cui poter derivare la conoscenza *propter quid* dei propri²⁸⁴.

Il ragionamento dei teologi si conclude escludendo anche l'ultimo caso, che contempla la possibilità di comprendere i propri delle sostanze separate utilizzando un procedimento *quia*. La dimostrazione *quia* permette di conoscere l'oggetto prendendo avvio dalla sua percezione sensibile, ovvero procedendo da ciò che è più noto per noi (effetto) a ciò che è più noto in assoluto (causa). Impiegando questo metodo, a partire dall'ente esperito, si risale verso la sua causa. Tuttavia, l'apprensione della causa potrà riguardare solamente le caratteristiche che nel processo di causazione sono comunicate agli effetti e individuabili negli effetti stessi²⁸⁵.

Un esempio può aiutare nel chiarire l'inapplicabilità di questo processo dimostrativo all'oggetto teologico. Se si considera una caratteristica propria e interna all'essenza divina, come la sua struttura trinitaria, questa rimane totalmente preclusa (naturalmente) alla creatura *in via*, poiché l'articolazione trinitaria delle persone divine non viene comunicata agli effetti (creature) nell'atto di creazione: essa riguarda l'azione divina *ad intra*. Inoltre, tale proprietà non è oggetto di esperienza sensibile, perché l'essenza divina non cade sotto i sensi. Di conseguenza, la trinità divina non è indagabile naturalmente dal *viator*, in quanto non è comunicata agli effetti (*ad extra*) e non può essere colta attraverso l'esperienza. Quindi, i propri delle sostanze separate non possono essere conosciuti neppure mediante un procedimento *quia*, poiché non si danno negli effetti, ma caratterizzano solo la causa in se stessa. Infatti, Scoto, riportando l'opinione dei teologi, afferma che:

²⁸⁴ Ioannes Duns Scotus, *Ord., Prol.*, p. 1, q. un., Vat., I, n. 41, p. 23.

²⁸⁵ Scoto mantiene la stessa idea nel *Quodlibet*. Ioannes Duns Scotus, *Quodlibet*, q. 14, Wadding, XII, n. 9, pp. 356-357.

Non conosciamo neppure i propri di quelle < sostanze > con una dimostrazione *quia* e, < dunque, procedendo > dagli effetti. Ciò è provato: infatti, gli effetti, riguardo a questi propri, o lasciano l'intelletto in dubbio oppure lo inducono in errore. Ciò appare chiaro riguardo alle proprietà della prima sostanza immateriale in sé: infatti, la sua proprietà consiste nell'essere comunicabile a tre; ma gli effetti non presentano la stessa proprietà, poiché non derivano dallo stesso < dio > in quanto trino²⁸⁶.

Per la prima volta dall'inizio della questione viene utilizzato un esempio estratto dalla dottrina teologica cristiana, centrale per la trattazione del tema. Avvalendosi del caso della trinità delle persone nell'unica essenza divina, i teologi aspirano a dimostrare che i contenuti appresi attraverso la rivelazione e asseriti per fede (ovvero le verità teologiche necessarie) non ammettono alcun tipo di argomentazione razionale: qualora si proceda logicamente, infatti, l'intelletto cadrà in errore oppure produrrà una conoscenza dubbia. Gli esempi riportati da Scoto potrebbero risultare utili per chiarire cosa si intenda con l'espressione «gli effetti, riguardo a questi propri, o lasciano l'intelletto in dubbio oppure lo inducono in errore». Da una parte, se si considera il caso della causalità contingente attribuita al dio cristiano, si può rilevare come i filosofi siano caduti in errore per secoli, supponendo una causalità divina necessaria in tutti i suoi effetti²⁸⁷. D'altra parte, si può aggiungere che una conoscenza *quia* dell'essenza divina lascia facilmente l'intelletto in dubbio, perché la ragione non può argomentare con prove logiche inoppugnabili.

Le tre *rationes probabiliore*s dei teologi (§§ 13, 17, 40) hanno sostenuto che la creatura *in via* non riesce a comprendere il proprio fine limitandosi all'utilizzo delle capacità naturali e ignorando la dottrina rivelata soprannaturalmente. In particolare, nell'ultima argomentazione – presentata a partire dal § 40 –, gli uomini di fede hanno argomentato che l'apprensione delle caratteristiche essenziali delle sostanze separate, ovvero di alcune verità teologiche necessarie, è irraggiungibile naturalmente: infatti, la scienza naturale più nobile non se ne occupa, né risultano efficaci le dimostrazioni *propter quid* e *quia*.

²⁸⁶ Ioannes Duns Scotus, *Ord., Prol.*, p. 1, q. un., Vat., I, n. 41, pp. 23-24: «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». Un'argomentazione analoga è proposta in Ioannes Duns Scotus, *Quod.*, q. 14, Wadding, XII, 9, p. 356.

²⁸⁷ Ioannes Duns Scotus, *Ord., Prol.*, p. 1, q. un., Vat., I, n. 41, p. 24: «Et si ab effectibus arguatur ad causam, magis deducunt in oppositum et in errorem, quia in nullo effectu invenitur una natura nisi in uno supposito. 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 causate quidquid causare».

1.3 L'obiezione dei filosofi e l'applicazione della dimostrazione sillogistica alla verità di fede

Intorno all'ultima *ratio* dei teologi (§ 40) sorge il dibattito tra le due schiere di intellettuali: infatti, questo argomento costituisce il fulcro della fittizia discussione tra filosofi e teologi che Scoto inscena. La risposta dei filosofi si rivolge al § 40, applicando alla cognizione delle verità teologiche necessarie la metodologia aristotelica della conoscenza naturale sillogistica: nella loro opinione, è possibile comprendere naturalmente tutti i contenuti rivelati, accettati per fede *in via*. Infatti, essi sostengono che:

Tutte <le proposizioni> necessarie riguardanti le sostanze separate, che ora conosciamo mediante la fede o la comune rivelazione, possono essere conosciute tramite la conoscenza naturale. E ciò <avviene> così: conosciamo naturalmente i termini di quelle <proposizioni> necessarie e <perciò> le possiamo comprendere naturalmente; ma conosciamo naturalmente i termini di tutte le <proposizioni> necessarie rivelate; dunque, etc.²⁸⁸

Nella premessa maggiore del sillogismo, i filosofi suppongono che sia possibile conoscere naturalmente i termini di tutte le proposizioni necessarie: dall'apprensione naturale degli estremi degli enunciati necessari deriva la comprensione naturale delle proposizioni stesse (*quorum necessariorum cognoscimus terminos naturaliter, et illa possumus naturaliter comprehendere*). Tale premessa riprende la prova della prima parte della minore del § 10; infatti, la maggiore del § 42 coincide con la conclusione del § 10²⁸⁹, sebbene vi sia una piccola indicativa differenza: il 'principio', adoperato nel § 10 (riferimento lessicale usato nell'ambito dell'argomentazione filosofica), va identificato con la 'proposizione necessaria' del § 42 (espressione introdotta per trattare degli asserti teologici necessari). Mediante tale corrispondenza, è possibile connettere l'argomento del sillogismo inteso come conoscenza naturale, fulcro della dimostrazione dei filosofi, e la posizione razionalista centrata sulle verità necessarie rivelate.

La prova della premessa maggiore del § 42 – esposta nel § 43 – è fondata sul regresso aristotelico, che culmina con l'apprensione degli elementi intelligibili immediati e più anteriori. Prima di esaminare la miglioria che Scoto apporta a questa teoria, è utile analizzare il passo originario aristotelico, ripreso dagli *Analitici secondi*:

²⁸⁸ Ioannes Duns Scotus, *Ord., Prol.*, p. 1, q. un., Vat., I, n. 42, p. 25: «Quaecumque necessaria de substantiis separatis cognoscantur a nobis nunc per fidem sive per communem revelationem, possint cognosci cognitione naturali. Et hoc sic: quorum necessariorum cognoscimus terminos naturaliter, et illa possumus naturaliter comprehendere; sed omnium necessariorum revelatorum terminos naturaliter cognoscimus; ergo etc».

²⁸⁹ Ioannes Duns Scotus, *Ord., Prol.*, p. 1, q. un., Vat., I, n. 10, p. 8: «Ergo prima principia possumus naturaliter cognoscere».

Noi invece diciamo che non ogni scienza è dimostrativa; infatti, <la scienza> dei <principi> immediati <è> indimostrabile. E che ciò sia necessario, risulta evidente: infatti, se è necessario conoscere in maniera assolutamente certa le <premesse> anteriori dalle quali deriva la dimostrazione – raggiungendo prima o poi i <principi> immediati –, è necessario che queste <premesse> anteriori siano indimostrabili²⁹⁰.

Il regresso teorizzato dal Filosofo non può essere circolare e non può procedere all'infinito; pertanto, ripercorrendo la sequenza dimostrativa verso una maggiore universalità, occorre ammettere un punto di arresto nel regresso, costituito da elementi immediati e primi sui quali si erge l'argomentazione. Se tali termini rappresentano il fondamento della dimostrazione, essi dovranno coincidere con assiomi evidenti e indimostrabili, ovvero con i principi primi. Dunque, il regresso aristotelico culmina con la conoscenza dei principi e dei termini generalissimi che li compongono.

La tesi di Aristotele viene esplicitata e ampliata da Scotus nel § 43, per provare la premessa maggiore del sillogismo dei filosofi (§ 42). L'elaborazione del Sottile raffina così il passo aristotelico:

Quelle <proposizioni> necessarie sono mediate oppure immediate. Se <sono> immediate, sono conosciute dopo aver<ne> compreso i termini, secondo il primo libro degli *Analitici secondi*. Se <sono> mediate, allora, giacché possiamo conoscer<ne> gli estremi, possiamo concepire il medio tra quegli <estremi>; e congiungendo quel medio con entrambi gli estremi, otteniamo premesse mediate oppure immediate. Se immediate, <si conclude> come prima. Se mediate, si procede conoscendo il medio tra gli estremi e connettendo<lo> con gli estremi, fino ad arrivare alle <proposizioni> immediate. Dunque, alla fine raggiungiamo le <proposizioni> necessarie immediate – le quali sono conosciute <mediante la conoscenza dei> termini – dalle quali seguono tutte le <proposizioni> necessarie mediate. Dunque, potremo conoscere naturalmente quelle <proposizioni> mediate tramite le <proposizioni> immediate²⁹¹.

²⁹⁰ Aristoteles, *Analytica posteriora*, I, 3, 72b, 19-22, AL, IV, 1-4⁴, p. 10: «Nos autem dicimus neque omnem scientiam demonstrativam esse sed in mediatorum indemonstrabilem. Et hoc quod necessarium sit, manifestum est; si enim necesse est quidem scire priora et ex quibus est demonstratio, stant autem aliquando immediata, hec priora indemonstrabilia necesse est esse».

²⁹¹ Ioannes Duns Scotus, *Ord., Prol.*, p. 1, q. un., Vat., I, n. 43, pp. 25-26: «Probatio maioris: illa necessaria aut sunt mediata, aut immediata; si immediata, ergo cognoscuntur cognitis terminis, I *Posteriorum*; si mediata, ergo cum possumus cognoscere extrema, possumus concipere medium inter illa. Et coniungendo illud medium cum utroque extremo, aut habentur praemissae mediatae, aut immediatae; si immediatae, idem quod prius; si mediatae, procedetur cognoscendo medium inter extrema et coniungendo cum extremis, quousque veniamus ad immediata. Ergo tandem deveniemus ad necessaria immediata, quae intelligimus ex terminis, ex quibus sequuntur omnia necessaria mediata; ergo illa mediata per immediata scire poterimus naturaliter».

Il regresso aristotelico, mostrato in maniera piuttosto sintetica dal Filosofo, è spiegato dal francescano con estrema precisione. Per provare che esso culmina con l'apprensione del principio (a seguito della comprensione dei suoi termini), si afferma che le proposizioni necessarie possono essere immediatamente note al nostro intelletto, oppure comprese grazie all'azione di un termine medio (tramite una deduzione sillogistica).

L'eventualità più semplice ed evidente è quella dell'enunciato noto per sé: l'immediatezza della sua conoscenza deriva dall'immediata apprensione dei suoi estremi (come spiegato nel § 10). Dunque, l'enunciato immediato, coincidente con il principio evidente dell'intelletto, è composto da termini immediatamente noti alla facoltà razionale (*si immediata, ergo cognoscuntur cognitio terminis, I Posteriorum*).

La questione si complica per gli asserti mediati. Anche in questo caso la conoscenza del *complexum* deriva dall'apprensione dei suoi estremi (*incomplexa*); tuttavia, le proposizioni necessarie mediate, a differenza delle precedenti, non sono immediatamente comprese dall'intelletto perché i loro termini non sono immediatamente noti. Pertanto, occorre introdurre uno strumento che conduca alla progressiva esplicitazione degli estremi degli enunciati mediati: il sillogismo. Attraverso il termine medio, la deduzione sillogistica consente di analizzare e connettere due asserti e i loro estremi, perfezionando la conoscenza degli *incomplexa*, che culmina con l'apprensione del loro concetto quidditativo. La comprensione quidditativa degli estremi implica la conoscenza dei *complexa* che di essi si compongono²⁹². È necessario, dunque, approfondire la funzione del termine medio – elemento fondamentale della risoluzione deduttiva – per esplicitare al meglio il processo cognitivo che dalle proposizioni mediate conduce ai principi immediati.

Per comprendere il ruolo del medio, bisogna spiegare i rapporti che sussistono all'interno degli enunciati che compongono un sillogismo e le connessioni che intercorrono tra le premesse e la conclusione. Lo sviluppo della deduzione e la congiunzione tra le proposizioni più comuni (principi) e quelle meno comuni (conclusioni) necessitano dell'azione di un termine medio, in virtù del quale le premesse si connettono tra loro, permettendo di concludere in maniera valida. Nel primo libro degli *Analitici primi*, Aristotele spiega che il termine medio è definito come tale per la sua posizione intermedia tra i due estremi (maggiore e minore): esso contiene e predica l'estremo inferiore (della premessa minore) ed è contenuto e predicato dall'estremo superiore (della premessa maggiore); funge, dunque, da connessione tra i termini estremi delle due premesse. Grazie a questo nesso, la conclusione potrà comporsi rispettivamente dell'estremo minore e di quello maggiore,

²⁹² Si veda la descrizione di questa dinamica, proposta in A. Maierù, *Terminologia logica della tarda Scolastica*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1972, pp. 393-397.

realizzando un sillogismo perfetto, che dalle premesse immediate conduce alle conclusioni mediate e contenute in tali premesse²⁹³. Solo mediante questa catena di elementi inclusi e includenti, è possibile ricavare una deduzione necessaria e un sillogismo scientifico.

Conviene riportare il più classico degli esempi, per comprendere in maniera più chiara il procedimento spiegato e i termini utilizzati. Supponiamo di avere il seguente sillogismo:

premessa maggiore 'Tutti gli uomini sono mortali',
premessa minore 'Tutti gli ateniesi sono uomini',
conclusione 'Tutti gli ateniesi sono mortali';

Le premesse che lo compongono sono costituite da due termini, o estremi:

termini della premessa maggiore: essere uomini/essere mortale,
termini della premessa minore: essere ateniesi/essere uomini.

Identificati gli estremi delle proposizioni, è possibile individuare tra questi il medio condiviso da entrambe (*si mediata, ergo cum possumus cognoscere extrema, possumus concipere medium inter illa*), ovvero l'essere uomini'. Il medio, inteso in maniera univoca, connette gli estremi delle due premesse diversi dal medio, ossia l'estremo superiore (della maggiore) – 'essere mortali' – e l'estremo inferiore (della minore) – 'essere ateniesi'. Tale legame può istituirsi solo alla luce della serie di elementi inclusi e includenti del sillogismo: infatti, l'essere uomini' (medio) è contenuto al di sotto del predicato 'essere mortale' (estremo superiore) e include al suo interno l'essere ateniese' (estremo inferiore). Mediante questa connessione, è possibile derivare una conclusione che congiunge gli estremi delle due premesse (anteponendo il minore al maggiore), omettendo il termine medio: 'Tutti gli ateniesi sono mortali'.

La conclusione, che risulta dall'azione del termine medio e dalla deduzione necessaria, può essere a sua volta immediata o mediata (in questo caso viene assunta come la premessa di un nuovo sillogismo) (*et coniungendo illud medium cum utroque extremo, aut habentur praemissae mediatæ, aut immediatæ*): infatti, la proposizione ottenuta può essere costituita da termini immediatamente noti all'intelletto (immediata), oppure necessitare di un'ulteriore mediazione per proseguire nella conoscenza degli *incomplexa* (mediata). Avendo negato la circolarità della dimostrazione e il regresso all'infinito, il processo deduttivo continua fino al raggiungimento di un'apprensione immediata degli *incomplexa*, ovvero di una comprensione del principio evidente

²⁹³ Aristoteles, *Analytica priora*, I, 4, 25b, 26-26b, 33, AL, III, 1-4¹, pp. 9-12.

(*ergo tandem deveniemus ad necessaria immediata, quae intelligimus ex terminis*). È necessario, infatti, che il procedimento deduttivo si risolva in assiomi evidenti, base della dimostrazione e indimostrabili. La proposizione che conclude la deduzione è immediata per l'intelletto e rappresenta l'obiettivo di ogni procedimento sillogistico e di ogni sapere in generale.

Mediante questo regresso, che parte dagli enunciati mediati e si conclude con la conoscenza del principio (proposizione immediata), è possibile comprendere naturalmente tutti gli asserti. Infatti, i termini dell'enunciato mediato sono appresi perché contenuti sotto i termini del principio (attraverso la mediazione del termine medio e la deduzione sillogistica). Difatti, nel caso in cui l'asserto non sia immediatamente noto all'intelletto (perché i suoi termini non sono per sé evidenti) è necessario che i suoi estremi siano connessi al principio immediato. Secondo i filosofi, tale procedura dimostra che ogni proposizione necessaria può essere compresa in maniera totalmente naturale dall'intelletto.

Riprendendo l'argomento dei filosofi (§ 42), dopo aver provato la premessa maggiore (§ 43), l'argomentazione opposta in risposta alla terza *ratio* dei teologi prosegue con l'analisi della minore (*sed omnium necessariorum revelatorum terminos naturaliter cognoscimus*), che applica la conoscenza naturale deduttiva alla comprensione delle verità rivelate necessarie. Infatti, se il *viator* apprende naturalmente tutte le proposizioni necessarie mediante i loro termini (come ha mostrato la premessa maggiore), allora, conoscendo naturalmente gli estremi delle verità di fede, potrà comprendere naturalmente anche queste ultime.

La prova della minore è condotta richiamando la controversia tra filosofi e teologi che si sta articolando. Per poter discutere e dissentire, le due schiere di intellettuali devono convenire non solo sui nomi su cui verte il dibattito, ma anche sui concetti legati a quei nomi: infatti, non ci sarebbe comunicazione, se le nozioni fossero intese in maniera equivoca. Pertanto, giacché gli argomenti del filosofo e del teologo procedono l'uno negando e l'altro affermando i concetti condivisi, tale disputa si rivela possibile sulla base di un terreno comune.

Inoltre, se il filosofo non si serve di nozioni rivelate, ma solo di quelle elaborate naturalmente dall'intelletto, dal momento che egli comprende e rifiuta la trinità divina, allora bisogna ammettere che quest'ultima sia conosciuta naturalmente dalla facoltà intellettuale, anche senza l'intervento di un agente soprannaturale che la comunichi. Infatti:

Poiché colui che ha fede e colui che non né ha si contraddicono tra loro, non si contraddicono soltanto riguardo ai nomi, ma <anche> riguardo ai concetti; come appare chiaro, dal momento che il filosofo e il teologo si contraddicono tra loro riguardo a questa <proposizione> ‘Dio è trino’, dove uno nega e l’altro afferma non soltanto lo stesso nome, ma lo stesso concetto; dunque, ogni concetto semplice che possiede l’uno, possiede l’altro²⁹⁴.

L’esempio è particolarmente efficace per mostrare le ragioni dei filosofi, secondo i quali le verità rivelate necessarie (come la trinità divina) sono conosciute naturalmente dall’intelletto umano. I filosofi non ammettono rivelazione e procedono esclusivamente attraverso i contenuti raggiunti in maniera naturale. Di conseguenza, affinché il filosofo possa discutere con l’uomo di fede e argomentare la falsità della trinità, è necessario che tale proposizione e i suoi termini siano compresi dall’intelletto naturalmente.

Dopo aver supposto la comprensione naturale degli enunciati necessari – derivante dall’apprensione dei loro estremi (§ 43) – e aver dimostrato che l’uomo possiede la nozione dei termini che compongono gli asserti teologici – visto che tali verità sono oggetto di dibattito tra il teologo e il filosofo (§ 44) –, si può dedurre la conoscenza naturale delle proposizioni rivelate necessarie.

In conclusione, conviene presentare un’ulteriore precisazione, prima di giungere alla *solutio* finale di Scoto. Il tema gnoseologico qui trattato si riferisce agli enunciati necessari che descrivono l’azione divina *ad intra* (come, ad esempio, la struttura trinitaria dell’essenza divina). Sembra inutile indagare il caso delle proposizioni teologiche contingenti, perché tali asserti riguardano l’attività divina *ad extra* e sono comprensibili naturalmente (anche se solo in generale) dal *viator*; infatti, essi possono essere conosciuti attraverso una dimostrazione *quia*, risalendo la catena di cause, a partire dagli effetti che la potenza divina porta all’essere.

Invece, come sopra mostrato dai teologi (§ 40), le caratteristiche proprie e interne del divino non vengono comunicate agli effetti e non sono comprensibili né *propter quid*, né *quia*²⁹⁵. Dunque,

²⁹⁴ Ioannes Duns Scotus, *Ord., Prol.*, p. 1, q. un., Vat., I, n. 44, p. 26: «Quia habens fidem et non habens contradicentes sibi invicem, non contradicunt de nominibus tantum sed de conceptibus, sicut patet cum philosophus et theologus contradicunt sibi invicem de ista ‘Deus est trinus’, ubi non tantum idem nomen sed eundem conceptum unus negat et alius affirmat; igitur omnem conceptum simplicem quem habet ille habet iste». Cfr. Ioannes Duns Scotus, *Quod.*, q. 14, Wadding, XII, n. 4, p. 351.

²⁹⁵ A questo proposito, conviene approfondire la differenza tra l’azione divina *ad intra* e quella *ad extra*, che presuppone, a sua volta, la distinzione, tra i due trascendentali disgiuntivi: necessario e contingente. In primo luogo, si può classificare l’attività divina: mentre nell’azione *ad intra* l’essenza divina si volge verso se stessa, in quella *ad extra* dio tende al di fuori della sua essenza, mediante un atto creativo. Per poter caratterizzare l’attività divina come necessaria o contingente, però, occorre evidenziare che la coppia di trascendentali può applicarsi al piano ontologico come a quello operativo. Riguardo al primo, la questione appare piuttosto semplice: mentre l’essenza divina è l’unico ente necessario, perché incausato, tutto il resto del creato è contingente, dal momento che deve la sua esistenza

il reale interrogativo gnoseologico al quale si cerca di dare risposta nel *Prologo*, riguarda i credibili, includenti le verità non esperibili e per principio inaccessibili a una cognizione naturale intellettuale, attualmente conoscibili dal *viator* solo per fede o rivelazione. Nonostante l'opposizione dei filosofi, Scoto condividerà la conclusione dei teologi appena esposta, anche se con modalità radicalmente differenti e solo in relazione alla condizione decaduta della creatura.

1.4 Teoria delle proposizioni neutre: l'innovazione di Scoto riguardante le verità teologiche

Dagli argomenti esaminati (§§ 40-44) emerge che una proposizione necessaria può essere evidente in sé (se immediata) oppure (se mediata) conosciuta attraverso un procedimento sillogistico che conduce a una proposizione immediata. La conoscenza dell'entità complessa immediata dipende dall'apprensione dei termini che la costituiscono. A questi due assunti, che costituiscono i risultati essenziali dell'analisi sopra condotta, si può aggiungere che solo dopo aver compreso gli estremi e il *complexum*, l'intelletto può assegnare un valore di verità all'enunciato immediato, sulla base della sua conoscenza.

Tuttavia, se si considera una proposizione mediata (non evidente in sé) che non può risalire all'apprensione quidditativa dei suoi termini e, dunque, al suo principio immediato – perché, per ipotesi, esso risulta inconoscibile naturalmente –, tale enunciato mediato resterà ignoto in sé, e come Scoto precisa, assumerà un valore di verità neutro. Infatti, in assenza della comprensione dei termini e del *complexum*, l'intelletto non può determinare né la falsità né la verità dell'enunciato. La mancata attribuzione di un valore di verità impedisce anche la generazione dell'assenso all'asserto, dal momento che l'assenso è garantito dalla facoltà razionale a seguito della conoscenza del *complexum* e della determinazione della sua verità. Quindi, se non è possibile comprendere un

all'azione divina creatrice (*ad extra*). Il piano operativo presenta, invece, alcune difficoltà. Riprendendo la distinzione iniziale (*intra/extra*), l'azione divina *ad extra*, con la quale dio dà vita al mondo creato, viene descritta da Scoto come contingente: dio non crea necessariamente, ma lo fa per un atto di libera volontà. Riguardo all'azione divina *ad intra*, invece, la modalità della contingenza non sembra applicabile; infatti, la contingenza operativa *ad intra* implica una diminuzione del grado di perfezione (massimo) che caratterizza l'ente divino: se dio agisse diversamente da come fa, non sarebbe egualmente perfetto. Escludendo un membro della disgiunzione (contingenza), rimane aperta la strada della necessità. Tradizionalmente, essa si caratterizza come naturale e deterministica; ma se l'azione *ad intra* fosse in questo modo necessaria, perderebbe la libertà (massima perfezione operativa secondo Scoto): infatti, libertà e necessità fisica costituiscono una coppia di trascendentali disgiuntivi. Mettendo da parte sia la contingenza sia la necessità naturale, il francescano deve risolvere il problema della modalità operativa dell'azione *ad intra*, prescindendo dai tradizionali strumenti offerti dai suoi predecessori. Così, il Sottile teorizza un nuovo tipo di necessità, definita come assoluta, incompatibile con la necessità naturale, disgiunta con la contingenza (anche se non con la libertà) e fondata sulla perfezione della natura divina, che non può realizzarsi diversamente da come essa fa conservando lo stesso grado di perfezione. La necessità di perfezione è una modalità operativa, che, secondo Scoto, caratterizza esclusivamente l'azione divina *ad intra* ed è l'unica necessità compatibile con la libertà: infatti, la necessità di perfezione e la contingenza rappresentano i due modi di darsi della libertà. Per l'approfondimento di questo tema si veda, ad esempio, G. Alliney, *Giovanni Duns Scoto. Introduzione al pensiero filosofico*, Edizioni di Pagina, Bari 2012, pp. 168-179.

enunciato naturalmente, per i motivi sopra mostrati, esso resta inconoscibile, neutro e privo di assenso²⁹⁶.

La teoria delle proposizioni neutre si applica allo specifico problema che teologi e filosofi stanno discutendo; infatti, Scoto scrive che:

Riguardo alle sostanze separate vi sono alcune verità immediate. Considero allora una verità di questo tipo, prima e immediata, e sia *a*. In quella <*a*> sono incluse molte verità mediate, <...> siano dette *b*, *c*. Tali <proposizioni> vere mediate non hanno evidenza, se non da qualche immediato. Dunque, non sono disposte per natura a essere conosciute, se non per mezzo di questo immediato conosciuto²⁹⁷.

Nella prima parte dell'argomento, Scoto applica la prova dei filosofi (§ 43) al caso delle verità teologiche rivelate, introducendo le proposizioni immediate o principi (*a*) e gli asserti mediati o conclusioni (*b*, *c*).

Gli enunciati immediati (*a*) includono alcune verità mediate, i cui termini possono essere compresi solo se inclusi negli estremi (immediatamente noti) del principio (*ista vera mediata non habent evidentiam nisi ex aliquo immediato. Igitur non sunt natae sciri nisi ex isto immediato intellecto*). La proposizione mediata non è nota in sé, perché i suoi termini non sono appresi immediatamente ed evidentemente dall'intelletto: infatti, è vero che la comprensione di un enunciato si basa sul concetto quidditativo ed essenziale dei suoi estremi, ma gli *incomplexa* dell'asserto mediato sono noti solo in maniera generale e comune.

Il processo sillogistico, adoperato per la conoscenza degli enunciati mediati, si conclude con l'acquisizione del principio, mediante una comprensione sempre più specifica degli estremi, che termina nel loro concetto quidditativo. In tal modo, si conosce il principio immediato e tutte le proposizioni mediate in esso incluse (*non habent evidentiam nisi ex aliquo immediato*).

Tuttavia, se il principio è precluso, come supposto per ipotesi da Scoto, il procedimento appena descritto non giunge al termine: l'enunciato mediato resta neutro per l'intelletto, ovvero ignoto, privo di un valore di verità e dell'assenso (che dal valore di verità consegue). Infatti, Scoto completa l'argomentazione, concludendo che:

²⁹⁶ La questione dell'assenso alle verità teologiche a seguito dell'insegnamento fornito dalla rivelazione verrà approfondita più avanti nel testo, con riferimento alla trattazione che Scoto propone in Ioannes Duns Scotus, *Lect.*, III, d. 23, q. un., Vat., XXI, pp. 97-122.

²⁹⁷ Ioannes Duns Scotus, *Ord., Prol.*, p. 1, q. un., Vat., I, n. 45, 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 mediatæ, <...> dicantur *b*, *c*. *Ista vera mediata non habent evidentiam nisi ex aliquo immediato. Igitur non sunt natae sciri nisi ex isto immediato intellecto*».

Dunque, se un intelletto può comprendere i termini *b* e comporli a vicenda, e, invece, non può comprendere i termini *a*, né, per conseguenza, la stessa *a*, allora, *b* sarà una proposizione neutra per il suo intelletto, poiché non è nota da sé e neppure dalla <proposizione> immediata, dal momento che quest'ultima, in virtù di ciò che è stato posto, non è nota²⁹⁸.

Scoto assume per ipotesi che all'intelletto sia preclusa l'apprensione quidditativa dei termini del principio immediato (*a*). Se la conoscenza essenziale degli estremi del principio e lo stesso principio risultano inaccessibili alla facoltà razionale, i termini della proposizione mediata (*b*) (inclusa nel principio) sono noti solo in generale e lo stesso enunciato mediato (*b*) resta sconosciuto per l'intelletto, dal momento che non è noto da sé (perché mediato) e non può risalire al suo immediato (*nec nota ex se nec ex immediata, quia illa, per positum, non est nota*). Quindi, *b* non è compresa perché *a*, che è la sua causa, è ignota per ipotesi. Giacché solo attraverso una cognizione quidditativa dei termini è possibile conoscere una proposizione e assegnarle un valore di verità, *b* rimane neutra per l'intelletto.

Questa teoria generale viene così applicata al caso particolare delle sostanze separate:

Abbiamo dei concetti comuni alle sostanze materiali e immateriali che possiamo comporre tra loro, sebbene queste composizioni non abbiano evidenza se non a partire dai veri <principi> immediati che considerano quelle quiddità sotto la loro *ratio* propria e speciale; <ma noi> non concepiamo quelle quiddità sotto quella *ratio* <propria e speciale> e, perciò, non conosciamo quelle verità generali riguardanti concetti generali²⁹⁹.

Scoto presuppone che l'intelletto possieda dei contenuti generali e comuni alle sostanze materiali e immateriali (si pensi, ad esempio, al concetto di ente in quanto ente, che, in quanto univoco e trascendentale, è condiviso dal piano divino e da quello creaturale). Componendo queste nozioni, la facoltà razionale formula delle proposizioni mediate (*b*) (*conceptus quosdam communes habemus de substantiis materialibus et immaterialibus, et illos possumus ad invicem componere*), che diventano note e acquistano il loro valore di verità solo quando il processo dimostrativo sillogistico raggiunge la conoscenza quidditativa dei loro termini, ovvero, solo quando i loro estremi sono appresi dall'intelletto nella loro *ratio* propria e specifica. Il concetto

²⁹⁸ Ioannes Duns Scotus, *Ord., Prol.*, p. 1, q. un., Vat., I, n. 45, p. 27: «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».

²⁹⁹ Ioannes Duns Scotus, *Ord., Prol.*, p. 1, q. un., Vat., I, n. 45, p. 27: «Conceptus quosdam communes habemus de substantiis materialibus et immaterialibus, et illos possumus ad invicem componere; sed istae complexiones 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».

essenziale dei componenti del *complexum* mediato coincide con la comprensione dei termini del principio immediato, ovvero con la conoscenza del principio dal quale tali proposizioni mediate dipendono (*sed istae complexiones non habent evidentiam nisi ex veris immediatis quae sunt de illis quidditatibus sub ratione earum propria et speciali*).

Dalla risoluzione dell'argomento e tenendo a mente la teoria gnoseologica di Scoto applicata alle sostanze separate, si conclude che la creatura *in via* non comprende quidditativamente i termini che compongono gli enunciati mediati riguardanti le sostanze separate. Infatti, anche se Scoto ammette l'acquisizione di un concetto proprio di dio *in via* (ente infinito), l'uomo non coglie con esso l'essenza del divino: il concetto di ente infinito resta una rappresentazione creaturale, condizionata dai limiti gnoseologici dello stato attuale³⁰⁰.

Se una proposizione mediata si riferisce al divino attraverso il concetto comune di ente, a cui viene aggiunta la determinazione dell'infinità, il corrispondente enunciato immediato resta precluso al *viator* a causa del limite legato al suo stato attuale; diventerà accessibile al beato *in patria*, anche se solo sempre in modo proporzionato alle facoltà naturali umane. In tal modo, Scoto conclude che gli asserti mediati, riguardanti concetti comuni alle sostanze materiali e immateriali, restano neutri per il *viator*, a causa dell'impossibilità di accedere ai concetti quidditativi di quelle sostanze e, dunque, per la mancata comprensione delle proposizioni immediate, riguardanti le sostanze immateriali in particolare.

A seguito di queste annotazioni, si può concludere che le verità teologiche necessarie sono neutre per l'intelletto umano: infatti, la facoltà razionale non può conoscerle né in sé – perché i loro termini non sono evidenti (tali enunciati sono dunque mediati) –, né nel loro principio includente, ovvero nella proposizione immediata che ne garantisce l'apprensione quidditativa degli estremi. Dunque, le verità teologiche necessarie si rivelano mediate e inconoscibili, e, quindi, prive di un valore di verità.

L'esempio che Scoto inserisce in tutti i suoi *Commenti* per avvalorare la sua teoria risulta utile per completare l'esposizione del suo pensiero e connetterlo all'opinione dei suoi oppositori:

Se per qualcuno fosse impossibile concepire il triangolo mediante il < suo > concetto proprio, < costui > potrebbe, tuttavia, astrarre da un quadrangolo la *ratio* di figura e concepirlo; < se > fosse impossibile concepire anche la primalità, come passione propria del triangolo – poiché così non è concepita < la primalità > se non come è astratta dal triangolo –, < si > potrebbe,

³⁰⁰ Infatti, la nozione creaturale propria di dio (ente infinito) non deriva da una conoscenza intuitiva dell'oggetto, ma è ottenuta aggiungendo le somme perfezioni al concetto neutro di ente in quanto ente, proveniente, a sua volta, dalla sottrazione delle caratteristiche creaturali dal concetto di ente finito. Ioannes Duns Scotus, *Ord., Prol.*, p. 1, q. un., Vat., I, n. 48, pp. 29-30. Si veda la trattazione che Scoto presenta in Ioannes Duns Scotus, *Ord.*, I, d. 3, p. 1, qq. 1-3, Vat., III, pp. 1-123.

tuttavia, astrarre la primalità da altre primalità, considera <ad esempio> dal numero. <Dunque>, sebbene l'intelletto possa formare questa composizione 'qualche figura è prima', poiché può apprendere i suoi termini, tuttavia la composizione formata sarà neutra per sé, poiché mediata <e> inclusa nella <composizione> immediata 'il triangolo è in questo modo primo'. E poiché <l'intelletto> non può comprendere la <composizione> immediata – dal momento che non <può comprendere> i suoi termini –, perciò non può conoscere <neppure> quella mediata, che possiede evidenza solo dall'immediata³⁰¹.

Il riferimento iniziale è costituito dalla proposizione 'qualche figura è prima' (*b*); tale enunciato è mediato perché i suoi termini (figura/primalità) sono noti all'intelletto solo in generale. Lo strumento dimostrativo che conduce alla progressiva esplicazione dei termini dell'asserto procede, anzitutto, ricavando il concetto astratto degli estremi. Tale astrazione è desunta, ad esempio, per la 'figura', da un quadrangolo e, per la 'primalità', da una qualsiasi entità che la suppone nel suo concetto, come il numero. Quindi, l'intelletto può conoscere in generale i termini della proposizione mediata 'qualche figura è prima', astraendo il concetto di figura dal quadrangolo e quello di primalità dal numero.

La comprensione dell'enunciato mediato può compiersi solo mediante l'apprensione quidditativa dei suoi estremi e, dunque, tramite il riferimento al suo principio immediato. Tuttavia, se si assume come principio l'enunciato 'il triangolo è in questo modo primo', come l'argomento suppone, tale conoscenza quidditativa è irraggiungibile. Infatti, per ipotesi, è stato negato il possesso di un concetto essenziale di triangolo. L'impossibilità di un'apprensione quidditativa dei termini del principio rende ignoto il principio stesso, impedendo la comprensione dell'enunciato mediato. Dunque, se la notizia quidditativa dei termini è preclusa e con essa anche la comprensione del principio, la proposizione mediata è destinata a rimanere in sé neutra: infatti, non è evidente da sé, in quanto mediata, e i suoi estremi non sono conosciuti quidditativamente, ma in generale, a causa dell'inaccessibilità del principio. In sintesi, comprendiamo in generale i termini dell'enunciato mediato, ma non possiamo conoscerlo come vero o falso. Per spiegare tale esempio in maniera più efficace, può essere utile costruire un sillogismo:

³⁰¹ Ioannes Duns Scotus, *Ord., Prol.*, p. 1, q. un., Vat., I, n. 46, pp. 27-28: «Si impossibile esset alicui concipere triangulum sub propria ratione, posset tamen abstrahere a quadrangulo rationem figurae et eam concipere, impossibile esset etiam sibi concipere primitatem ut est propria passio trianguli, quia sic non concipitur nisi ut abstrahitur a triangulo; posset tamen primitatem abstrahere ab aliis primitatibus, puta in numeris. Iste intellectus licet posset formare compositionem hanc 'aliqua figura est prima', quia terminos eius potest apprehendere, tamen illa compositio formata erit sibi neutra, quia ista est mediata, inclusa in ista immediata 'triangulus est sic primus'; et quia hanc immediatam non potest intelligere, quia nec terminos eius, ideo non potest mediatam scire, quae ex hac immediata tantum habet evidentiam».

premessa maggiore 'il triangolo è in questo modo primo',
premessa minore 'qualche figura è un triangolo',
conclusione 'qualche figura è prima'.

Tutte le proposizioni che compongono la deduzione sono costituite da estremi appresi solo in generale, dal momento che, per ipotesi, è stata negata la conoscenza quidditativa del triangolo. In questo sillogismo è possibile identificare il termine medio – 'essere un triangolo' –, l'estremo maggiore – 'essere primo' – e l'estremo minore – 'essere una figura'. Il principio immediato, come riferimento e causa delle proposizioni mediate, è costituito dalla proposizione 'il triangolo è in questo modo primo' (a). Tuttavia, l'intelletto non conosce immediatamente questo enunciato, perché, per ipotesi, i suoi termini (triangolo, figura e primalità) non sono appresi quidditativamente, ma in generale. Dunque, se la facoltà razionale non può intendere in maniera propria gli estremi del principio e, quindi, non può conoscere la proposizione immediata, non può neppure comprendere l'enunciato mediato che da essa deriva: questo resta, per l'intelletto, neutro, ovvero ignoto e privo di un valore di verità.

Attraverso questo esempio, Scoto ha mostrato cosa si intenda per proposizione neutra, negando la premessa maggiore e l'intero argomento elaborato dai filosofi (§ 42) in risposta alla terza *ratio* dei teologi e concludendo che esistono alcuni enunciati necessari, mediati e destinati a rimanere neutri a causa dell'impossibilità di conoscere il loro principio immediato.

1.5 L'inapplicabilità del sillogismo scientifico alla conoscenza teologica

Scoto prosegue, integrando la teoria delle proposizioni neutre con una precisazione. Il regresso dalla proposizione mediata a quella immediata, attraverso il procedimento sillogistico³⁰², e l'azione del termine medio richiedono condizioni particolari che rendano valida la deduzione: infatti, occorre che il medio sia contenuto sotto l'estremo maggiore e contenga l'estremo minore. Può essere utile, a questo proposito, riprendere l'esempio sopra utilizzato per spiegare la teoria aristotelica: il termine medio 'essere uomini' è contenuto sotto l'estremo maggiore 'esseri mortali' e contiene l'estremo minore 'essere ateniese'. Solo se questa condizione si realizza, il sillogismo è corretto: la proposizione conclusiva congiunge i due estremi rettamente, perché il termine medio ha precedentemente connesso in maniera valida le due premesse, ovvero è stato assunto univocamente dai due enunciati. Qualora il medio non avesse queste caratteristiche, cioè non fosse incluso nell'estremo maggiore e non includesse l'estremo minore, non potrebbe assolvere la sua

³⁰² Ioannes Duns Scotus, *Ord., Prol.*, p. 1, q. un., Vat., I, n. 43, pp. 25-26.

funzione di collegamento e intermediazione tra i due estremi; quindi, la conclusione non sarebbe correttamente dedotta. La prova di Scoto procede vagliando due ipotesi, una sola delle quali risulterà esatta.

Conviene esaminare dapprima il caso del medio ‘universale’, che realizza la condizione necessaria per la validità della conclusione. Affinché il medio sia ‘universale’, ovvero univoco – contenuto all'interno dell'estremo maggiore e contenente l'estremo minore –, occorre che il termine medio e gli estremi appartengano alla stessa catena di cause essenzialmente ordinate. Quest'ultima – che rappresenta lo strumento con il quale, secondo il Sottile, è possibile schematizzare la realtà – è costituita da cause equivoche, per sé (che producono per natura il loro effetto) e contemporaneamente esistenti con il loro prodotto³⁰³. Dunque, è possibile risalire agli elementi primi della successione, perché gli effetti sono derivati per natura da cause per sé. In questo modo, si può percorrere l'ordine delle cause dall'estremo maggiore al medio e dal medio all'estremo minore (e viceversa): infatti, la connessione dei due estremi attraverso il medio non può avvenire se il medio e gli estremi non appartengono alla stessa serie causale, una precisazione di cui i filosofi sembrano non tener conto³⁰⁴, assumendo che sia possibile in ogni caso congiungere il medio con gli estremi.

Riepilogando, qualora il termine medio sia universale, cioè inteso univocamente dalla premessa maggiore e da quella minore, e appartenente alla stessa serie essenzialmente ordinata degli estremi, la conclusione risulta correttamente dedotta e il procedimento sillogistico valido. Infatti Scoto conferma che:

³⁰³ Le cause essenzialmente ordinate si trovano descritte in Giovanni Duns Scoto, *Trattato sul primo principio*, trad. it. a cura di P. Porro, Bompiani, Milano 2012, nn. 5, 9, 28-30, pp. 61, 67, 102-107; Id., *Ord.*, I, d. 2, Vat., II, nn. 48-51, pp. 154-155. Per l'analisi di questo strumento, si vedano, ad esempio, E.S. Mayocchi, *Causalidad eficiente en el conocimiento intelectual actual según Juan Duns Escoto*, in «Revista Española de Filosofía Medieval», 24 (2017), pp. 139-158: 140-150; T.W. Ward, *John Duns Scotus on Parts, Wholes, and Hylomorphism*, Brill, Leiden-Boston 2014, pp. 98-105; Alliney, *Giovanni Duns Scoto*, pp. 126-128; I.G. Manzano, *El principio de causalidad parcial de Escoto*, in «Antoniano», 65 (1990), pp. 290-311: 296-299.

³⁰⁴ In realtà, la teoria del Filosofo, come sopra è emerso, prevede che il termine medio sia considerato univocamente dalle due premesse e sia contenuto nell'estremo maggiore e contenente l'estremo minore. Aristoteles, *Analytica priora*, I, 4, 25b, 26-26b, 33, AL, III, 1-4¹, pp. 9-12. La condizione aggiuntiva che Scoto annette, affinché il medio possa correttamente congiungere le due premesse, è quella di appartenenza alla stessa serie di cause essenzialmente ordinate, condizione mancante, per ovvi motivi, nella teoria di Aristotele.

Quando dici ‘dunque, possiamo concepire il medio tra gli estremi’³⁰⁵, nego la conseguenza, poiché il medio tra gli estremi <solo> a volte è essenzialmente ordinato: considera, <ad esempio, quando il medio> coincide con un altro estremo oppure <il caso di> una passione precedente rispetto a una passione posteriore; questo è il medio per concludere universalmente un estremo da un estremo. Dunque, concedo che chiunque può comprendere gli estremi, può comprendere il medio tra gli estremi, poiché la comprensione del <medio> è inclusa nell’altro estremo o è la stessa dell’altro <estremo>³⁰⁶.

Proseguendo, Scoto mostra anche il presunto caso ignorato dai filosofi, nel quale gli estremi e il medio non appartengono alla stessa serie essenzialmente ordinata. Seguendo questa ipotesi, il medio sarebbe legato ai due estremi in maniera differente e non univoca, invalidando la sua funzione di connessione. Secondo Scoto, questo è proprio il caso rappresentato dall’esempio del triangolo, sopra esposto:

Se il medio è particolare, <ossia se è> contenuto al di sotto di uno dei due estremi e non <è> essenzialmente <incluso> tra gli estremi, allora non accade che colui che può concepire gli estremi universali, può comprendere il medio particolare tra quelli. Così avviene qui: infatti, la quiddità – che sotto la sua *ratio* propria e particolare possiede qualche passione immediatamente inerente a sé –, è un medio inferiore rispetto al concetto comune, riguardo al quale quella passione è considerata <come> concepita in comune; e perciò <la quiddità> non è un medio che può inferire universalmente la passione <considerata> rispetto al comune, poiché <essa può inferire> soltanto <la passione considerata rispetto al> particolare. Questo è evidente nell’esempio, poiché non accade che colui che può concepire la figura in comune e la primalità in comune, possa concepire il triangolo in particolare, dal momento che il triangolo è <un> medio, <ma è> contenuto al di sotto della figura; <tale> medio <particolare>, aggiungo, <è valido solo> per concludere la primalità della figura in particolare³⁰⁷.

³⁰⁵ Questa frase è la conseguenza dell’argomento dei filosofi. Ioannes Duns Scotus, *Ord., Prol.*, p. 1, q. un., Vat., I, n. 43, p. 26.

³⁰⁶ Ioannes Duns Scotus, *Ord., Prol.*, p. 1, q. un., Vat., I, n. 47, p. 28: «Cum dicis ‘igitur possumus concipere medium inter extrema’, nego consequentiam, quia medium inter extrema quandoque est essentialiter ordinatum, puta quod quid est alterius extremi vel passio prior respectu passionis posterioris; et tale est medium ad universaliter concludendum extremum de extremo. Concedo igitur quod quicumque potest intelligere extrema, potest intelligere tale medium inter extrema, quia intellectus eius includitur in altero extremo vel est idem alteri».

³⁰⁷ Ioannes Duns Scotus, *Ord., Prol.*, p. 1, q. un., Vat., I, n. 47, pp. 28-29: «Si [...] medium sit particulare, contentum sub altero extremo et non essentialiter inter extrema, tunc non oportet quod potens concipere extrema generalia, possit concipere medium particulare ad illa extrema. Ita est hic. Nam quidditas sub ratione propria et particulari habens passionem aliquam immediate sibi inhaerentem, est medium inferius ad conceptum communem de quo dicitur illa passio in communi concepta; et ideo non est medium universaliter inferens passionem de communi, sed tantum particulariter. Hoc patet in exemplo illo, quia non oportet quod potens concipere figuram in communi et primitatem in communi, possit concipere triangulum in particulari, quia triangulus est medium, contentum sub figura; medium, inquam, ad concludendum primitatem de figura particulariter».

Scoto riprende l'esempio prima introdotto e affronta il caso in cui il medio sia particolare e non possa connettere i due estremi, dal momento che i tre poli non appartengono alla stessa serie essenzialmente ordinata. Il francescano sostiene che un concetto quidditativo a cui inerisce una passione particolare sia un medio inferiore rispetto a una nozione comune a cui appartiene la stessa passione assunta in generale: la rappresentazione quidditativa specifica e propria, infatti, non può possedere una passione comune (*nam quidditas sub ratione propria et particulari habens passionem aliquam immediate sibi inhaerentem, est medium inferius ad conceptum communem de quo dicitur illa passio in communi concepta*). Applicando all'esempio concreto del triangolo, il concetto comune di figura, caratterizzato da una passione comune (la primalità), è diverso dalla nozione particolare di figura triangolare, astratta dal triangolo, e da quella di figura prima, astratta dalla figura prima triangolare. In altre parole, i concetti astratti da un'entità particolare non possono essere utilizzati come termini medi universali, trasformandoli in concetti comuni e generali: i concetti particolari di figura e primalità, astratti dal triangolo, rappresentano una figura e una primalità proprie del triangolo e non possono divenire concetti comuni di figura e di primalità, applicabili, in generale, a tutte le forme geometriche. Dunque, a partire dall'esperienza del triangolo come figura e del triangolo come figura prima, non si può concludere una figura prima in generale, ma solamente una figura prima particolare: il triangolo.

Riprendendo il sillogismo sopra introdotto

premessa maggiore 'il triangolo è in questo modo primo',

premessa minore 'qualche figura è un triangolo',

conclusione 'qualche figura è prima',

il termine medio è costituito dall'essere triangolo'; tuttavia, la 'figura' e la 'primalità' desunte dal principio e, dunque, astratte dal triangolo, riguardano questa figura e questa primalità particolari, riferite al triangolo e non a un concetto generale di figura o primalità. Secondo Scoto, l'errore consiste nel dedurre una conclusione universale (costituita da termini generali), come 'qualche figura è prima', a partire da premesse particolari – che si riferiscono a un soggetto specifico, il triangolo. Infatti, il termine che in questo caso viene assunto come medio è particolare e non è contenuto sotto ognuno degli estremi univocamente, ma piuttosto al di sotto di ogni estremo in modo particolare. Dunque, introducendo il termine 'figura' ci si riferisce a una figura particolare (il triangolo); e quando si considera la 'primalità', si richiama una primalità particolare, quella propria della figura prima del triangolo. Sembra evidente, quindi, che da questo medio particolare

non possa essere dedotta una conclusione generale che si riferisce alla figura e alla primalità in senso universale³⁰⁸.

Scoto conferma la sua teoria, ripresentando l'argomento nella risposta alla questione e affermando che:

Il medio non può essere '*propter quid*' rispetto a qualche passione, a meno che questa passione non sia virtualmente inclusa nel concetto di quel medio; ma nella definizione del soggetto comunissimo del principio non è inclusa essenzialmente alcuna passione particolare, ma soltanto una passione comunissima; dunque, quel soggetto non può essere medio o ragione del conoscere qualche <passione>, se non sotto quella definizione comunissima. Ma oltre alle passioni comunissime vi sono molte altre passioni conoscibili, rispetto alle quali le passioni dei primi princìpi non possono essere medi, poiché non le includono. Dunque, vi sono molte verità conoscibili che non sono incluse nei primi princìpi³⁰⁹.

Scoto ribadisce la necessità di specificare le modalità e le condizioni per condurre una deduzione valida. Infatti, se si suppone che i princìpi si compongono di termini comunissimi e universali – quali un soggetto e una passione (predicato) estremamente generali –, allora il termine medio, che deve essere contenuto negli estremi del principio, potrà esprimere essenzialmente (*propter quid*) solo una passione virtualmente inclusa in quella del principio. Analogamente, la conclusione potrà comunicare solo un predicato contenuto virtualmente nel medio, e, dunque, nel principio.

Il vero obiettivo di Scoto si trova espresso al termine del passo citato. Il francescano ritiene che non tutte le conclusioni possano essere derivate, attraverso un sillogismo, dallo stesso principio. Infatti, come sopra dimostrato, affinché la deduzione sia valida, è necessario che i termini della proposizione mediata (conclusione) siano virtualmente contenuti in quelli del principio, da cui la conclusione deriva. Ebbene, sussistono alcune conclusioni, composte da termini che non sono inclusi virtualmente in quelli del principio: tali enunciati mediati non possono essere dedotti a partire da quella proposizione immediata. Dunque, alcune conclusioni, i cui termini non rientrano nei contenuti virtuali del principio, restano escluse dalla deduzione razionale che procede da quella

³⁰⁸ Si veda l'analisi dettagliata del § 46 condotta da Mann. Mann, *Duns Scotus, Demonstration, and Doctrine*, pp. 448-449.

³⁰⁹ Ioannes Duns Scotus, *Ord., Prol.*, p. 1, q. un., Vat., I, n. 87, pp. 51-52: «Medium non potest esse '*propter quid*' respectu alicuius passionis nisi quae passio includitur virtualiter in ratione illius medii; in ratione autem subiecti principii communissimi non includitur '*propter quid*' aliqua passio particularis, sed tantum passio communissima; ergo illud subiectum non potest esse medium vel ratio cognoscendi aliqua nisi sub illa ratione communissima. Sed praeter passiones communissimas sunt multae aliae passiones scibiles, ad quas passiones non possunt passiones primorum principiorum esse media, quia non includunt illas. Igitur multae sunt veritates scibiles quae non includuntur in primis principiiis».

determinata proposizione immediata. Concludendo, solo determinate conclusioni – ovvero quelle i cui termini particolari siano inclusi nei termini più comuni del principio – possono essere dedotte dal principio: ogni conclusione potrà risalire solo verso il principio dal quale è causata.

In questa sede Scotus riporta un ulteriore esempio per chiarire questo elemento aggiuntivo della sua teoria. Il *Doctor Subtilis* suppone che da un principio, quale potrebbe essere ad esempio ‘ogni tutto è maggiore della sua parte’, si può concludere che ‘ciò che è composto da quattro parti è maggiore di ciò che è composto da due parti’, ma non che ‘ciò che è composto da quattro parti è il doppio di ciò che è composto da due parti’³¹⁰. La possibilità di dedurre una conclusione piuttosto che un'altra risiede nel medio del sillogismo, come sopra è stato ampiamente esposto. Infatti, il medio che conduce alla prima conclusione è costituito dal predicato ‘essere maggiore’ e da soggetti (quaternario-binario) più particolari rispetto ai soggetti comuni del principio (tutto-parte). All'interno del predicato comunissimo del principio ‘essere maggiore’ non è contenuta, invece, la specificazione del predicato ‘essere doppio’: quest'ultimo costituisce una passione particolare che non è virtualmente inclusa in quella più comune condivisa dal principio e dalla prima conclusione (‘essere maggiore’). Dunque, per dedurre una conclusione da un principio, mediante l'azione di un medio, è necessario che quest'ultimo esprima esattamente lo stesso livello di comunanza contenuto nel principio.

Dimostrata la teoria su un esempio logico, è opportuno ricondurre la discussione alle verità necessarie rivelate, e, in particolare, alla proposizione ‘*deus est trinus*’³¹¹, mostrando l'inapplicabilità del sillogismo scientifico ai contenuti teologici. I termini di questo enunciato (come nel caso sopra considerato ‘qualche figura è prima’) non sono conoscibili dal *viator* in maniera quidditativa, poiché la creatura *in via* non comprende essenzialmente il divino: nello stato attuale, il processo cognitivo umano utilizza nozioni comuni al sensibile e all'immateriale, come il concetto di ente in quanto ente; a quest'ultimo viene aggiunta la massima perfezione che si suppone inerisca all'ente più perfetto (dio), ovvero la modalità dell'infinità; dunque, il sommo sapere teologico acquisito dal *viator* riguarda il concetto proprio di dio, inteso come ente infinito, ma non la sua nozione quidditativa.

Anche se il beato *in patria* potrà disporre di una conoscenza più perfetta e propria del divino, tuttavia, l'apprensione quidditativa di quest'ultimo resta preclusa a ogni creatura: solo la contemplazione che l'essenza divina ha di se stessa può dar luogo a una sua comprensione perfetta e quidditativa. Infatti:

³¹⁰ Ioannes Duns Scotus, *Ord., Prol.*, p. 1, q. un., Vat., I, n. 87, p. 52.

³¹¹ Può essere interessante sottolineare che l'applicazione di questa linea teorica alla verità teologica della trinità divina compare per la prima volta nell'*Ordinatio*, secondo gli editori della Vaticana come un'*additiones ipsius Duns Scoti*; tale argomentazione, infatti, manca nella *Lectura*.

Ora non concepiamo Dio naturalmente se non nel concetto comune a sé e ai sensibili <...>. Anche negando tale supposizione, ancora è necessario affermare che il concetto di Dio che può essere prodotto per mezzo delle capacità (*virtus*) creaturali è imperfetto; <se>, invece, quel <concetto> fosse prodotto per mezzo delle capacità (*virtus*) dell'essenza <divina> in sé, sarebbe perfetto³¹².

La conoscenza che il *viator* possiede della proposizione mediata '*deus est trinus*' si basa su concetti non quidditativi: infatti – rispetto al termine '*deus*' –, la creatura acquisisce naturalmente solo il concetto di ente infinito, proprio di dio, ma non essenziale. Non potendo risalire alla comprensione quidditativa dell'estremo '*deus*', l'asserto mediato – '*deus est trinus*' – resta neutro, giacché il suo principio è inaccessibile: infatti, l'enunciato che si compone di termini immediatamente evidenti all'intelletto non è disponibile per le attuali capacità naturali umane. Dunque, '*deus est trinus*' rappresenta, per la creatura *in via*, una proposizione mediata e neutra. La neutralità implica l'assenza di un valore di verità, in mancanza del quale, l'intelletto è impedito nella generazione dell'assenso necessario³¹³.

In conclusione, conviene proporre un breve sunto per considerare, di seguito, la risposta di Scoto all'interrogativo principale della prima parte del *Prologo* dell'*Ordinatio*. Infatti, la *solutio* scotiana è fondata su alcuni presupposti, esplicitati nei paragrafi precedenti; pertanto, analizzandola, bisogna tenere a mente che, secondo Scoto, le verità rivelate sono mediate – giacché il *viator* non ne apprende quidditativamente i termini – e neutre – perché non è possibile, per la creatura *in via*, risalire al loro principio immediato e conoscere il *complexum* in grado di fondare l'attribuzione del valore di verità. Quest'ultima connotazione preclude la generazione di un assenso necessario e intellettuale, fornito *in via* alle proposizioni rivelate.

Se la conoscenza delle verità teologiche è inaccessibile naturalmente per la creatura *in via* e supponendo che l'apprensione di questi enunciati sia necessaria per la comprensione del fine naturale dell'uomo, il *viator* necessita di una rivelazione soprannaturale che dischiuda tali contenuti.

³¹² Ioannes Duns Scotus, *Ord., Prol.*, p. 1, q. un., Vat., I, n. 48, pp. 29-30: «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».

³¹³ Questo argomento sarà affrontato più diffusamente e specificamente nella distinzione 23 del III libro del *Commento* e nella questione 10 delle *Collationes parisienses*, esaminate nelle sezioni successive. In particolare, il titolo della *collatio* 10 rimanda esplicitamente al problema dell'assenso e del coinvolgimento delle potenze dell'anima in questo processo: *Utrum intellectus, circumscripto omni actu voluntatis, posset assentire omni per se scibili*. Si veda Ioannes Duns Scotus, *Collationes parisienses*, q. 10, pp. 361-364.

1.6 Un nuovo concetto di soprannaturalità. La *solutio* del *Doctor Subtilis*

La risposta di Scoto all'interrogativo della prima parte del *Prologo* («Utrum homini pro statu isto sit necessarium aliquam doctrinam supernaturaliter inspirari»³¹⁴) rifiuta la premessa maggiore del sillogismo proposto dai filosofi, che argomenta a favore della conoscenza naturale di tutti i *complexa* necessari e dei loro estremi³¹⁵. Negando l'apprensione naturale dei termini delle proposizioni necessarie, Scoto rigetta l'intero argomento razionalista³¹⁶, scartando la possibilità di una comprensione naturale e quidditativa sia degli *incomplexa* che costituiscono le verità teologiche necessarie, sia delle verità stesse³¹⁷. Alla luce di ciò, la sua *solutio* si pone parzialmente in linea con la posizione *quod sic* (propria dei teologi), sostenendo la necessità di una dottrina rivelata soprannaturale che permetta all'uomo di apprendere il proprio fine naturale attraverso la comunicazione dei contenuti teologici.

Per salvaguardare la naturalità di questa conoscenza, però, il maestro francescano deve rimodellare il concetto di soprannaturalità³¹⁸, proponendone un'interpretazione alternativa a quella più tradizionale: il Sottile, rispondendo positivamente alla questione unica della prima parte del *Prologo*, elabora una nozione di 'soprannaturalità' che non compromette la naturalità del sapere terreno.

Scoto è consapevole della difficoltà che aveva portato Averroè all'affermazione di un sapere totalmente naturale del fine umano: la necessità di un intervento soprannaturale, infatti, avrebbe reso manifesta la presenza in natura di un fine naturale, non raggiungibile naturalmente. Per questo motivo, il Sottile, pur affermando l'esigenza di una dottrina rivelata che comunichi alla creatura il suo fine, sviluppa un nuovo concetto di soprannaturalità (temporanea), che assicura la naturalità della conoscenza sia del fine naturale dell'uomo, sia delle verità teologiche che glielo dischiudono.

Per introdurre la sua tesi, Scoto coinvolge il modello aristotelico che teorizza il movimento generato da un agente nell'atto di imprimere una forma a un paziente. Tenendo presenti i tre poli

³¹⁴ Ioannes Duns Scotus, *Ord., Prol.*, p. 1, q. un., Vat., I, n. 1, p. 1.

³¹⁵ Ioannes Duns Scotus, *Ord., Prol.*, p. 1, q. un., Vat., I, n. 42, p. 25: «Quorum necessariorum cognoscimus terminos naturaliter, et illa possumus naturaliter comprehendere».

³¹⁶ Ioannes Duns Scotus, *Ord., Prol.*, p. 1, q. un., Vat., I, n. 42-44, pp. 25-26.

³¹⁷ Ioannes Duns Scotus, *Ord., Prol.*, p. 1, q. un., Vat., I, n. 47, pp. 28-29.

³¹⁸ Sulla nozione di 'soprannaturale' nel pensiero di Scoto, si vedano, ad esempio, Petagine, «*La controversia tra i filosofi e i teologi*», pp. 451-452; Vos, *The Theology of John Duns Scotus*, p. 34; Alliney, *Giovanni Duns Scoto*, pp. 37-40; W.E. Mann, *Duns Scotus on Natural and Supernatural Knowledge of God*, in T. Williams (ed.), *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, Cambridge University Press, Cambridge 2003, pp. 238-262: 252-255; A. Ghisalberti, *Ragione e rivelazione: a proposito della epistemologia teologica di Giovanni Duns Scoto*, in A. Ghisalberti (a cura di), *Giovanni Duns Scoto: Filosofia e teologia*, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 1995, pp. 5-11; A. Ghisalberti, *Metodologia del sapere teologico nel Prologo alla Ordinatio di Giovanni Duns Scoto*, in L. Sileo (a cura di), *Via Scoti. Metodologica ad mentem Joannis Duns Scoti. Atti del congresso scotistico internazionale, Roma 9-11 marzo 1993*, 2 voll., PAA-Edizioni Antonianum, Roma 1995, I, pp. 275-290: 280-283; Marchesi, *Filosofia e teologia*, pp. 21-22.

che intervengono in questo processo, si può considerare, da una parte, il lato passivo della ricezione, di cui è protagonista la potenza che recepisce la forma; e dall'altra, il lato attivo della trasmissione, proprio dell'agente che comunica la forma.

Rispetto al primo³¹⁹, secondo la teoria aristotelica³²⁰, una potenza può ricevere una forma in maniera naturale – se è per natura incline alla sua ricezione – o in modo violento – se la sua natura si oppone a tale movimento; Scoto aggiunge una terza via, quella dell'indifferenza, che si realizza se la natura della potenza è neutra (ossia non è per sé disposta alla ricezione, né la ostacola) nei confronti dell'inerenza della forma. Il passo tratto dall'*Ordinatio* descrive il procedimento così:

Nel primo modo, la <ricezione della> potenza è naturale, violenta oppure neutra. È detta naturale se è inclinata naturalmente, violenta se è contro la naturale inclinazione della potenza <e> neutra se non è inclinata naturalmente a quella forma che riceve, né alla <forma> opposta. Inoltre, in questo rapporto non vi è alcuna soprannaturalità³²¹.

Come emerge da questo estratto, dal punto di vista della ricezione passiva della potenza non sussiste soprannaturalità: infatti, l'opposizione della natura implica un moto violento, ma non soprannaturale. Questa posizione permette al francescano di sostenere che l'intelletto possibile – perfezionato dalla ricezione di ogni tipo di contenuto – non possa recepire alcunché in maniera soprannaturale, ma sia per sé ordinato ad accogliere qualsiasi intelligibile. Infatti, Scoto conferma, dicendo che «comparando l'intelletto possibile alla notizia attuale in sé, non vi è alcuna conoscenza soprannaturale, poiché l'intelletto possibile è perfezionato naturalmente da qualunque conoscenza ed è inclinato naturalmente a qualunque conoscenza»³²². Si può concludere che il processo cognitivo dell'intelletto non è mai violento o neutro: la potenza intellettiva umana è per sé disposta a essere perfezionata da tutti i contenuti intelligibili che riceve.

Applicando la teoria al nostro caso particolare, anche la scienza teologica è accolta dall'intelletto in modo naturale, non contro natura, né indifferentemente. Infatti, l'apprensione delle proposizioni teologiche necessarie non comporta una soprannaturalità nella ricezione di tale

³¹⁹ Per l'analisi dei due modi di intendere la soprannaturalità, si veda R.H. Pich, *William E. Mann sobre a doutrina scotista da necessidade do conhecimento revelado: segunda consideração*, in «Dissertatio», 21 (2005), pp. 7-59: 16-53.

³²⁰ Aristoteles, *Physica*, IV, 215a, 1-5, AL, VII, 1², p. 159.

³²¹ Ioannes Duns Scotus, *Ord., Prol.*, p. 1, q. un., Vat., I, n. 57, p. 35: «Primo modo ipsa est potentia naturalis, vel violenta, vel neutra. Naturalis dicitur si naturaliter inclinetur, violenta si sit contra naturalem inclinationem passi, neutra si neque inclinetur naturaliter ad illam formam quam recipit neque ad oppositam. In hac autem comparatione nulla est supernaturalitas».

³²² Ioannes Duns Scotus, *Ord., Prol.*, p. 1, q. un., Vat., I, n. 60, 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».

notizia: anche se queste verità non sono raggiunte autonomamente dalla facoltà razionale, dopo il primo insegnamento³²³ possono essere comprese facendo uso dei soli strumenti intellettuali, senza alcun trascendimento della naturale capacità gnoseologica del *viator*.

La soprannaturalità sopraggiunge nel secondo caso, ovvero nella comunicazione della forma da parte dell'agente. La forma può essere impressa in maniera naturale o soprannaturale: il primo modo caratterizza l'agente che è per sé disposto a trasmettere la forma; il secondo riguarda, invece, l'agente che imprime la forma, pur non essendo naturalmente ordinato all'esecuzione di tale atto. La soprannaturalità dell'agente che non è per natura incline alla trasmissione della forma (secondo caso), deriva dalla sostituzione dell'agente naturale. Infatti, secondo Scoto:

Congiungendo <la potenza> ricettiva all'agente dal quale riceve la forma, vi è naturalità quando <la potenza> ricettiva è congiunta all'agente che è incline per natura a imprimere tale forma in tale paziente; <vi è> soprannaturalità, invece, quando <la potenza ricettiva> è congiunta all'agente che non è naturalmente incline a imprimere quella forma in quella potenza³²⁴.

Traendo una prima conclusione, seguendo il concetto di soprannaturalità teorizzato da Scoto, l'intelletto riceve la conoscenza da un agente soprannaturale solo quando l'agente per natura disposto a comunicarla è precluso e sostituito da un agente secondario che non è ordinato per sé a muovere l'intelletto possibile³²⁵.

Per giustificare l'introduzione di questa teoria all'interno della controversia tra filosofi e teologi, il Sottile ripropone la distinzione tra elementi semplici o *incomplexa* e proposizioni o *complexa*.

La comprensione dei primi è acquisita dall'intelletto sempre in maniera naturale. Dopo aver concesso che il testo rivelato amplia il campo d'indagine della metafisica – non riducendola più allo studio esclusivo della quiddità del sensibile, ma estendendo il suo oggetto al concetto di ente in quanto ente (coincidente anche con l'oggetto naturale dell'intelletto) –, si può affermare che l'intelletto apprende naturalmente ogni elemento contenuto all'interno del concetto di ente univoco,

³²³ Questa precisazione è centrale per il tema dell'assenso. Infatti, in prossimità dell'ultimo passo citato, Scoto afferma che, se si volesse indagare come proceda l'assenso a seguito del primo insegnamento (che garantisce la conoscenza delle proposizioni neutre), il rinvio è alla distinzione 23 del terzo libro del *Commento*, esaminata nella sezione successiva: *L'assenso volontario nella distinctio 23 del III libro della Lectura*. La prima comunicazione del messaggio rivelato è analizzata in Ostdiek, *Faith, Language and Theology*, p. 587.

³²⁴ Ioannes Duns Scotus, *Ord., Prol.*, p. 1, q. un., Vat., I, n. 57, p. 35: «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».

³²⁵ Ioannes Duns Scotus, *Ord., Prol.*, p. 1, q. un., Vat., I, n. 60, p. 37: «Sic est supernaturalis quae generatur ab aliquo agente quod non est natum movere intellectum possibilem ad talem cognitionem naturaliter».

ovvero, tutto ciò che è. Questa conoscenza può essere quidditativa e perfetta – nel caso in cui sia possibile accedere direttamente all'ente particolare – oppure generale – se manca l'esperienza diretta dell'ente specifico, ma è presente un suo contenuto rappresentativo. In questo modo, l'intelletto possibile, indotto dai suoi moventi naturali (intelletto agente e fantasma), comprende – secondo 'legge comune' – ogni termine semplice.

Scoto difende la conoscenza naturale degli *incomplexa*, anche quando tali termini rappresentano le sostanze separate, polemizzando contro la terza argomentazione dei teologi, nella quale viene negata qualsiasi possibilità di apprensione naturale dei propri degli enti immateriali (§ 40). Infatti, sebbene dio, in qualche caso eccezionale, fornisca una conoscenza perfetta degli asserti teologici (si pensi ad esempio al *raptus* di Paolo), tale modalità straordinaria non è imprescindibile, perché il *viator* comprende naturalmente, anche se solo *in generali*, gli *incomplexa* teologici³²⁶. Infatti:

In virtù di questi – <intelletto agente e fantasma> – è possibile disporre di ogni conoscenza del semplice (*incomplexum*) di cui dispone il viatore secondo la legge comune, come appare chiaro nella risposta contro la terza ragione principale³²⁷. E perciò, sebbene Dio, attraverso una rivelazione speciale, possa causare una conoscenza di qualche semplice (*incomplexum*) – come nel rapimento –, tuttavia tale conoscenza soprannaturale non è necessaria secondo la legge comune³²⁸.

Mentre gli *incomplexa* sono sempre conoscibili naturalmente dalla creatura – quidditativamente oppure in generale –, la comprensione dei *complexa* presenta una serie di difficoltà.

³²⁶ Un esempio per comprendere appieno questa teoria è costituito dalla conoscenza imperfetta di dio, che la creatura raggiunge *in via* mediante il concetto di ente infinito. Come sopra anticipato, la rivelazione estende il soggetto della metafisica dalla quiddità del sensibile al concetto di ente in quanto ente; quest'ultimo è univoco e trascendentale, e, per questo, comune al piano creaturale e a quello divino. Il procedimento per mezzo del quale si raggiunge il livello trascendentale consiste, anzitutto, nel sottrarre dal concetto di ente finito (causato) le caratteristiche imperfette creaturali; raggiungendo il piano trascendentale del concetto di ente neutro (privo delle determinazioni creaturali) è possibile anettere tutte le perfezioni che ineriscono all'ente massimamente perfetto, racchiuse nell'infinità; così il sapere teologico naturale culmina nel concetto di ente infinito (*L'inquisitio metaphysica* è descritta in Alliney, *Giovanni Duns Scotus*, pp. 69-72; Ostdiek, *Faith, Language and Theology*, pp. 584-585). Tale conoscenza dell'ente infinito non è quidditativa, né perfetta come quella che il beato possiede *in patria* o dio in se stesso; tuttavia, essa è raggiunta naturalmente mediante un procedimento razionale e coincide con il concetto più preciso di dio che la creatura riesca a ottenere *in via*. Questo caso rappresenta un esempio di comprensione naturale e generale che il *viator* possiede del termine (*incomplexum*) 'dio'. Per dei riferimenti bibliografici, si veda la nota n. 433, p. 153.

³²⁷ Questo passo sembrerebbe riferirsi all'argomento dei filosofi presentato nel § 9 e riproposto in risposta alla terza argomentazione dei filosofi nel § 42: essi sostengono infatti la conoscenza naturale dei termini semplici (*incomplexa*); l'edizione Vaticana, invece, rimanda alla risposta generale che Scoto propone all'intero argomento, esposta nel § 57, dove il francescano presenta il nuovo concetto di soprannaturalità.

³²⁸ Ioannes Duns Scotus, *Ord., Prol.*, p. 1, q. un., Vat., I, n. 61, pp. 37-38: «Virtute <...> 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».

Il caso più semplice riguarda gli oggetti naturali – ovvero le entità naturalmente accessibili alla facoltà razionale dell'uomo, all'interno dei limiti che circoscrivono lo stato attuale –, la cui conoscenza è garantita da ciò che muove naturalmente l'intelletto possibile, ovvero l'intelletto agente e il fantasma. I termini che li istanziano sono appresi in modo quidditativo e tale notizia essenziale conduce alla comprensione della proposizione che di essi si compone e all'attribuzione di un valore di verità.

Invece, se la conoscenza di un oggetto naturale procede da un agente differente dai naturali moventi dell'intelletto possibile, essa non è naturale. Infatti, nel caso in cui tale ente non sia compreso secondo il procedimento razionale, ma appreso mediante una comunicazione (soprannaturale) che trascende i mezzi naturali, allora questa conoscenza è detta «soprannaturale, poiché proviene da un agente che non è naturalmente motivo dell'intelletto nello stato attuale»³²⁹. Trattandosi comunque di un oggetto naturale, l'agente soprannaturale comunica dei contenuti perfettamente derivabili a mezzo delle capacità naturali dell'uomo; dunque, esso eccede la naturale azione dell'intelletto, sostituendolo in modo soprannaturale. Infatti, «se l'agente soprannaturale causasse la notizia dell'oggetto naturale, come se infondesse la scienza geometrica a qualcuno, questa sarebbe una soprannaturalità <intesa> nel primo modo»³³⁰.

In sintesi, nel caso di un oggetto naturale (come, ad esempio, la nozione geometrica), la conoscenza soprannaturale non è affatto necessaria, perché il contenuto comunicato può essere raggiunto naturalmente grazie all'azione del fantasma, dell'intelletto agente e dell'intelletto possibile. Dunque, l'atto cognitivo garantito da un agente soprannaturale, in relazione a un oggetto naturale per l'intelletto, deve essere inteso come soprannaturale nel senso più classico del termine, ovvero, come ciò che, in maniera superflua, travalica i limiti naturali della creatura.

Il problema è più complesso quando l'intelletto deve comprendere un oggetto non naturale in questo stato, il cui concetto quidditativo non è accessibile alle capacità razionali del *viator*. Infatti, l'accezione di 'soprannaturale' che occorre approfondire, si riferisce proprio alle proposizioni che rimangono sconosciute e neutre per l'intelletto umano *in via*: tali *complexa* restano ignoti per la facoltà razionale, nonostante essa agisca in virtù dei suoi naturali moventi e comprenda naturalmente – sebbene in generale – i termini semplici che li compongono. In questo secondo caso, i motori naturali dell'intelletto possibile risultano inefficaci e, dunque, l'azione dell'agente naturalmente disposto è temporaneamente indisponibile; pertanto, è indispensabile che la

³²⁹ Ioannes Duns Scotus, *Ord., Prol.*, p. 1, q. un., Vat., I, n. 62, p. 38: «Est supernaturalis, quia est ab agente quod non est naturaliter motivum intellectus pro statu isto».

³³⁰ Ioannes Duns Scotus, *Ord., Prol.*, p. 1, q. un., Vat., I, n. 65, p. 40: «Si agens supernaturale causaret notitiam obiecti naturalis, ut si infunderet geometriam alicui, ista esset supernaturalis primo modo».

conoscenza di questi *complexa* sia comunicata da un agente secondario, definito come soprannaturale in quanto non naturalmente ordinato a tale atto. Infatti:

Diversamente avviene riguardo ai complessi <...> poiché <...> dopo aver posto l'azione dell'intelletto agente e del fantasma, molte proposizioni, la cui conoscenza è per noi necessaria, rimangono per noi sconosciute e neutre. Dunque, è necessario che la notizia di queste <proposizioni> sia comunicata in maniera soprannaturale, poiché nessuna notizia di quelle <proposizioni> può essere acquisita naturalmente e comunicata insegnando ad altri, giacché come per l'uno così <anche per> l'altro <tali proposizioni> saranno naturalmente neutre³³¹.

Essendo composte da termini appresi solo in generale dall'intelletto umano, le verità teologiche restano ignote per la creatura *in via*. Per comprendere tali proposizioni, dio (che è l'oggetto e l'agente naturalmente ordinato a causare la loro conoscenza) dispone un agente soprannaturale, il testo rivelato³³²: infatti, «può essere definita soprannaturale anche l'azione o la notizia poiché proviene da un agente che sostituisce l'oggetto soprannaturale»³³³. Attraverso la rivelazione, il *viator* ha la possibilità di apprendere i contenuti teologici (irraggiungibili mediante l'utilizzo esclusivo della facoltà razionale), non derivandoli dalla contemplazione dell'oggetto divino, ma dalla mediazione del testo sacro. Dunque, seguendo la seconda accezione di 'soprannaturale', la rivelazione (o agente soprannaturale) interviene solo nei casi in cui gli oggetti non sono naturali per l'intelletto *in via*, i termini che li istanziano sono compresi solo in generale e la conoscenza della proposizione è preclusa.

Una precisazione presente solo nella *Lectura* potrebbe aiutare a chiarire meglio questa idea. Scoto scrive che «*in via* non abbiamo rivelazione degli *incomplexa*, secondo la legge comune, ma dei complessi riguardo ai quali non avremmo assenso, anche se i termini sono per noi conoscibili»³³⁴. Dunque, al *viator* vengono rivelate solo le proposizioni che non sono oggetto di

³³¹ Ioannes Duns Scotus, *Ord., Prol.*, p. 1, q. un., Vat., I, n. 62, p. 38: «De complexis <...> veritatibus secus est, <...> 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».

³³² Ioannes Duns Scotus, *Ord., Prol.*, p. 1, q. un., Vat., I, n. 63, p. 38: «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 similium, est essentia divina sub propria ratione cognita; ipsa sub tali ratione cognoscibilis est obiectum supernaturale».

³³³ Ioannes Duns Scotus, *Ord., Prol.*, p. 1, q. un., Vat., I, n. 63, p. 38: «Etiam posset dici actio vel notitia supernaturalis quia est ab agente supplente vicem obiecti supernaturalis».

³³⁴ Ioannes Duns Scotus, *Lect., Prol.*, p. 1, q. un., Vat., XVI, n. 33, p. 14: «In via non habemus revelationem de incomplexis, secundum communem legem, sed de complexis de quibus non haberemus assensum ut termini sunt a nobis cognoscibiles».

conoscenza naturale e che, senza un intervento soprannaturale, non possiedono un valore di verità, né un assenso.

Nello stato *post lapsum*, dio – che coincide con l'agente e l'oggetto naturalmente disposto a generare la conoscenza teologica – è precluso al *viator*, a causa del limite costitutivo che la creatura possiede nella condizione decaduta, ovvero l'impossibilità di sperimentare la visione dell'essenza divina. Infatti, le verità teologiche necessarie non sono comprese naturalmente, perché l'apprensione dei loro termini non è quidditativa, ma generale. Se i loro estremi fossero conosciuti quidditativamente, il raggiungimento del principio immediato renderebbe nota la proposizione mediata da esso derivante. Dunque, dio rappresenta, nello stato attuale, un oggetto soprannaturale per la creatura; pertanto, si rende indispensabile un sostituto che colmi la mancanza dell'oggetto naturalmente disposto alla comunicazione delle verità teologiche.

L'esempio della trinità divina può aiutare a precisare questo caso. La comprensione perfetta della proposizione '*deus est trinus*' è generata dall'oggetto predisposto per natura a comunicarla: l'essenza divina. Tuttavia, l'ente divino è soprannaturale in questo stato, perché la sua visione è preclusa *in via*. L'inaccessibilità non è dovuta a un limite della facoltà intellettuale – dal momento che il beato godrà della visione divina senza alcun potenziamento della ragione naturale –, ma a un ostacolo della condizione attuale: il *viator* non può avere intuizione dell'essenza divina, giacché tale oggetto non cade sotto l'esperienza sensibile. Dunque, l'oggetto (essenza divina), dalla cui esperienza deriva la comprensione della proposizione '*deus est trinus*', è soprannaturale perché inaccessibile in questo stato: «infatti, l'oggetto per natura predisposto a causare la notizia di questa <proposizione> 'Dio è trino', e simili, è l'essenza divina, conosciuta sotto la propria *ratio*; la stessa <essenza divina>, conoscibile sotto la propria *ratio*, è un oggetto soprannaturale»³³⁵.

Per conoscere questo oggetto – intuito in presenza *in patria* – e il *complexum* che lo riguarda, è necessario un intervento soprannaturale (la rivelazione) che renda accessibile, nel nostro stato, l'oggetto momentaneamente soprannaturale (l'essenza divina).

Anche se il messaggio rivelato permette di accedere a dei contenuti altrimenti inarrivabili, la conoscenza comunicata dalla rivelazione non è perfetta e chiara come quella generata dalla visione dell'oggetto divino. Ciò non indica che tali verità siano errate o inaffidabili; infatti, «per quanto <la rivelazione> produca una notizia imperfetta, virtualmente è contenuta in quella perfetta di cui l'oggetto conosciuto in se stesso è causa³³⁶». Infatti, Scoto spiega che:

³³⁵ Ioannes Duns Scotus, *Ord., Prol.*, p. 1, q. un., Vat., I, n. 63, p. 38: «Nam obiectum natum causare notitiam huius 'Deus est trinus', et similium, est essentia divina sub propria ratione cognita; ipsa sub tali ratione cognoscibilis est obiectum supernaturale».

³³⁶ Ioannes Duns Scotus, *Ord., Prol.*, p. 1, q. un., Vat., I, n. 63, p. 39: «Pro quanto imperfecta notitia quam facit, virtualiter continetur in illa perfecta cuius obiectum in se cognitum esset causa».

Colui che rivela la <proposizione> ‘Dio è trino’, causa nella mente la notizia di questa verità, sebbene oscura, poiché riguardante un oggetto non conosciuto sotto la propria *ratio*; <infatti,> se quell'oggetto fosse conosciuto <sotto la sua propria *ratio*>, sarebbe naturalmente predisposto a causare una notizia perfetta e chiara di quella verità.

Dunque, dal momento che la notizia <della verità> è oscura ed è inclusa eminentemente in quella chiara – come l'imperfetto nel perfetto –, allora il rivelante o il causante della <notizia> oscura sostituisce l'oggetto causativo della notizia chiara, soprattutto per far in modo che <il rivelante della notizia oscura> non causi né la notizia di una verità – se non come supplente di qualche oggetto –, né la notizia di verità riguardanti questo oggetto – come supplente di un oggetto inferiore che muove naturalmente il nostro intelletto; poiché nessuno <di questi oggetti> include virtualmente la notizia di quelle verità, né chiara né oscura. Dunque, anche nel causare, è necessario che la <notizia> oscura supplisca egualmente al posto dell'oggetto soprannaturale³³⁷.

L'agente soprannaturale (rivelazione) produce una conoscenza imperfetta dell'oggetto divino; una nozione chiara e perfetta, infatti, può derivare solo dall'oggetto naturalmente predisposto a produrla, ovvero la stessa essenza divina, accessibile direttamente solo *in patria*. La notizia comunicata dall'agente soprannaturale è imperfetta e oscura, ma è inclusa eminentemente in quella chiara, generata dall'essenza divina. L'inclusione per eminenza rimanda alla differenza di perfezione tra la notizia comunicata dall'agente soprannaturale e quella prodotta dall'agente naturale: quest'ultima – includente virtualmente tutte le altre meno perfette – è la più perfetta. La connessione tra le due conoscenze resta fondamentale, perché i contenuti provenienti dall'agente soprannaturale acquistano la loro validità solo in quanto predisposti alla comunicazione soprannaturale dall'agente naturale.

Riassumendo, i due tipi di soprannaturalità appena descritti intervengono non nel lato passivo della ricezione della forma che riguarda la potenza, ma solamente nell'attività di trasmissione della forma ad opera dell'agente. Il primo tipo di soprannaturalità – che incarna il concetto classico di superamento della natura – non scioglie il nodo della conoscenza delle verità teologiche

³³⁷ Ioannes Duns Scotus, *Ord., Prol.*, p. 1, q. un., Vat., I, n. 64, pp. 39-40: «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 supplens 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 aliquantulum vicem obiecti supernaturalis».

necessarie: secondo il primo senso, si dice soprannaturale la comprensione degli oggetti naturalmente accessibili all'intelletto possibile e ai suoi moventi naturali. D'altra parte, l'oggetto di riferimento delle verità teologiche non è attualmente naturale, ma coincide con un'entità momentaneamente indisponibile per la facoltà naturale dell'uomo. Dunque, il primo tipo di soprannaturalità non si applica alle verità teologiche, perché l'oggetto divino sarà naturale solo *in patria*, dove sarà intuito e conosciuto dall'intelletto creaturale, senza alcun potenziamento soprannaturale.

D'altra parte, la soprannaturalità di secondo tipo sovviene nel caso di un oggetto (temporaneamente) soprannaturale, reso disponibile da un agente soprannaturale (predisposto da quello naturale). Tale soprannaturalità resta confinata allo stato attuale: infatti, solo per il *viator* l'oggetto divino è soprannaturale. Pertanto, la creatura *in via* necessita di un sostituto soprannaturale che mostri le verità teologiche, necessarie all'uomo per conoscere e raggiungere il proprio fine. Di conseguenza, la rivelazione è soprannaturale solo in questo secondo senso: difatti, sostituisce l'agente naturalmente predisposto a generare la conoscenza teologica e rende accessibile l'oggetto momentaneamente non disponibile e soprannaturale, che l'intelletto umano comprenderà naturalmente *in patria*. Come Scoto spiega:

La differenza tra questi due modi di porre la soprannaturalità della notizia rivelata appare separando l'uno dall'altro. Si consideri <ciò>: se l'agente soprannaturale causasse la notizia dell'oggetto naturale – come se infondesse la geometria a qualcuno –, questa <notizia> sarebbe soprannaturale nel primo modo, non nel secondo <...>. Inoltre, dove c'è solamente il primo modo, lì non è necessario che ciò che naturalmente può essere posseduto sia soprannaturale; <invece,> dove c'è il secondo modo, è necessario <che ciò che può essere posseduto sia soprannaturale>, affinché sia posseduto soprannaturalmente, poiché naturalmente non può essere posseduto³³⁸.

Riassumendo, la soprannaturalità della rivelazione deve essere intesa nella seconda accezione, cioè nel caso in cui l'oggetto sia soprannaturale *in via*. Si può aggiungere che mentre il primo tipo di conoscenza soprannaturale non è affatto necessario, dal momento che l'oggetto divino può essere compreso senza impedimenti dalla potenza naturale *in patria*, il secondo tipo di

³³⁸ Ioannes Duns Scotus, *Ord., Prol.*, p. 1, q. un., Vat., I, n. 65, p. 40: «Differentia istorum duorum modorum ponendi supernaturalitatem notitiae revelatae patet, separando unum ab alio. Puta, si agens supernaturale causaret notitiam obiecti naturalis, ut si infunderet geometriam alicui, ista esset supernaturalis primo modo, non secundo <...>. Ubi autem est primus tantum, ibi non est necesse quod sit supernaturalis quin naturaliter possit haberi; ubi est secundus modus, necessitas est ut supernaturaliter habeatur, quia naturaliter haberi non potest».

soprannaturalità è essenziale, affinché l'uomo possa cogliere *in via* le verità teologiche necessarie (inaccessibili naturalmente) per il raggiungimento del suo fine naturale.

Questa esposizione può concludersi enunciando la soluzione finale di Scoto, secondo la quale, sebbene sia necessaria una dottrina rivelata, affinché l'uomo possa apprendere il proprio fine e tentare di ottenere la salvezza, tale conoscenza non è trasmessa in modo soprannaturale, nel senso tradizionale del termine (prima accezione), ma è definita come soprannaturale nel secondo senso, ovvero in quanto proveniente da un agente designato dall'agente naturale a fornire la comprensione di un oggetto temporaneamente soprannaturale.

Se le proposizioni teologiche non sono raggiungibili naturalmente, ma devono essere rivelate da un agente soprannaturale, ciò non implica che tali verità siano contraddittorie o irrazionali, perché, una volta ricevuto il messaggio rivelato, l'intelletto può indagare naturalmente tali contenuti. In questo modo, Scoto salva sia la naturalità con cui si compie ogni ricezione della conoscenza da parte dell'intelletto, sia la soprannaturalità legata all'agente rivelante e all'oggetto divino.

Conviene a questo punto considerare il punto di vista di Scoto sull'assenso e sul ruolo della fede nell'accettazione delle verità comunicate dalla rivelazione.

2. L'assenso volontario nella *distinctio 23* del III libro della *Lectura*

2.1 Accenni per una teoria dell'assenso proposizionale

Nella sezione precedente si è visto come Scoto, nel *Prologo* dei *Commenti* inglesi, si serva della teoria delle proposizioni neutre per indagare se l'uomo necessiti di una dottrina ispirata in modo soprannaturale per conoscere i credibili. Mediante il modello dell'enunciato neutro, il Sottile dimostra che, limitatamente allo stato attuale, la creatura apprende i termini che compongono le proposizioni teologiche rivelate (neutre) solo mediante concetti generali, universali e comuni; infatti, la loro comprensione quidditativa appare momentaneamente preclusa. L'ostacolo è costituito dallo stato *in via* e non dalla facoltà razionale umana in generale, dal momento che il beato – in possesso della stessa potenza del *viator* – riuscirà a fruire dell'oggetto divino e a conoscere le proposizioni teologiche a partire dall'evidenza dei termini che le compongono.

Le verità teologiche restano neutre nello stato attuale non solo perché i termini che le costituiscono non sono appresi immediatamente, ma anche perché il principio dal quale la proposizione mediata deriva, rimane precluso, impedendo la dinamica del regresso aristotelico e rendendo inaccessibile la conoscenza quidditativa degli estremi. Dal momento che tali asserti mediati non sono compresi naturalmente in sé, né è possibile risalire al loro principio immediato,

è necessario che l'agente e l'oggetto per sé ordinati a comunicare tale conoscenza (l'essenza divina) siano sostituiti. Dio stesso predispone un agente soprannaturale (la rivelazione), che si configura come tale poiché supplisce l'agente per sé incline a comunicare la comprensione dell'oggetto soprannaturale.

La risposta all'interrogativo principale della prima parte del *Prologo* appare, dunque, la seguente: l'uomo non può conoscere con i soli mezzi naturali le proposizioni teologiche, tuttavia, può ricevere naturalmente il messaggio rivelato soprannaturalmente, assumendo la seconda accezione del termine. Concludendo, la rivelazione è ispirata naturalmente nell'uomo, non trascendendo le sue capacità naturali; tuttavia, resta soprannaturale perché dischiude un oggetto naturalmente inaccessibile nello stato attuale, sostituendo l'agente per sé disposto a comunicare tale comprensione.

La ricezione della dottrina rivelata costituisce l'assunto di partenza di questa sezione. Essa costituisce il primo insegnamento (accolto in modo naturale) che l'uomo possiede dei contenuti teologici. Il suo obiettivo non consiste nel miglioramento della conoscenza umana, dal momento che le ragioni del teologo non assumono la forma di prove dimostrative valide per il filosofo, ma consistono in argomenti dialettici³³⁹. Tuttavia, attraverso il testo sacro, l'uomo riesce ad attribuire un valore di verità alle proposizioni teologiche neutre; in questo modo, egli può credere agli enunciati rivelati come veri, anche se non conoscerli come tali. Infatti, la fede è a metà strada tra l'opinione e la scienza³⁴⁰.

Il testo che verrà analizzato in questa sezione è la questione unica della distinzione 23 del III libro della *Lectura*, dove è indagato il problema dell'assenso volontario a seguito della ricezione della dottrina rivelata³⁴¹. Questo tema differisce da quello prettamente gnoseologico approfondito nel *Prologo*; infatti, la conoscenza delle verità teologiche e l'assenso conferito a esse dischiudono argomentazioni e soluzioni differenti.

Prima di approfondire la questione dell'assenso fornito alle proposizioni rivelate, conviene indagare in generale cosa sia l'assenso per Scoto, considerando brevemente la dottrina definitiva³⁴²

³³⁹ Ioannes Duns Scotus, *Ord., Prol.*, p. 1, q. un., Vat., I, n. 12, p. 9.

³⁴⁰ Ioannes Duns Scotus, *Lect.*, III, d. 23, q. un., Vat., XVI, n. 19, p. 103: «Fides acquisita est supra opinionem (quae adhaeret uni parti contradictionis cum formidine alterius), licet tamen sit infra scientiam (quae est ex evidentia obiecti scientialis)».

³⁴¹ Ioannes Duns Scotus, *Ord., Prol.*, p. 1, q. un., Vat., I, n. 62, p. 38: «Utrum autem post primam doctrinae de talibus traditionem possit alius ex naturalibus assentire doctrinae traditae, de hoc in III libro distinctione 23».

³⁴² Secondo Pini, è possibile cogliere un'evoluzione nella teoria di Scoto all'interno dei testi logici giovanili. G. Pini, *Scotus on Assertion and the Copula. A Comparison with Aquinas*, in A. Maierù, L. Valente (eds.), *Medieval Theories on Assertive and Non-assertive Language. Acts of the 14. European Symposium on Medieval Logic and Semantics. Rome, June 11-15, 2002*, Olschki, Firenze 2004, pp. 307-332: 319. Cfr. L. Cesalli, *Le signifié propositionnel selon*

che il filosofo matura nell'ultimo decennio del XIII secolo, esposta nella terza questione del VI libro delle *Quaestiones super libros Metaphysicorum*.

Anzitutto, è necessario individuare l'equivocità del *verum in re* e del *verum in signo*, che derivano, rispettivamente, da un atto di semplice predicazione ricavato da uno stato di cose reale e da un assenso conferito dall'intelletto alla proposizione complessa.

Il primo corrisponde alla classica definizione aristotelica di verità, intesa come adeguamento del linguaggio alla realtà³⁴³. Dunque, il *verum in re* rappresenta la conformità del linguaggio al mondo reale e deriva dal confronto tra la proposizione predicativa e la realtà extramentale, senza necessità di un giudizio dell'intelletto. Questo tipo di verità, che Giorgio Pini rende con l'espressione di 'verità formale', coincide con la *compositio* di un enunciato, che risulta vero perché conforme alla realtà extramentale. La proposizione che più si addice a essere vera formalmente è quella contingente, cioè l'enunciato che esprime la predicazione di un soggetto esperibile: ad esempio, se l'intelletto unisce il soggetto 'Socrate' al predicato 'bianco' attraverso la copula 'è' e se tale proposizione trova riscontro nella realtà, è vera, altrimenti è falsa³⁴⁴.

Il *verum in signo*, invece, riguarda gli enunciati formulati dalla ragione³⁴⁵ (necessariamente veri o falsi) che non possono essere confermati o smentiti dalla realtà. In questo caso, l'atto di assenso (che esprime la 'verità oggettiva') consiste in un'operazione interna dell'intelletto, che necessita dell'apprensione dei concetti e che si realizza attraverso l'analisi delle relazioni che compongono l'enunciato. Questa verità non riguarda la struttura formale della realtà e non si basa sulla conformità del linguaggio con il mondo extramentale, bensì sulla comprensione dei termini e della relazione interna che intercorre tra di loro³⁴⁶.

In alcuni casi, la conoscenza della proposizione (apprensione dei termini) sembra coincidere con l'atto di assenso fornito dall'intelletto (valore di verità derivante dalla comprensione dell'enunciato). In realtà, bisogna distinguere tra l'asserto immediato (o principio) – per il quale la comprensione e l'assenso coincidono cronologicamente, anche se non logicamente –, e quello

Jean Duns Scot et Gauthier Burley, in S.F. Brown, T. Dewender, T. Kobusch (éds.), *Philosophical Debates at Paris in the Early Fourteenth Century*, Brill, Leiden-Boston 2009, pp. 465-482: 466-470.

³⁴³ Aristoteles, *De interpretatione*, IV, 16b, 29-17a, 8, AL, II, 1-2¹, p. 8.

³⁴⁴ Pini, *Scotus on Assertion and the Copula*, p. 325: «In that case, the intellect first joins the subject, 'Socrates', and the predicate, 'white', by the copula, 'is'. Then, the proposition 'Socrates is white' is compared to what occurs in the mind-independent world. If in the mind-independent world Socrates is white, the proposition is true. If Socrates is not white, the proposition is false».

³⁴⁵ Ioannes Duns Scotus, *Quaestiones super libros Metaphysicorum*, IV, q. 3, OpPh, III, n. 51, p. 74.

³⁴⁶ La differenza tra le due verità emerge anche nella conclusione del contributo di Cesalli, che compara le diverse possibilità ammesse da Scoto con la precedente sintesi boeziana. Cesalli, *Le signifié propositionnel*, pp. 469-470.

mediato (o conclusione), dove appare chiara la diversità non solo logica, ma anche cronologica dei due momenti³⁴⁷.

Esistono, tuttavia, delle proposizioni formulate dalla ragione, il cui valore di verità sembra essere indipendente dalla realtà esterna e i cui termini non sono appresi quidditativamente. Se la conoscenza dell'enunciato è inaccessibile, perché l'asserto è mediato e il suo principio immediato è precluso, allora l'enunciato è neutro (privo di un valore di verità) e l'intelletto non può assentirvi naturalmente. Quest'ultimo rappresenta il caso specifico delle verità rivelate: i contenuti teologici, infatti, consistono in verità necessarie che non vengono smentite o confermate dal confronto con la realtà extramentale (verità formale), e che, essendo neutre, non raggiungono neppure un valore di verità oggettivo, motivo per cui l'intelletto non riesce naturalmente a fornire l'assenso.

Nel *Prologo* è stata approfondita la prima apprensione che l'uomo possiede delle verità teologiche. Nella prossima sezione si procederà, invece, nello studio dell'assenso fornito a tali verità, a seguito della ricezione del messaggio rivelato. Infatti, l'assenso non si riduce alla semplice conoscenza dell'enunciato, ma riguarda l'attribuzione del valore di verità. Nel caso generico di proposizioni necessarie che non ammettono il confronto con la realtà, l'assegnazione dello statuto di verità è basata sulla comprensione dell'asserto: a partire dall'evidenza dei termini, l'intelletto conosce l'enunciato e gli attribuisce un valore di verità. Dunque, l'assenso è generalmente prodotto dall'evidenza dei termini o mediante un processo di mediazione sillogistica che raggiunge il concetto quidditativo degli *incomplexa*.

Il problema si complica quando l'intelletto deve attribuire un valore di verità alle proposizioni neutre, ignote in sé e il cui principio non può essere conosciuto. In questo caso, l'intelletto, che non comprende queste verità, necessita di ulteriori elementi in base ai quali poter fornire un valore di verità. La rivelazione rimpiazza l'apprensione diretta dell'oggetto divino, inaccessibile nel nostro stato; e, quindi, garantisce al soggetto conoscente una comprensione sostitutiva dei termini e dei *complexa* teologici. Dunque, attraverso la rivelazione dei contenuti teologici, l'uomo può attribuire un valore di verità alle proposizioni teologiche neutre, credendo alla testimonianza del testo sacro. In questo processo, la fede assume un ruolo fondamentale per fornire l'assenso alle verità teologiche nello stato attuale.

³⁴⁷ Questo tema, presentato in maniera piuttosto sintetica perché marginale alla trattazione, può essere approfondito grazie al contributo di Pini, sopra citato. La sua sintesi si inserisce all'interno della specificazione della differenza che intercorre nel pensiero di Scotus tra predicazione e assenso. Pini, *Scotus on Assertion and the Copula*, pp. 307-332.

2.2 Il concetto tradizionale di fede infusa. Due ipotesi imperfette

Dopo aver introdotto il tema dell'assenso, conviene analizzare il testo dedicato da Scoto alla questione. La distinzione 23 del terzo libro del *Commento* affronta il problema dell'assenso a partire dal primo insegnamento con cui l'uomo viene edotto rispetto alle verità cristiane. A seguito della ricezione della dottrina rivelata – accolta per mezzo delle facoltà naturali –, l'uomo può trasmettere la notizia salvifica ad altri, perché ne possiede conoscenza, sebbene quest'ultima non sia scientifica, ma derivi dalla fede nel messaggio rivelato.

Relativamente al *Commento* inglese, il testo della distinzione 23, può essere fruito solo nella stesura primitiva della *Lectura*³⁴⁸; infatti, le distinzioni 18-25 del III libro mancano nell'*Ordinatio*³⁴⁹.

In questa distinzione si discute la necessità di un abito infuso per la credenza dei contenuti rivelati («Utrum de credibilibus nobis revelatis necessario sit ponere fidem infusam»³⁵⁰). Dopo aver dimostrato nel *Prologo* l'esigenza di un intervento soprannaturale nello stato attuale, necessario per la prima apprensione del messaggio rivelato, Scoto si chiede se la credenza di quest'ultimo derivi dalle sole capacità naturali oppure necessiti di una speciale infusione divina che trascende le potenzialità della facoltà razionale. L'oggetto della questione potrebbe sembrare prettamente teologico; in realtà, l'interrogativo qui posto rappresenta lo spunto per approfondire il tema dell'assenso naturale dell'intelletto, con particolare riguardo alle proposizioni neutre introdotte nel *Prologo*. Dunque, tale trattazione sembra essere l'immediato proseguimento della discussione gnoseologica presentata nella prima parte della questione prologale.

Possiamo anticipare che la risposta di Scoto a tale quesito sarà negativa: egli distinguerà la fede acquisita – ovvero una credenza naturalmente raggiungibile dall'intelletto – dal tradizionale abito infuso, destinato a un ruolo marginale³⁵¹. D'altronde, l'innovativa definizione scotiana di

³⁴⁸ Per un'analisi testuale degli argomenti e dell'andamento della questione unica della distinzione 23 del III libro della *Lectura*, si vedano A. Poppi, *Problemi della fede nelle lezioni di Giovanni Duns Scoto*, in M. Forlivesi, R. Quinto, S. Vecchio et al. (eds.), "Fides virtus". *The Virtue of Faith from the Twelfth to the Early Sixteenth Century*, Aschendorf, Münster 2014, pp. 261-314: 264-285; L. Walter, *Das Glaubensverständnis bei Johannes Duns Scotus*, Ferdinand Schöningh, München-Paderborn-Wien 1968, pp. 35-56; Ostdiek, *Faith, Language and Theology*, pp. 587-594.

³⁴⁹ Tale lacuna è evidenziata nell'introduzione del volume che presenta l'edizione critica dell'ultima parte del III libro dell'*Ordinatio*. Gli editori della Vaticana decidono di non riportare in edizione il testo tradito dai manoscritti, perché le distinzioni mancanti (18-25) vengono colmate ricalcando le parole della *Lectura* o della *Reportatio*. Questo processo non avviene ad opera di Scoto che «se repetere non amat», ma è attribuito ai diversi trascrittori. B. Hechich, B. Huculak, I. Percan et al., *Prolegomena*, in Ioannes Duns Scotus, *Ord.*, III, dd. 26-40, Vat., X, pp. 1*-54*: 42*-43*.

³⁵⁰ Ioannes Duns Scotus, *Lect.*, III, d. 23, q. un., Vat., XXI, n. 1, p. 97.

³⁵¹ Parte della critica ha sottolineato un'evoluzione rispetto a questo particolare aspetto del pensiero di Scoto; in particolare, Cross ritiene che nella questione 14 del *Quodlibet* sia teorizzato un abito infuso molto più influente di quello delineato dalla distinzione 23 della *Lectura* (R. Cross, *Testimony, Error, and Reasonable Belief in Medieval Religious Epistemology*, in M.A. Benton, J. Hawthorne, D. Rabinowitz (eds.), *Knowledge, Belief, and God. New*

soprannaturalità delinea la naturalità con cui l'intelletto riceve ogni tipo di conoscenza. Dunque, i contenuti rivelati saranno appresi e creduti naturalmente dalla creatura *in via* e il loro assenso sarà generato da una fede acquisita in modo naturale dal *viator*.

Avendo premesso in linee generali il contenuto della distinzione 23, si può procedere ad analizzare nel dettaglio l'argomentazione del Sottile. La questione si articola in tre parti: dopo aver presentato gli argomenti *quod sic* e *quod non*, Scotus dimostra anzitutto la presenza di fede acquisita nella creatura *in via*; successivamente, considera le due modalità con cui tradizionalmente viene teorizzata l'inerenza della fede infusa nell'uomo, anche se entrambe si riveleranno errate e imperfette; infine, nella terza sezione, presenta la *solutio*, provando l'esistenza dei due abiti, ma, contemporaneamente, anche il ruolo di preminenza attribuito alla fede acquisita. Conviene cominciare dalla parte centrale della questione, ovvero dalla trattazione delle due opinioni riguardanti l'inerenza dell'abito infuso, in modo da poter riportare sul finale la confutazione di Scotus insieme alle sue conclusioni riguardanti la fede acquisita e l'assenso.

Nella seconda sezione della distinzione 23 vengono esaminate due idee diverse che descrivono l'inerenza della fede infusa nell'uomo³⁵². Secondo la prima, l'abito infuso è molto simile a quello acquisito, perché entrambi si basano sulla credenza nella veracità dell'asserente: la fede acquisita si fonda sulla testimonianza della rivelazione, mentre quella infusa sulla testimonianza divina³⁵³.

Questo primo modo lascia spazio a due critiche. In primo luogo, si potrebbe obiettare l'imperfezione di una fede centrata sulla veracità del testimone piuttosto che sul credibile in sé; in tal modo, infatti, la fede nel credibile è solo *per accidens*³⁵⁴. In secondo luogo, se gli articoli di fede sono creduti primariamente perché rivelati dall'agente soprannaturale e solo in un secondo momento perché l'agente soprannaturale è predisposto da dio, allora la fede infusa sembra dipendere dalla fede acquisita nella fermezza del suo assenso, come da un suo principio³⁵⁵.

Dalle critiche che Scotus oppone, il primo modo sembra inadatto per teorizzare l'inerenza dell'abito infuso nell'uomo. Infatti, la fede infusa, intesa come fede nella testimonianza divina, sembra ridurre l'intero processo di credenza alla sufficienza della fede acquisita, senza bisogno di ammettere ulteriori abiti³⁵⁶.

Insights in Religious Epistemology, Oxford University Press, Oxford 2018, pp. 29-53: 51; si veda anche la descrizione riportata in Faucher, *What Does a habitus of the Soul Do?*, p. 122). Tuttavia, analizzando questa questione quodlibetale non sono stati rinvenuti elementi a sostegno di questa tesi.

³⁵² I due modi si trovano descritti anche in Ostdiek, *Faith, Language and Theology*, p. 589.

³⁵³ Ioannes Duns Scotus, *Lect.*, III, d. 23, q. un., Vat., XXI, n. 22, pp. 104-105.

³⁵⁴ Ioannes Duns Scotus, *Lect.*, III, d. 23, q. un., Vat., XXI, n. 23, p. 105.

³⁵⁵ Ioannes Duns Scotus, *Lect.*, III, d. 23, q. un., Vat., XXI, n. 26, p. 106.

³⁵⁶ Ioannes Duns Scotus, *Lect.*, III, d. 23, q. un., Vat., XXI, nn. 29-34, pp. 107-109.

D'altra parte, il secondo modo è decisivo per la risoluzione della questione: infatti, questa interpretazione è particolarmente vicina alla posizione di Scoto e servirà al francescano per introdurre alcuni elementi chiave della sua teoria, ultimata nella *solutio* finale. Anzitutto, è ripresa la trattazione presentata nella *quaestio* unica della prima parte del *Prologo*, che distingue gli enunciati costituiti da termini appresi in generale e quelli conosciuti a partire dalla comprensione quidditativa dei loro estremi.

Come nel *Prologo*, Scoto afferma che nella proposizione ‘dio è trino e uno’, il termine ‘dio’ è conosciuto dall'intelletto mediante i concetti generali e astratti di unità e trinità. Dal momento che gli estremi sono appresi solo in universale e non nei loro concetti quidditativi, questo enunciato è mediato e neutro³⁵⁷, laddove la neutralità della proposizione deriva dall'impossibilità di attribuire un valore di verità, a causa della conoscenza generale e non specifica dei termini che la compongono. Infatti, come scrive Scoto:

Posso conoscere questa <proposizione> ‘Dio è trino e uno’ nei suoi termini generali, conoscendo Dio sotto i concetti generali <e> astratti di trinità e unità (o <in> altri <concetti>); <...> Dunque, sebbene questi termini siano appresi da noi in universale, tuttavia, così appresi, non costituiscono i termini della proposizione immediata come semplicemente prima, ma <solo i termini di quella> mediata. E perciò queste proposizioni, ‘Dio è trino e uno’ e ‘il figlio di Dio è incarnato’ e <altre> di tale natura – al di là di ogni conoscenza che ne abbiamo naturalmente nei <loro> termini <appresi> in generale –, rimangono per noi naturalmente neutre, così che non possiamo conoscere naturalmente se esse siano vere o false³⁵⁸.

Se l'intelletto conosce i termini delle verità teologiche solo per astrazione e in generale, i loro concetti quidditativi non muovono naturalmente la facoltà intellettuale *in via*. Dal momento che tali *incomplexa* non sono appresi essenzialmente e non sono moventi della potenza razionale, il *viator* non dispone di una comprensione propria e specifica degli enunciati teologici che essi compongono³⁵⁹. Infatti, «se potessimo concepire i termini in particolare, in primo luogo, essi muoverebbero l'intelletto allo loro semplice apprensione nel <loro> concetto proprio; in secondo

³⁵⁷ Ioannes Duns Scotus, *Ord., Prol.*, p. 1, q. un., Vat., I, n. 45, pp. 26-27.

³⁵⁸ Ioannes Duns Scotus, *Lect.*, III, d. 23, q. un., Vat., XXI, n. 35, p. 109: «Possum enim cognoscere hanc ‘Deus est trinus et unus’ in terminis suis generaliter, cognoscendo Deum sub conceptu generali trinitatis et unitatis abstractis (vel aliis); <...> Licet ergo isti termini apprehendantur a nobis in universali, sic tamen apprehensi non sunt termini propositionis immediatae ut simpliciter primae, sed mediatae. Et ideo hae propositiones ‘Deus est trinus et unus’ et ‘Filius Dei est incarnatus’ et huiusmodi, praeter omnem cognitionem quam nos naturaliter habemus in terminis illorum in universali, remanent nobis naturaliter neutrae, ita quod nec possumus scire naturaliter eas esse veras vel falsas».

³⁵⁹ Quella appena presentata costituisce la parte negativa della teoria dell'assenso, accennata, in maniera implicita, già nel *Prologo* dei *Commenti* inglesi. Ioannes Duns Scotus, *Lect., Prol.*, p. 1, q. un., Vat., XVI, nn. 33-35, pp. 14-15; Id., *Ord., Prol.*, p. 1, q. un., Vat., I, n. 62, p. 38.

luogo, <muoverebbero l'intelletto> a comporre i termini in una proposizione immediatamente vera»³⁶⁰.

Pertanto, *in via*, non è possibile avere una conoscenza naturale degli enunciati teologici rivelati, dal momento che l'intelletto del *viator* non accede all'oggetto che permetterebbe di formulare enunciati composti da termini evidenti. Tuttavia, anche se gli estremi delle proposizioni teologiche sono appresi solo in generale dalla facoltà razionale decaduta, essi, assunti «in modo particolare, sono naturalmente disposti a causare l'assenso nell'intelletto»³⁶¹. Dunque, sembrerebbe che, anche se la conoscenza propria dei termini teologici non è raggiunta in maniera naturale *in via*, la facoltà intellettiva sia naturalmente predisposta ad assentire alle verità di fede.

Quando viene abbandonata la semplice questione della conoscenza e introdotta quella dell'assenso, la teoria di Scoto e l'opinione dei suoi oppositori, fin qui concordi, divergono. Secondo il Sottile, infatti, l'intelletto può fornire l'assenso solo a partire dall'evidenza dei termini dell'enunciato e, dunque, da una comprensione della proposizione e dalla conseguente assegnazione di un valore di verità.

Coloro che verranno criticati dal francescano ritengono, invece, che la facoltà razionale generi un assenso (seppur imperfetto³⁶²) anche nel caso di enunciati ignoti e neutri, i cui termini sono compresi solo in generale. Questa teoria si articola in due punti chiave. In primo luogo, restando inaccessibile l'oggetto naturalmente predisposto a generare una conoscenza propria dell'enunciato (l'essenza divina), dio sostituisce l'oggetto naturale introducendo un agente soprannaturale (la rivelazione). La comprensione derivante dalla rivelazione è imperfetta³⁶³ e non garantisce l'apprensione quidditativa dei termini; tuttavia, permette di produrre un assenso imperfetto, ovvero un assenso che non dipende dall'evidenza dei termini, né dall'apprensione del loro concetto proprio e specifico, ma semplicemente dalla loro conoscenza in generale. Infatti:

³⁶⁰ Ioannes Duns Scotus, *Lect.*, III, d. 23, q. un., Vat., XXI, n. 35, pp. 109-110: «Si possemus concipere terminos in particulari, primo moverent intellectum ad simplicem apprehensionem illorum sub propriis rationibus; secundo, ad compositionem terminorum in propositione immediate vera».

³⁶¹ Ioannes Duns Scotus, *Lect.*, III, d. 23, q. un., Vat., XXI, n. 35, p. 110: «Tamen particulariter nati essent assensum causare in intellectu».

³⁶² Scoto, come vedremo più avanti, non distingue tra assenso imperfetto e perfetto e non accetta che la conoscenza universale dei termini della proposizione possa muovere l'intelletto a generare un qualche tipo di assenso.

³⁶³ Come sostenuto anche da Scoto in Ioannes Duns Scotus, *Ord., Prol.*, p. 1, q. un., Vat., I, n. 63, pp. 38-39.

<Nello stato> *in via*, <i termini> non muovono il nostro intelletto così in particolare e nel <loro> concetto proprio e, di conseguenza, noi non diamo assenso a tali proposizioni immediate a partire dall'evidenza dei termini; poiché, tuttavia, <tali proposizioni> sono naturalmente disposte a causare l'assenso nell'intelletto (poiché niente muove naturalmente il nostro intelletto a causare l'assenso a questi credibili, se non Dio o qualcuno da lui destinato in modo soprannaturale), Dio sostituisce l'oggetto <naturale e> <...> genera in noi l'assenso imperfetto nei credibili³⁶⁴.

Attraverso la rivelazione, l'intelletto raggiunge una comprensione generale e comune delle verità teologiche, che non è sufficiente per garantire un assenso perfetto, ma solo uno imperfetto.

Quest'ultimo (l'unico accessibile naturalmente) non costituisce l'unica possibilità della facoltà umana: trascendendo le capacità naturali dell'uomo, dio può inclinare l'intelletto creaturale alla generazione di un assenso perfetto, mediante l'infusione della fede che dischiude l'apprensione propria dei termini che compongono i *complexa* teologici. Infatti, attraverso la fede infusa, la facoltà intellettuale conosce dio e, a partire da ciò, apprende quidditativamente prima gli estremi delle proposizioni rivelate e poi gli articoli di fede nella loro complessità. In questo modo, il *viator* può attribuire agli enunciati teologici un valore di verità e fornire l'assenso perfetto. Così, gli asserti rivelati sono assentiti in maniera perfetta, sebbene tale assenso, basato sull'evidenza dei termini, non derivi dalla conoscenza diretta dell'oggetto in sé, ma dall'infusione della fede. Infatti:

Così, Dio infonde in noi l'abito della fede, che inclina il nostro intelletto all'assenso perfetto degli articoli <di fede>, in modo che la fede si rivolga a Dio, riguardo al quale sono formati gli articoli <di fede>, ai quali assentiamo – come a oggetti secondari – attraverso l'abito; ma questo assenso non proviene dall'evidenza dei termini³⁶⁵.

La teoria che emerge da questa opinione è piuttosto articolata e si serve di un tipo di soprannaturalità corrispondente a quella che Scoto tenta di evitare, ovvero una soprannaturalità che trascende le naturali capacità intellettive del *viator*. In primo luogo, dio predispone un sostituto

³⁶⁴ Ioannes Duns Scotus, *Lect.*, III, d. 23, q. un., Vat., XXI, n. 35, p. 110: «In via non moveant intellectum nostrum sic in particulari et sub propriis rationibus et per consequens non habemus assensum istis propositionibus immediatis ex evidentia terminorum, quia tamen particulariter nati essent assensum causare in intellectu (quia nihil movet intellectum nostrum naturaliter ad causandum assensum intellectus istis credibilibus nisi Deus vel aliquid ab eo supernaturaliter collatum), ideo Deus supplet vicem obiecti, <...> generat in nobis assensum imperfectum in credibilibus».

³⁶⁵ Ioannes Duns Scotus, *Lect.*, III, d. 23, q. un., Vat., XXI, n. 35, p. 110: «Sic Deus infundit in nobis habitum fidei, inclinantem intellectum nostrum in assensum articulorum perfectum, ita quod fides respiciat ipsum Deum, de quo formantur articuli, quibus – sicut obiectis secundariis – assentimus per habitum; sed iste assensus non est ex evidentia terminorum».

dell'oggetto naturale, ossia la rivelazione, che mostri all'uomo i credibili, conosciuti naturalmente in generale. Questi contenuti non possono ricevere un assenso perfetto, perché né i termini, né le proposizioni sono appresi quidditativamente; dunque, la comprensione della loro specie universale conduce a un assenso imperfetto dell'enunciato.

Sulla base di questa notizia rivelata, dio infonde l'abito della fede, affinché l'intelletto si rivolga ai credibili non più assunti come specie universali, ma come rappresentati in sé stessi dai loro concetti propri³⁶⁶. Mediante questo abito, divengono disponibili l'apprensione propria degli estremi delle verità teologiche, la conoscenza completa delle proposizioni, l'attribuzione di un valore di verità e la generazione di un assenso perfetto, non derivante dall'esperienza della *res*, ma dalla notizia infusa.

Il vantaggio della fede infusa consiste, dunque, nel rendere accessibile (in maniera non naturale) una rappresentazione propria del credibile, che oltrepassa quella comune e generale, ottenuta dalle capacità naturali delle facoltà umane. I contenuti iniziali dischiusi dalla rivelazione restano essenziali per l'infusione della fede, che non potrebbe esercitarsi nei confronti di oggetti totalmente sconosciuti all'intelletto. Così, l'assenso non si basa sulla veracità attribuita alla rivelazione (come nella prima opinione), ma sul concetto proprio garantito dalla fede infusa: la comprensione particolare e l'assenso restano connessi al credibile in sé e non al soggetto rivelante.

Resta da presentare la conclusione di questo argomento, per completare l'esposizione dell'opinione: l'assenso perfetto nel suo massimo grado – derivante dalla contemplazione diretta dell'oggetto in sé – resta accessibile solo *in patria*.

Riassumendo, il secondo modo di porre la fede infusa ammette tre tipi di assenso. I primi due sono accessibili per il *viator*: l'assenso imperfetto è generato dalla conoscenza universale delle proposizioni teologiche rivelate; l'infusione divina, invece, rende disponibile un assenso perfetto, grazie all'apprensione propria dei termini e degli articoli di fede. Infine, l'assenso sommamente perfetto – derivante dall'esperienza della *res* – sarà accessibile solo *in patria*, dove il beato potrà godere della visione diretta dell'oggetto divino: infatti, «l'assenso causato in noi dalla fede infusa da Dio non è così perfetto come sarà quando *vedremo Dio come esso è*»³⁶⁷.

Anche questo secondo modo si rivela, secondo Scoto, inadatto a spiegare la necessità di una fede infusa. Infatti, analogamente al caso precedente, si rischia che l'assenso non riguardi gli oggetti assunti in sé, ma dio, come colui che infonde la fede, causando l'assenso. Se così fosse,

³⁶⁶ Ioannes Duns Scotus, *Lect.*, III, d. 23, q. un., Vat., XXI, n. 38, pp. 111-112.

³⁶⁷ Ioannes Duns Scotus, *Lect.*, III, d. 23, q. un., Vat., XXI, n. 36, p. 111: «Assensus quem causat in nobis fides infusa a Deo, non est ita perfectus sicut erit quando *videbimus Deum sicuti est*».

l'assenso riguarderebbe dio come causante e non il credibile in sé³⁶⁸. Questo rischio viene evitato mediante un'ulteriore precisazione. La fede infusa deve inclinare l'intelletto verso gli articoli di fede, in sé considerati: infatti, indipendentemente da come le proposizioni divengano note all'intelletto, i credibili rappresentano l'oggetto primo dell'abito della fede³⁶⁹. Come Scoto spiega:

Né credo che 'ciò è vero' poiché prima credo 'ciò è rivelato da Dio', ma, immediatamente e primariamente, l'abito <infuso della fede> inclina negli articoli di fede (come se fosse acquisito dagli articoli di fede conosciuti) nello stesso modo in cui la scienza inclina l'intelletto nei conoscibili. Tuttavia, i conoscibili non sono presenti nell'abito – in modo che <l'abito> li rappresenti –, ma sono a sé presenti attraverso le specie. E, tuttavia, se l'oggetto non fosse presente attraverso le specie e vi fosse <comunque> l'abito, e se le specie potessero essere cancellate pur rimanendo la scienza, ancor di più la scienza inclinerebbe in quegli oggetti, presenti nelle specie, piuttosto che in altro, cosicché, l'uomo li apprenderebbe più facilmente e dedurrebbe le conclusioni dagli <oggetti presenti nelle specie>, piuttosto che da altri oggetti riguardo ai quali non possiederà mai un atto. Similmente <accade> qui: per quanto i credibili non siano presenti a causa della fede infusa (così che <essa> li rappresenti diversamente da un altro abito), ma per un'altra ragione (per udito o per ciò che l'uomo legge nella Scrittura), tuttavia, la fede infusa inclina nei credibili primariamente come nei suoi oggetti, così che essa concerne la verità prima, rispetto alla quale è come rispetto all'oggetto primo³⁷⁰.

L'analogia della fede con la scienza sembra essere la chiave per evitare l'errore in cui cade la prima opinione (riferimento della fede al rivelante piuttosto che al credibile). La scienza non rappresenta gli intelligibili, ma inclina l'intelletto a conoscerli in maniera più specifica; quindi, deve essere preceduta da una certa nozione, seppur generale, che presenti l'oggetto all'intelletto

³⁶⁸ Ioannes Duns Scotus, *Lect.*, III, d. 23, q. un., Vat., XXI, n. 37, p. 111. Qualche decennio più tardi, questa opinione scotiana verrà ripresa da Walter Chatton. Gualterus de Chatton, *Lectura super Sententias, Prologus*, q. 1, a. 5, ed. J.C. Wey, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1989, p. 65: «Opinio Doctoris Subtilis videtur esse quod credibilia potissime certificantur per hoc complexum 'omne revelatum a Deo est verum,' extendendo nomen revelationis ad miracula, ad locutionem et omnem alium modum manifestandi».

³⁶⁹ Ioannes Duns Scotus, *Lect.*, III, d. 23, q. un., Vat., XXI, n. 39, p. 112: «Quamvis enim articuli non sint praesentes intellectui ut obiecta nisi quia prius revelati, tamen non tendit intellectus in eos quia primo credit ea revelata: non enim respicit pro formali obiecto 'revelari' in eis, sed ipsos articulos in se».

³⁷⁰ Ioannes Duns Scotus, *Lect.*, III, d. 23, q. un., Vat., XXI, n. 38, pp. 111-112: «Nec credo 'hoc verum esse' quia prius credo 'hoc esse revelatum a Deo', sed habitus iste immediate et primo inclinatur in articulos fidei, sicut si ex articulis cognitis acquireretur, – eo modo (quantum ad hoc) quo scientia inclinatur in cognoscibilia, nec tamen cognoscibilia sunt praesentia in habitu ita quod repraesentet ea, sed sunt sibi praesentia per species: et tamen, si obiectum non esset praesens per species et staret habitus, et si species possent deleri stante illa scientia, adhuc scientia magis inclinaret in illa obiecta, quae aliquando fuerunt praesentia in speciebus, quam in alia, ut sic homo facilius intelligeret et concluderet conclusiones ex eis quam ex aliis obiectis quorum numquam habuit actus. Similiter hic, quamvis credibilia non sint praesentia per fidem infusam (ita quod repraesentet obiecta illa sicut nec aliquis habitus facit), sed aliunde (per auditum vel per hoc quod homo legit Scripturam), tamen fides infusa inclinatur in credibilia primo sicut in obiecta sua, ita quod fides respiciat Veritatem primam, de qua est sicut de obiecto primo».

(specie). Allo stesso modo, la fede infusa non genera la specie dell'oggetto (prodotta dalla comprensione naturale del credibile rivelato), ma, a partire da questa nozione generale, inclina l'intelletto nell'apprensione di una rappresentazione propria, a seguito della quale la potenza può generare l'assenso. Dunque, il primo insegnamento, necessario per comprendere in modo generale i termini delle proposizioni teologiche, è garantito dalla rivelazione, prodotto da un agente soprannaturale, ma accolto in modo naturale dall'intelletto *in via*³⁷¹. Solo sulla base di una tale conoscenza iniziale, dio può infondere la fede, trasformando il concetto teologico da universale a particolare, ovvero dalla specie alla nozione propria. L'abito infuso della fede, infatti, necessita di una notizia precedente, quasi come se fosse derivato dagli articoli appresi in precedenza in generale (*sed habitus iste immediate et primo inclinatur in articulos fidei, sicut si ex articulis cognitis acquireretur*). In questo modo, l'assenso imperfetto – prodotto da una comprensione generale dei termini – evolve in un assenso perfetto – generato dalla conoscenza propria dei termini.

2.3 Fede acquisita e volontarietà: i presupposti per una teoria dell'assenso volontario

Le teorie tradizionali che descrivono l'infusione della fede non risultano condivisibili, secondo Scoto, per i motivi sopra mostrati. Pertanto, egli procede all'elaborazione di un nuovo concetto di fede infusa, che, in concomitanza con la nozione di fede acquisita, permette di determinare una nuova teoria dell'assenso. Conviene, a questo punto, riprendere la questione dal suo inizio, per analizzare la parte iniziale della distinzione 23 e l'idea di fede acquisita che Scoto propone.

La *quaestio* unica della distinzione 23 del III libro è introdotta, come di consueto, da una serie di argomenti *quod non* e *quod sic*. Vale la pena considerare il primo dei *quod non*, perché sarà utilizzato da Scoto per dimostrare la presenza della fede acquisita nel *viator*. In primo luogo, infatti, sembrerebbe non essere necessario un abito infuso per ritenere veri i contenuti rivelati: la credenza può basarsi semplicemente sulla fede nella veracità di coloro che approvano e diffondono il testo rivelato, dunque, su una testimonianza umana. Infatti, come l'uomo crede alle vicende storiche, poiché presta fede a coloro che le riportano come vere, allo stesso modo, può reputare vero il testo rivelato, perché confida nell'istituzione che lo approva e diffonde, ovvero la chiesa. In questo modo, Scoto introduce un'idea di fede acquisita che si basa sulla testimonianza umana e si differenzia dal tradizionale abito infuso da dio³⁷²: infatti, la fede acquisita dipende dalle sole capacità gnoseologiche naturali dell'uomo. Inoltre, nel *Quodlibet*, Scoto aggiunge che:

³⁷¹ La soprannaturalità accolta in modo naturale dalla facoltà umana costituisce proprio la grande novità introdotta da Scoto. Ioannes Duns Scotus, *Ord., Prol.*, p. 1, q. un., Vat., I, n. 57, p. 35.

³⁷² Per approfondire il concetto di fede acquisita e il suo fondamento nella testimonianza umana in Scoto, si veda Cross, *Testimony, Error, and Reasonable Belief*, pp. 43-48.

Massimamente possiamo e massimamente dobbiamo credere al testimone massimamente verace; e, ancora, massimamente <dobbiamo credere> alla comunità, piuttosto che ai singoli. Ora, la Chiesa Cattolica è una comunità massimamente vera, poiché massimamente offre la verità e rimprovera la menzogna; dunque, in maniera certa, si può credere alla sua testimonianza e specialmente a quei <contenuti> riguardo ai quali <la Chiesa> condanna maggiormente la menzogna, <come, ad esempio,> i <contenuti> che riguardano la fede e la condotta»³⁷³.

Superati gli argomenti introduttivi, nella prima sezione della questione, Scoto si concentra sulla presenza della fede acquisita nel *viator*³⁷⁴, dimostrata attraverso una serie di esempi. In primo luogo, viene riproposto il caso sopra citato tra gli argomenti *quod non*: secondo Scoto, «non bisogna credere ai libri del Canone e della Scrittura, se non perché bisogna credere prima alla chiesa che approva e autentica quei libri e <le conoscenze> contenute in quelli»³⁷⁵. Questo argomento è particolarmente importante, perché è utilizzato anche dal conduttore della questione 11 delle *Collationes* di Parigi, con lo scopo di dimostrare che l'assenso fornito dall'intelletto ai credibili si compie senza la necessità di un'infusione divina³⁷⁶. Quindi, è utile comprendere per quale scopo Scoto utilizzi tale dimostrazione e tenerla a mente nell'analisi delle questioni parigine. Si può, però, già anticipare che, dal momento che la prova è adoperata nella parte generale delle tesi *quod non*, probabilmente essa è piuttosto diffusa al tempo e sostenuta da molti.

Al primo argomento ne seguono altri due, significativi per mostrare la posizione di Scoto. Il secondo esempio proposto, assume il caso di un bambino ebreo, non battezzato (sprovvisto dell'infusione divina), ma cresciuto in una comunità cristiana ed edotto con la rivelazione: qualora egli creda vere le proposizioni teologiche cristiane, potrà farlo solamente in virtù di una fede acquisita, mancando di quella infusa. Dunque, l'unico tipo di credenza di cui il bambino potrà servirsi è naturalmente acquisita: infatti, «se un bambino giudeo fosse nutrito tra noi, mai battezzato e istruito con la nostra legge divina, con la stessa fede acquisita dall'udito crederebbe e aderirebbe a tutte quelle <verità> che noi crediamo»³⁷⁷.

³⁷³ Ioannes Duns Scotus, *Quod.*, q. 14, Wadding, XII, n. 5, p. 356: «Magis possumus, et magis debemus credere testi magis veraci, et adhuc magis communitati, quam personae singulari: nunc autem Ecclesia Catholica est communitas maxime vera, quia illa maxime veritatem commendat, et mendacium reprehendit; igitur eius testimonio certissime credi potest. Et praecipue in illis, in quibus illa plus damnat mendacium: puta de his, quae sunt fidei, et morum».

³⁷⁴ Ioannes Duns Scotus, *Lect.*, III, d. 23, q. un., Vat., XXI, n. 13, p. 100: «De primo, hoc certum est quod credibilium revelatorum habemus fidem acquisitam».

³⁷⁵ Ioannes Duns Scotus, *Lect.*, III, d. 23, q. un., Vat., XXI, n. 14, p. 100: «Libris Canonis et Scripturae non est credendum nisi quia credendum est primo Ecclesiae approbanti et authenticanti libros illos et contenta in illis».

³⁷⁶ Ioannes Duns Scotus, *Coll. par.*, q. 11, n. 7, pp. 369-370.

³⁷⁷ Ioannes Duns Scotus, *Lect.*, III, d. 23, q. un., Vat., XXI, n. 15, pp. 101-102: «Item, si unus puer iudaicus nutriretur inter nos, numquam baptizatus et more nostro divino disciplinatus, ipse fide acquisita ex auditu crederet et adhaereret omnibus quibus nos credimus».

Per avvalorare l'argomento, Scoto aggiunge che la fede acquisita, che regola la credenza dei contenuti rivelati *in via*, non si limita all'ambito religioso, ma sopraggiunge nella quotidiana vita sociale dell'uomo. Infatti, ognuno di noi crede – con fede acquisita (dalla testimonianza di qualcuno) – che il mondo abbia avuto un inizio precedente alla propria nascita e che Roma esista, senza aver avuto esperienza per fondare la conoscenza scientifica di questi contenuti³⁷⁸. Dunque, le verità teologiche, esattamente come quelle storiche³⁷⁹, non sono credute sulla base dell'evidenza e della comprensione dei loro estremi, ma confidando nella veracità della testimonianza umana.

Prima di concludere la dimostrazione, Scoto propone un ulteriore argomento. L'esempio presenta come soggetto un fedele che tende all'eresia: il soggetto prima crede agli articoli di fede – e possiede, dunque, fede acquisita e infusa –, ma in seguito rigetta alcuni articoli, continuando a sostenere gli altri solo con fede acquisita. Infatti:

Si consideri un battezzato, credente a tutti gli articoli; se, in seguito, <tale battezzato> sbagliasse soltanto riguardo a uno <di questi articoli> – cioè riguardo alla trinità delle persone e all'unità dell'essenza –, tuttavia, comprenderebbe di aderire, come prima, <ancora> fermamente a tutti gli altri credibili (poiché non è necessario sbagliare in tutti gli articoli, se si sbaglia riguardo a uno, dal momento che le eresie non sono necessariamente connesse). Tuttavia, il battezzato crede agli articoli <errati> senza fede infusa (poiché la fede infusa è corrotta quando è generata l'eresia, altrimenti vi sarebbero contemporaneamente fede ed eresia); dunque, crede agli altri articoli <corretti>, con fede acquisita – precedente alla corruzione della fede infusa – poiché mentre vi è l'errore riguardo a un <articolo>, egli crede agli altri articoli. La fede, primariamente acquisita, non è generata nel terzo instante, nel quale è corrotta la fede infusa a causa dell'eresia: infatti, quell'errore non fu una disposizione a favore della generazione della fede <acquisita>, ma piuttosto fu maggiormente un'indisposizione, affinché, a favore di quella <indisposizione>, non sia generata <la fede acquisita>; dunque, <la fede acquisita> era con la fede infusa prima dell'errore. E così è certo che in noi vi è fede acquisita³⁸⁰.

³⁷⁸ Ioannes Duns Scotus, *Lect.*, III, d. 23, q. un., Vat., XXI, n. 15, pp. 101-102.

³⁷⁹ Il testo di Scoto propone solamente il parallelo tra la verità di fede e la verità storica; Pini introduce altri due esempi di scenari neutrali per l'intelletto, ossia le proposizioni poetiche e quelle retoriche. Pini, *Scotus on Assertion and the Copula*, p. 317.

³⁸⁰ Ioannes Duns Scotus, *Lect.*, III, d. 23, q. un., Vat., XXI, n. 16, p. 102: «Sit aliquis baptizatus, credens omnes articulos, si postea erret circa unum tantum, scilicet circa Trinitatem personarum et unitatem essentiae, tamen sentit se firmiter adhaerere omnibus aliis credibilibus sicut prius (quia non oportet errare in omnibus articulis si erret circa unum, quia haereses non sunt necessario connexae), iste ergo sine fide infusa credit aliis articulis (quia fides infusa corrumpitur cum haeresis generatur, aliter starent simul fides et haeresis); ergo fide acquisita – praecedente corruptionem fidei infusae – credit alios articulos, quia stante errore circa unum credidit aliis articulis. Nec in instanti tertio, in quo corrumpitur fides infusa per haeresim, generatur fides primo acquisita, nam error ille non fuit dispositio ad fidei generationem pro tunc, immo fuit magis indispositio ut pro tunc non generaretur; ergo praefuit cum fide infusa ante errorem. Et sic certum est in nobis esse fidem acquisitam». Cfr. Ioannes Duns Scotus, *Quod.*, q. 14, Wadding, XII, n. 6, p. 354.

Come sottolinea la critica³⁸¹, è possibile suddividere questo argomento in tre momenti logicamente, anche se non cronologicamente, successivi. Nel primo, il fedele crede a tutti gli articoli con fede infusa e acquisita: la prima gli deriva dal battesimo, mentre la seconda dall'educazione cristiana. A questo primo momento ne segue un secondo, nel quale il fedele crede ad alcuni articoli, ma dubita di altri. In questa fase, subentra l'eresia che non può coesistere con la fede infusa. Il secondo momento logico si caratterizza, dunque, per la presenza della fede acquisita e l'ingresso dell'eresia, che corrompe la fede infusa. Di conseguenza, nel terzo momento, la fede infusa è distrutta e sono presenti solamente l'eresia e la fede acquisita: un certo tipo di fede, infatti, deve permanere per giustificare la credenza nelle altre verità di fede che coesiste con la negazione di alcuni articoli. Tuttavia, conclude Scoto, la fede acquisita non può caratterizzare solo il secondo e il terzo momento: infatti, l'insorgere dell'eresia non dispone alla generazione della fede (acquisita), ma piuttosto alla distruzione della fede (infusa). Dunque, attraverso questa argomentazione, Scoto prova che la fede acquisita è posseduta fin dal primo momento e che coesiste, senza contraddizione, con l'abito infuso.

Con quest'ultimo esempio, il Sottile conferma l'ipotesi iniziale: poste queste premesse, l'intelletto può credere nei contenuti rivelati senza necessità di una fede infusa, servendosi di un livello di credenza basato sulla testimonianza umana: ovvero la fede acquisita³⁸². Infatti, anche l'abito acquisito risponde alla classica definizione fornita da Ugo di S. Vittore, che Scoto condivide, secondo la quale la fede «si trova al di sopra dell'opinione, sebbene, tuttavia, sia al di sotto della scienza»³⁸³. Pertanto, se l'uomo non conosce dimostrativamente che il mondo ha avuto un inizio precedente alla propria nascita, ma di ciò possiede una certezza maggiore di quella fornita dall'opinione, allora la credenza dell'uomo è basata sulla testimonianza umana, reputata vera mediante la fede acquisita³⁸⁴.

In questa prima parte della questione, Scoto ha mostrato come il *viator* possieda la fede acquisita non solo in relazione alla vita religiosa, ma come segno del suo statuto ontologico contingente e dell'appartenenza a una comunità sociale. La creatura *in via*, infatti, è costretta a

³⁸¹ Cross, *Testimony, Error, and Reasonable Belief*, p. 46.

³⁸² Un'argomentazione analoga viene condotta nella questione 14 del *Quodlibet*, oltre che nella parallela distinzione 23 del III libro della *Reportatio*. Pertanto, questo rimane un punto fermo della riflessione di Scoto. Cfr. Ioannes Duns Scotus, *Reportatio parisienses*, III, d. 23, q. un., Wadding, XI¹, n. 3, p. 511; Id., *Quod.*, q. 14, Wadding, XII, n. 5, p. 356. A proposito dell'analisi dell'argomento del *Quodlibet*, si veda Walter, *Das Glaubensverständnis bei Johannes Duns Scotus*, p. 20.

³⁸³ Ioannes Duns Scotus, *Lect.*, III, d. 23, q. un., Vat., XXI, n. 19, p. 103: «Est supra opinionem, licet tamen sit infra scientiam». Viene qui ripresa la definizione presentata da Ugo di S. Vittore nel *De sacramentis christianae fidei*, I, p. 10, ed. R. Berndt, Aschendorff, Monasterii Westfalorum 2008, p. 227: «Fides est certitudo rerum absentium supra opinionem et infra scientiam constituta». Cfr. Cross, *Testimony, Error, and Reasonable Belief*, p. 41.

³⁸⁴ Ioannes Duns Scotus, *Lect.*, III, d. 23, q. un., Vat., XXI, n. 19, pp. 103-104.

fornire l'assenso a un notevole quantitativo di verità che non ha possibilità di dimostrare scientificamente, dal momento che non possiede evidenza dei termini che le compongono.

D'altra parte, bisogna ammettere che il *viator* possiede anche la fede infusa, perché così è rivelato dalla Scrittura e sostenuto dalla chiesa³⁸⁵. A questo proposito, Scoto ha esaminato – come è stato visto nella sezione precedente – l'imprecisione dei due punti di vista che teorizzano l'inerenza della fede infusa³⁸⁶. La proposta per l'elaborazione di un nuovo concetto di abito infuso sopraggiunge nella terza sezione, dove Scoto presenta la sua *solutio*, insieme all'elaborazione di una nuova teoria dell'assenso.

La teoria dell'assenso di Scoto riguardante le verità rivelate non riceve una trattazione sistematica nei suoi *Commenti*. Pertanto, è utile presentare un breve sunto degli elementi finora raccolti, in modo da poter integrare gli ultimi fattori che Scoto aggiunge nella terza parte della questione unica della distinzione 23. Senza recuperare completamente la teoria delle proposizioni neutre, di cui si è abbondantemente trattato sopra³⁸⁷, si può brevemente richiamare all'attenzione l'atteggiamento di Scoto nei confronti dell'assenso alle proposizioni neutre: tale assenso non è autonomamente raggiunto dall'intelletto, perché i termini degli enunciati neutri non sono appresi quidditativamente; pertanto, la facoltà naturale deve servirsi di un aiuto. L'assenso ai credibili deriverà, dunque, dalla fede nella rivelazione³⁸⁸, acquisita, perché fondata sulla testimonianza umana. Gli elementi finora analizzati conducono la riflessione a basare la teoria dell'assenso *in via* sulla fede acquisita nel testo rivelato.

Tuttavia, se l'assenso dipendesse esclusivamente dalla fede come abito intellettuale e, dunque, dalla sola potenza naturale, ciò eliminerebbe qualsiasi scelta e meritorietà nell'atto del credere. Infatti «se tutto l'assenso proviene dall'abito della fede, allora, dopo aver posto tutti i <contenuti> che concorrono all'atto primo del credere, quest'ultimo segue necessariamente»³⁸⁹. Per questa ragione, l'assenso deve avere origine non solo dalla fede acquisita, che permette di apprendere i credibili rivelati, ma anche da un concorso della volontà, che renda meritorio l'atto del credere. Scoto precisa, infatti, che:

³⁸⁵ Ioannes Duns Scotus, *Lect.*, III, d. 23, q. un., Vat., XXI, n. 48, p. 115: «Ad quaestionem tamen dico quod oportet ponere fidem infusam, propter auctoritates Scripturae et sanctorum».

³⁸⁶ Si veda la sezione immediatamente precedente: *Il concetto tradizionale di fede infusa. Due ipotesi imperfette*.

³⁸⁷ Si veda la sezione *Teoria delle proposizioni neutre: l'innovazione di Scoto riguardante le verità teologiche*.

³⁸⁸ Infatti, l'assenso nello stato attuale non deriva dall'evidenza dei termini, ma dalla fede nell'autorità. S.D. Dumont, *The Propositio Famosa Scoti: Duns Scotus and Ockham on the Possibility of a Science of Theology*, «Dialogue», 31 (1992), pp. 415-429: 416. In effetti, la proposta di Scoto consiste proprio nel tentativo di scardinare l'impianto gnoseologico classico che connette l'assenso all'evidenza dei termini. Cross, *Testimony, Error, and Reasonable Belief*, p. 45.

³⁸⁹ Ioannes Duns Scotus, *Lect.*, III, d. 23, q. un., Vat., XXI, n. 45, p. 114: «Si totus assensus sit ab ipso habitu fidei, tunc positus omnibus quae concurrunt ad actum credendi in esse primo, sequitur necessario actus credendi».

Se la fede infusa causasse tale perfezione o assenso, mediante un modo naturale che inclina la potenza nell'atto, affinché i termini degli articoli possano essere appresi prima di ogni atto della volontà, seguirebbe che l'atto del credere sia indipendente dalla volontà e non meritorio e <che> inerisca all'uomo naturalmente³⁹⁰.

È necessario che l'assenso assuma come *conditio sine qua non* la fede nei credibili (resi disponibili primariamente dalla rivelazione), ma che si serva, in ultima analisi, anche della scelta della volontà, rappresentando un atto libero e per questo meritorio³⁹¹.

Avviando la discussione verso la conclusione, nella parte finale, dopo aver dimostrato che l'assenso dipende dalla fede acquisita e dal consenso della volontà, Scoto definisce il nuovo ruolo della fede infusa. La domanda che sorge nel testo riguarda la differenza tra l'abito acquisito e quello infuso.

In primo luogo, il confronto dei due abiti esclude che la loro diversità possa consistere nel grado di fermezza dell'assenso. Infatti, anche se il credibile non possiede evidenza in sé, l'assenso a esso fornito è fermo sia se proviene dalla fede acquisita, sia se è garantito da quella infusa. Quindi, la differenza tra i due abiti non riguarda né l'oggetto, né la fermezza dell'assenso, perché se la fede infusa fosse diversa da quella acquisita a causa di un assenso più certo, si avrebbe nella fede acquisita un oggetto contemporaneamente creduto e dubitato, cosa che, come Scoto sottolinea, non può essere vera³⁹². Pertanto, la fede infusa non accresce l'indubitabilità dell'assenso, né produce una diversità dell'oggetto.

I due abiti non si differenziano neppure per la possibilità del soggetto di essere ingannato o meno: questa caratteristica, che sembrerebbe inerire all'imperfezione della fede acquisita, ma non alla perfezione dell'abito infuso, dipende, in realtà, dall'oggetto presentato all'intelletto e non dall'abito che inclina la potenza all'oggetto³⁹³.

L'unica distinzione che Scoto reputa valida per differenziare i due abiti consiste nell'intensità che caratterizza l'atto del credere. Quest'ultimo sarà più intenso, se derivante dalla fede infusa:

³⁹⁰ Ioannes Duns Scotus, *Lect.*, III, d. 23, q. un., Vat., XXI, n. 46, p. 114: «Item, si fides infusa praebeat talem perfectionem vel assensum per modum naturae inclinans potentiam in actum, cum termini articulorum possint apprehendi ante omnem actum voluntatis, sequitur quod actus credendi esset independens a voluntate, et ita non meritorius, et quod inesset homini naturaliter».

³⁹¹ Si veda a questo proposito l'esposizione di Kitanov, che confronta questo passo della teoria di Scoto con l'opinione dei suoi contemporanei, in particolare con quella di Thomas Anglicus. S.V. Kitanov, *Beatific Enjoyment in Medieval Scholastic Debates. The Complex Legacy of Saint Augustine and Peter Lombard*, Lexington Books, Lanham 2014, p. 80.

³⁹² Ioannes Duns Scotus, *Lect.*, III, d. 23, q. un., Vat., XXI, n. 53, p. 117. A questo proposito, è interessante il contributo di Faucher che sottolinea l'impossibilità, secondo Scoto, di coesistenza tra fede e dubbio. Faucher, *What Does a habitus of the Soul Do?*, pp. 107-126: 121.

³⁹³ Ioannes Duns Scotus, *Lect.*, III, d. 23, q. un., Vat., XXI, n. 54, p. 118.

infatti, la credenza accompagnata dalla fede infusa raggiunge un grado di perfezione inarrivabile naturalmente attraverso la fede acquisita³⁹⁴. Pertanto, Scoto individua una semplice differenza quantitativa tra i due atti ai quali l'intelletto è inclinato dai diversi abiti di fede.

La distinzione 23 può quindi essere ricomposta nelle sue diverse parti e riassunta, servendosi delle nozioni sviluppate nell'analisi del *Prologo*. Il *viator* non apprende naturalmente i contenuti teologici, per questo si rivela necessaria una rivelazione soprannaturale. Nonostante il messaggio rivelato, la creatura *in via* non può sperare di superare, tramite i mezzi naturali, la conoscenza generale dei termini che costituiscono i *complexa* teologici. Tale comprensione non è sufficiente per generare un assenso, dal momento che quest'ultimo dipende dal valore di verità della proposizione, che poggia, a sua volta, sull'apprensione quidditativa degli estremi dell'enunciato.

L'impossibilità di garantire l'assenso derivante dall'evidenza dei termini è sanata dalla fede acquisita nella rivelazione. Dunque, in primo luogo, l'assenso ai credibili dipende dalla fede³⁹⁵ (che è intermedia tra opinione e scienza).

Tuttavia, la fede acquisita non garantisce un assenso meritorio dei credibili: come abito intellettuale, essa renderebbe l'atto di credenza necessario e naturale; quindi, occorre introdurre una scelta volontaria, che assicuri la meritorietà del credere. L'abito della fede, infatti, permette di affermare la verità delle proposizioni rivelate, ma la loro credenza, per essere meritoria, dipende dalla volontà. Concludendo, il *viator* non può assentire alle verità di fede limitandosi al solo utilizzo della facoltà naturale: è necessaria, oltre all'abito intellettuale della fede, la scelta libera della volontà.

3. L'assenso involontario nella *distinctio* 24 del III libro della *Lectura*

3.1 L'impossibilità tra fede e scienza nella critica a Tommaso ed Enrico

L'esito dell'indagine condotta nelle sezioni precedenti per la distinzione 23 del III libro della *Lectura* ha permesso di individuare le due condizioni necessarie, affinché il *viator* possa fornire l'assenso alle verità di fede: la fede acquisita in modo naturale e la scelta libera della facoltà volontaria – garante della meritorietà dell'atto – sono sufficienti per assentire ai credibili *in via*, senza necessità di ammettere un aggiuntivo (e ridondante) abito infuso. Quest'ultimo è introdotto

³⁹⁴ Ioannes Duns Scotus, *Lect.*, III, d. 23, q. un., Vat., XXI, n. 55, p. 118.

³⁹⁵ Cfr. Ioannes Duns Scotus, *Quod.*, q. 14, Wadding, XII, n. 5, pp. 352-353: «Potest igitur viator ex natura sua, audita et intellecta communi doctrina Ecclesiae firma credulitate assentire his, quae ipsa docet de fide et moribus, inter quae principale est de Trinitate in Divinis».

da Scoto solo sulla base dell'indicazione scritturale, sebbene esso non generi una conoscenza o un assenso più certi rispetto a quelli garantiti dall'abito acquisito.

Questo risultato costituisce la premessa per lo sviluppo della distinzione 24 del III libro della *Lectura*³⁹⁶, dove il nostro autore approfondisce lo statuto dell'assenso *in via*, individuando un'eccezione alla condizione del semplice fedele, finora delineata. Tale soluzione è probabilmente stimolata dal confronto con le teorie di alcuni dei suoi predecessori, quali Tommaso d'Aquino ed Enrico di Gand.

Nell'apertura della distinzione 24, Scoto definisce l'oggetto specifico e l'interrogativo principale della questione. Se questa sezione del III libro è tradizionalmente dedicata a discutere la possibilità di due abiti intellettuali solitamente contrapposti, ovvero la fede e la scienza («*Utrum de credibilibus revelatis possit aliquis habere simul scientiam et fidem*»³⁹⁷), nel *Commento* di Scoto essa assume una declinazione particolare, riferendosi solo ai contenuti teologici soprannaturali ed escludendo tutti i credibili rivelati, ma comprensibili naturalmente per il *viator*³⁹⁸. In sintesi, in questa distinzione, Scoto indaga se, rispetto all'apprensione delle verità teologiche soprannaturali, sia ammissibile una compresenza di fede e scienza all'interno dello stesso intelletto conoscente.

Prima di esaminare la risoluzione del quesito, è fondamentale comprendere cosa Scoto intenda precisamente con i termini 'scienza' e 'fede'. La prima rimanda al modello di sapere scientifico elaborato negli *Analitici secondi* di Aristotele³⁹⁹, ovvero a una conoscenza certa, necessaria, evidente e discorsiva; più precisamente, secondo Scoto, la scienza consiste nell'abito intellettuale acquisito grazie all'evidenza della cosa⁴⁰⁰.

³⁹⁶ È utile anche in questa sede presentare la struttura della *quaestio* unica che compone la distinzione 24 del III libro della *Lectura*, in modo da poterla confrontare con quella della questione unica della prima parte del *Prologo* inglese e con quella della questione 2 del *Prologo* della *Reportatio: quod sic* (§§ 2-8); *quod non* (§§ 9-12); *ad quaestionem* (§ 13); *opinio Thomae: expositio* (§§ 14-19), *improbatio* (§§ 20-22); *opinio Henrici: expositio* (§§ 23-29), *improbatio* (§§ 30-47); *opinio propria* (§§ 48-64); *ad argumenta opinionis Thomae* (§§ 65-69); *ad argumenta opinionis Henrici* (§§ 70-72); *ad argumenta principalia* (§§ 73-79). Tale confronto è condotto nella nota n. 496, p. 174.

³⁹⁷ Ioannes Duns Scotus, *Lect.*, III, d. 24, q. un., Vat., XXI, p. 123. Per l'analisi di questa distinzione, si vedano Porro, *Tra l'oscurità della fede e il chiarore della visione*, pp. 217-219; Poppi, *Problemi della fede nelle lezioni di Giovanni Duns Scoto*, pp. 285-299.

³⁹⁸ Ioannes Duns Scotus, *Lect.*, III, d. 24, q. un., Vat., XXI, n. 13, p. 126: «Unum, an de credibilibus revelatis possit esse scientia (et voco 'credibilia revelata', ad differentiam illorum credibilium quibus credo ex testimonio alicuius non revelantis aliquod supernaturale, sicut credo 'Romam esse' vel huiusmodi); alius articulus est, an possit esse de eis fides et scientia simul».

³⁹⁹ Aristoteles, *Analytica posteriora*, I, 2, 71b, 9-24, AL, IV, 1-4⁴, p. 7.

⁴⁰⁰ Ioannes Duns Scotus, *Lect.*, III, d. 24, q. un., Vat., XXI, n. 1, p. 123: «Circa distinctionem vigesimam quartam quaeritur utrum de credibilibus revelatis possit aliquis habere simul scientiam et fidem (loquendo de scientia – ut infra patebit – prout accipitur pro omni creata notitia quae habetur ex evidentia rei)». Sebbene in questa distinzione Scoto faccia esplicito riferimento all'evidenza garantita dalla presenza dell'oggetto, il significato che il terzo criterio aristotelico assume nell'opera scotiana non è sempre così chiaro, specie se si considerano le varie formulazioni di 'evidenza' che il Sottile propone nei diversi *Commenti*. Le occorrenze a cui la critica fa riferimento sono in Ioannes Duns Scotus, *Lect.*, *Prol.*, p. 3, q. 1, Vat., XVI, n. 107, p. 39; Id., *Lect.*, III, d. 24, q. un., Vat., XXI, n. 50, p. 144;

Se il riferimento al sistema scientifico aristotelico è piuttosto certo, non è altrettanto chiaro quale sia la corretta interpretazione del termine ‘fede’. In effetti, Scoto non fornisce dettagli espliciti nella considerazione di questo abito, forse perché la discriminazione tra fede acquisita e infusa non appare determinante in questa questione: i due abiti forniscono lo stesso grado di certezza alla conoscenza e all'assenso da essa derivante⁴⁰¹ e, pertanto, entrambi risultano incompatibili con un sapere scientifico evidente⁴⁰².

Avendo definito gli estremi della questione, prima di riflettere sulla risposta di Scoto, può essere utile approfondire il confronto che il giovane francescano conduce nei confronti del punto di vista di Tommaso e di Enrico: i due predecessori sono descritti come sostenitori di uno stesso orientamento, che difende la coesistenza di fede e scienza.

Per comprendere la critica scotiana alla teoria di Tommaso, è opportuno proporre una breve sintesi, certamente non esaustiva, dell'opinione del domenicano. In numerosi luoghi della sua opera, Tommaso è impegnato nella fondazione di una scienza teologica⁴⁰³, in linea con i parametri provvisti dagli *Analitici secondi*. Nel complesso, due elementi essenziali determinano la scientificità di questa disciplina.

Anzitutto, esiste una scienza teologica *in via*, poiché, secondo Tommaso, possono essere definiti come ‘scienze’ sia i saperi che possiedono dei principi evidenti, sia quelli che derivano i propri principi dal lume di una scienza superiore⁴⁰⁴. La prima strategia per fondare la scientificità

Id., *Ord., Prol.*, p. 4, qq. 1-2, Vat., I, n. 208, pp. 141-142; Id., *Rep. par.*, I-A, *Prol.*, q. 1, a. 1, ed. Rodler, n. 7, p. 4; Id., *Rep. par.*, III, 24, Wadding, XI¹, pp. 516a-522a. Per un'analisi sull'evoluzione dei criteri di scientificità aristotelici nel pensiero di Scoto, si veda S.P. Marrone, *Scotus at Paris on the Criteria for Scientific Knowledge*, in S.F. Brown, T. Dewender, T. Kobusch (eds.), *Philosophical Debates at Paris in the Early Fourteenth Century*, Brill, Leiden-Boston 2009, pp. 383-400: 384-393. Si vedano anche le riflessioni che Boulnois propone in *Il rigore della verità*, p. 108. Cfr. la nota n. 557, p. 192.

⁴⁰¹ Ioannes Duns Scotus, *Lect.*, III, d. 23, q. un., Vat., XXI, n. 53, p. 117. Questo dato è confermato anche da Poppi, *Problemi della fede nelle lezioni di Giovanni Duns Scoto*, p. 281.

⁴⁰² Analizzando questa questione, Poppi ritiene che Scoto si riferisca alla fede infusa; tuttavia, sembra che tale problema non sia rilevante per l'autore, giacché egli non fornisce elementi sufficienti per poter determinare precisamente se il rimando sia all'abito acquisito oppure a quello infuso. Poppi, *Problemi della fede nelle lezioni di Giovanni Duns Scoto*, p. 285.

⁴⁰³ Per approfondire lo statuto della scienza e della conoscenza umana in Tommaso, anche in relazione ai contenuti teologici, si vedano Cross, *Testimony, Error, and Reasonable Belief*, pp. 30-40; M. Pickavé, *Human Knowledge*, in B. Davies, E. Stump (eds.), *The Oxford Handbook of Aquinas*, Oxford University Press, Oxford 2012, pp. 311-326. La fondazione scientifica della teologia nel pensiero del maestro domenicano è confermata anche da Tommaso di Sutton, tomista contemporaneo di Scoto. Si veda, a questo proposito, K. Rodler, *Thomas Sutton on Theology as a Science. An Edition of Question 1, 3 and 4 of Sutton's "Cowton Critique"*, in K. Emery, R. Friedman, A. Speer (eds.), *Philosophy and Theology in the Long Middle Ages. A Tribute to Stephen F. Brown*, Brill, Leiden-Boston 2011, pp. 591-622.

⁴⁰⁴ Thomas de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 1, a. 2, Leon., IV, p. 9: «Respondeo dicendum sacram doctrinam esse scientiam. Sed sciendum est quod duplex est scientiarum genus. Quaedam enim sunt, quae procedunt ex principiis notis lumine naturali intellectus, sicut arithmetica, geometria, et huiusmodi. Quaedam vero sunt, quae procedunt ex principiis notis lumine superioris scientiae: sicut perspectiva procedit ex principiis notificatis per geometriam, et musica ex principiis per arithmetica notis».

della teologia del *viator* si serve del modello della subalternazione delle scienze, di origine aristotelica⁴⁰⁵: Tommaso presenta la teologia *in via* come una scienza subalternata, che riceve i propri princìpi da una scienza superiore subalternante, ovvero la teologia *beatorum*⁴⁰⁶. Quest'ultima dispone dei propri princìpi in modo evidente, traendo da essi delle conclusioni, che costituiscono, a loro volta, i princìpi della teologia nostra e che coincidono con gli articoli di fede accessibili al *viator*. Anche se i primi princìpi della teologia del *viator* sono solamente creduti e non conosciuti con evidenza, a partire da essi, la creatura *in via* deduce sillogisticamente e dimostrativamente le conclusioni teologiche, rendendo la teologia un vero e proprio sapere scientifico e deduttivo. Quest'ultima indicazione identifica il secondo elemento di scientificità della teologia *in via*, che si caratterizza come *scientia conclusionum*⁴⁰⁷: infatti, lo scopo della teologia nostra «non è quello di rendere evidenti i princìpi (e dunque ciò che è oggetto di fede), ma ciò che da essi si può ricavare»⁴⁰⁸. Così, la teologia nostra acquisisce uno statuto scientifico sia per la deduzione sillogistica delle conclusioni – sebbene essa abbia origine da princìpi solo creduti –, sia per lo statuto dei princìpi, che, seppur creduti *in via*, sono evidenti per la scienza subalternante.

⁴⁰⁵ La subalternazione è introdotta da Aristotele negli *Analitici secondi*. Aristoteles, *Analytica posteriora*, I, 13, 78b, 33-79a 16, AL, IV, 1-4⁴, pp. 31-32. Si veda lo studio condotto da Brown a proposito dei quattro tipi di subalternazione rinvenibili nella teoria di Aristotele: S.F. Brown, *Henry of Ghent's critique of Aquinas' Subalternation Theory and the Early Thomistic Response*, in R. Työrinoja, A. Inkeri Lehtinen, D. Føllesdal (eds.), *Knowledge and the Science in Medieval Philosophy. Proceedings of the Eighth International Congress of Medieval Philosophy (S.I.E.P.M.)*, 3 voll., The Finnish Society for Missiology and Ecumenics, Helsinki 1990, III, pp. 337-345: 337-340. Per approfondire la declinazione tomista di questo modello, si vedano S. Loiseau, *De l'écoute à la parole*, Editions du Cerf, Paris 2017, pp. 82-107; J.P. Torell, *Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel*, Les Éditions du Cerf, Paris 2017, pp. 24-26; I. Biffi, *Sulle vie dell'Angelico: teologia, storia, contemplazione*, JacaBook, Milano 2009, pp. 15-48; A. Oliva, *Les débuts de l'enseignement de Thomas d'Aquin et sa conception de la Sacra Doctrina*, Vrin, Paris 2006, pp. 139-144; M.D. Chenu, *La théologie comme science au XIII siècle*, Vrin, Paris 1969, pp. 71-79. La teoria della subalternazione di Tommaso è esposta, con un intento critico, anche da Goffredo di Fontaines, nella questione 10 del suo *Quodlibet IV* (Godefridus de Fontibus, *Quodlibet*, IV, q. 10, eds. M. De Wulf, A. Pelzer, in Id., *Les quatre premiers Quodlibets*, Institut supérieur de philosophie de l'Université, Louvain 1904, pp. 260-264). Si veda, a questo proposito, l'analisi proposta in S.F. Brown, *Scotus's Method in Theology*, in L. Sileo (a cura di), *Via Scoti. Methodologica ad mentem Joannis Duns Scoti. Atti del congresso scotistico internazionale, Roma 9-11 marzo 1993*, 2 voll., PAA-Edizioni Antonianum, Roma 1995, I, pp. 229-243: 231-232.

⁴⁰⁶ Thomas de Aquino, *Summae theologiae*, I, q. 1, a. 2, Leon., IV, p. 9: «Et hoc modo sacra doctrina est scientia: quia procedit ex principiis notis lumine superioris scientiae, quae scilicet est scientia Dei et beatorum». Riguardo al ruolo della subalternazione come fondamento della scientificità della teologia nostra, si veda il dibattito tra Chenu e Jenkins. J.I. Jenkins, *Knowledge and Faith in Thomas Aquinas*, Cambridge University Press, Cambridge 1997, pp. 51-74; Chenu, *La théologie comme science au XIII siècle*, pp. 71-85.

⁴⁰⁷ Thomas de Aquino, *Super Boetium De trinitate*, q. 2, a. 2, Leon., L, p. 95: «Ita nos ex his que per fidem capimus prime ueritati adherendo, uenimus in cognitionem aliorum secundum modum nostrum, discurrendo de principiis ad conclusiones, ut sic ipsa que fide tenemus sint nobis quasi principia in hac scientia, et alia quasi conclusiones». Questa definizione è approfondita in Porro, *Tra l'oscurità della fede e il chiarore della visione*, pp. 197-198. Per la presenza degli *Analitici secondi* nel *Commento al De trinitate* di Boezio, si veda A. Longo, *Notula tomistica: gli Analitici secondi di Aristotele nel Commento di Tommaso d'Aquino Super Boetium De Trinitate (q. 2, art. 2)*, in «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», XXIII (2012), pp. 173-188.

⁴⁰⁸ Porro, *Tra l'oscurità della fede e il chiarore della visione*, p. 201.

In questo modello è importante sottolineare il ruolo della fede⁴⁰⁹: essa costituisce il presupposto per lo sviluppo della scienza teologica, giacché i credibili comunicati dalla scienza subalternante danno origine alla dimostrazione scientifica teologica solo dopo essere stati creduti. Pertanto, i due abiti, ovvero la fede e la scienza teologica, hanno oggetti diversi – rispettivamente gli articoli credibili (rivelati) e le conclusioni teologiche (rivelabili)⁴¹⁰ –, che garantiscono loro separazione e autonomia: la fede e la scienza della rivelazione non coesistono contemporaneamente riguardo allo stesso oggetto, giacché la medesima verità rivelata non è mai conosciuta e creduta dallo stesso individuo, ma può essere tale solo per soggetti diversi⁴¹¹.

Questa esposizione lineare e forse semplificativa del pensiero di Tommaso deve tenere conto di alcune esitazioni emergenti nei suoi scritti ed evidentemente percepite dai suoi successori. Ad esempio, nel *Commento* al *De trinitate* di Boezio, Tommaso descrive gli articoli di fede come ‘quasi’ princìpi della scienza teologica⁴¹², mettendo forse a rischio la perfetta subalternazione della teologia nostra. Questa ambiguità, insieme ad altre⁴¹³, conduce una parte della critica ad avere dubbi sulla reale riuscita di una fondazione scientifica della teologia *in via*⁴¹⁴.

I punti critici della teoria di Tommaso non sfuggono alla considerazione di Scoto. La sua prima contestazione riguarda una contraddizione che emergerebbe all'interno del pensiero del domenicano e dei suoi sostenitori, ben racchiusa nelle parole di Boulnois: essi «riconoscono <...> che la fede sparisce quando sopravviene la scienza di una verità, ma, per loro, in quanto essa (tale scienza) è subalternata, può restare insieme con la fede»⁴¹⁵. Infatti, in alcuni luoghi, Tommaso ammette la possibilità di fede e scienza nel sapere subalternato, che è scientifico (per via della subalternazione), anche se è basato su princìpi creduti e non evidenti; in un altro passo della *Summa*⁴¹⁶, invece, egli esplicitamente dichiara la separazione e l'incompatibilità tra fede e scienza⁴¹⁷. Nella sua critica, Scoto rileva che:

⁴⁰⁹ Per approfondire lo statuto della fede nel pensiero di Tommaso, si veda B. Niederbacher, *The Relation of Reason to Faith*, in B. Davies, E. Stump (eds.), *The Oxford Handbook of Aquinas*, Oxford University Press, Oxford 2012, pp. 337-347.

⁴¹⁰ Chenu, *La théologie comme science au XIII siècle*, pp. 83-84.

⁴¹¹ Questa conclusione è affermata in diversi luoghi. Si vedano, ad esempio, Thomas de Aquino, *Summa theologiae*, II^a-II^{ae}, q. 1, a. 5, Leon., VIII, p. 16; Id., *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 14, a. 9, Leon., XXII², pp. 463-464. Cfr. Porro, *Tra l'oscurità della fede e il chiarore della visione*, pp. 200-201.

⁴¹² Thomas de Aquino, *Super Boetium De trinitate*, q. 2, a. 2, ad. 4, Leon., L, p. 96. Cfr. Porro, *Tra l'oscurità della fede e il chiarore della visione*, p. 199.

⁴¹³ Si vedano, ad esempio, Thomas de Aquino, *Summa theologiae*, II^a-II^{ae}, q. 1, a. 5, Leon., VIII, p. 16: «Id tamen quod communiter omnibus hominibus proponitur ut credendum est communiter non scitum. Et ista sunt quae simpliciter fidei subsunt»; Id., *Super Boetium De trinitate*, q. 5, a. 4, ad. 8, Leon., L, p. 156.

⁴¹⁴ A questo proposito, si veda la critica di Chenu in *La théologie comme science au XIII siècle*, pp. 80-84.

⁴¹⁵ Boulnois, *Il rigore della carità*, p. 116.

⁴¹⁶ Thomas de Aquino, *Summa theologiae*, II^a-II^{ae}, q. 1, a. 5, Leon., VIII, p. 16.

⁴¹⁷ Le due parti della contraddizione, ovvero i passi che sostengono la coesistenza di fede e scienza e quelli che la negano, sono mostrati in Brown, *Scotus's Method in Theology*, pp. 229-230.

Nella II-II <della Somma di teologia>, <...> <Tommaso> dice che «fede e scienza non sussistono contemporaneamente riguardo allo stesso <oggetto>». Ma se la teologia <nostra> – in quanto subalternata alla scienza dei beati – fosse una vera scienza, e se – in quanto subalternata – non fosse se non nel viatore, allora la scienza, sotto la *ratio* propria di scienza subalternata, sussisterebbe passivamente nel *viator* <insieme> con la fede, riguardo agli stessi <oggetti>, cioè ai <contenuti> creduti. E giacché la *ratio* propria di scienza si trova nella <scienza> subalternata, e dal momento che la scienza semplicemente detta e la fede sussistono contemporaneamente riguardo allo stesso <oggetto>, non si può evitare la contraddizione, a meno che nella II-II <Tommaso> voglia dire che si parla della scienza subalternante <e> non della <scienza> subalternata⁴¹⁸.

Nella conclusione dell'argomento, lo stesso Scoto suggerisce una soluzione alla tensione interna individuata nel pensiero tomista: se in questo luogo della *Summa*, Tommaso intende con il termine ‘scienza’ solo il sapere subalternante (*non potest salvare hanc contradictionem nisi in II-II velit dicere quod loquitur de scientia subalternante, non subalternata*), allora non vi è contrasto tra la compossibilità di fede e scienza subalternata – seguente dalla subalternazione – e l'impossibilità tra fede e scienza subalternante, affermata nella II^a-II^{ae}. Può darsi che questa possibilità sia effettivamente contemplata nella *Summa*, dove Tommaso tratta lo ‘*scire*’ e il ‘*videre*’ come sinonimi. In questo modo, egli sembra individuare un solo sapere che assolve la funzione di scienza, ovvero quello subalternante che ‘vede’, o conosce con evidenza, i propri principi. Nel passo citato di seguito, Tommaso sembra lasciare spazio a questa interpretazione:

Ogni scienza è ottenuta mediante alcuni principi per sè noti e, di conseguenza, <ogni scienza è ottenuta mediante alcuni principi> visti. E, perciò, è necessario che qualunque cosa sia conosciuta, sia in qualche modo vista. <...> E, similmente, può accadere che ciò che è visto o conosciuto da un uomo, anche nello stato *in via*, sia creduto da un altro <uomo>, che non conosce ciò dimostrativamente. Tuttavia, ciò che è generalmente proposto a tutti gli uomini come credibile, generalmente non è conosciuto. E questi <contenuti> sono quelli che

⁴¹⁸ Ioannes Duns Scotus, *Lect.*, III, d. 24, q. un., Vat., XXI, n. 20, p. 130: «In II-II, <...> dicit quod ‘fides et scientia non stant simul de eodem’. Sed si theologia, in quantum subalternata scientiae beatorum, sit vera scientia, et ut subalternata non sit nisi in viatore, tunc scientia sub propria ratione scientiae subalternatae passive stat cum fide in viatore, et de eisdem, scilicet creditis; et cum propria ratio scientiae sit in subalternata, <et> scientia simpliciter dicta et fides sint simul de eodem, non potest salvare hanc contradictionem nisi in II-II velit dicere quod loquitur de scientia subalternante, non subalternata». Scoto ripropone la critica anche in Ioannes Duns Scotus, *Ord.*, *Prol.*, p. 4, qq. 1-2, Vat., I, p. 148: «Ad hoc dicunt quidam quod est subalterna; subalternatur enim scientiae Dei et beatorum. Contra hoc arguitur, primo sic: isti alibi dicunt quod scientia non potest stare cum fide; sed, ut dicunt, quia est subalterna, stat cum fide; igitur stat, secundum eos, et non stat, igitur contradicunt sibi». Per l'analisi di questo argomento, si vedano Porro, *Tra l'oscurità della fede e il chiarore della visione*, pp. 200-201; Poppi, *Problemi della fede nelle lezioni di Giovanni Duns Scoto*, pp. 287-288; Boulnois, *Il rigore della carità*, pp. 116-117.

semplicemente sottostanno alla fede. E perciò la fede e la scienza non sussistono <contemporaneamente> riguardo allo stesso <oggetto>⁴¹⁹.

Se Scoto risolve facilmente questa contraddizione, non accade lo stesso per il problema rappresentato dal modello della subalternazione, che rappresenta, secondo il francescano, il vero punto critico del pensiero di Tommaso⁴²⁰. Secondo Scoto, sembra inesatto assumere la scienza subalternante di dio e dei beati come causa della scientificità della teologia *in via*, perché l'abito della scienza può derivare solamente dalla potenza, dall'oggetto in presenza oppure dalla sua specie intelligibile⁴²¹. Dunque, in nessun modo la teologia del *viator* può dipendere dalla visione evidente del beato, poiché sarebbe come affermare che «possiedo la geometria, poiché Guglielmo possiede la geometria, poiché io credo che Guglielmo possiede la geometria»⁴²².

Dopo aver presentato velocemente il pensiero di Tommaso, tacciandolo di contraddittorietà nei suoi punti essenziali, Scoto si volge alla dottrina di Enrico, vero obiettivo polemico di questa distinzione. In questa questione, il baccelliere scozzese propone una precisa sintesi della teoria del *lumen medium*, mostrando un'approfondita conoscenza del modello elaborato dal suo predecessore⁴²³:

⁴¹⁹ Thomas de Aquino, *Summa theologiae*, II^a-II^{ae}, q. 1, a. 5, Leon., VIII, p. 16: «Omnis scientia habetur per aliqua principia per se nota, et per consequens visa. Et ideo oportet quaecumque sunt scita aliquo modo esse visa. <...> Et similiter potest contingere ut id quod est visum vel scitum ab uno homine, etiam in statu viae, sit ab alio creditum, qui hoc demonstrative non novit. Id tamen quod communiter omnibus hominibus proponitur ut credendum est communiter non scitum. Et ista sunt quae simpliciter fidei subsunt. Et ideo fides et scientia non sunt de eodem».

⁴²⁰ La critica della subalternazione, poco approfondita in questa sede, riceve una trattazione molto più ampia nel *Prologo dell'Ordinatio*. Ioannes Duns Scotus, *Ord., Prol.*, p. 4, qq. 1-2, Vat., I, nn. 214-216, pp. 146-149 (nel *Prologo della Lectura* la discussione è notevolmente ridotta, quasi trascurabile. Ioannes Duns Scotus, *Lect., Prol.*, p. 3, q. 2, Vat., XVI, p. 43). Per l'analisi approfondita di questi passi, si vedano i seguenti contributi: N.W. Den Bok, H. Veldhuis, A. Vos, *Duns Scotus on Divine Love. Texts and Commentary on Goodness and Freedom, God and Humans*, Ashgate, Aldershot 2003, pp. 37-40; Sondag, *La théologie come science pratique*, pp. 74-75; Marchesi, *Filosofia e teologia*, p. 33. È utile il rimando all'opera di Boulnois, che propone una concisa sintesi sia della critica enriciana della subalternazione, sia dell'opinione scotiana a riguardo. Boulnois, *Il rigore della carità*, pp. 111-117. Sulla critica enriciana al modello della subalternazione di Tommaso, si vedano anche Brown, *Scotus's Method in Theology*, pp. 233-234; Id., *Henry of Ghent's 'De reductione artium ad theologiam'*, in D.M. Gallagher (ed.), *Thomas Aquinas and His Legacy*, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 1994, pp. 194-206; Id., *Henry of Ghent's critique of Aquinas' Subalternation Theory*, pp. 337-345.

⁴²¹ Ioannes Duns Scotus, *Lect.*, III, d. 24, q. un., Vat., XXI, n. 21, pp. 130-131: «Quia scientia non dependet essentialiter nisi vel ex potentia, vel ex obiecto in se vel specie sua».

⁴²² Ioannes Duns Scotus, *Lect.*, III, d. 24, q. un., Vat., XXI, n. 21, p. 131: «In me est geometria, quia in Guilelmo, quia ego credo Guilelmum habere geometriam». Cfr. Porro, *Tra l'oscurità della fede e il chiarore della visione*, p. 219; Poppi, *Problemi della fede nelle lezioni di Giovanni Duns Scoto*, p. 288.

⁴²³ La teoria del lume intermedio, proposta dal maestro fiammingo, viene riportata richiamando il *Quodlibet* VIII e la *Summa* e prescindendo, almeno nei rimandi espliciti, dal più tardivo e definitivo *Quodlibet* XII. I riferimenti di Scoto sono visibili sia nel suo testo, sia nelle fonti individuate dagli editori della Vaticana: manca, in entrambi i casi, qualsiasi connessione con il *Quodlibet* XII, come rilevato anche da Poppi. Poppi, *Problemi della fede nelle lezioni di Giovanni Duns Scoto*, p. 288.

Dice <Enrico> che il lume è triplice: uno, cioè il lume della gloria, è sufficiente per ottenere la chiara visione dei <contenuti> che ora crediamo, laddove i <contenuti> creduti da noi sono chiaramente visti <dal beato> per mezzo di una conoscenza intuitiva e quidditativa (*propter quid*); un altro lume, quale è <il lume della> fede, è richiesto per credere agli articoli di fede; il terzo, che si trova al di sotto del lume della gloria e al di sopra del lume della fede, è richiesto affinché i credibili – riguardo ai quali abbiamo fede – siano compresi intellettualmente e <affinché> vi sia scienza di essi. E, sebbene le conoscenze estreme – cioè la conoscenza della fede e la chiara visione nel lume della gloria – nei loro lumi propri non sussistano simultaneamente, tuttavia la conoscenza media, che è scienza per mezzo del lume medio, sussiste <simultaneamente> con la conoscenza della fede⁴²⁴.

La descrizione della triplice modalità gnoseologica dei contenuti teologici (*fides, intellectio, visio*), accompagnata dall'esempio dell'eclissi e dalla spiegazione della differenza che intercorre tra *intellectio* e *visio*⁴²⁵, è investita da una dura *improbatio*. Con lo stesso obiettivo che aveva alimentato la discussione della posizione di Tommaso, Scoto contesta la compostibilità di fede e scienza teologica *in via*, affermata esplicitamente dal maestro di Gand⁴²⁶.

Nella sua critica, Scoto si pone in linea con la polemica che Goffredo di Fontaines aveva rivolto alla teoria del suo maestro all'inizio degli anni '90 del XIII secolo, secondo cui fede e scienza sono incompatibili perché l'inevidenza della prima ripugna all'evidenza della seconda – in relazione a uno stesso oggetto e a uno stesso intelletto conoscente⁴²⁷.

Pur condividendo questa opinione generale, Scoto si volge, più nel dettaglio, contro l'illuminazione intermedia, assunta come strumento che consente la coesistenza di fede e scienza.

⁴²⁴ Ioannes Duns Scotus, *Lect.*, III, d. 24, q. un., Vat., XXI, n. 24, p. 132: «Dicit <...> quod triplex est lumen: unum, sufficiens ad apertam visionem habendam de his quae nunc credimus, scilicet lumen gloriae, ubi credita a nobis clare videntur cognitione intuitiva et 'propter quid'; aliud lumen, quod requiritur ad credendum articulis fidei, ut fides; tertium, quod est infra lumen gloriae et supra lumen fidei, quod requiritur ad hoc quod credibilia – de quibus habemus fidem – intelligantur et de eis habeatur scientia. Et licet cognitiones extremae in luminibus sibi propriis, scilicet fidei cognitio et aperta visio in lumine gloriae, non stent simul, tamen cognitio media, quae est scientia in lumine medio, stat cum cognitione fidei».

⁴²⁵ Ioannes Duns Scotus, *Lect.*, III, d. 24, q. un., Vat., XXI, nn. 25-27, pp. 132-134.

⁴²⁶ Henricus de Gandavo, *Summa*, a. XIII, q. 7, Badius 1520, I, ff. 95v-97v. Per l'approfondimento di questa posizione, si veda l'ultima sezione del primo capitolo: *La compostibilità di fede e scienza* (*Summa*, a. XIII, q. 7).

⁴²⁷ Ioannes Duns Scotus, *Lect.*, III, d. 24, q. un., Vat., XXI, n. 36, p. 137. Cfr. Godefridus de Fontibus, *Quod.*, VIII, q. 7, ed. Hoffmanns, p. 70: «Quandocumque aliquis assentit alieni magis propter auctoritatem dicentis quam propter quamcumque rationem ad hoc inductam, ita quod ratione cessante nihilominus firmiter assentit; sed si fide cessante, maneret qualiscumque ratio, vel illi non assentiret propter rationes forte probabiliore ad oppositum, vel non firmiter adhaereret propter inevidentiam rationum, talis non dicitur habere habitum proprie scientificum, cum iste habitus importet adhaesionem principaliter propter evidentiam rationis. Sed ita suppono et firmiter credo esse in omnibus quantumcumque perfectis in vita ista vitam communem ducentibus et non raptis vel aliquo modo singulariter elevatis. Ergo nullus habens fidem de credibilibus habet scientiam proprie dictam». Cfr. Porro, *Tra l'oscurità della fede e il chiarore della visione*, pp. 211-216. Per la datazione del *Quodlibet* di Goffredo, si veda J.F. Wippel, *The Metaphysical Thought of Godfrey of Fontaines*, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 1981, pp. XXVII-XXVIII.

Infatti, secondo Enrico, il *lumen medium* è ricevuto dai teologi a seguito dell'illuminazione della fede e dello studio razionale dei contenuti rivelati; pertanto, questa illuminazione intermedia presuppone l'abito della fede infusa, che non scompare una volta acquisito il sapere scientifico teologico: i *maiores* restano anzitutto dei fedeli, seppur speciali.

La critica di Scoto si articola in questo modo:

Che il lume più chiaro del lume della fede non sia fondato <...> sul lume della fede, è provato da Agostino, nel *Commento al Vangelo di S. Giovanni*, omelia 26: «l'uomo può non volere qualcosa, ma non può credere se non vuole», ecc. Allora <si argomenta> così: ciò che nella sua *ratio* non dipende essenzialmente dalla volontà, non dipende essenzialmente da qualcosa che dipende essenzialmente dalla volontà <...>; ma la scienza, almeno <quella> speculativa, con qualunque lume sia ottenuta, non dipende essenzialmente dalla volontà, ma precede la volontà, allo stesso modo in cui il primo <precede> il posteriore con un ordine naturale (così come la comprensione intellettuale <precede> il volere); dunque, <la scienza> non dipende da ciò che dipende essenzialmente dalla volontà, come accade per la fede. Pertanto, la conoscenza che produce la scienza, con qualunque lume sia ottenuta, non dipende essenzialmente dalla fede⁴²⁸.

Scoto si serve dell'autorità agostiniana per distinguere ciò che dipende da un atto della volontà e ciò che deriva da un atto dell'intelletto: ogni azione risultante dalla libera volontà è frutto di una scelta del soggetto, ed è, pertanto, imputabile a esso; d'altra parte, ciò che consegue dall'attività dell'intelletto non ammette l'indeterminazione della scelta, giacché la potenza intellettuale è naturale, irrazionale (secondo la definizione aristotelica di irrazionalità)⁴²⁹ e dipendente

⁴²⁸ Ioannes Duns Scotus, *Lect.*, III, d. 24, q. un., Vat., XXI, n. 38, p. 138: «Quod lumen illud clarius lumine fidei non innitatur <...> lumini fidei, arguitur per Augustinum *Super Ioannem* homilia 26: 'Cetera potest homo nolens, credere autem non nisi volens' etc. Tunc sic: illud quod ex ipsa ratione sui non dependet essentialiter a voluntate, non dependet essentialiter ab aliquo quod essentialiter dependet a voluntate <...>; sed scientia, saltem speculativa, in quocumque lumine habeatur, non dependet essentialiter a voluntate, sed praecedit voluntatem tamquam prius posterius (sicut intelligere velle) naturali ordine; ergo nec dependet ab eo quod essentialiter dependet a voluntate, cuiusmodi est fides. Ergo cognitio faciens scientiam non dependet essentialiter a fide, in quocumque lumine habeatur». Un argomento analogo è presentato in Ioannes Duns Scotus, *Quod.*, q. 14, Wadding, XII, n. 13, pp. 373-374; Id., *Coll. par.*, q. 10, n. 2, p. 361.

⁴²⁹ Per questa sua caratteristica, l'intelletto scotiano si configura paradossalmente come una potenza irrazionale: infatti, secondo la definizione di Aristotele, mentre la razionalità implica la possibilità di compiere azioni opposte (caratteristica di cui è dotata, secondo Scoto, solo la libera volontà), la potenza irrazionale non può scegliere tra atti contrapposti. Aristotele, *Metaphysica*, IX, 5, 1048a 1-24, AL, XXV, 3², pp. 184-185. Per la teoria di Scoto si vedano Ioannes Duns Scotus, *Lect.*, I, d. 2, p. 2, qq. 1-4, Vat., XVI, n. 226, pp. 197-198; Id., *Ord.*, I, d. 2, p. 2, qq. 1-4, Vat., II, nn. 347-348, pp. 333-334; Id., *Reportatio parisienses*, I-A, d. 1, p. 2, q. 1, eds. A.B. Wolter, O.V. Bychkov, in Id., *John Duns Scotus. The Examined Report of the Paris Lecture Reportatio 1-A. Latin Text And English Translation*, I, The Franciscan Institute, N.Y. 2004, n. 38, p. 98. Cfr. M.B. Ingham, Cor ad cor loquitor: *Re-fashioning the Imagination around Love*, in E.J. Ondrako (ed.), *The Newman-Scotus Reader. Contexts and Commonalities*, Academy of the Immaculate, New Bedford 2015, pp. 447-456: 448; Alliney, *Giovanni Duns Scoto*, p. 164; G. Alliney, *La contingenza della fruizione beatifica nello sviluppo del pensiero di Duns Scoto*, in L. Sileo (a

dall'evidenza dell'oggetto conosciuto. La distinzione delle due potenze si applica anche ai loro abiti, dal momento che la scienza procede dall'apprensione necessaria dell'intelletto, mentre la fede si origina dalla credenza volontaria del messaggio rivelato: l'abito scientifico, anteriore all'atto della volontà, non può basarsi su un sapere solo probabile (creduto per fede), derivante da un assenso volontario (*sed scientia, saltem speculativa, in quocumque lumine habeatur, non dependet essentialiter a voluntate, sed praecedit voluntatem tamquam prius posterius <...>; ergo nec dependet ab eo quod essentialiter dependet a voluntate, cuiusmodi est fides*).

La critica alla tesi enriciana si conclude mediante il recupero dell'argomentazione filosofica adoperata nel *Prologo* dei *Commenti* inglesi⁴³⁰, attraverso la quale si prova l'impossibilità di una conoscenza scientifica e sillogistica dei contenuti rivelati *in via*. Infatti, Scoto scrive che il lume medio:

Non è sufficiente per generare la scienza nell'uomo: è impossibile comprendere una conclusione <im>mediata, se non siano prima compresi i princìpi immediati dai quali <essa> è conclusa, poiché tutta l'evidenza della conclusione dipende essenzialmente dai princìpi <dai quali è dedotta>; ma i princìpi immediati non possono essere compresi, se non siano prima appresi i termini, intesi come termini dei princìpi immediati; dunque, quel lume che non permette di apprendere i termini dei princìpi immediati – e che, allo stesso modo, non permette né può permettere di apprendere i princìpi immediati –, di conseguenza, non <permette di apprendere> la conclusione che deve seguire da quei princìpi dell'intelletto. Ma questo lume, che tu poni, non permette di concepire o di apprendere <quidditativamente> i termini di questa <proposizione> 'Dio è trino e uno', intesi come termini della proposizione immediata, ma <permette di apprenderli> solo *in generali* e indistintamente⁴³¹.

cura di), *Via Scoti. Methodologica ad mentem Joannis Duns Scoti. Atti del congresso scotistico internazionale, Roma 9-11 marzo 1993*, 2 voll., PAA-Edizioni Antonianum, Roma 1995, II, pp. 633-660: 640.

⁴³⁰ Ioannes Duns Scotus, *Lect., Prol.*, p. 1, q. un., Vat., XVI, n. 24, p. 9; Id., *Ord., Prol.*, p. 1, q. un., Vat., I, nn. 42-43, pp. 25-26.

⁴³¹ Ioannes Duns Scotus, *Lect.*, III, d. 24, q. un., Vat., XXI, n. 39, p. 139: «Non sufficit ad scientiam causandam in homine: impossibile est intelligere aliquam conclusionem immediatam, nisi prius <...> intelligantur principia immediata ex quibus concluditur, quia tota evidentia conclusionis dependet essentialiter ex principiis; sed principia immediata intelligi non possunt nisi prius termini apprehendantur ut termini sunt principiorum immediatorum; illud igitur lumen quod non facit apprehendere terminos principiorum immediatorum secundum quod huiusmodi, non facit nec facere potest principia immediata intelligi, nec conclusionem – per consequens – quae sequi habet ex illis principiis intellectus. Sed lumen istud, quod ponit, non facit concipere vel apprehendere terminos istius 'Deus est trinus et unus' ut sunt termini propositionis immediate, sed solum in generali et indistincte». Questo argomento viene ripreso alla fine della questione, nell'ambito della discussione generale degli argomenti principali. Ioannes Duns Scotus, *Lect.*, III, d. 24, q. un., Vat., XXI, n. 79, p. 155: «Dico quod est ibi aliquod primum et immediatum, scilicet hoc quod 'Deus sub propria ratione est trinus in personis et unus in essentia hac, sub ratione huius'; sed ad istam propositionem immediatam non attingimus, quia nec terminos sub propriis rationibus illorum intelligimus seu concipimus, sed solum in conceptibus universalibus in illis conceptionibus propriis virtualiter inclusis. Unde novimus Trinitatem secundum quod abstrahitur a trinitate in numeris vel rebus corporalibus numeratis, et concipimus conceptum Dei non sub propria ratione in se, sed in ratione entis et causae et substantiae, et sic de aliis conceptibus generalibus, in quos devenimus ex communibus conceptibus sibi et creaturae. Sed ad proprios conceptus

Seguendo l'argomento aristotelico, la conoscenza scientifica (evidente e distinta) di ogni conclusione (o proposizione mediata) deriva dalla comprensione distinta del principio (o proposizione immediata) dal quale la conclusione discende, garantita a sua volta dall'apprensione quidditativa dei termini costituenti del principio.

Utilizzando la dimostrazione sillogistica aristotelica, assunta come la descrizione per eccellenza della procedura scientifica di conoscenza, Scoto intende mostrare che nessun lume può garantire *in via* un sapere scientifico delle verità teologiche. Infatti, il lume intermedio introdotto da Enrico non permette di apprendere quidditativamente i termini costituenti delle verità teologiche, precludendo anche una comprensione distinta delle proposizioni immediate composte da quegli estremi e di tutte le conclusioni mediate in esse incluse (*sed lumen istud, quod ponit, non facit concipere vel apprehendere terminos istius 'Deus est trinus et unus' ut sunt termini propositionis immediate, sed solum in generali et indistincte*).

Negando l'efficacia di un'infusione soprannaturale⁴³², Scoto ritiene che la capacità gnoseologica naturale del *viator* pervenga, al massimo, a un concetto di dio proprio, ma generale,

Dei in se sicut est, et trinitatis personarum, nec devenimus in via clare nec confuse, sed intelligimus in communi quid est essentia, quid persona, – postea credimus tres personas ibi esse et unam essentiam in tribus. <...> Et ideo scientiam de credibilibus non habemus, sed oporteret resolvere omnem conceptum, quem nos habemus, in particulares plures, antequam deveniretur ad conceptum simpliciter primum de essentia et personis».

⁴³² Nella questione 4 della distinzione 3 del I libro dell'*Ordinatio*, Scoto prende posizione contro la più generale teoria illuminazionista elaborata da Enrico. Il tema specifico riguarda la fondazione della certezza della verità: Enrico, nel tentativo di evitare una risoluzione scettica, ammette la necessità di un'illuminazione soprannaturale divina su cui si basi l'indubitabilità della conoscenza, mediante l'apprensione della *sincera veritas*. Ioannes Duns Scotus, *Ord.*, I, d. 3, p. 1, q. 4, Vat., III, pp. 123-172. Si veda il contributo di Dunaway per l'analisi della questione e per lo *status quaestionis* degli studi critici a riguardo. B. Dunaway, *Duns Scotus's Epistemic Argument against Divine Illumination*, in M.A. Benton, J. Hawthorne, D. Rabinowitz (eds.), *Knowledge, Belief, and God. New Insights in Religious Epistemology*, Oxford University Press, Oxford 2018, pp. 54-77; cfr. anche E. Scribano, *Angeli e beati. Modelli di conoscenza da Tommaso a Spinoza*, GLF Editori Laterza, Roma 2006, pp. 76-80. Per questo argomento particolare, si veda anche lo studio di Pasnau, *Cognition*, pp. 300-304.

ovvero il concetto di ente infinito⁴³³, non rappresentativo di dio nella sua singolarità⁴³⁴. Pertanto, l'unica conoscenza disponibile per il *viator* si attesta al livello di una comprensione generale e indistinta dell'oggetto divino, che conduce a una credenza probabile piuttosto che a una scienza evidente. L'apprensione generale dei termini che compongono le proposizioni teologiche consente al semplice fedele di fornire un assenso non scientifico alle verità di fede, secondo la descrizione che Scoto ha proposto nella distinzione 23 del III libro della *Lectura*.

Analizzate le critiche ai modelli gnoseologici dei suoi predecessori, resta da approfondire la *pars costruens* della dottrina scotiana.

3.2 L'assenso involontario e necessario del *viator*

Dopo aver descritto l'assenso del semplice fedele nella distinzione 23, Scoto concede che alcuni membri della comunità religiosa godano di un assenso ai contenuti teologici ben più forte di quello volontario derivante dall'adesione alle verità di fede. In questa sezione ci si limita alla descrizione

⁴³³ La conoscenza metafisica, ovvero il modello di teologia naturale teorizzato da Scoto, si trova articolata in Ioannes Duns Scotus, *Lect.*, I, d. 3, p. 1, qq. 1-3, Vat., XVI, pp. 223-310; Id., *Ord.*, I, d. 3, p. 1, qq. 1-3, Vat., I, pp. 1-122; Id., *Trattato sul primo principio*, trad. it. Porro. Questo tema, discusso in innumerevoli contributi, può essere approfondito in alcuni studi essenziali: G. Alliney, *Dalle cose a Dio. La via scoti della metafisica trascendentale*, in G. Garfagnini, A. Rodolfi (a cura di), «Scientia humana» e «scientia divina». *Conoscenza del mondo e conoscenza di Dio*, ETS, Pisa 2016, pp. 121-132; P. Porro, *Introduzione*, in Giovanni Duns Scoto, *Trattato sul primo principio*, trad. it. a cura di Porro, pp. 5-50: 11-41; Vos, *The Philosophy of John Duns Scotus*, pp. 466-484; Dreyer, Ingham, *The Philosophical Vision of John Duns Scotus*, pp. 52-86; T. Bates, J.F. Ross, *Duns Scotus on Natural Theology*, in T. Williams (ed.), *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, Cambridge University Press, Cambridge 2003, pp. 193-237: 193-209; Mann, *Duns Scotus on Natural and Supernatural Knowledge of God*, pp. 239-252; Ostdiek, *Faith, Language and Theology*, pp. 583-586. La teologia naturale di Scoto è strettamente connessa all'innovazione dell'univocità del concetto di ente: solo il 'ponte metafisico' dell'univocità trascendentale consente un accesso diretto al concetto di ente infinito. A proposito dell'univocità del concetto di ente, si vedano alcuni contributi fondamentali: R. Cross, *Univocity and Mystery*, in R. Hofmeister Pich (ed.), *New Essays on Metaphysics as Scientia Transcendens. Proceedings 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*, F.I.D.E.M., Louvain-la-Neuve 2007, pp. 115-144; G. Pini, *Univocity in Scotus' Quaestiones super Metaphysicam: The Solution to a Riddle*, in «Medioevo», 30 (2005), pp. 69-110; T. Williams, *The Doctrine of Univocity is True and Salutary*, in «Modern Theology», 21, 4 (2005), pp. 575-585; S.D. Dumont, *Scotus's Doctrine of Univocity and the Medieval Tradition of Metaphysics*, in J.A. Aertsen, A. Speer (Hrsg.), *Was ist Philosophie im Mittelalter? Akten des X Internationalen Kongresses für mittelalterliche Philosophie der Société internationale pour l'étude de la philosophie médiévale 25 bis 30 August 1997 in Erfurt*, W. de Gruyter, Berlin-N.Y. 1998, pp. 193-212; E.J. Ashworth, *Analogy, Univocation and Equivocation in Some Early Fourteenth-century Authors*, in J. Marenbon (ed.), *Aristotle in Britain During the Middle Ages. Proceedings of the International Conference at Cambridge 8-11 April 1994 Organized by the Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale*, Brepols, Turnhout 1996, pp. 233-247.

⁴³⁴ La conoscenza generale e indistinta dei concetti teologici è acquisita naturalmente dal *viator*; lo dimostra il possesso di queste nozioni sia da parte del credente, sia da parte dell'infedele. Ioannes Duns Scotus, *Lect.*, III, d. 24, q. un., Vat., XXI, n. 39, p. 139: «Nullum conceptum habeo ego in aliquo lumine de Deo trino et uno quem non habet haereticus et simpliciter infidelis (quod patet ex hoc, quod eundem conceptum quem ego affirmo de istis terminis et de complexione facta, ipse haereticus negat)». Cfr. Ioannes Duns Scotus, *Lect.*, *Prol.*, q. un., Vat., XVI, n. 25, pp. 9-10; Id., *Ord.*, *Prol.*, p. 1, q. un., Vat., I, n. 44, p. 26.

dei primi accenni di questa teoria, sviluppati durante la formazione oxoniense, rimandando al prossimo capitolo per l'analisi più approfondita del modello che Scoto elabora nella *Reportatio*⁴³⁵.

Scoto suppone che i profeti, gli apostoli⁴³⁶ e coloro che hanno sperimentato il raptus estatico possano fornire ai contenuti di fede un assenso più fermo rispetto a quello dei comuni fedeli. In effetti, questi individui non apprendono le verità teologiche attraverso la mediazione del testo sacro, bensì tramite una diretta e speciale infusione divina. Per questo motivo, la loro conoscenza è così certa da non ammettere il dissenso della volontà. Infatti, scrive Scoto:

<Riguardo> alla certezza che ebbero gli apostoli e i rapiti nella Chiesa (come Paolo e Giovanni) e quei profeti ai quali per primi fu rivelata la verità della Scrittura, dico che ogni effetto che Dio può produrre con <il concorso di una> causa seconda produttiva, può essere prodotto immediatamente <da Dio>; ma se le cose di cui tratta la Scrittura fossero apprese chiaramente e intuitivamente, genererebbero una conoscenza priva di ogni dubbio; dunque, <coloro> che possiedono la notizia rivelata da Dio, non possono dubitare della sua verità. È di tale natura la conoscenza che si crede in possesso dei profeti e di molti altri santi nella Scrittura: quelli ebbero un abito che produce un forte assenso, così che – in presenza di quell'abito – non poterono non assentire alla verità. Tuttavia, la certezza <di quella conoscenza> non fu evidente dall'evidenza della cosa, poiché allora vi sarebbe stata una contraddizione: ossia la sussistenza simultanea della conoscenza e della fede. <Eppure,> quella certezza fu ferma, al pari della certezza scientifica che è causata dai principi noti dall'evidenza dei termini, sebbene essa non fu causata da tali principi, ma in un altro modo. Perciò, <tale conoscenza> non può essere definita 'scienza' a partire dall'evidenza della cosa, sebbene <in essa vi> fu una maggiore certezza rispetto alla certezza della fede, poiché la fede non esclude ogni dubbio⁴³⁷.

⁴³⁵ La conoscenza speciale e l'assenso fermo da essa derivante saranno ripresi, in maniera più approfondita, nel *Prologo* della *Reportatio* parigina. Si veda la sezione del terzo capitolo: *Conoscenza profetica: l'assenso intellettuale ai contenuti teologici*.

⁴³⁶ Gli apostoli sono indicati letteralmente con il termine 'montes', seguendo la definizione agostiniana. Si veda, ad esempio, Augustinus Hipponensis, *Enarrationes in Psalmos*, 45, 6, CCSL, 38, pp. 521-522. Per un approfondimento di questa espressione, si veda il seguente contributo: D. Marafioti, *Sant'Agostino e la nuova alleanza. L'interpretazione agostiniana di Geremia 31, 31-34 nell'ambito dell'esegesi patristica*, Gregorian University Press-Morcelliana, Roma-Brescia 1995, pp. 222-224.

⁴³⁷ Ioannes Duns Scotus, *Lect.*, III, d. 24, q. un., Vat., XXI, n. 63, pp. 148-149: «Certitudinem habuerunt 'montes' et rapti in Ecclesia (ut Paulus et Ioannes) et prophetae illi quibus veritas Scripturae primo revelabatur, dico quod omnem effectum quem Deus potest facere cum causa effectiva secunda, potest facere immediate; sed si res ipsae, de quibus Scriptura tractat, essent clare apprehensae et intuitive, generarent notitiam certam absque omni dubitatione; ergo habens talem notitiam revelatam a Deo, non posset dubitare de veritate illius. Huiusmodi notitiam creditur prophetas habuisse, et multos alios sanctos in Scriptura, et illi habuerunt habitum praebentem magnum assensum, ita quod – illo stante – non potuerunt non assentire veritati. Tamen illa certitudo non fuit evidens ex evidentia rei, quia tunc contradictio esset quod huiusmodi notitia et fides simul starent; fuit tamen certitudo illa ita firma sicut est certitudo scientialis quae causatur ex principiis notis ex evidentia terminorum, – sed non causabatur a talibus principiis, sed aliunde; ideo scientia ex evidentia rei dici non potuit; fuit tamen maior certitudo quam sit certitudo fidei, quia fides non excludit omnem dubitationem». Cfr. Ioannes Duns Scotus, *Ord.*, I, d. 17, p. 1, qq. 1-2, Vat., V, n. 109, p. 193; *Id.*, *Ord.*, II, d. 3, p. 2, q. 2, Vat., VII, n. 327, p. 556; *Id.*, *Rep. par.*, III, d. 13, q. 3, Wadding, XI¹, n. 22, p. 468a. Questo argomento sarà riproposto da Enrico di Harclay (Henricus Harcleius, *Quaestiones*

I profeti, gli apostoli e i rapiti hanno appreso le verità teologiche direttamente da dio, senza la mediazione delle Scritture, ovvero di una causa seconda⁴³⁸ (*omnem effectum quem Deus potest facere cum causa effectiva secunda, potest facere immediate*). Per questo motivo, la conoscenza in loro possesso è chiara⁴³⁹ e maggiormente certa rispetto a quella derivante dalla fede, naturalmente acquisita dal testo rivelato (*fuit tamen maior certitudo quam sit certitudo fidei, quia fides non excludit omnem dubitationem*).

La conoscenza degli speciali viatori non è scientifica, pur vantando un grado di certezza paragonabile a quello della *notitia scientialis*: la condizione essenziale della scientificità, ovvero l'evidenza dei termini, è sostituita dall'azione diretta di dio, garante di indubitabilità e certezza (*fuit tamen certitudo illa ita firma sicut est certitudo scientialis quae causatur ex principiis notis ex evidentia terminorum, – sed non causabatur a talibus principiis, sed aliunde*).

Ordinariae, III, ed. M. Henninger, in Id., *Henry of Harclay's Ordinary Questions I-XIV*, Oxford University Press, Oxford 2008, n. 40, p. 158.) e da Guglielmo di Ockham (Guillelmus de Ockham, *Scriptum in librum Primum Sententiarum. Ordinatio, Prologus*, q. 1, a. 5, eds. G. Gál, S.F. Brown, *Opera theologica*, II, St. Bonaventure, N.Y. 1967, p. 49). A proposito di questo aspetto nelle teorie dei due autori, si vedano D. Piché, *Intuition, Abstraction and the Possibility of a Science of God: Durandus of Saint-Pourçain, Gerard of Bologna and William of Ockham*, in S.F. Brown, T. Dewender, T. Kobusch (eds.), *Philosophical Debates at Paris in the Early Fourteenth Century*, Brill, Leiden 2009, pp. 423-431: 427; H.G. Gelber, *It Could Have Been Otherwise: Contingency and Necessity in Dominican Theology at Oxford, 1300-1350*, Brill, Leiden 2004, p. 340; M. Henninger, *Henry of Harclay's Questions on Divine Prescience and Predestination*, in «Franciscan Studies», 40 (1980), pp. 167-243: 182. Secondo Ugo di Novocastro, invece, tale argomento rappresenta un'opinione comune: Hugo de Novocastro, *Scriptum in libros Sententiarum, Prologus*, q. 1, a. 3, n. 59, ed. F. Fiorentino, in Id., *Le questioni prologali di Ugo di Novocastro*, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 106, 4 (2014), pp. 889-940: 904.

⁴³⁸ Il tema della causalità divina viene affrontato più diffusamente nel IV libro del *Commento*, dove dio è assunto come la causa primaria di tutto – all'apice di ogni ordine essenziale –, mentre la causa seconda rappresenta una causa successiva, inserita all'interno di un ordine essenziale. Sebbene dio sia la causa primaria di tutte le cose, ciò non implica che il concorso delle cause seconde sia totalmente superfluo. Occorre, infatti, distinguere tra una causa meramente strumentale, che non possiede una capacità produttiva intrinseca, e una causa seconda, dotata di un potere causale intrinseco: mentre la prima riceve l'abilità produttiva dall'esterno (*in fieri*), la causalità intrinseca (*in esse quieto*) della seconda è solo attivata (e non fornita) dalla causa che la precede immediatamente nell'ordine essenziale. La precisa distinzione tra causa seconda e strumentale è presentata da Scoto in *Ord.*, IV, d. 6, p. 3, q. 1, Vat., XI, nn. 116-129, pp. 330-334. Per un approfondimento, si veda la sintesi fornita da R. Cross, *Some Varieties of Semantic Externalism in Duns Scotus's Cognitive Psychology*, in «Vivarium», 46 (2008), pp. 275-301: 286-292; Cross, *Duns Scotus*, p. 56. Cfr. anche Mayocchi, *Causalidad eficiente en el conocimiento intelectual actual*, pp. 146-149.

⁴³⁹ Scoto definisce questa conoscenza come chiara e intuitiva; tuttavia, conviene proporre un approfondimento sull'utilizzo del termine 'intuitivo' adoperato in questa sede. In numerosi luoghi della sua opera, la voce 'intuitivo' riguarda la conoscenza della quiddità della cosa secondo la sua esistenza attuale (Ioannes Duns Scotus, *Ord.*, II, d. 3, p. 2, q. 2, Vat., VII, n. 321, p. 553: «Quiditatis rei secundum eius existentiam actualem»). Sebbene questa sia solamente una delle tante formulazioni, la conoscenza intuitiva resta sempre contraddistinta dalla presenza dell'oggetto, nella teoria di Scoto). Se si assume questa definizione tradizionale, sembra che il termine 'intuitivo' sia utilizzato in maniera differente nella distinzione 24. Infatti, il sapere teologico in possesso di apostoli, profeti e rapiti è distinto dalla visione beatifica in virtù dell'assenza dell'oggetto: sebbene la loro comprensione sia massimamente certa, essa non è basata sulla vista diretta dell'oggetto divino e non possiede l'evidenza derivante dalla sua presenza (*illa certitudo non fuit evidens ex evidentia rei*), propria solamente del futuro stato beatifico. Per questo motivo, la conoscenza teologica speciale *in via* sembra opporsi alla modalità intuitiva di cognizione *in patria*. Di conseguenza, si può proporre una doppia ipotesi interpretativa: o Scoto utilizza, in questa sede, il termine 'intuitivo' in un'altra accezione (senza proporre una specificazione), oppure la conoscenza massimamente certa *in via* non può essere definita come intuitiva, nel senso più tradizionale del termine.

Scoto non si dilunga ulteriormente nella definizione di questo sapere, ma lo utilizza per introdurre l'assenso straordinario concesso a questa cerchia ristretta di fedeli: il loro *magnum assensum*, derivante dalla conoscenza massimamente certa, è così fermo da non permettere alla loro volontà di dissentire alle verità di fede (*huiusmodi notitiam creditur prophetas habuisse, et multos alios sanctos in Scriptura, et illi habuerunt habitum praebentem magnum assensum, ita quod – illo stante – non potuerunt non assentire veritati*). Dunque, sebbene i pochi eletti non dispongano della nozione quidditativa dei termini teologici – che garantirebbe loro una comprensione scientifica ed evidente delle proposizioni di fede –, essi possiedono una notizia così certa, che gli consente di fornire un assenso indubitabile e involontario agli enunciati credibili.

A questo punto, la teoria di Scoto distingue i tre gradi di conoscenza teologica accessibili *in via*: il sapere eccezionale, proprio dei profeti, degli apostoli e dei rapiti è affiancato a quello del semplice fedele e a quello dei teologi⁴⁴⁰.

Ad un primo e più basilare livello, Scoto colloca la comprensione letterale della Scrittura – creduta con certezza di adesione –, che consente ai semplici fedeli di generare un assenso volontario, fondato sulla fede nell'autorità divina⁴⁴¹.

Oltre alla conoscenza letterale, i *maiores* possono dedurre conclusioni dal testo biblico, o chiarendo passi oscuri con passi più chiari, oppure mischiando la teologia con altre conoscenze, servendosi, ad esempio, degli strumenti filosofici⁴⁴². Sebbene la conoscenza e l'assenso dei teologi derivino dall'applicazione della ragione naturale, essi possiedono solo una certezza di adesione, al

⁴⁴⁰ I tre gradi di conoscenza sono derivati dalla teoria di Enrico, come rilevato dagli editori della Vaticana. Ioannes Duns Scotus, *Lect.*, III, d. 24, q. un., Vat., XXI, p. 135; cfr. Henricus De Gandavo, *Summa*, a. XIII, q. 8, Badius 1520, I, f. 98r D. Si veda a questo proposito Poppi, *Problemi della fede nelle lezioni di Giovanni Duns Scoto*, p. 289.

⁴⁴¹ Ioannes Duns Scotus, *Lect.*, III, d. 24, q. un., Vat., XXI, n. 53, pp. 145-146: «Habens ergo habitum de istis sic traditis in sensu litterae, <...> ita quod cuilibet dicto in Canone assentit <...> propter auctoritatem Dei, ratione cuius omnibus assertis in Scriptura assentit immediate, non uni propter aliud per discursum syllogisticum».

⁴⁴² Ioannes Duns Scotus, *Lect.*, III, d. 24, q. un., Vat., XXI, nn. 59-61, pp. 147-148: «Ut sciat aliquis Scripturam exponere et conclusiones explicare et contraria solvere, talis ponitur esse maiorum in Ecclesia. <...> Aut exponit Scripturam per Scripturam, scilicet unum locum per alium <...>, et non habet maiorem certitudinem de littera exposita quam habet de exponente <...>. Si autem exponit per alias scientias, ad quod ultimo devenerunt doctores immiscendo philosophiam sacrae Scripturae <...>, tunc dico quod conclusio non habet maiorem certitudinem quam altera praemissarum quae minus certa est». Secondo Brown, questo modo di darsi della conoscenza teologica richiama il sapere teologico raggiunto dai teologi nella teoria di Goffredo. Brown, *Scotus's Method in Theology*, p. 240. Per l'analisi delle prime due modalità di conoscenza teologica, ovvero della comprensione del senso letterale della rivelazione e dell'esplicazione razionale delle conclusioni implicite nella Scrittura, si vedano Ostdiek, *Faith, Language and Theology*, pp. 596-603; E.D. O'Connor, *The Scientific Character of Theology According to Scotus*, in cura Commissionis Scotisticae, *De doctrina Ioannis Duns Scoti. Acta Congressus Scotistici Internationalis Oxonii et Edinburgi 11-17 Sept 1966 celebrati*, 4 voll., Ercolano Resina, Roma 1968, III, pp. 3-50: 34-36. Sebbene riguardanti un argomento simile, le analisi provviste da diversi studi critici risultano utili per l'approfondimento del § 60. A questo proposito, si vedano gli studi di Dunaway, *Duns Scotus's Epistemic Argument*, pp. 61-63 e Pasnau, *Cognition*, p. 301.

pari di quelli del semplice fedele, poiché sono ottenuti da premesse credute e non apprese in maniera certa⁴⁴³.

Solo i profeti, gli apostoli e coloro che sperimentano l'estasi mistica dispongono di una conoscenza e di un assenso più fermi, grazie alla comunicazione diretta di dio. Tuttavia, anche se il loro sapere è massimamente certo, esso resta privo dell'evidenza scientifica e, per questo motivo, non risulta contraddittoria la sua compresenza con la fede⁴⁴⁴.

Concludendo la questione e riprendendo l'interrogativo principale, Scoto mira a illustrare l'unica reale impossibilità tra fede e scienza, che sopraggiunge quando il sapere soddisfa le quattro condizioni stabilite dagli *Analitici secondi*:

La prima <condizione> è che <la scienza> sia una conoscenza certa, escludendo ogni dubbio e inganno; la seconda condizione è che <la scienza> riguardi un oggetto necessario; la terza, che <essa> sia ottenuta per mezzo di una causa evidente all'intelletto; la quarta, che <essa> sia ottenuta per mezzo di una causa necessaria, evidente e che congiunge i principi alle conclusioni mediante il discorso sillogistico⁴⁴⁵.

La scienza propriamente detta rispecchia una conoscenza certa, necessaria (immutabile o riguardante un oggetto necessario), evidente e discorsiva. Sulla base dei quattro requisiti aristotelici, Scoto nega che la teologia *in via* possa essere definita come una scienza *proprie*⁴⁴⁶: il sapere teologico raggiungibile nello stato attuale, sebbene certo e riguardante un oggetto necessario, non è evidente – poiché non gode né della visione dell'oggetto divino, né di una sua adeguata rappresentazione – e neppure sillogistico. La mancanza di evidenza e discorsività si applica sia alla teologia rivelata del *viator* (ovvero alla conoscenza del fedele e del teologo), sia alla comprensione eccezionale dei profeti, degli apostoli e dei rapiti, rendendo ogni sapere teologico terreno compatibile con la fede⁴⁴⁷.

⁴⁴³ Qui si manifesta espressamente la critica al modello tomista: sebbene abbia inizio da principi solamente creduti, la scienza teologica di Tommaso possiede lo statuto di scientificità; al contrario, secondo Scoto, l'inevidenza dei primi principi compromette qualsiasi scientificità del sapere da essi derivante. Questa opinione è condivisa anche da Goffredo. Brown, *Scotus's Method in Theology*, pp. 232-233, 241.

⁴⁴⁴ Ioannes Duns Scotus, *Lect.*, III, d. 24, q. un., Vat., XXI, n. 63, p. 149: «Ideo scientia ex evidentia rei dici non potuit; fuit tamen maior certitudo quam sit certitudo fidei, quia fides non excludit omnem dubitationem, sed potest aliqua stare cum fide».

⁴⁴⁵ Ioannes Duns Scotus, *Lect.*, III, d. 24, q. un., Vat., XXI, n. 50, p. 144: «Prima, quod sit cognitio certa, excludendo omnem dubitationem et deceptionem; secunda condicio est quod sit de cognito necessario; tertia, quod sit per causam evidentem intellectui; quarta, quod sit per causam necessariam, evidentem et applicantem principia ad conclusionem per discursum syllogisticum». Il riferimento è a Aristoteles, *Analytica posteriora*, I, 2, 71b, 9-24, AL, IV, 1-4⁴, p. 7.

⁴⁴⁶ Scoto si distacca dall'opinione di Enrico, il quale provvede un'evidenza sillogistica alla scienza teologica dei *maiores*, come sottolineato anche da Porro in *Tra l'oscurità della fede e il chiarore della visione*, p. 229.

⁴⁴⁷ In sede di conclusioni, Scoto ammette un'idea di 'scienza' intesa in un senso ampio (*large*), non coincidente con il paradigma aristotelico e compatibile con la fede. In primo luogo, la fede acquisita, ovvero l'abito intellettuale alla base della conoscenza naturale e generale del testo rivelato, è assunta come un abito scientifico, in virtù della certezza

L'unica teologia che possiede lo statuto di scienza e che, pertanto, si rivela impossibile con la fede, è il sapere derivante dalla *visio* beatifica *in patria*, ovvero la sola comprensione teologica che soddisfa tutti i requisiti aristotelici di scientificità: infatti, «veramente il beato può possedere la scienza teologica riguardo a tutte le condizioni della scienza, poiché veramente tutte le condizioni della scienza concorrono nella sua conoscenza»⁴⁴⁸.

di adesione che la caratterizza (Ioannes Duns Scotus, *Lect.*, III, d. 24, q. un., Vat., XXI, n. 48, p. 143). In secondo luogo, con il termine 'scienza' si identificano anche il sapere e l'assenso indubitabili e massimamente certi, in possesso di profeti, apostoli e rapiti (Ioannes Duns Scotus, *Lect.*, III, d. 24, q. un., Vat., XXI, n. 49, pp. 144-145). In queste due interpretazioni, scienza e fede ammettono una contemporanea sussistenza: i due abiti scientifici possono coesistere con la fede, poiché, anche se certi, essi mancano di evidenza e discorsività. Nonostante questo epilogo conciliante – che forse mostra la volontà di Scoto di non concludere in maniera così netta la questione, anticipando la svolta parigina –, resta fondamentale tenere a mente la precisazione finale, secondo cui la scienza propriamente detta è incompatibile con la fede (Ioannes Duns Scotus, *Lect.*, III, d. 24, q. un., Vat., XXI, n. 50, p. 144). Si veda, a questo proposito, il contributo di Ostdiek, dove l'autore intravede diversi concetti di scienza nel pensiero di Scoto. Ostdiek, *Faith, Language and Theology*, p. 596.

⁴⁴⁸ Ioannes Duns Scotus, *Ord.*, *Prol.*, p. 4, qq. 1-2, Vat., I, n. 209, p. 143: «Beatus vere potest habere scientiam theologiam quantum ad omnes condiciones scientiae, quia omnes condiciones scientiae vere concurrunt in cognitione eius». La teologia del beato rappresenta l'unica forma di conoscenza che rispetta le quattro condizioni di scientificità stabilite negli *Analitici secondi*. La tripartizione della teologia in sapere divino, beatifico e angelico è descritta in Ioannes Duns Scotus, *Ord.*, *Prol.*, p. 4, qq. 1-2, Vat., I, nn. 200-206, pp. 135-139.

CAPITOLO TERZO
L'EVOLUZIONE DELLA DOTTRINA SCOTIANA NEL PROLOGO DELLA
REPORTATIO PARIGINA

1. Considerazioni critiche della *Reportatio parisienses*

Per completare l'analisi del pensiero scotiano, relativamente al tema dello statuto gnoseologico delle verità rivelate *in via*, resta da esaminare il contenuto della *Reportatio parisienses*, ovvero del *Commento alle Sentenze* di Scoto cronologicamente più tardo⁴⁴⁹. Tenendo a mente questo obiettivo, bisogna anzitutto presentare, seppur in forma sintetica, le maggiori criticità di questo scritto, attualmente insolute a causa della mancanza di una globale edizione critica dell'opera⁴⁵⁰.

⁴⁴⁹ La Commissione scotista – impegnata nell'edizione critica degli *Opera Omnia* di Scoto e inizialmente guidata da Carl Balić – ha sostenuto, a partire dalla prima metà del secolo scorso, l'antiorità della *Reportatio* rispetto all'*Ordinatio*; a loro parere, quest'ultima rappresenterebbe la *summa* della intera dottrina scotiana, frutto dell'unione degli insegnamenti di Oxford e Parigi (si veda, ad esempio, quanto affermato in B. Hechich, *Il problema delle 'Reportationes' nell'eredità dottrinale del B. Giovanni Duns Scoto, OFM*, in M.C. Núñez (a cura di), *Giovanni Duns Scoto. Studi e ricerche nel VII centenario della sua morte. In onore di P. César Saco Alarcón*, 2 voll., Edizioni Antonianum, Roma 2008, I, pp. 59-128: 116-117; H. Schalück *et al.*, *Prolegomena*, in Ioannes Duns Scotus, *Lect.*, II, dd. 7-44, Vat., XIX, pp. 1*-54*: 38*-41*; C. Balić, M. Bodewig, S. Bušelić *et al.*, *De ordinatione I. Duns Scoti. Disquisitio historico-critica*, in Ioannes Duns Scotus, *Ord., Prol., Vat.*, I, pp. 1*-299*: 143*). Tuttavia, alcuni recenti contributi hanno dimostrato l'errata cronologia relativa, stabilita, per gli scritti di Scoto, dagli editori dell'opera inglese. Si vedano, a questo proposito, gli studi condotti sull'evoluzione del ruolo causale della volontà nella teoria scotiana: Alliney, *Quando Duns Scoto ha cambiato idea sulla volontà?*, pp. 610-613; M.B. Ingham, *Did Scotus Modify His Position on the Relationship of Intellect and Will?*, in «Recherches de théologie et philosophie médiévales», 69, 1 (2002), pp. 88-116; S.D. Dumont, *Did Duns Scotus Change His Mind on the Will?*, in J.A. Aersten, K. Emery Jr., A. Speer (Hrsg.), *Nach der Verurteilung von 1277. Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13 Jahrhunderts. Studien und Texte*, W. de Gruyter, Berlin-N.Y. 2001, pp. 719-794: 721-737. Si vedano anche le osservazioni proposte in J. Blander, *Dependence, Separability, and Theories of Identity and Distinction in Late Medieval Philosophy: Case Studies from Scotus and Ockham*, PhD diss., University of California, Los Angeles 2014, pp. 11-13.

⁴⁵⁰ Non è stata ancora completata l'edizione critica della *Reportatio*, sebbene lo stadio degli studi attuali lasci sperare in una prossima pubblicazione dei testi. La più recente edizione completa dei *Reportata* è conservata nell'undicesimo volume degli *Opera Omnia* editi da Wadding nel 1639 e ripubblicati da Vivès nell'ultimo decennio del XIX secolo (Ioannes Duns Scotus, *Reportatio parisienses*, Wadding, *Opera omnia*, XI). Attualmente, esistono diverse edizioni moderne parziali del *Commento* parigino: Ioannes Duns Scotus, *Reportatio parisienses*, IV, dd. 26-28, ed. A. Punzi, in Id., *A New Redaction of John Duns Scotus' Reportatio Parisiensis IV*, in «Bulletin de philosophie médiévale», 58 (2016), pp. 101-89; Id., *Reportatio parisienses*, IV-A, dd. 1-17, eds. O.V. Bychkov, R.T. Pomplun, in Id., *The Report of the Paris Lecture. Reportatio IV-A: Latin Text and English Translation*, 2 voll., Franciscan Institute Publications, N.Y. 2016; Id., *Reportatio parisienses*, I-A, dd. 22-48, ed. A.B. Wolter, O.V. Bychkov, in Id., *John Duns Scotus. The Examined Report of the Paris Lecture Reportatio I-A. Latin Text And English Translation*, II, The Franciscan Institute, N.Y. 2008; Id., *Rep. par., Prol.*, ed. Rodler; Id., *Reportatio parisienses*, I, dd. 38-44, ed. J.R. Soder, in Id., *Reportatio parisiensis examinata I*, 38-44. *Pariser Vorlesungen über Wissen und Kontingenz. Lateinisch-Deutsch*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2005; Id., *Rep. par., I-A, Prol.* et dd. 1-21, eds. Wolter, Bychkov, I; Id., *Reportatio parisienses*, III-A, IV-A, ed. G. Lauriola, *Opera Omnia*, II, 2, AGA, Alberobello 1999; Id., *Reportatio parisienses*, I-A, d. 36, ed. T.B. Noone, in Id., *Scotus on Divines Ideas. Rep. Paris. I-A, d. 36*, in «Medioevo», 24 (1998), pp. 359-453; Id., *Reportatio parisienses*, I, d. 3, q. 2 et d. 2, q. 3, ed. V. Richter, in Id., *Studien zum literarischen Werk von Johannes Duns Scotus*, Verlag der bayerischen Akademie der Wissenschaften, München 1988; Id., *Reportatio parisienses*, I-A, d. 2, qq. 1-3, eds. A.B. Wolter, M. McCords Adams, in Id., *Duns Scotus's Parisian Proof for the Existence of God*, in «Franciscan Studies», 42 (1982), pp. 248-321; Id., *Reportatio parisienses*, II-A, d. 13, ed. E.R. McCarthy, in Id., *Medieval Light Theory and Optics and Duns Scotus' Treatment of Light in d. 13 of Book II of His Commentary on the Sentence*, PhD diss., City University of New York, N.Y. 1976.

Lo scopo di questa sezione introduttiva non è quello di ripercorrere l'andamento delle analisi critiche, che culminano nella risoluzione, forse definitiva, proposta da Stephen Dumont nel 2018⁴⁵¹; piuttosto, si presenteranno limitate considerazioni per definire un contesto, seppur generale, all'interno del quale poter giustificare alcune scelte nello studio della questione 2 del *Prologo*⁴⁵², connessa al nostro tema e oggetto dei paragrafi successivi di questo capitolo. Pertanto, in questa sede si proporrà uno *status questionis* riguardante il primo libro del *Commento* parigino, con particolare riferimento ad alcune caratteristiche riscontrate nella questione 2 dell'introduzione prologale.

1.1 Le tradizionali redazioni della *lectura* parigina

Nel 1302 il baccelliere scozzese tiene il suo terzo corso sul primo libro delle *Sentenze* del Lombardo⁴⁵³, ponendo le basi per l'elaborazione di un ulteriore *Commento* all'opera, l'unico completamente compilato su suolo parigino. Tuttavia, a differenza dei due *Commenti* inglesi, il testo consegnato dalla *lectura* parigina non è personalmente redatto da Scoto: esso resta conservato

Per una bibliografia aggiornata sull'attuale stato dei lavori si rimanda a T. Hoffmann, *Duns Scotus Bibliography from 1950 to the present*, IX ed., 2016. Alcuni studi hanno fornito suggerimenti per l'edizione critica della *Reportatio*, compatibilmente con i problemi emergenti nelle varie redazioni, come, ad esempio, l'edizione parallela dei testi delle diverse versioni: Hechich, *Il problema delle 'Reportationes'*, pp. 118-119, 128; Wolter, Bychkov, *John Duns Scotus. The examined report of the Paris lecture Reportatio 1-A*, I, pp. XXI-XXIV. Invece, altri utili suggerimenti più generali, connessi all'edizione di un testo tramandato sotto forma di *reportatio*, sono espressi in J. Hamesse, *Les problèmes poses par l'edition critique des Reportations*, in «Franciscan studies», 46 (1986), pp. 107-117: 111-114; J.P. Muller, *Les reportations des deux premiers livres du Commentaire sur les Sentences de Jean Quidort de Paris O. P.*, in «Angelicum», 33, 4 (1956), pp. 361-414.

⁴⁵¹ S.D. Dumont, *John Duns Scotus's Reportatio Parisiensis Examinata: a Mystery Solved*, in «Recherches de Théologie et Philosophie médiévales», 85, 2 (2018), pp. 377-438.

⁴⁵² Nel seguito dell'analisi verranno descritte le caratteristiche che ineriscono alle varie redazioni del testo parigino. Per ora, basti sottolineare che tutte le versioni della *Reportatio* presentano questa questione come la seconda del *Prologo*, ad eccezione della I-B, dove – a causa dell'introduzione di una questione aggiuntiva a seguito della prima – la questione in esame coincide con la terza questione prologale.

⁴⁵³ Per la collocazione cronologica dell'inizio della *Reportatio* nel 1302, si vedano gli studi condotti in questa direzione da Vos, *John Duns Scotus*, pp. 120-121, 125-126; J. Sheppard, *Vita Scoti*, in «Franciscan Studies», 60 (2002), pp. 291-323: 298; C. Balić, *The Life and Works of John Duns Scotus*, in B.M. Bonansea, J.K. Ryan (eds.), *John Duns Scotus, 1265-1965*, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 1965, pp. 1-27: 12; A.G. Little, *Chronological Notes on the Life of Duns Scotus*, in «The English Historical Review», 47 (1932), p. 574. Questo dato è condiviso all'unanimità dagli studiosi; si vedano, a questo proposito, gli assunti emergenti in alcuni tra i contributi più recenti: Petagine, «*La controversia tra i filosofi e i teologi*», p. 441; Dumont, *John Duns Scotus's Reportatio Parisiensis*, p. 381; T. Williams, *Introduction*, in Id., *John Duns Scotus. Selected Writings on Ethics*, Oxford University Press, Oxford 2017, pp. VIII-XIX: XIV; Punzi, *A New Redaction of John Duns Scotus' Reportatio Parisiensis IV*, p. 101; Kitanov, *Beatific Enjoyment*, p. 73; Alliney, *Giovanni Duns Scoto*, p. 7.

sotto forma di *reportatio*⁴⁵⁴, ovvero nelle notazioni – più o meno rielaborate⁴⁵⁵ – degli uditori delle sue lezioni⁴⁵⁶.

Come sottolineano alcuni approfondimenti dedicati allo studio della composizione del testo medioevale, la riorganizzazione degli appunti derivanti da un'esposizione orale poteva avvenire in modi differenti: in gruppo o singolarmente⁴⁵⁷, in un momento temporalmente distaccato dalla lezione, facendo intervenire la memoria oppure altre *reportationes* nel supplire eventuali carenze del testo. Per questo motivo, non deve sorprendere la conservazione della *Reportatio parisienses* in più redazioni alternative, derivanti o dagli appunti di diversi *reportatores* oppure da corsi tenuti in momenti differenti da Scoto⁴⁵⁸.

Il primo libro della *Reportatio* si conserva in tre versioni principali – la I-A, la I-B e la I-C – e una redazione tradizionalmente attribuita a Guglielmo di Alnwick, le *Additiones magna* al primo libro, della quale oggi si discute la reale paternità⁴⁵⁹. La I-A si presenta come l'elaborazione più

⁴⁵⁴ La *reportatio* viene definita come un 'testo vivente' da Hamesse (Hamesse, *Les problemes poses par l'edition critique des Reportations*, p. 107). Per un'analisi del termine 'reportatio' e della dinamica di elaborazione del testo a partire da un discorso orale, si vedano F. Siri, *Lectio, disputatio, reportatio. Note su alcune pratiche didattiche nel XII secolo e sulla loro trasmissione*, in M. Lenzi, C.A. Musatti, L. Valente (a cura di), *Medioevo e filosofia. Per Alfonso Maierù*, Viella, Roma 2013, pp. 109-128; 125-128; Hechich, *Il problema delle 'Reportationes'*, pp. 60-69; Marenbon, *Later Medieval Philosophy*, pp. 24-25; A. Pelzer, *Le premier livre des Reportata Parisiensia de Jean Duns Scot*, in «Annales de l'Institut Supérieur de philosophie», 5 (1923), pp. 449-491: 450-455.

⁴⁵⁵ Il termine 'reportatio' indica, infatti, sia gli appunti presi velocemente durante un discorso orale («reportation pure et simple», secondo Muller), sia un testo più completo, rivisto e corretto. Siri, *Lectio, disputatio, reportatio*, p. 126; Muller, *Les reportations des deux premiers livres du Commentaire sur les Sentences*, pp. 361-362.

⁴⁵⁶ Secondo Vos, le redazioni alternative della *Reportatio* sono da attribuire ai diversi segretari che affiancavano Scoto esclusivamente nello studio parigino (Vos, *The Theology of John Duns Scotus*, pp. 17-18). Questo spiegherebbe la mancanza di altrettante versioni dell'opera inglese. A questo proposito, si veda anche C. Bazán, K. Emery Jr., R. Green *et al.*, *Introduction*, in Ioannes Duns Scotus, *Quaestiones super secundum et tertium De anima*, OpPh, V, pp. 1*-144*: 96*. Il genere letterario della *reportatio* ha inizialmente fatto sì che alcuni studiosi dubitassero dell'affidabilità del suo contenuto (una possibilità che sembra contemplata anche da Hamesse, *Les problemes poses par l'edition critique des Reportations*, p. 107), definendo alcune versioni dell'opera parigina come una cattiva *reportatio* (Pelzer, *Le premier livre des Reportata Parisiensia*, pp. 461-467). Questo avveniva anche sulla base dell'indicazione di alcuni colleghi del Sottile: ad esempio, Robert Cowton – francescano attivo a Oxford fin dal primo decennio del XIV secolo – dubita che alcune tesi proposte nella *Reportatio* possano coincidere con il pensiero di Scoto. A questo proposito, si veda Robertus Cowton, *In Sententiarum, Prologus*, q. 2, ed. H. Theissing, in Id., *Glaube und Theologie bei Robert Cowton OFM*, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Munster 1970, p. 266. Questo elemento è sottolineato anche in Porro, *Tra l'oscurità della fede e il chiarore della visione*, p. 232; Hechich, *Il problema delle 'Reportationes'*, pp. 70, 117; Dumont, *Theology as a Science*, p. 591; Balić, *The Life and Works of John Duns Scotus*, p. 21.

⁴⁵⁷ A questo proposito, può essere utile richiamare quanto proposto tra le ipotesi interpretative delle *Collationes* scotiane, anch'esse corrispondenti all'elaborazione di studenti e, in alcuni casi, alla revisione di *reportationes*. Per le *Collationes oxonienses*, si veda parte dell'introduzione all'edizione critica: Alliney, Fedeli, *Introduzione*, in Ioannes Duns Scotus, *Coll. ox.*, a cura di Alliney, Fedeli, p. LXX; per le *Collationes parisienses*, invece, si può fare riferimento al recente studio preliminare delle questioni parigine: Casciano, Fedeli, *La costruzione di un testo medioevale*, pp. 360-362. Si veda anche O. Weijers, *Le Vocabulaire du Collège de Sorbonne*, in O. Weijers (éd.), *Vocabulaire des collèges universitaires (XIII-XVI siècles). Actes du colloque. Leuven, 9-11 avril 1992*, Brepols, Turnhout 1993, pp. 9-25: 18-20.

⁴⁵⁸ Come sottolinea Siri, i testi derivanti da lezioni orali si caratterizzano spesso per la presenza di differenti versioni: infatti, essi possono discendere o dagli appunti di diversi *reportatores* che assistono a uno stesso corso oppure da lezioni tenute in momenti differenti. Siri, *Lectio, disputatio, reportatio*, p. 114.

⁴⁵⁹ Inizialmente, furono individuate sei versioni del primo libro della *Reportatio*: la A, la B, la C, la D, la E e le *Additiones Magnae* (Balić, Bodewig, Bušelić *et al.*, *Disquisitio historico-critica*, in Ioannes Duns Scotus, *Ord.*,

estesa, a cui seguono, in termini di ampiezza, le *Additiones* al primo libro, che tradiscono un testo leggermente più abbreviato, ma comunque molto vicino alla versione A; la I-B è la stesura più breve, mentre la I-C esibisce una lunghezza mediana tra la I-A e la I-B⁴⁶⁰. In particolare, questo dato è confermato anche dall'analisi quantitativa della questione 2⁴⁶¹.

Nella ricerca di un elemento che potesse dimostrare la maggiore affidabilità di una delle versioni, l'indicazione emergente nel *colophon* del manoscritto Wien, Österreichische Nationalbibliothek, 1453 ha esercitato una notevole – e forse ingiustificata – influenza: infatti, al termine dell'opera, questo testimone riporta: «Explicit reportatio super primum sententiarum sub magistro iohanne scoto et examinata cum eodem venerando doctore»⁴⁶². Sulla base di questa precisazione, la stesura conservata dall'esemplare austriaco (coincidente con la I-A) sembrava esplicitamente revisionata o *examinata* da Scoto; pertanto, essa fu assunta come la più autorevole versione della *Reportatio* scotiana. L'affidabilità del testo tradito dal manoscritto viennese venne estesa alla totalità degli esemplari che conservano la redazione I-A. Per questa ragione, la *Reportatio* I-A è stata assunta, sin dai primi studi, come la versione di riferimento del *Commento* parigino di Scoto⁴⁶³.

Recentemente, lo studio di Dumont ha cercato di dimostrare, mediante un'accurata analisi terminologica, paleografica e contenutistica, che il termine '*examinata*' non indicherebbe la revisione dell'autore (segnalata da termini differenti in casi analoghi), quanto piuttosto un controllo

Prolog., Vat., I, p. 145*). Tuttavia, come è stato dimostrato, la versione D costituisce una variante della C e la E è in realtà il *Commento* di Enrico di Harclay (Dumont, *John Duns Scotus's Reportatio Parisiensis*, p. 381, nota n. 9; C. Balić, *Henricus de Harclay et Ioannes Duns Scotus*, in *Mélanges offerts à Étienne Gilson de l'Académie française*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies-Vrin, Toronto-Paris 1959, pp. 93-121: 102-107). Alcuni hanno sostenuto che la versione I-C coincidesse con la *lectura Cantabrigenses*, a cui potrebbero far riferimento alcune abbreviazioni conservate in manoscritti di opere scotiane (C. Balić, M. Bodewig, S. Bušelić *et al.*, *Adnotationes*, in *Ioannes Duns Scotus, Ord.*, I, dd. 4-10, Vat., IV, pp. 1*-46*: 28*-39*). Tuttavia, lo scriba del ms. Todi, Biblioteca Comunale 12, contenente la versione I-C, dichiara esplicitamente che la *lectura* riportata ha avuto luogo a Parigi (A.B. Wolter, *Scotus's Cambridge lecture*, in «Franciscan Studies», 58 (2000), pp. 313-326: 318-319). Va tenuto in conto che, probabilmente, l'ipotesi che identifica la I-C con una *lectura* tenuta a Cambridge, è stata recentemente abbandonata dalla Commissione Scotista: come Dumont fa notare, Hechich non fa menzione alcuna di questa corrispondenza nel suo recente contributo, *Il problema delle 'Reportationes'* (Dumont, *John Duns Scotus's Reportatio Parisiensis*, p. 383, nota n. 15). Della stessa opinione si dichiara Wolter nelle conclusioni del suo studio *Scotus's Cambridge lecture*, sebbene egli continui ad ammettere la possibilità di un soggiorno di Scoto a Cambridge, collocato negli anni dell'esilio (1303-1304).

⁴⁶⁰ Dumont, *John Duns Scotus's Reportatio Parisiensis*, pp. 381-382.

⁴⁶¹ Riguardo alla questione 2 del *Prologo*, la versione I-A è composta da circa 29.000 caratteri, la I-B da 12.000, la I-C da 18.000 e le *Additiones* I da 25.000.

⁴⁶² Ms. Wien, Österreichische Nationalbibliothek, 1453, f. 125va.

⁴⁶³ Come dimostrano, ad esempio, gli assunti dei seguenti contributi: Petagine, «*La controversia tra i filosofi e i teologi*», p. 456, nota n. 5; Vos, *The Philosophy of John Duns Scotus*, p. 65; Wolter, Bychkov, *John Duns Scotus. The Examined Report of the Paris Lecture Reportatio I-A*, I, p. XX; Wolter, *Scotus's Cambridge lecture*, p. 319; Sondag, *La théologie come science pratique*, p. 15, nota n. 2; Pelzer, *Le premier livre des Reportata parisiensia*, pp. 447-492. Nell'introduzione al secondo volume della *Reportatio* provvista da Wolter e Bychkov, gli autori dichiarano che il testo *examinato*, sebbene più scorretto, sia quello più autentico e più vicino alle reali intenzioni di Scoto. Wolter, Bychkov, *John Duns Scotus. The examined report of the Paris lecture Reportatio I-A*, II, pp. XIX-XX.

del testo ad opera dell'ordine, con lo scopo di autorizzarne la pubblicazione e la diffusione⁴⁶⁴. Tale ipotesi sembrerebbe sostenuta dalla presenza di numerose anomalie testuali ed errori che caratterizzano la I-A e che deporrebbero a sfavore di una revisione autoriale⁴⁶⁵.

Analizzando l'andamento e la terminologia della questione 2 del *Prologo* della I-A, si può sottolineare anzitutto l'evidente operazione di revisione emergente da questa redazione del testo: in alcuni punti, la I-A diverge considerevolmente dalle altre versioni, dipendendo, quasi letteralmente, da altre opere scotiane.

L'esempio seguente, unico e piuttosto significativo, permette di proporre due considerazioni a questo proposito. Nella prima parte dell'argomento, la premessa minore del sillogismo, 'sed omnium ... cognoscimus' (secondo la forma della I-A), consente di evidenziare un richiamo letterale tra la I-A e l'*Ordinatio*.

Ioannes Duns Scotus, <i>Ord., Prol.</i>, p. 1, q. un., Vat., I, n. 42, p. 25.	Ioannes Duns Scotus, <i>Rep. Par., I-A, Prol.</i>, q. 2, ed. Rodler, n. 143, p. 45.	Ioannes Duns Scotus, <i>Rep. Par., I-B, Prol.</i>, q. 3, ed. Rodler, n. 143, p. 86.	Ioannes Duns Scotus, <i>Rep. Par., I-C, Prol.</i>, q. 2, ed. Rodler, n. 143, p. 140.
<p>Quorum necessarium cognoscimus terminos naturaliter, et illa possumus naturaliter comprehendere;</p> <p><u>sed omnium necessarium revelatorum terminos naturaliter cognoscimus;</u> ergo etc.</p>	<p>Cuiuscumque necessarii terminos naturaliter apprehendimus, et illud possumus naturaliter cognoscere.</p> <p><u>Sed omnium necessarium revelatorum terminos naturaliter cognoscimus;</u> ergo etc.</p>	<p>Quia cuiuscumque necessarii scibilis possumus terminos apprehendere, possumus illud scire vel intelligere, sive sit mediatum vel immediatum.</p> <p><u>Sed scientia talis est necessaria et scibilis, cuius terminos possumus apprehendere,</u> ergo etc.</p>	<p>Cuiuslibet necessarii, cuius possumus apprehendere terminos, contingit esse scientiam.</p> <p><u>Sed quod Deus sit trinus et unus, quod tenemus fide tamquam de maxime intrinsecis Dei, est necessarium, et possumus terminos apprehendere,</u> ergo etc.</p>

L'argomento è completato dalla prova della maggiore (qui omessa perché poco significativa) e dalla prova della minore; quest'ultima, presente nella I-A, manca in tutte le altre versioni della *Reportatio* e corrisponde allo schema argomentativo che Scoto utilizza in altre sue opere, quali la *Lectura*, l'*Ordinatio* e il *Quodlibet*.

⁴⁶⁴ Dumont, *John Duns Scotus's Reportatio Parisiensis*, pp. 398-410.

⁴⁶⁵ Dumont, *John Duns Scotus's Reportatio Parisiensis*, p. 378.

Ioannes Duns Scotus, <i>Lect., Prol.</i> , p. 1, q. un., Vat., XVI, n. 25, pp. 9-10.	Ioannes Duns Scotus, <i>Ord., Prol.</i> , p. 1, q. un., Vat., I, n. 44, p. 26.	Ioannes Duns Scotus, <i>Rep. Par.</i> , I-A, <i>Prol.</i> , q. 2, ed. Rodler, n. 143, p. 45.	Ioannes Duns Scotus, <i>Quod.</i> , q. 7, Wadding, XII, n. 11, p. 175.	Ioannes Duns Scotus, <i>Quod.</i> , q. 14, Wadding, XII, n. 4, p. 351.
Probatio minoris: si enim infidelis contradicit theologo contra articulum fidei, contradicit ei non tantum voce, quia in eodem generico conceptu errat haereticus quem asserit fidelis; ergo omnia necessaria quae cognoscimus per revelationem, per terminos naturaliter cognoscimus. Et ita probatur minor.	Probatio minoris principalis, quia habens fidem et non habens contradicentes sibi invicem, non contradicunt de nominibus tantum sed de conceptibus, sicut patet cum philosophus et theologus contradicunt sibi invicem de ista 'Deus est trinus', ubi non tantum idem nomen sed eundem conceptum unus negat et alius affirmat; igitur omnem conceptum simplicem quem habet ille habet iste.	Minor patet, quia habens fidem et haereticus contradicens sibi non contradicunt sibi de nominibus tantum sed de conceptibus, sicut patet de theologo et philosopho contradicentibus sibi de isto 'Deus est trinus'. Ergo omnem conceptum quem habet unus habet alius, aliter non disputarent.	Hoc etiam patet: quia Metaphysicus infidelis et alius fidelis eundem conceptum habent. Cum iste sic affirmans de Deo: ille vero negans, non tantum contradicunt sibi inuicem ad nomen, sed etiam ad intellectum.	Quod probatur primo: quia fidelis et infidelis contradicentes sibi de hac propositione: <i>Deus est trinus, et unus</i> : non tantum contradicunt sibi de nominibus, sed de conceptibus: quod non esset, nisi vterque in intellectu suo haberet conceptum terminorum.

Il dato derivante da questa analisi, sebbene permetta di confermare la presenza di una revisione finale del testo – durante la quale la *Reportatio* I-A sarebbe stata sistematizzata alla luce di altro materiale scotiano –, risulta ambivalente: infatti, potrebbe testimoniare sia una rielaborazione a opera di Scoto – che decide di inserire argomenti sviluppati in altra sede⁴⁶⁶ –, sia una revisione del testo non autorizzata dall'autore e, dunque, una compromissione dell'integrità di questa versione della *Reportatio*. Questa ambiguità non permette di contribuire al dibattito e alle due ipotesi avanzate dalla critica nel tentativo di comprendere la natura dell'*examinatio* (coincidente o con la revisione di Scoto oppure con quella dell'ordine); si può solo affermare che la versione A della questione 2 del *Prologo* mostra una dipendenza dagli altri scritti di Scoto più formale che sostanziale: nonostante vengano riprese alcune formulazioni letterali che allontanano la I-A dalle altre *reportationes*, tutte le redazioni della questione 2 conservano i contenuti del *Prologo* sviluppati in ambito parigino e la nuova *solutio* scotiana⁴⁶⁷.

Riguardo alla versione I-B, in virtù della sua lunghezza ridotta, essa potrebbe coincidere con la compilazione più originaria e più vicina alla lezione orale di Scoto. Infatti, sebbene sia stata da

⁴⁶⁶ Tale pratica è ipotizzata anche in Alliney, *Quando Duns Scotus ha cambiato idea sulla volontà?*, p. 624.

⁴⁶⁷ I contenuti della questione 2 saranno approfonditi nella sezione successiva: *L'evoluzione della conoscenza teologica nel Prologo della Reportatio*.

alcuni interpretata come un'abbreviazione della I-A⁴⁶⁸, questa redazione omette numerosi passaggi esplicativi, conclusioni e luoghi citazionali, ovvero tutti gli elementi facilmente e autonomamente colmabili dallo studente al di fuori della lezione⁴⁶⁹. Tali fenomeni sono caratteristici di una prima forma del testo, costituita dagli appunti annotati velocemente dal *reportator* nel tentativo di non perdere il prosieguo del discorso orale⁴⁷⁰.

Tenendo in conto le caratteristiche distintive della I-A e della I-B, la I-C sembra distinguersi sia per l'indipendenza dagli altri scritti di Scoto, sia per un sufficiente livello di completezza, forse frutto di una revisione più estesa di quella rintracciabile nella I-B.

In conclusione, le tre redazioni tradizionali della *Reportatio parisienses*, almeno per la questione in esame, potrebbero costituire dei testi elaborati indipendentemente, come testimoniato, ad esempio, dal passo che segue. Pur riuscendo a cogliere una certa assonanza tra gli argomenti delle tre versioni, appare chiaro che lo svolgimento del tema comune sia avvenuto per i tre testi in maniera autonoma⁴⁷¹: lo dimostra la premessa maggiore molto dilatata nella I-A, la contrazione dell'argomento nella I-B e la maggiore estensione della premessa minore nella I-C.

Ioannes Duns Scotus, <i>Rep. Par.</i>, I-A, <i>Prol.</i>, q. 2, ed. Rodler, n. 131, p. 42.	Ioannes Duns Scotus, <i>Rep. Par.</i>, I-B, <i>Prol.</i>, q. 3, ed. Rodler, n. 131, p. 85.	Ioannes Duns Scotus, <i>Rep. Par.</i>, I-C, <i>Prol.</i>, q. 2, ed. Rodler, n. 131, p. 138.
<p>Contra istam opinionem arguo sic. Iste doctor dicit in uno loco quod scientia non stat cum fide respectu eiusdem obiecti ita quod idem obiectum simul et semel non potest esse scitum et creditum.</p> <p>Sed ista scientia ut subalternata scientiae beatorum stat cum fide, quia de suis principiis non habet nisi fidem.</p> <p>Ergo non est scientia, quod est contra eum.</p>	<p>Item, subalternata scientia stat cum fide.</p> <p>Sed secundum Thomam, alibi, scientia non stat cum fide.</p>	<p>Sed contra haec obicitur sic. Primo, scientia subalterna vere est scientia.</p> <p>Sed secundum eum scientia nostra theologiae est subalterna scientiae Dei et beatorum, ergo est vere scientia. Sed quamdiu sumus hic, habemus fidem.</p> <p>Ergo fides simul stat cum scientia, quod ipse alibi negat.</p>

A questo punto, resta da considerare l'ultima versione del I libro della *Reportatio*: le *Additiones magnae*.

⁴⁶⁸ Hechich, *Il problema delle 'Reportationes'*, p. 119.

⁴⁶⁹ Si vedano, ad esempio, i seguenti passi: Ioannes Duns Scotus, *Rep. par.*, I-B, *Prol.*, q. 3, ed. Rodler, nn. 143, 145, 164, pp. 87, 89. Cfr. Dumont, *John Duns Scotus's Reportatio Parisiensis*, p. 381.

⁴⁷⁰ Come sottolinea Hechich, tra le capacità del *reportator* bisogna considerare sia l'abilità mentale per trasformare l'insegnamento orale in un pensiero scritto, sia la velocità con cui questo processo deve essere portato a termine. Hechich, *Il problema delle 'Reportationes'*, pp. 65-68.

⁴⁷¹ Il passo che segue rappresenta solo uno dei luoghi più esplicativi, ma l'intera questione 2 presenta tre versioni sufficientemente differenti, tali da lasciar immaginare tre redazioni separate e autonome del testo.

1.2 Una svolta interpretativa: le *Additiones magnae*

L'attribuzione delle *Additiones magnae* ha generato non pochi dibattiti, ma potrebbe aver ricevuto una definitiva interpretazione da parte di Dumont.

Come indica il titolo stesso, le *Additiones* costituiscono delle addizioni a un testo⁴⁷²; nel nostro caso, esse sono connesse ai primi due libri della *Reportatio* di Scoto. Sin dai primi studi, si è pensato di considerare le *Additiones* al I e quelle al II libro in maniera analoga, ossia come opere redatte dalla stessa persona con uno stesso obiettivo. Pertanto, dal momento che le *Additiones* al II libro possiedono numerose ed esplicite attribuzioni a Guglielmo di Alnwick⁴⁷³, nei manoscritti che le conservano⁴⁷⁴, la critica ha supposto che anche le *Additiones* al I libro fossero da ascrivere all'assistente parigino di Scoto: Alnwick avrebbe compilato le addizioni per colmare le questioni lasciate incomplete dal maestro, probabilmente a causa della sua morte prematura⁴⁷⁵.

In questa generale tendenza interpretativa, l'analisi di Dumont propone delle innovative considerazioni: nel suo recente contributo, lo studioso sostiene che le *Additiones* I – presentando caratteristiche radicalmente differenti rispetto alle *Additiones* II – possono essere intese come una versione autentica della *Reportatio* I, al pari delle tre redazioni sopra esaminate (A, B e C), piuttosto che come una semplice addizione apocriфа elaborata per i *Commenti* scotiani⁴⁷⁶. Per dimostrare la sua tesi, Dumont utilizza tre argomenti.

⁴⁷² Secondo Dumont, le *additiones* rappresenterebbero un vero e proprio genere letterario, che combina diverse *lecture* delle *Sentenze* compiute in luoghi e tempi differenti. Dumont, *John Duns Scotus's Reportatio Parisiensis*, pp. 410-424.

⁴⁷³ Tutti i passi che testimoniano l'attribuzione al segretario di Scoto sono elencati in Hechich, *Il problema delle 'Reportationes'*, pp. 77-78. L'attribuzione delle *Additiones* I ad Alnwick è sostenuta anche da una citazione esterna, rinvenuta da Pelzer nell'opera di Adamo di Wodheam. Pelzer, *Le premier livre des Reportata Parisiensia*, p. 470. Secondo Dumont, però, la citazione di Wodheam potrebbe riferirsi a un manoscritto delle *Additiones* redatto da Alnwick e conservato in Oxford, senza escludere il coinvolgimento di Scoto nell'elaborazione primaria dell'opera. Dumont, *John Duns Scotus's Reportatio Parisiensis*, p. 424.

⁴⁷⁴ Per un elenco dei manoscritti che conservano le due serie di *Additiones*, si veda Dumont, *John Duns Scotus's Reportatio Parisiensis*, pp. 437-438.

⁴⁷⁵ Questa ipotesi resta oggi la più condivisa dagli studiosi. Si vedano, ad esempio, Hechich, *Il problema delle 'Reportationes'*, pp. 75-81, 128; Wolter, Bychkov, *John Duns Scotus. The Examined Report of the Paris Lecture Reportatio I-A, I*, p. XIX; T. Williams, *Introduction*, in Id. (ed.), *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, Cambridge University Press, Cambridge 2003, pp. 1-14: 11; Cross, *Duns Scotus*, p. 6; A.B. Wolter, *Reflections about Scotus's Early Works*, in L. Honnefelder, R. Wood, M. Dreyer (eds.), *John Duns Scotus. Metaphysics and Ethics*, Brill, Leiden 1996, pp. 37-58: 44-45; B. Bonansea, *L'uomo e Dio nel pensiero di Duns Scoto*, Jaca Book, Milano 1991, p. 86; Pelzer, *Le premier livre des Reportata Parisiensia*, pp. 471-479.

⁴⁷⁶ Dumont, *John Duns Scotus's Reportatio Parisiensis*, pp. 410-424. Come sottolineato da Hechich (Hechich, *Il problema delle 'Reportationes'*, p. 75), questa opinione è condivisa anche da Balić, il quale aveva inteso le *Additiones* come un'affidabile redazione del *Commento* parigino. Balić, *Les commentaires de Jean Duns Scot*, pp. 9-23.

In primo luogo, i manoscritti che tradiscono le *Additiones* I presentano l'opera come '*Lectura parisienses*' e nessuno la attribuisce esplicitamente ad Alnwick, come accade invece per le *Additiones* II⁴⁷⁷.

In secondo luogo, mediante un'analisi contenutistica, Dumont dimostra che le *Additiones* I hanno uno scopo differente rispetto alle *Additiones* II: mentre queste ultime colmano le parti lacunose dell'*Ordinatio*, congiungendo il testo del II libro della *Lectura* con quello della *Reportatio* II-B, le *Additiones* I conservano le questioni uniche della *Reportatio* (assenti nella *Lectura* e nell'*Ordinatio*) e le questioni che la *Reportatio* ha in comune con il *Commento* inglese nelle quali l'opinione di Scoto si evolve. Quindi, lo studio dei contenuti porta Dumont a concludere che mentre le *Additiones* II sono redatte da Alnwick dopo la morte del maestro, per sanare i passi dell'*Ordinatio* rimasti incompleti, le *Additiones* I non sono da attribuire al segretario di Scoto e rappresentano – oltre a un'ulteriore versione del *Commento* parigino – un compendio all'*Ordinatio*, nel quale vengono sottolineate le correzioni introdotte da Scoto nella sua teoria più matura, elaborata nella fase parigina⁴⁷⁸.

Infine, i risultati derivanti dallo studio dei contenuti sono confermati da un'analisi codicologica e paleografica, mediante la quale le ipotesi di Dumont si spingono ancora più oltre. Lo studioso paragona il ms. Kraków, Biblioteka Jagiellońska, 1605, che conserva le *Additiones* I, al ms. Assisi, Biblioteca comunale, 137, che riporta l'*Ordinatio*. Lo studio critico del *Commento* inglese di Scoto ha mostrato che quest'ultimo manoscritto sarebbe in parte derivato da un apografo più antico, denominato *liber Scoti* o *liber Duns* e utilizzato personalmente da Scoto per annotare le modifiche da apportare al testo dell'*Ordinatio*, in continua costruzione; dunque, nelle note marginali, il codice di Assisi testimonia il lavoro di revisione del testo, operato da Scoto o da qualcuno da lui incaricato⁴⁷⁹.

⁴⁷⁷ Elencando tutti i passi di attribuzione delle *Additiones*, Hechich riporta per le *Additiones* I un unico estratto, testimoniante, a suo parere, l'attribuzione ad Alnwick; lo studioso indica che quel punto in particolare risulta corretto per rasura e propone la sua interpretazione del passo corrotto, leggendovi il nome del segretario di Scoto (Hechich, *Il problema delle 'Reportationes'*, p. 76). L'indagine di Dumont, attraverso un'analisi paleografica e codicologica, intende mostrare che la lettura data da Hechich è errata: sia Dumont, sia gli esperti di cui egli riporta il parere ritengono che non sia possibile rinvenire il nome di 'Alnwick' laddove Hechich lo aveva letto. In questo modo, cade uno degli elementi fondamentali per l'ascrizione al segretario di Scoto delle *Additiones* I (Dumont, *John Duns Scotus's Reportatio Parisiensis*, p. 421, nota n. 130). Alla luce di questa conclusione, si può supporre che la questione dell'attribuzione delle addizioni al primo libro potrebbe essere stata sottovalutata e oscurata dalle esplicite attribuzioni delle addizioni al secondo libro, compromettendo la giusta interpretazione di questo testo.

⁴⁷⁸ Dumont, *John Duns Scotus's Reportatio Parisiensis*, pp. 420-423.

⁴⁷⁹ Per approfondire i fenomeni che compaiono in questo codice si veda Balić, Bodewig, Bušelić *et al.*, *Disquisitio historico-critica*, in Ioannes Duns Scotus, *Ord., Prol., Vat., I*, pp. 15*-28*, 176*-210*. Relativamente alle interpolazioni presenti nell'*Ordinatio*, si vedano Hechich, *Il problema delle 'Reportationes'*, pp. 110-116; Alliney, Fedeli, *Introduzione*, in Ioannes Duns Scotus, *Coll. ox.*, a cura di Alliney, Fedeli, pp. CII-CIII, nota n. 62; Wolter, *Scotus's Cambridge lecture*, p. 315. A proposito del codice assisiense e delle sue caratteristiche, è interessante considerare anche l'opinione di Williams, che si esprime riguardo all'affidabilità di questo manoscritto: secondo lo studioso, l'attendibilità del testimone è valida solo fintantoché compaiono i rimandi al *liber Duns* o al *liber Scoti*; le

Secondo Dumont, il codice polacco possiede le stesse caratteristiche: le aggiunte marginali si riferiscono a un *liber Duns* che potrebbe coincidere con un *quaterno* utilizzato da Scoto per le revisioni personali dei suoi appunti. Assumendo questi dati, Dumont conclude che l'elaborazione delle *Additiones* I implica il coinvolgimento di Scoto: la redazione del testo potrebbe essere stata compiuta sotto la sua supervisione⁴⁸⁰.

Il risultato principale della sua dimostrazione consiste, pertanto, nella distinzione tra le *Additiones* I e le *Additiones* II: queste ultime rappresentano il completamento apocrifo delle lacune del II libro dell'*Ordinatio*, redatte da Alnwick in seguito alla morte del maestro; mentre le *Additiones* I potrebbero essere elaborate con la supervisione di Scoto e rappresentano un compendio a *Ordinatio* I, ovvero una raccolta che conserva le peculiarità del pensiero parigino, da affiancare alle opinioni giovanili espresse nel *Commento* inglese. Per questo motivo, le *Additiones* I possono essere ritenute affidabili ed essere utilizzate accanto alle tre versioni riconosciute della *Reportatio* I.

La conclusione appena esposta è condivisa in questa sede: infatti, la questione 2 del *Prologo* è assente nell'*Ordinatio* ed è in linea con i contenuti, i metodi e la struttura delle altre redazioni della *lectura* parigina. Queste due evidenze consentono di assumere il testo della questione 2 del *Prologo* delle *Additiones* come una versione della *Reportatio*, pari alle altre individuate.

Nel dettaglio, la questione 2 del *Prologo* delle *Additiones* mostra una marcata vicinanza nei confronti della stessa questione riportata dalla I-A. Uno dei luoghi più significativi per evidenziare questo stretto rapporto è costituito dall'esempio che segue. Nel passo riportato di seguito, la premessa maggiore delle *Additiones* – ‘dicunt sic ... sermonem Apostoli’ –, che secondo l'edizione di Rodler sembrerebbe un'occorrenza unica, è, in realtà, tradita anche dal manoscritto Wien, Österreichische Nationalbibliothek, 1453 (I-A)⁴⁸¹; dunque, essa non può essere considerata come una significativa variante delle *Additiones* rispetto alla *Reportatio* I-A. Riguardo al seguito dell'argomento, il testo delle *Additiones* è speculare all'elaborazione della I-A (ovvero non mostra variazioni rilevanti) sia nelle due premesse minori⁴⁸² – ‘sed contra ... in actu’ e ‘sed credens ... nisi volens’ –, sia nell'omissione della conclusione, solo annunciata. Questo esito si applica in buona parte al testo della questione 2.

parti del *Commento* che mancano di questi riferimenti sono erronee e inaffidabili per la costruzione del testo critico. In questo modo, Williams critica la scelta della Commissione scotista di assumere il codice di Assisi come il testimone di riferimento dell'edizione critica dell'*Ordinatio*. Williams, *Introduction*, in Id., *John Duns Scotus. Selected Writings on Ethics*, pp. XV-XVII.

⁴⁸⁰ Dumont, *John Duns Scotus's Reportatio Parisiensis*, pp. 425-428.

⁴⁸¹ Ioannes Duns Scotus, *Rep. par.*, I-A, *Prol.*, q. 2, ed. Rodler, p. 51, nota alla l. 175.

⁴⁸² Le premesse minori del passo delle *Additiones* coincidono con la maggiore e la minore nelle altre redazioni.

Guillelmus de Alnwick, <i>Add. magnae, Prol.</i> , q. 2, ed. Rodler, n. 159, p. 214.	Ioannes Duns Scotus, <i>Rep. Par.</i> , I-A, <i>Prol.</i> , q. 2, ed. Rodler, n. 159, p. 51.	Ioannes Duns Scotus, <i>Rep. Par.</i> , I-B, <i>Prol.</i> , q. 3, ed. Rodler, n. 159, p. 88.	Ioannes Duns Scotus, <i>Rep. Par.</i> , I-C, <i>Prol.</i> , q. 2, ed. Rodler, n. 159, p. 143.
<p><u>Dicunt sic opinantes quod illa notitia quae habetur de Deo in illo lumine dependet ex fide, et quod fides respectu illius notitiae se habet ut fundamentum ad aedificium et sicut cibus solidus ad lac, iuxta sermonem Apostoli.</u></p> <p>Sed contra. Nullum sciens perfecte in sciendo dependet ab actu voluntatis, quia prius naturaliter obiectum necessitat intellectum ad intelligendum quam voluntas sit in actu.</p> <p>Sed credens in credendo dependet ab actu voluntatis quem praesupponit, iuxta illud Augustini, <i>Super Ioannem</i>: “Cetera potest nolens, credere non nisi volens”, ergo etc.</p>	<p>Item, sciens perfecte in sciendo non dependet ab actu voluntatis, quia necessarium non dependet a contingente. Prius enim obiectum intellectus necessitatum ad sciendum quam aliquid velit circa illud.</p> <p>Credens in credendo dependet ab actu voluntatis, quia secundum Augustinum, <i>Super Ioannem</i>, scire potest aliquis nolens, credere autem non potest aliquis non volens, ergo etc.</p>	<p>Item, ista scientia innititur fidei.</p> <p>Sed sciens in sciendo non dependet ab actu voluntatis.</p> <p>Sed credens in credendo dependet ab actu voluntatis, iuxta illud: ‘Cetera potest quis nolens, credere vero non nisi volens’.</p>	<p>Secundo ad principale contra eandem opinionem sic.</p> <p>Sciens perfecte in sciendo non dependet ab actu voluntatis.</p> <p>Fides autem non est sine actu voluntatis, nam dicit Augustinus: cum cetera homo possit nolendo, non tamen credere.</p> <p>Ergo si theologia esset vere scientia, <...>.</p>

Sebbene le *Additiones* I risultino particolarmente vicine alla versione I-A, non ne costituiscono una semplice abbreviazione⁴⁸³. Infatti, in alcuni punti, esse conservano una redazione alternativa molto più estesa rispetto alle altre tre versioni⁴⁸⁴, mostrando occasionalmente dei passi unici. Ad esempio, nel § 143 della questione 2 del *Prologo*, le *Additiones* riportano un riferimento esplicito alle *Collationes*, assente in tutte le altre redazioni⁴⁸⁵. Questi elementi indicano che, probabilmente, le *Additiones* I non nascono come un sunto della *Reportatio*, ma possiedono una genesi differente:

⁴⁸³ La dipendenza delle *Additiones* dalla I-A è affermata in Hechich, *Il problema delle ‘Reportationes’*, p. 101 e da Pelzer, *Le premier livre des Reportata Parisiensia*, pp. 473-474.

⁴⁸⁴ Si può portare ad esempio il paragrafo n. 164 della questione 2 del *Prologo*, dove le *Additiones* presentano una spiegazione molto più articolata rispetto alle tre versioni ufficiali della *Reportatio*. Si confrontino i seguenti passi Ioannes Duns Scotus, *Rep. par.*, I-A, *Prol.*, q. 2, ed. Rodler, n. 164, p. 52; Id., *Rep. par.*, I-B, *Prol.*, q. 3, ed. Rodler, n. 164, pp. 88-89; Id., *Rep. par.*, I-C, *Prol.*, q. 2, ed. Rodler, n. 164, pp. 143-144; Guillelmus de Alnwick, *Additiones magnae, Prologus*, q. 2, ed. K. Rodler, in Id., *Die Prologe der Reportata Parisiensia des Johannes Duns Scotus. Untersuchungen zur Textüberlieferung und kritische Edition*, Studia-Universitätsverlag, Innsbruck 2005, n. 164, pp. 214-215.

⁴⁸⁵ Guillelmus de Alnwick, *Add. magnae, Prol.*, q. 2, ed. Rodler, n. 143, p. 208: «Ad confirmationem huius opinionis arguo sic. Cuiuscumque necessarij termini possunt a nobis apprehendi, illud potest a nobis sciri etc., sicut habes quaestione prima et in *Collationibus*». Il rapporto delle *Collationes parisienses* con gli altri scritti di Scoto verrà esaminato nel quarto e nel sesto capitolo. In ogni caso, questa citazione esplicita evidenzia la posterità delle *Additiones* rispetto alle *Collationes*. Pelzer, *Le premier livre des Reportata Parisiensia*, p. 472.

esse potrebbero testimoniare un ulteriore stadio di sviluppo del testo, all'interno di un lavoro a più fasi compiuto sotto la supervisione di Scoto⁴⁸⁶.

In questa breve introduzione si è cercato di mostrare alcuni punti chiave legati alla complessa considerazione dell'unico *Commento* ancora inedito attribuito a Scoto. Sono state presentate le tre versioni principali della *Reportatio* e sono stati introdotti alcuni argomenti a favore dell'utilizzo delle *Additiones* I al fianco delle altre redazioni del testo. A questo punto, conviene intraprendere l'analisi dei contenuti e mostrare l'evoluzione del pensiero di Scoto, probabilmente maturata a contatto con i dibattiti parigini che si sviluppano a cavallo tra XIII e XIV secolo.

Questa analisi sarà condotta facendo riferimento al testo critico della questione 2 del *Prologo* delle tre versioni della *Reportatio* (A, B e C) e delle *Additiones*, edito da Klaus Rodler nel 2005. In questa sede, dove l'obiettivo è costituito dall'approfondimento dottrinale della questione, il riferimento principale sarà al testo della versione I-A, perché esso rappresenta la stesura più estesa ed esplicativa; tuttavia, si riserva la possibilità di servirsi delle altre redazioni, laddove emergano varianti significative.

2. L'evoluzione della conoscenza teologica nel *Prologo* della *Reportatio*

2.1 L'influenza del dibattito parigino

Alcune sezioni della *Reportatio parisiensis* presentano notevoli differenze rispetto ai *Commenti* elaborati principalmente su suolo inglese: proponendo un confronto, se le distinzioni 23-24 del III libro – secondo la versione dei *Reportata* edita da Wadding⁴⁸⁷ – non mostrano significative varianti dottrinali con le omonime sezioni della *Lectura*⁴⁸⁸, delle diversità più rilevanti investono il *Prologo* dell'opera. Per dimostrare la tesi centrale di questo paragrafo, ovvero l'influsso esercitato dal dibattito parigino sul cambiamento di struttura e contenuti che investe il

⁴⁸⁶ Dumont, *John Duns Scotus's Reportatio Parisiensis*, p. 425.

⁴⁸⁷ Ioannes Duns Scotus, *Rep. par.*, III, dd. 23-24, Wadding, XI¹, pp. 510a-522a. Nella sua edizione, Wadding assume come base l'edizione del 1478, presentando come primo libro dell'opera parigina la versione delle *Additiones* I; inoltre, egli ingloba alcuni passi provenienti dall'edizione successiva del 1517 (I-B); pertanto, il primo libro dei *Reportata* di Wadding si compone delle *Additiones* I e di brevi rimandi alla *Reportatio* I-B. Per i restanti libri, Wadding pubblica la versione A della *Reportatio*. Per una sintesi di queste informazioni, si vedano Dumont, *John Duns Scotus's Reportatio Parisiensis*, pp. 384, 436-438; Alliney, *Giovanni Duns Scoto*, pp. 10-11.

⁴⁸⁸ Questa evidenza è confermata dallo studio di Marrone, *Scotus at Paris on the Criteria for Scientific Knowledge*, pp. 384-387, in particolare p. 386: «The wording of his response is almost identical in both the *Ordinatio* and the *Reportatio Parisiensis*». Questo contributo fa riferimento alla distinzione 24 del III libro dell'*Ordinatio*, seguendo l'edizione ottocentesca di Vivés; infatti, nel momento della pubblicazione dell'articolo, l'edizione Vaticana non era ancora completa e gli editori non avevano ancora dimostrato che nella rielaborazione del *Commento* inglese (*Ordinatio*) mancano le distinzioni 18-25 del terzo libro. Come sopra spiegato, la distinzione 24 del III libro dell'*Ordinatio* è una semplice riedizione della *Lectura*, colmata in alcuni punti con parti della *Reportatio*. Cfr. la nota n. 349, p. 129.

Prologo della *Reportatio*, si possono anzitutto raccogliere sinteticamente i risultati raggiunti nel capitolo precedente.

Nella questione unica della prima parte del *Prologo* dell'*Ordinatio*, Scoto inscena il dibattito tra filosofi e teologi, per approfondire la diversità di metodo che distingue le due discipline. Nella controversia, si fronteggiano due atteggiamenti: quello razionalista del filosofo – che sostiene la beatitudine terrena e il suo raggiungimento mediante le naturali capacità umane – e quello del teologo – secondo il quale la beatitudine celeste non può essere ottenuta in assenza di un sostegno soprannaturale, a causa dell'imperfezione che caratterizza la natura umana decaduta. In uno degli argomenti cardine a sostegno della posizione filosofica, viene introdotta la modalità di conoscenza discorsiva aristotelica, secondo la quale la metodologia sillogistica (che procede mediante la conoscenza dei termini dei principi, l'apprensione dei principi e la deduzione delle conclusioni in essi incluse) è applicabile a tutti i contenuti, compresi quelli rivelati. Dunque, nel *Prologo* inglese, la fazione filosofica sostiene una comprensione scientifica (secondo il canone aristotelico) delle verità di fede.

In aggiunta, nella distinzione 24 del III libro della *Lectura*, Scoto riprende il dibattito dispiegato nel *Prologo*, applicandolo alla sua critica nei confronti delle teorie di Tommaso d'Aquino ed Enrico di Gand. A questo punto, il contrasto non oppone più i teologi e i filosofi, bensì Scoto da una parte, come sostenitore di un'impossibilità tra fede e scienza (intesa secondo le quattro condizioni aristoteliche), e Tommaso ed Enrico dall'altra, i quali teorizzano una conoscenza scientifica (evidente e discorsiva) dei contenuti teologici *in via*.

Il dibattito presentato nella distinzione 24 specifica la disputa prologale: infatti, l'argomento filosofico-aristotelico della conoscenza sillogistica⁴⁸⁹ è posto a sostegno della teoria del lume medio di Enrico⁴⁹⁰, secondo l'utilizzo che lo stesso maestro fiammingo ne aveva offerto nella questione 2 del *Quodlibet* XII⁴⁹¹. In questo modo, l'idea enriciana di un sapere teologico discorsivo è assimilata all'opinione del filosofo aristotelico, giacché la scienza di Enrico risponde alle condizioni di scientificità stabilite negli *Analitici secondi*.

Opponendosi a questo modello, Scoto conclude che l'evidenza e il metodo discorsivo sillogistico (propri della scienza aristotelica) sono inapplicabili ai contenuti di fede, poiché una conoscenza quidditativa dei termini teologici è irraggiungibile *in via*: la teologia naturale può elaborare al massimo un concetto proprio, ma generale di dio, coincidente con il concetto di ente

⁴⁸⁹ Ioannes Duns Scotus, *Ord., Prol.*, p. 1, q. un., Vat., I, n. 42, p. 25.

⁴⁹⁰ Ioannes Duns Scotus, *Lect.*, III, d. 24, q. un., Vat., XXI, n. 39, p. 139.

⁴⁹¹ Henricus de Gandavo, *Summa*, a. XIII, q. 3, Badius 1520, I, f. 91v A. A tal riguardo si possono confrontare i diversi utilizzi che Enrico propone dell'argomento aristotelico, secondo l'approfondimento presentato nell'ultima sezione del primo capitolo *L'evoluzione dell'argomento filosofico: dalla Summa al Quodlibet*.

infinito. L'unica eccezione emerge nella speciale condizione riservata agli apostoli, ai profeti e ai rapiti; ma, sebbene il loro assenso ai contenuti rivelati sia più fermo rispetto a quello del semplice fedele, esso resta non scientifico, giacché non è fondato sulla conoscenza quidditativa dei termini che compongono gli articoli di fede, quanto piuttosto su una speciale comunicazione divina. Quindi, in nessun caso, Scoto ammette una scienza teologica raggiungibile *in via*.

Avendo presente queste due parti del *Commento* inglese sarà più agevole la comprensione del cambiamento di struttura e contenuti, rinvenuta nel *Prologo* della *Reportatio*. Infatti, sebbene sia necessario tenere a mente che la *Reportatio* coincide con gli appunti derivanti dalle lezioni orali di Scoto ed è probabilmente priva di una revisione autoriale, non si può negare che, rispetto alle questioni inglesi, il *Prologo* parigino presenti dei mutamenti dottrinali e strutturali, decisivi per la comprensione del pensiero più maturo del filosofo scozzese.

Lo sviluppo che investe la teoria di Scoto non riguarda semplicemente le conclusioni derivanti dalle sue argomentazioni, ma lo stesso punto di partenza che anima la riflessione sul continente: seguendo il suggerimento di Marrone, si può rilevare che gli interrogativi che articolano il *Prologo* della *Reportatio* appaiono più mirati e circoscritti al dibattito parigino⁴⁹², differendo considerevolmente dai quesiti più generali che guidano la redazione degli scritti inglesi.

Anzitutto, il cambiamento che caratterizza il *Prologo* della *Reportatio* può essere mostrato comparando le diverse questioni che articolano il *Prologo* nei vari *Commenti* (*Lectura*, *Ordinatio* e *Reportatio*) e proponendo una tabella di confronto simile alla tavola provvista dagli editori della Vaticana nei *Prolegomena* al volume XIX degli *Opera Omnia* di Scoto⁴⁹³:

⁴⁹² Marrone, *Scotus at Paris on the Criteria for Scientific Knowledge*, p. 384.

⁴⁹³ A questo proposito, è necessario sottolineare la differenza che emerge con il confronto proposto dalla Commissione scotista. Nei *Prolegomena* al XIX volume degli *Opera Omnia* di Scoto, gli editori della Vaticana affiancano la questione 2 del *Prologo* della *Reportatio* alla parte terza della *Lectura* e alla quarta dell'*Ordinatio* (si veda precisamente Schalück *et al.*, *Prolegomena*, in Ioannes Duns Scotus, *Lect.*, II, dd. 7-44, Vat., XIX, p. 55*). Anche se la questione 2 della *Reportatio* affronta il tema della scientificità della teologia, l'andamento e gli argomenti richiamano la controversia tra teologi e filosofi (sebbene non esplicitamente), in oggetto nella prima parte del *Prologo* inglese, insieme alla questione unica della distinzione 24 del III libro della *Lectura*. Per questo motivo, si è scelto di inserire la questione 2 del *Prologo* parigino accanto alle questioni prologali redatte a Oxford.

Ioannes Duns Scotus, <i>Lect., Prol., Vat., XVI, pp. 547-548.</i>	Ioannes Duns Scotus, <i>Ord., Prol., Vat., I, pp. 299-300.</i>	Ioannes Duns Scotus, <i>Rep. Par., I-A, Prol., ed. Rodler, pp. 3, 40, 58.</i>
p. 1, q. un.: Utrum necessarium sit homini pro statu viae aliquam doctrinam supernaturaliter revelari	p. 1, q. un.: Utrum homini pro statu isto sit necessarium aliquam doctrinam supernaturaliter inspirari	q. 2: Utrum veritates per se scibiles de Deo sub ratione deitatis possint sciri ab intellectu viatoris q. 3: Utrum ex puris naturalibus possimus scire omnes veritates scibiles de Deo
	p. 2, q. un.: Utrum cognitio supernaturalis necessaria viatori sit sufficienter tradita in sacra Scriptura	
p. 2, q. 1: Utrum theologia sit de Deo tamquam de primo eius subiecto p. 2, q. 2: Utrum theologia sit de Deo sub aliqua speciali ratione p. 2, q. 3: Utrum theologia sit de omnibus entibus	p. 3, q. 1: Utrum theologia sit de Deo tamquam de primo obiecto p. 3, q. 2: Utrum theologia sit de Deo sub aliqua speciali ratione p. 3, q. 3: Utrum theologia sit de omnibus ex attributione ipsorum ad primum eius subiectum	q. 1: Utrum Deus sub propria ratione deitatis possit esse per se subiectum alicuius scientiae
p. 3, q. 1: Utrum theologia sit scientia p. 3, q. 2: Utrum theologia sit subalternans vel subalternata	p. 4, qq. 1-2: Utrum theologia in se sit scientia, et utrum subalternans vel subalternata	
p. 4, q. 1: Utrum theologia sit habitus practicus p. 4, q. 2: Utrum scientia dicatur speculativa aut practica ex fine	p. 5, q. 1: Utrum theologia sit scientia practica vel speculativa p. 5, q. 2: Utrum ex ordine ad praxim ut ad finem dicatur per se scientia practica	

Il paragone tra le questioni prologali inglesi e quelle parigine permette di proporre alcune considerazioni. In primo luogo, nella *Reportatio* non c'è alcun riferimento alla rivelazione, che rappresenta, per Scoto, il presupposto del sapere teologico naturale; di conseguenza, si può supporre che l'interesse del nostro autore sia cambiato: se nei *Commenti* inglesi la conoscenza naturale teologica rappresenta il punto focale dell'innovazione scotiana, nella *Reportatio* essa è oggetto solo della questione 3.

A conferma di ciò, si può sottolineare che mentre negli scritti inglesi è negata ogni comprensione quidditativa e particolare del divino *in via*⁴⁹⁴, due delle tre questioni parigine fanno riferimento all'apprensione del divino inteso *sub ratione deitatis*, ovvero a un concetto quidditativo e rappresentativo dell'essenza divina nella sua singolarità, inconoscibile naturalmente *in via*.

Si può concludere che gli interrogativi che animano il *Prologo* parigino sono tematicamente differenti da quelli inglesi, oltre che notevolmente ridotti in numero: in appena tre questioni, Scoto affronta la problematica della conoscenza teologica, centrandola non più sulla comprensione

⁴⁹⁴ Nell'*Ordinatio*, Scoto confuta esplicitamente la posizione che ammette una conoscenza di dio *sub ratione deitatis* accessibile *in via*. Ioannes Duns Scotus, *Ord.*, I, d. 3, p. 1, qq. 1-2, *Vat.*, III, nn. 56-58, pp. 38-39. Cfr. anche Ioannes Duns Scotus, *Ord.*, I, d. 3, p. 1, qq. 1-2, *Vat.*, III, n. 62, p. 43: «Non autem subest conceptui creaturae aliquis conceptus vel species, repraesentans aliquid proprium Deo, quod sit omnino alterius rationis ab eo quod convenit creaturae».

generale e naturale, garantita dall'abito acquisito della fede, ma sulla notizia soprannaturale di Dio inteso *sub ratione deitatis*.

Concentrandosi, più in particolare, sulla questione 2 del *Prologo* parigino, si può rilevare l'evoluzione del pensiero scotiano, in relazione al problema della conoscenza dei credibili *in via* e dell'assenso conferito a essi⁴⁹⁵. Comparando la questione 2 con la prima parte delle questioni prologali inglesi e con la distinzione 24 del III libro della *Lectura*, si può mostrare come il dibattito parigino si imponga, in maniera determinante, nella riflessione di Scoto elaborata sul continente: sembrerebbe, infatti, che, nella questione 2, il Sottile fonda la disputa tra filosofi e teologi (*Prologo* inglese) con la critica alla scienza teologica di Tommaso ed Enrico (*Lectura*, III, d. 24). Il confronto con i suoi predecessori, relegato al III libro del *Commento* nella riflessione inglese, occupa una posizione meno decentrata nell'opera parigina, giacché è traslato e adattato ai temi dell'introduzione prologale⁴⁹⁶: i due modelli generali che articolano la controversia nel *Prologo*

⁴⁹⁵ Si veda, ad esempio, quanto rilevato a tal proposito in Pelzer, *Le premier livre des Reportata Parisiensia*, p. 466. L'autore evidenzia le importanti differenze stilistiche e dottrinali che riguardano, tra gli altri passi, anche la questione 2 del *Prologo* della *Reportatio*.

⁴⁹⁶ A questo proposito, è utile confrontare la struttura di Ioannes Duns Scotus, *Ord., Prol.*, p. 1, q. un., Vat., I, pp. 1-58 (si veda la nota n. 237, p. 84) e quella di Ioannes Duns Scotus, *Lect.*, III, d. 24, q. un., Vat., XVI, pp. 123-155 (si veda la nota n. 396, p. 143) con quella di Ioannes Duns Scotus, *Rep. par.*, I-A, *Prol.*, q. 2, ed. Rodler, pp. 40-57 (l'articolazione delle altre redazioni parigine è speculare a quella presentata dalla I-A, ad eccezione dell'ordine di alcuni argomenti).

Ioannes Duns Scotus, <i>Ord., Prol.</i>, p. 1, q. un., Vat., I, pp. 1-58.	Ioannes Duns Scotus, <i>Lect.</i>, III, d. 24, q. un., Vat., XVI, pp. 123-155.	Ioannes Duns Scotus, <i>Rep. par.</i>, I-A, <i>Prol.</i>, q. 2, ed. Rodler, pp. 40-57.
<i>quod sic</i> (§§ 1-3), <i>quod non</i> (§ 4);	<i>quod sic</i> (§§ 2-8); <i>quod non</i> (§§ 9-12); <i>ad quaestionem</i> (§ 13);	<i>quod sic</i> (§§ 121-124); <i>quod non</i> (§§ 125-126);
<i>controversia intra philosophos et theologos: opinio philosophorum</i> (§§ 5-11), <i>improbatio opinio philosophorum</i> (§§ 12-56);	<i>opinio Thomae: opinionis expositio</i> (§§ 14-19), <i>opinionis improbatio</i> (§§ 20-22); <i>opinio Henrici: opinionis expositio</i> (§§ 23-29), <i>opinionis improbatio</i> (§§ 30-47);	<i>opinio Thomae</i> (§ 127-130); <i>opinio Thomae improbatur</i> (§§ 131-135); <i>ad argumenta pro opinione Thomae</i> (§§ 136-138); <i>opinio Henrici</i> (§ 139); <i>rationes pro opinione Henrici</i> (§§ 140-144); <i>rationes Godefridi de Fontibus contra opinionem Henrici</i> (§§ 145-149); <i>rationes Godefridi improbantur</i> (§§ 150-157); <i>contra opinionem Henrici arguitur</i> (§§ 158-159); <i>opinio alia</i> (§§ 160-162);
<i>solutio quaestionis</i> (§§ 57-65);	<i>opinio propria</i> (§§ 48-64);	<i>responsio ad quaestionem</i> (§§ 163-170);
<i>circa tres rationes principales contra philosophos</i> (§§ 66-71); <i>ad argumenta philosophorum</i> (§§ 72-89);	<i>ad argumenta opinionis Thomae</i> (§§ 65-69); <i>ad argumenta opinionis Henrici</i> (§§ 70-72);	<i>ad argumenta pro opinione Henrici</i> (§§ 171-176);
<i>ad argumenta principalia</i> (§§ 90-94).	<i>ad argumenta principalia</i> (§§ 73-79).	<i>ad argumenta principalia</i> (§§ 177-180).

inglese (filosofi e teologi), assumono un volto nel *Prologo* parigino, mediante il coinvolgimento esplicito di Tommaso ed Enrico⁴⁹⁷.

Questa conclusione è confermata dalla funzione assolta dall'argomento della conoscenza naturale sillogistica, prima utilizzato a favore dei filosofi e impiegato per articolare la controversia⁴⁹⁸ e ora presentato come una *ratio pro opinione Henrici*⁴⁹⁹.

Alla luce di questi cambiamenti, si può condividere l'opinione di alcuni studiosi, i quali sostengono l'importanza della questione 2 per comprendere il contributo di Scoto al dibattito parigino sullo statuto scientifico della teologia: la profonda trasformazione che investe il *Prologo* della *Reportatio* sarebbe frutto del contatto del giovane scozzese con il fervente clima culturale della capitale francese⁵⁰⁰.

Questi presupposti introduttivi possono trovare riscontro solo nell'approfondimento dei contenuti. Pertanto, nell'analisi che segue verrà presentato il rapporto di Scoto con la teoria di Enrico e l'elemento di novità che compare nella *solutio* parigina: se, in ambito inglese, il Sottile si era mostrato profondamente critico nei confronti della conoscenza scientifica teologica teorizzata dal maestro fiammingo, nella *Reportatio* egli ammette una scienza astrattiva che coglie, *in via*, l'essenza quidditativa e singolare del divino. Una tale comprensione teologica comporta, come vedremo, significative conseguenze nella questione dell'assenso ai contenuti rivelati *in via*.

2.2 Conoscenza astrattiva: la scienza teologica soprannaturale *in via*

Dopo aver dimostrato che l'essenza divina, intesa nella sua singolarità (*essentia ut ista est*), può assolvere la funzione di soggetto in qualche scienza (q. 1)⁵⁰¹, nella questione 2 del *Prologo* della *Reportatio*, Scoto si interroga sulla possibilità di conoscere distintamente *in via* le verità teologiche, in virtù dell'acquisizione di un concetto proprio e particolare del divino, ovvero di un medio rappresentativo dell'oggetto divino considerato *sub ratione deitatis*.

L'andamento della questione 2 del *Prologo* ripropone quello della distinzione 24 del III libro della *Lectura*⁵⁰²: infatti, riguardo alla conoscenza delle verità rivelate *in via*, Scoto si confronta

⁴⁹⁷ L'evoluzione del dibattito in questo senso è sottolineata anche in Sondag, *La théologie comme science pratique*, pp. 32-33.

⁴⁹⁸ Ioannes Duns Scotus, *Ord., Prol.*, p. 1, q. un., Vat., I, n. 43, pp. 25-26.

⁴⁹⁹ Ioannes Duns Scotus, *Rep. par.*, I-A, *Prol.*, q. 2, ed. Rodler, n. 143, p. 45.

⁵⁰⁰ Cfr. Porro, *Tra l'oscurità della fede e il chiarore della visione*, p. 213; Dumont, *Theology as a Science*, p. 589.

⁵⁰¹ Ioannes Duns Scotus, *Rep. Par.*, I-A, *Prol.*, q. 1, ed. Rodler, pp. 3-39. Per l'approfondimento dottrinale del ruolo del soggetto nella scienza teologica di Scoto, non solo in relazione alla *Reportatio*, ma anche riguardo ai *Commenti* inglesi, si veda O'Connor, *The Scientific Character of Theology*, pp. 5-17. Nella considerazione di questo contributo va tenuto in conto che l'antioriorità dell'*Ordinatio* rispetto alla *Reportatio* non era ancora stata dimostrata. Cfr. la nota n. 449, p. 159.

⁵⁰² Cfr. la nota n. 496, p. 174.

dapprima con l'opinione di Tommaso e dopo con quella di Enrico. La prima parte della questione, ovvero il dialogo con il pensiero del domenicano, non presenta variazioni significative rispetto alla distinzione 24: la critica investe, ancora una volta, la presunta contraddizione che emergerebbe negli scritti di Tommaso e la subalternazione delle scienze, intesa come fondamento di scientificità della teologia *in via*⁵⁰³.

Riguardo all'opinione di Enrico, invece, nel *Commento* parigino si registra uno scarto rispetto alla *Lectura*. Anzitutto, il pensiero del Gandavense non è così ben articolato e si presenta in una forma molto sintetica. Questa caratteristica potrebbe essere imputata al genere della *reportatio*, per sua natura più conciso rispetto a un testo completamente revisionato.

Enunciando la posizione di Enrico, Scoto presenta il lume intermedio tra la fede e la gloria come lo strumento mediante il quale la creatura *in via* acquisisce un concetto quidditativo dei termini teologici e, dunque, una comprensione scientifica delle verità di fede: «il *viator* può essere in possesso di una scienza delle verità per sé conoscibili di Dio *sub ratione deitatis*, tuttavia, non nel lume della fede, né in quello della gloria, ma in qualche lume medio»⁵⁰⁴.

Rispetto alla distinzione 24, l'opinione di Enrico è accompagnata da una serie di argomenti a favore, che rappresentano una delle parti più interessanti della questione, perché forniscono una connessione diretta con il *Prologo* dell'*Ordinatio*. Infatti, tra le tesi *pro opinione Henrici*, compare la tesi aristotelica della conoscenza sillogistica, già analizzato sia negli scritti di Enrico⁵⁰⁵, sia nella posizione razionalista dei filosofi⁵⁰⁶. Esponendo l'orientamento enriciano, il procedimento deduttivo viene applicato alla teologia, che, in questo modo, coincide con una conoscenza sillogistica ed evidente dei contenuti rivelati *in via* – ottenuta a partire dall'apprensione quidditativa dei termini costituenti del principio, che conduce alla comprensione del principio stesso e alla deduzione delle conclusioni in esso incluse. Secondo la procedura appena illustrata, Scoto dà voce a Enrico, scrivendo che:

⁵⁰³ Ioannes Duns Scotus, *Rep. par.*, I-A, *Prol.*, q. 2, ed. Rodler, nn. 127-138, pp. 41-44. L'approfondimento della critica al modello tomista è stato già condotto nella sezione del capitolo precedente: *L'impossibilità tra fede e scienza nella critica a Tommaso ed Enrico*. Anche secondo Porro, l'*impugnatio* dell'opinione di Tommaso presentata nella *Reportatio* è priva di significative variazioni rispetto all'esposizione della *Lectura*. Porro, *Tra l'oscurità della fede e il chiarore della visione*, p. 217.

⁵⁰⁴ Ioannes Duns Scotus, *Rep. par.*, I-A, *Prol.*, q. 2, ed. Rodler, n. 139, p. 44: «A viatore potest haberi scientia de veritatibus per se scilibus de Deo sub ratione deitatis, non tamen in lumine fidei nec gloriae, sed quodam lumine medio». Cfr. Ioannes Duns Scotus, *Lect.*, III, d. 24, q. un., Vat., XXI, n. 24, p. 132.

⁵⁰⁵ Henricus de Gandavo, *Summa*, a. XIII, q. 3, Badius 1520, I, f. 91v A; Id., *Quod.*, XII, q. 2, ed. Decorte, p. 14. Si veda l'ultima sezione del primo capitolo *L'evoluzione dell'argomento filosofico: dalla Summa al Quodlibet*.

⁵⁰⁶ Ioannes Duns Scotus, *Ord.*, *Prol.*, p. 1, q. un., Vat., I, nn. 42-43, pp. 25-26. Si veda, nel secondo capitolo, la sezione *L'obiezione dei filosofi e l'applicazione della dimostrazione sillogistica alla verità di fede*. Questo testo richiama anche l'argomentazione proposta a favore di Enrico in *Lect.*, III, d. 24, q. un., Vat., XXI, n. 39, p. 139; tuttavia, nella *Reportatio*, il rimando all'argomento dell'*Ordinatio* è pressoché letterale.

Apprendiamo naturalmente i termini di qualunque <proposizione> necessaria, e <in questo modo> possiamo conoscere naturalmente tale <proposizione>; ma conosciamo naturalmente i termini di tutte le <proposizioni> necessarie rivelate; dunque, ecc. Prova della maggiore: quelle <proposizioni> necessarie o sono mediate oppure immediate. Se <sono> immediate, allora sono conosciute <non appena sono> conosciuti i <loro> termini. Se <sono> mediate, allora dal momento che possiamo conoscere naturalmente gli estremi <della proposizione>, possiamo conoscere i medi <contenuti> tra quegli <estremi>. Congiungendo il medio con gli estremi, o si avranno premesse mediate o immediate. Se immediate, <si procede> come prima. Se mediate, si procede congiungendo il medio con gli estremi, fino a raggiungere, infine, le <proposizioni> necessarie immediate, altrimenti vi sarà un processo all'infinito⁵⁰⁷.

L'argomento mira a dimostrare lo statuto scientifico della teologia del *viator*: il maestro fiammingo – come i filosofi nella controversia prologale – sostiene che la creatura *in via* possa ottenere una conoscenza evidente e discorsiva dei contenuti teologici; questo obiettivo è reso possibile dalla teoria delle proposizioni necessarie, secondo la quale a partire dall'apprensione dei termini semplici che costituiscono i principi primi di una scienza, si comprendono i principi e si deducono sillogisticamente le conclusioni in essi contenute. Nonostante l'evidente richiamo letterale con il testo dell'*Ordinatio*, il parallelismo proposto tra il pensiero di Enrico e quello dei filosofi deve tenere conto della peculiarità della posizione filosofica – che afferma la conoscenza naturale di tutti i conoscibili, applicandola anche ai contenuti rivelati – e la particolarità dell'opinione di Enrico – che ammette una comprensione intellettuale delle verità di fede, sebbene, nel far ciò, la ragione naturale *in via* non possa prescindere dall'illuminazione soprannaturale e intermedia che dischiude il concetto quidditativo dei termini teologici. Con qualche aggiustamento, Scoto riesce a fondere l'orientamento filosofico-razionalista con l'idea del suo oppositore.

L'*improbatio*⁵⁰⁸ della teoria di Enrico non si volge alle conclusioni – con le quali, come vedremo, Scoto si ritroverà parzialmente d'accordo –, quanto piuttosto al suo metodo. Infatti, la

⁵⁰⁷ Ioannes Duns Scotus, *Rep. par.*, I-A, *Prol.*, q. 2, ed. Rodler, n. 143, p. 45: «Cuiuscumque necessari terminos naturaliter apprehendimus, et illud possumus naturaliter cognoscere. Sed omnium necessariorum revelatorum terminos naturaliter cognoscimus, ergo etc. Probatio maioris. Illa necessaria aut sunt mediata aut immediata. Si immediata, ergo cognoscuntur terminis cognitis. Si mediata, ergo cum naturaliter possumus cognoscere extrema, possumus cognoscere media inter illa. Coniungendo medium cum extremis, aut habentur praemissae mediatæ aut immediatæ. Si immediatæ, ut prius. Si mediatæ, procedatur coniungendo medium cum extremis, quousque veniatur tandem ad necessaria immediata, aut erit processus in infinitum». Cfr. Ioannes Duns Scotus, *Ord.*, *Prol.*, p. 1, q. un., Vat., I, nn. 42-43, pp. 25-26.

⁵⁰⁸ Gli argomenti a favore della posizione di Enrico e la critica scotiana sono separati dalla considerazione e dalla confutazione di alcuni argomenti che Goffredo di Fontaines aveva opposto alla teoria del suo maestro. Le tesi di Goffredo non verranno in questa sede esaminate, perché non funzionali allo scopo dell'argomentazione; basti rilevare che, rispetto alla *Lectura*, nella *Reportatio* Scoto si allontana dall'iniziale simpatia dimostrata nei confronti della dottrina di Goffredo, per avvicinarsi all'idea enriciana. Per una breve considerazione della teoria di Goffredo si veda

critica scotiana investe, in particolare, l'illuminazione intermedia soprannaturale e il suo ruolo nel modello di Enrico. Per comprendere appieno la critica di Scoto, i cui dettagli verranno ripresi più avanti in questo capitolo⁵⁰⁹, è necessario approssimarsi alla sua posizione, giacché la polemica nei confronti del filosofo fiammingo si compie nella delineazione dell'innovativa soluzione scotiana.

Se si considera il complesso scenario metafisico costruito da Scoto per sostenere le capacità naturali del *viator* (si pensi, ad esempio, alla conoscenza metafisica dell'ente infinito), non si può non accogliere con sorpresa il tipo di sapere teologico ammesso nel *Commento* parigino, che si esplica nella risposta positiva all'interrogativo principale della questione 2⁵¹⁰:

Rispondo alla questione, <dicendo> che molte verità per sé conoscibili di Dio possono essere conosciute semplicemente dal *viator*, non solo a posteriori, ma anche a priori, per mezzo di un concetto di deità <e> mediante una conoscenza superiore e più nobile di ogni conoscenza <derivante dalla> fede⁵¹¹.

Come emerge da questo passo, nella sua riflessione più matura, il filosofo scozzese ammette quanto era stato categoricamente negato nei *Commenti* inglesi, ovvero una conoscenza distinta e terrena di alcune verità riguardanti dio inteso nella sua propria *ratio*. Pertanto, la *Reportatio*, dischiude una soluzione molto più vicina alla convinzione enriciana, dal momento che, in alcuni casi, è disponibile per il *viator* una comprensione propria e quidditativa di alcune proposizioni teologiche, superiore rispetto alla notizia naturale garantita dalla fede e dalla comune rivelazione.

Scoto intraprende la sua spiegazione, introducendo la conoscenza della *ratio* quidditativa o *propter quid* di un soggetto, dalla quale si desumono tutti gli elementi virtualmente inclusi in esso: la notizia essenziale del soggetto fornisce il punto di partenza per applicare il processo di deduzione sillogistica. Infatti, Scoto afferma che:

l'ultima sezione del primo capitolo *L'evoluzione dell'argomento filosofico: dalla Summa al Quodlibet*. Per approfondire gli argomenti di Goffredo e l'opinione di Scoto a riguardo, si vedano Porro, *Tra l'oscurità della fede e il chiarore della visione*, pp. 211-216, 224-225; D. Demange, *La théologie est-elle une science? La réponse de Duns Scot à Godefroid de Fontaines dans le prologue des Reportata Parisiensia*, in «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», XX (2009), pp. 547-572; Dumont, *Theology as a Science*, pp. 587-590. Per lo studio degli argomenti di Goffredo, risulta utile anche l'analisi della questione 10 del suo IV *Quodlibet*, proposta in Brown, *Scotus's Method in Theology*, pp. 231-232.

⁵⁰⁹ Si veda la sezione di questo capitolo: *Notitia abstractiva e lumen medium: un confronto tra Scoto ed Enrico*.

⁵¹⁰ Ioannes Duns Scotus, *Rep. par.*, I-A, *Prol.*, q. 2, ed. Rodler, n. 120, p. 41: «Secundo quaeritur utrum veritates per se scibiles de Deo sub ratione deitatis possint sciri ab intellectu viatoris».

⁵¹¹ Ioannes Duns Scotus, *Rep. par.*, I-A, *Prol.*, q. 2, ed. Rodler, n. 163, p. 51: «Respondeo ad quaestionem quod multae veritates per se scibiles de Deo possunt sciri simpliciter a viatore, non solum a posteriori sed etiam a priori per rationem deitatis cognitione superiori et nobiliori omni cognitione fidei».

L'intelletto che può comprendere il soggetto mediante la sua *ratio* propria, può comprendere il principio virtualmente incluso nel soggetto e, inoltre, <può comprendere> le conclusioni incluse nel principio, poiché, come <la conoscenza del> termine del soggetto è causa della <conoscenza del> principio, così <la conoscenza del> principio è causa della <conoscenza della> conclusione. Ma l'oggetto di questa scienza può essere compreso e conosciuto distintamente dall'intelletto del *viator*⁵¹².

Il punto di partenza per acquisire una conoscenza teologica distinta è costituito dall'apprensione quidditativa dell'*incomplexum* che istanzia il divino. La comprensione essenziale del termine semplice può derivare o immediatamente dalla presenza dell'oggetto, sperimentato nella sua esistenza attuale – cioè vedendo e conoscendo dio nella visione beatifica tramite un'intuizione intellettuale⁵¹³ –, oppure, in modo mediato, dall'acquisizione di una rappresentazione astratta⁵¹⁴, propria e particolare, che può coincidere con la specie sensibile (fantasma) o con quella intelligibile⁵¹⁵. Infatti, come Scoto scrive, «la conoscenza è duplice, cioè intuitiva e astrattiva: quella intuitiva <procede> secondo il modo del senso particolare, <mentre> quella astrattiva

⁵¹² Ioannes Duns Scotus, *Rep. par.*, I-A, *Prol.*, q. 2, ed. Rodler, n. 164, p. 52: «Intellectus potens intelligere subiectum sub ratione subiecti potest intelligere principium virtualiter inclusum in subiecto et ulterius conclusiones inclusas in principio; quia sicut terminus subiecti est causa principii, et principium est causa conclusionis. Sed obiectum istius scientiae potest intelligi et cognosci distincte ab intellectu viatoris».

⁵¹³ Nel Medioevo, la visione o intuizione propria della creatura, priva dei limiti derivanti dalla condizione decaduta, è sinonimo di conoscenza certa: vedendo, si comprende. Sebbene i medioevali riflettano sull'ingannevolezza dei sensi, la *visio* è sinonimo di sapere immediato, certo ed evidente. Infatti, l'«intuire è un atto immediato di conoscenza per visione diretta di un oggetto attualmente presente» (G. Stabile, *Dante e la filosofia della natura. Percezioni, linguaggi, cosmologie*, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, Firenze 2007, p. 24). Questa sicurezza viene meno nella Modernità, quando – dopo aver posto l'accento sull'unica condizione umana, quella terrena – *visio* e *cognitio* si separano irrimediabilmente: la prima non è affidabile e la percezione interna è radicalmente differente da quella del mondo esterno, mai comprensibile nella sua totalità; le due realtà restano solo somiglianti e analoghe, ma mai coincidenti. Per un approfondimento, si veda Stabile, *Dante e la filosofia della natura*, pp. 9-29.

⁵¹⁴ In questo contesto, l'astrazione non si riferisce al processo tramite il quale la nozione intellettuale è derivata dal dato sensibile (inapplicabile al caso divino), ma all'indifferenza nei confronti dell'esistenza e/o presenza dell'oggetto (questo aspetto è sottolineato anche in G.S. Elías, *El acto cognoscitivo en la perspectiva de Juan Duns Escoto*, in «Franciscanum», LX, 170 (2018), pp. 21-45: 42-43. Secondo l'autrice, tale sfumatura è derivata da Scoto dal pensiero di Matteo d'Aquasparta). Nel contributo proposto da South, l'autore delinea le facoltà dell'anima responsabili del processo astrattivo: riguardo alla conoscenza sensibile, mentre il senso esterno agisce sulla base dell'oggetto presente – cogliendo le sue qualità esteriori –, il senso interno o immaginazione, indipendentemente dall'esistenza (e, dunque, astrattivamente), propone un'immagine singolare dell'oggetto, corrispondente al fantasma. L'intelletto agente illumina il fantasma e il concorso di questi due elementi genera la specie intelligibile, la quale – assumendo il fantasma come punto di partenza – è altrettanto indipendente dall'esistenza. Dunque, la conoscenza astrattiva conduce o alla produzione del fantasma (mediante l'azione del senso interno) oppure all'elaborazione della specie intelligibile (tramite l'interazione dell'intelletto agente e del fantasma). J.B. South, *Scotus and the Knowledge of the Singular Revisited*, in «History of Philosophy Quarterly», 19, 2 (2002), pp. 125-147: 132-134, 136-137. A questo proposito, si vedano anche i più recenti contributi: Mayocchi, *Causalidad eficiente en el conocimiento intelectual*, p. 153; C. Selogna, *La dottrina dell'immagine. Tracce agostiniane nell'Ordinatio di Duns Scoto*, in A. Ghisalberti, E. Dezza (a cura di), «Pro statu isto»: l'appello dell'uomo all'infinito. Atti del convegno nel VII centenario della morte di Giovanni Duns Scoto. Milano 7-8 Novembre 2008, Edizioni Biblioteca Franciscana, Milano 2010, pp. 217-232.

⁵¹⁵ La specie, oggetto della conoscenza astrattiva, non è un ente semplicemente *deminutum*, ma rappresenta una *res* extramentale, secondo l'interpretazione emergente in Elías, *El acto cognoscitivo*, pp. 26-27.

<procede> secondo il modo con il quale la fantasia agisce riguardo alle cose assenti, mediante le specie astratte dalle < cose > sensibili»⁵¹⁶.

In quest'ultimo caso, come sottolinea Richard Cross, l'intelletto è indifferente nei confronti sia della presenza dell'oggetto, sia della sua esistenza; queste condizioni restano, invece, i marchi distintivi della conoscenza intuitiva⁵¹⁷. Da questa descrizione si desume che la modalità intuitiva e quella astrattiva non si riferiscono neppure all'oggetto inteso secondo la stessa *ratio*⁵¹⁸: se, nella prima, l'intelletto si rapporta direttamente con l'oggetto esistente qui e ora, nella seconda, esso si esercita sul fantasma, trasformandolo in una specie intelligibile⁵¹⁹.

⁵¹⁶ Ioannes Duns Scotus, *Rep. par.*, I-C, *Prol.*, q. 2, ed. Rodler, n. 164, pp. 143-144: «Notitia est duplex, scilicet intuitiva et abstractiva; intuitiva ad modum sensus particularis, abstractiva ad modum quo phantasia rebus absentibus habet actum per species a sensibilibus abstractas». Si riporta l'argomento conservato dalla versione I-C, dal momento che la I-A risulta sintetica e manca di alcuni riferimenti essenziali, come la chiara distinzione tra conoscenza intuitiva e astrattiva. Le *Additiones*, invece, si presentano notevolmente più estese. Se si condivide l'idea di Dumont, secondo cui le *Additiones* potrebbero essere il frutto di un'ulteriore revisione scotiana, questa versione è la più completa ed esaustiva; si rimanda, pertanto, anche all'argomento da essa conservato. Guillelmus de Alnwick, *Add. magnae, Prol.*, q. 2, ed. Rodler, n. 164, pp. 214-215. Per una presentazione simile del tema, si veda Ioannes Duns Scotus, *Ord.*, II, d. 3, p. 2, q. 2, *Vat.*, VII, n. 323, p. 554. In questa sede, Scoto non si sofferma a lungo sulla descrizione delle due procedure gnoseologiche. Pertanto, per una loro caratterizzazione più completa si può fare riferimento ai luoghi individuati da Pini nel suo contributo (G. Pini, *Scotus on Intuitive and Abstractive Cognition*, in J. Hause (ed.), *Debates in Medieval Philosophy. Essential Readings and Contemporary Responses*, Routledge, London-N.Y. 2014, pp. 348-365: 349), che colgono complessivamente il pensiero di Scoto in tutte le sue fasi: Ioannes Duns Scotus, *Lect.*, II, d. 3, p. 2, q. 2, *Vat.*, XVIII, nn. 285-290, pp. 321-323; *Id.*, *Ord.*, II, d. 3, p. 2, q. 2, *Vat.*, VII, nn. 318-323, pp. 552-554; *Id.*, *Lect.*, III, d. 14, q. 3, *Vat.*, XX, nn. 133-154, pp. 349-54; *Id.*, *Ord.*, III, d. 14, q. 3, *Vat.*, IX, nn. 107-113, pp. 465-469; *Id.*, *Ord.*, IV, d. 45, q. 3, *Vat.*, XIV, nn. 136-151, pp. 180-186; *Id.*, *Rep. par.*, I-A, *Prol.*, q. 2, ed. Rodler, nn. 153, 164, pp. 49, 52; *Id.*, *Quod.*, q. 6, Wadding, XII, nn. 7-8, p. 145; *Id.*, *Quod.*, q. 13, Wadding, XII, nn. 8-10, pp. 309-310; *Id.*, *Quod.*, q. 14, Wadding, XII, n. 10, p. 369; *Id.*, *Quaestiones super libros Metaphysicorum*, II, qq. 2-3, *OpPh*, III, nn. 80-81, 109, pp. 224-225, 230-231; *Id.*, *Quaestiones super libros Metaphysicorum*, VII, q. 15, *OpPh*, IV, nn. 18, 27, 28, 36, pp. 299-300, 303-304, 307. Si esclude dall'elenco Ioannes Duns Scotus, *Ord.*, IV, d. 49, q. 12, ed. Vivès, XXI, n. 6, p. 442 (edita solo da Vivès), perché l'edizione critica Vaticana ha dimostrato che tale questione è stata interpolata dalla *Reportatio* e, pertanto, non appartiene al testo originario dell'*Ordinatio*. Per l'approfondimento della differenza tra le due modalità di conoscenza, si vedano Elías, *El acto cognoscitivo*, pp. 26-28, 33-43; T. Noone, *John Duns Scotus on Intuitive Cognition, Abstractive Cognition, Scientific Knowledge, and Our Knowledge of God*, in E.J. Ondrako (ed.), *The Newman-Scotus Reader*, Academy of the Immaculate, New Bedford 2015, pp. 97-108; R. Cross, *Duns Scotus's Theory of Cognition*, Oxford University Press, Oxford 2014, pp. 43-45; Pini, *Scotus on Intuitive and Abstractive Cognition*, pp. 348-365; Alliney, *Giovanni Duns Scotus*, pp. 144-158; Dreyer, Ingham, *The Philosophical Vision of John Duns Scotus*, pp. 25-33; Wolter, *The Philosophical Theology*, pp. 98-122; Dumont, *Theology as a Science*, pp. 581-585, 589-593. Seppur datato, il testo scritto da Sebastian Day resta una base fondamentale per lo studio di questa questione: S.J. Day, *Intuitive Cognition: a Key to the Significance of the Later Scholastics*, The Franciscan Institute, N.Y. 1947, pp. 39-137. Per la ricezione della distinzione scotiana, si vedano C.A. Andersen, *Intuitive and Abstractive Cognition*, "praecisiones obiectivae", and the *Formal Distinction in Masters and Belluto and Later Scotist Authors*, in «Archivum Franciscanum Historicum», 108 (2015), pp. 183-247; Piché, *Intuition, Abstraction and the Possibility of a Science of God*, pp. 423-431; F. Corvino, *La nozione di «specie intelligibile» da Duns Scotus ai maestri agostiniani del secolo XIV (Gregorio da Rimini e Ugolino da Orvieto)*, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 70 (1978), pp. 149-178: 157-178. A questo proposito, si vedano anche i rimandi ai testi del XIV secolo che menzionano la distinzione tra conoscenza intuitiva e astrattiva, provvisti da Dumont in *Theology as a Science*, pp. 594-599.

⁵¹⁷ Cross, *Duns Scotus's Theory of Cognition*, p. 44. Come sottolinea Mayocchi, la conoscenza intuitiva è introdotta da Scoto principalmente per giustificare l'immediatezza della visione beatifica *in patria*. Mayocchi, *Causalidad eficiente en el conocimiento intelectual actual*, p. 152.

⁵¹⁸ Elías, *El acto cognoscitivo*, p. 35.

⁵¹⁹ Si veda a questo proposito l'approfondimento proposto in Alliney, *Giovanni Duns Scotus*, pp. 153-154. Ciò che l'autore evidenzia è un cambiamento nell'intenzionalità: se per la conoscenza astrattiva si può parlare di un'intenzionalità della cosa, trasformata dal fantasma nel suo essere intelligibile (specie), la conoscenza intuitiva

Poste le due alternative, l'argomentazione di Scoto prosegue per assurdo, per concludere che non esiste una scienza intuitiva del divino *in via*⁵²⁰. Infatti, l'unica intuizione possibile nello stato attuale investe o gli oggetti sensibili oppure il contenuto memorativo della loro esperienza passata⁵²¹: in entrambi i casi, la conoscenza intuitiva si volge a enti creati e finiti. Pertanto, limitandosi alle possibilità gnoseologiche nello stato attuale, il *viator* non intuisce mai l'oggetto divino: l'unica possibilità di intuizione dell'ente sommo si realizza *in patria* e coincide con la visione beatifica, fruibile dai beati e dagli angeli⁵²².

Se l'intuizione *in via* concerne solo gli esseri ontologicamente contingenti e se l'abito scientifico è certo, evidente, discorsivo e necessario (secondo le condizioni aristoteliche di scientificità), allora la conoscenza intuitiva nello stato attuale non costituisce un sapere scientifico, secondo la definizione aristotelica⁵²³. Infatti, se un oggetto mutevole fosse compreso scientificamente, qualora esso si trasformi in qualche suo aspetto, il *viator* si ritroverebbe in possesso di un abito scientifico e immutabile mancante del suo referente: per questo motivo, gli enti sensibili, in quanto mutevoli e contingenti, non costituiscono l'oggetto di un sapere scientifico. Come confermato da

manifesta un'intenzionalità dell'intelletto che tende all'oggetto presente qui e ora. Il vero punto di forza della modalità intuitiva consiste nel rapporto diretto con l'oggetto, intuito come in sé esistente, garante di una certezza di esistenza che manca nella considerazione astrattiva della specie. Un simile concetto sembra espresso anche da C. Berube, *La connaissance de l'individuel au moyen age*, Presses de l'Université de Montreal-Presses Universitaires de France, Montreal-Paris 1964, pp. 200-201.

⁵²⁰ La negazione della conoscenza intuitiva del divino *in via* non implica un elemento di inutilità nella natura: la mancata comprensione intuitiva dell'oggetto divino, inteso come intelligibile, non comporta la sua inconoscibilità in assoluto; egli resta conoscibile a se stesso. Cfr. Ioannes Duns Scotus, *Ord.*, I, d. 3, p. 1, qq. 1-2, Vat., III, n. 64, pp. 45-46: «Ratio sua est, quia tunc natura fecisset otiose illas substantias abstractas intelligibiles et non possibiles intelligi ab aliquo intellectu. Sed ista ratio eius non valet, tum quia non est finis istarum substantiarum, in quantum intelligibiles sunt, ut intelligantur ab intellectu nostro - et ideo si hoc non conveniret eis, non propter hoc essent frustra intelligibiles, - tum quia non sequitur 'non sunt intelligibiles ab intellectu nostro', 'ergo a nullo'; possent enim intelligi a se ipsis <...>. Dico quod oculus noctuae non habet cognitionem nisi intuitivam et naturalem, - et quantum ad istas duas condiciones potest exponi auctoritas Philosophi de impossibilitate, quia sicut est impossibile illi oculo intuitive considerare obiectum istud, sic intellectui nostro est impossibile naturaliter et etiam intuitive cognoscere Deum».

⁵²¹ Scoto ammette una doppia modalità di conoscenza intuitiva accessibile *in via*: la prima, più tradizionale, corrisponde alla classica intuizione del sensibile di origine aristotelica; la seconda, definita come imperfetta, ha per oggetto il contenuto memorativo e, dunque, riguarda un oggetto in precedenza esperito, ma ormai assente. Ioannes Duns Scotus, *Ord.*, III, d. 14, q. 3, Vat., IX, nn. 115-117, pp. 469-470. Per l'approfondimento delle due modalità di conoscenza intuitiva disponibili nello stato attuale, si vedano Cross, *Duns Scotus's Theory of Cognition*, pp. 59-63; Alliney, *Giovanni Duns Scotus*, pp. 158-163; South, *Scotus and the Knowledge of the Singular Revisited*, pp. 137-139; Wolter, *The Philosophical Theology*, p. 115; K.H. Tachau, *Vision and Certitude in the Age of Ockham. Optics, Epistemology and the Foundation of Semantics. 1250-1345*, Brill, Leiden-N.Y.-København-Köln 1988, p. 72; Day, *Intuitive Cognition*, pp. 79-80.

⁵²² Il tema della visione beatifica sarà approfondito nella parte seconda, costituita dai capitoli quinto e sesto, in connessione alla *collatio* 12.

⁵²³ Cfr. Ioannes Duns Scotus, *Quaestiones super libros Metaphysicorum*, II, q. 3, OpPh, III, n. 82, p. 225: «Numquam cognitione intuitiva cognoscitur immutabilitas alicuius». Questo principio si applica a tutti gli oggetti finiti intuibili *in via*; l'unica conoscenza intuitiva e immutabile occorre quando l'oggetto presente è immutabile: ciò accade solo nel caso dell'ente divino.

Aristotele nel VII libro della *Metafisica*, «dei sensibili non può esserci scienza poiché essi sono mutabili»⁵²⁴. Analogamente, anche Scoto sottolinea che:

Riguardo alla *ratio* <...> di scienza, <essa>, in quanto tale, non è una conoscenza intuitiva, altrimenti, mentre l'abito della scienza permane, potrebbe non esserci scienza: <dopo aver> prodotto un solo mutamento riguardante la presenza di un solo oggetto, l'abito <scientifico> – riguardante quell'oggetto – permane identico a prima; e, tuttavia, non c'è scienza, poiché non <c'è alcun> oggetto intuito⁵²⁵.

Dopo aver presentato le due alternative gnoseologiche e aver escluso una scienza intuitiva del divino *in via*, si può concludere che la scienza teologica del *viator* procede in modo astrattivo: infatti, «Dio concede al *viator* la sua conoscenza dall'evidenza della cosa, che non sarà ora intuitiva, ma astrattiva»⁵²⁶.

In questo modo, Scoto teorizza una scienza teologica astrattiva e a priori: l'apriorità è assunta nell'ipotesi iniziale⁵²⁷ e corrisponde a un procedimento cognitivo *propter quid*⁵²⁸; il seguito dell'argomentazione mira a dimostrarne la modalità astrattiva.

Il sapere astrattivo si realizza o mediante il fantasma (specie sensibile) oppure tramite un concetto quidditativo e particolare, privo di caratteristiche sensibili, ovvero una specie intelligibile. La prima strada non è percorribile nel caso dell'ente divino: dal momento che dio non possiede caratteristiche sensoriali, è impossibile ottenere una sua rappresentazione sensibile, ovvero un

⁵²⁴ Ioannes Duns Scotus, *Rep. par.*, I-C, *Prol.*, q. 2, ed. Rodler, n. 164, p. 144: «De sensibilibus non potest esse scientia, quia mutabilia sunt». Cfr. Ioannes Duns Scotus, *Rep. par.*, I-A, *Prol.*, q. 1, a. 1, ed. Rodler, n. 9, pp. 4-5. Il riferimento è al passo riportato in Aristotele, *Metafisica*, VII, 15, 1039b 28-31, AL, XXV, 3², p. 162. A proposito di questo passaggio, si veda l'analisi proposta in Marenbon, *Later Medieval Philosophy*, pp. 47-48. Nonostante Scoto si serva dell'opinione aristotelica per negare una conoscenza intuitiva teologica (dovuta all'assenza dell'oggetto divino nel nostro stato), ciò non implica che Scoto condivida l'idea aristotelica dell'inconoscibilità degli individuali. Essi restano accessibili tramite una conoscenza intuitiva, sebbene, nel nostro stato, quest'ultima non consenta di raggiungere la loro quiddità particolare. Per la conoscenza dell'individuale in Scoto, si vedano Elías, *El acto cognoscitivo*, pp. 28-29; Alliney, *Giovanni Duns Scoto*, p. 135; South, *Scotus and the Knowledge of the Singular Revisited*, pp. 130-138; Wolter, *The Philosophical Theology*, pp. 111-114; Corvino, *La nozione di «specie intelligibile»*, pp. 149-150; Berube, *La connaissance de l'individuel au moyen age*, pp. 195-200.

⁵²⁵ Ioannes Duns Scotus, *Rep. par.*, I-C, *Prol.*, q. 2, ed. Rodler, n. 164, pp. 143-144: «De ratione <...> scientiae non est cognitio intuitiva ut scientia est, alias toto habitu scientiae manente posset non esse scientia, quia solius obiecti sola mutatione facta circa eius praesentiam manet habitus qui prius, et tamen non esset scientia, quia non obiectum intuitum».

⁵²⁶ Ioannes Duns Scotus, *Rep. par.*, I-C, *Prol.*, q. 2, ed. Rodler, n. 164, p. 144: «Deus <...> viatori dat notitiam sui ex evidentia rei quae non erit modo intuitiva sed abstractiva».

⁵²⁷ Ioannes Duns Scotus, *Rep. par.*, I-A, *Prol.*, q. 2, ed. Rodler, n. 163, p. 51: «Respondeo ad quaestionem quod multae veritates per se scibiles de Deo possunt sciri simpliciter a viatore, non solum a posteriori sed etiam a priori per rationem deitatis cognitione superiori et nobiliori omni cognitione fidei».

⁵²⁸ A questo proposito, si veda la precisazione di Dumont in *The Propositio Famosa Scoti*, p. 415 e in *Theology as a Science*, p. 590.

fantasma che gli si riferisca⁵²⁹. Pertanto, Scoto cercherà di delineare come la conoscenza teologica distinta *in via* si realizzi astrattivamente per mezzo della specie intelligibile – rappresentativa del divino nella sua singolarità, pur in assenza dell'oggetto⁵³⁰.

La specie intelligibile del divino non deriva al *viator* dalla comprensione teologica dischiusa dal testo rivelato e naturalmente acquisita dalla creatura: infatti, la teologia naturale – introdotta nel *Prologo* dei *Commenti* inglesi⁵³¹ e accompagnata dall'innovativo concetto di soprannaturalità dell'agente⁵³² – giunge, al massimo, a un concetto proprio, ma generale del divino (concetto di ente infinito).

Superando la conoscenza metafisica a posteriori (*quia*), nel *Prologo* parigino, Scoto teorizza una teologia che assume come soggetto dio *sub ratione deitatis* e non più il concetto proprio, ma generale di ente infinito. Per fare ciò, egli chiama in causa una nuova idea di soprannaturalità, molto più in linea con la tradizione rispetto all'innovativa proposta oxoniense: Scoto afferma, infatti, che «il *viator* non può acquisire <la scienza astrattiva del divino> naturalmente»⁵³³. La caratteristica di non-naturalità non può essere intesa nel senso proposto nell'*Ordinatio*: infatti, non vi è alcun coinvolgimento della rivelazione, ovvero del soggetto in relazione al quale la soprannaturalità dell'agente era stata introdotta. Pertanto, bisogna concedere che Scoto si stia qui riferendo a una comunicazione soprannaturale della specie intelligibile (soprannaturalità del paziente nello stato attuale), non derivabile naturalmente in alcun modo, neppure mediante la conoscenza naturale del messaggio soprannaturalmente rivelato (soprannaturalità dell'agente)⁵³⁴.

⁵²⁹ Ioannes Duns Scotus, *Rep. par.*, I-A, *Prol.*, q. 2, ed. Rodler, n. 158, p. 51: «Sed nihil repraesentat sic obiectum absens nisi species et phantasma. <...> nec phantasma, tum quia non habet phantasma, tum quia nullum phantasma repraesentat Deum sub ratione deitatis».

⁵³⁰ La conoscenza astrattiva teorizzata da Scoto nel *Prologo* parigino è analizzata in Dumont, *The Propositio Famosa Scoti*, p. 416.

⁵³¹ Si veda la nota n. 433, p. 153.

⁵³² Ioannes Duns Scotus, *Ord.*, *Prol.*, p. 1, q. un., Vat., I, nn. 57-65, pp. 35-40. Per un approfondimento, si veda, nel secondo capitolo, la sezione: *Un nuovo concetto di soprannaturalità. La solutio del Doctor Subtilis*.

⁵³³ Ioannes Duns Scotus, *Rep. par.*, I-C, *Prol.*, q. 2, ed. Rodler, n. 164, p. 144: «Non tamen viator posset eam acquirere ex naturalibus».

⁵³⁴ Questo aspetto viene sottolineato in C. Trottmann, *La vision béatifique dans la seconde école franciscaine*, in «Collectanea Franciscana», 64 (1994), pp. 121-180: 163. Secondo lo studioso, introducendo una specie soprannaturale, Scoto sostituisce il *lumen* soprannaturale enriciano con una specie soprannaturalmente impressa (il confronto tra la soluzione di Enrico e quella di Scoto verrà analizzata più avanti nel testo, nella sezione: *Notitia abstractiva e lumen medium: un confronto tra Scoto ed Enrico*); una specie naturale del divino, infatti, è inaccettabile, dal momento che dio è un oggetto assente nello stato attuale. Al contrario, in un altro contributo, lo stesso autore ritiene che la teologia di Scoto consista in una conoscenza astrattiva priva di illuminazione soprannaturale, sottolineando la continuità tra l'*Ordinatio* e la *Reportatio*. C. Trottmann, *Vision béatifique et science théologique. Interférences scotistes dans le «Quodlibet» parisien de Guiral Ot (Décembre 1333)*, in L. Sileo (a cura di), *Via Scoti. Metodologica ad mentem Joannis Duns Scoti. Atti del congresso scotistico internazionale, Roma 9-11 marzo 1993*, 2 voll., PAA-Edizioni Antonianum, Roma 1995, II, pp. 739-747: 744.

Questa convinzione è rafforzata dall'assenza della dottrina della soprannaturalità dell'agente nello scritto parigino⁵³⁵.

Tirando le fila del discorso, si può concludere che per ammettere un'apprensione propria del divino *in via, in haec essentia*, Scoto è costretto a sacrificare la naturalità della conoscenza teologica: così, la soprannaturalità è intesa nel senso più tradizionale del termine, ovvero come un'infusione divina che trascende le attuali possibilità naturali del *viator*⁵³⁶. Ciò non implica – come Dumont fa acutamente notare⁵³⁷ – un movimento violento e una notizia ripugnante alla potenza creaturale, poiché, sebbene nello stato attuale la facoltà cognitiva umana sia limitata, la comprensione essenziale del divino non ripugna alla perfezione dell'intelletto creato. Dunque, il possesso della specie intelligibile divina non viola le capacità della ragione umana, sebbene tale sapere *in via* non possa in alcun modo derivare da un procedimento naturale di conoscenza⁵³⁸ (assumendo con il termine 'naturale' lo statuto della condizione attuale).

La comprensione astrattiva, fin qui descritta, è concessa a un limitato numero di fedeli, speciali rispetto alla maggioranza della comunità, che gode solo di una notizia teologica, acquisita naturalmente mediante la fede nella Scrittura.

2.3 Conoscenza profetica: l'assenso intellettuale ai contenuti teologici

La conoscenza astrattiva rappresenta un sapere scientifico e massimamente certo, che soddisfa la totalità dei criteri stabiliti negli *Analitici secondi*: tale comprensione propria e particolare del divino si compie nella sua specie intelligibile ed è accessibile già nello stato attuale. Assunto questo livello di comprensione, resta da considerare il tipo di assenso che il *viator* può fornire alle verità teologiche.

Per definire la questione dell'assenso, accanto all'eccezionale conoscenza astrattiva, Scoto aggiunge un ulteriore grado di sapere disponibile *in via*. Questo livello gnoseologico era stato già annunciato, seppur rapidamente, nella *Lectura*, dove il Sottile lo utilizzava per dare ragione della

⁵³⁵ L'idea di una conoscenza teologica soprannaturale sembrerebbe confermata sia nella distinzione 3 del I libro della *Reportatio*, sia nel *Quodlibet*. Ioannes Duns Scotus, *Rep. par.*, I, d. 3, q. 1, Wadding, XI¹, n. 8, p. 43b: «Dico igitur ad quaestionem quod in intellectu viatoris absolute est possibilis conceptus Dei proprius, quia hoc posset Deus creare infundendo lumen proportionale, vt dictum est quaestione secunda huius primi*: talem tamen conceptum non potest intellectus noster acquirere sua cognitione naturali». Cfr. anche Ioannes Duns Scotus, *Rep. par.*, I, d. 3, q. 1, Wadding, XI¹, n. 9, p. 44a; Id., *Quod.*, q. 14, Wadding, XII, n. 11, p. 369: «Etsi <...> Deus possit cognosci per aliquod repraesentativum, illud tamen non posset causari nisi immediate ab ipso Deo illud voluntarie causante».

⁵³⁶ Una conoscenza che trascende le potenzialità naturali della facoltà intellettuale è imputabile, secondo alcuni studiosi, all'azione compiuta da dio secondo la sua *potentia absoluta*. S. Sanz Sánchez, J. Verdía Báguena, *Potentia dei ordinata et absoluta. Tommaso d'Aquino e Duns Scotus*, in «Antoniano», XCI (2016), pp. 695-707: 705, in particolare la nota n. 18.

⁵³⁷ Dumont, *Theology as a Science*, p. 591.

⁵³⁸ Tale conclusione, sebbene in un altro contesto tematico, sembra sostenuta anche da un passo del tardivo *Quodlibet*. Si veda Ioannes Duns Scotus, *Quod.*, q. 7, Wadding, XII, n. 11, p. 175.

notizia profetica e di quella in possesso dei rapiti e degli apostoli, talmente certa da non ammettere il dissenso della volontà⁵³⁹. Analogamente, nella *Reportatio* Scoto afferma che:

Ogni cosa che Dio può <causare> mediante una causa seconda produttiva, <Dio> può causar<la> efficientemente in assenza di quella <causa seconda>; ma Dio, mediante l'oggetto, può causare una conoscenza certa e un assenso certo, in modo tale che la volontà non possa generare dissenso; dunque, <Dio> può fare ciò per sé, senza <il concorso> di un medio. Questo non è l'abito della fede, come è provato sopra, dunque ecc. Invece, con questo abito sono illuminati i profeti, in modo tale che alla loro volontà non fu concesso di dissentire a quelle <verità> che gli furono rivelate da Dio per mezzo di questo abito⁵⁴⁰.

La conoscenza teologica che non ammette il dissenso della volontà – concessa a una piccola minoranza di fedeli nella storia, ovvero i profeti – garantisce la stessa notizia dischiusa dalla comprensione astrattiva. Tuttavia, nel sapere profetico si esprime la massima potenza divina, giacché dio produce direttamente, con la sua potenza assoluta, tutto ciò che ordinatamente causa mediante il concorso di una causa seconda⁵⁴¹. Dunque, se il sapere teologico astrattivo è acquisito dall'uomo che dispone della specie intelligibile del divino – donata soprannaturalmente da dio –, dio può produrre nel *viator* la stessa conoscenza, pur senza la mediazione del concetto rappresentativo. Sembrerebbe, quindi, che la notizia profetica derivi da un rapporto diretto con il divino, che garantisce una comprensione quidditativa e singolare della sua essenza, anche in assenza della sua specie intelligibile⁵⁴².

La conoscenza garante del *magnum assensum*, teorizzata nella *Lectura* e attribuita agli apostoli, ai profeti e ai rapiti, si ritrova così sdoppiata nella *Reportatio*: in questa sede, la conoscenza diretta (priva della mediazione della specie) è riservata solamente ai profeti, mentre i destinatari di quella astrattiva non vengono esplicitamente identificati. Si potrebbe ipotizzare che quest'ultima sia destinata alle rimanenti categorie citate nella *Lectura*, ovvero agli apostoli e ai rapiti; tuttavia,

⁵³⁹ Ioannes Duns Scotus, *Lect.*, III, d. 24, q. un., Vat., XXI, n. 63, pp. 148-149.

⁵⁴⁰ Ioannes Duns Scotus, *Rep. par.*, I-A, *Prol.*, q. 2, ed. Rodler, n. 167, p. 53: «Quidquid potest Deus mediante causa secunda effective, potest per se efficienter sine ea. Sed Deus mediante obiecto potest causare certam notitiam et certum assensum ita quod voluntas non potest causare dissensum. Ergo et hoc potest per se sine medio. Talis non est habitus fidei, sicut probatum est supra, ergo etc. Isto autem habitu illuminati sunt prophetae ita quod non subfuit voluntati eorum dissentire his quae revelabantur ab eo eis per istum habitum». Si veda l'approfondimento proposto alla nota n. 438, p. 155.

⁵⁴¹ Sulla differenza tra potenza assoluta e potenza ordinata, si vedano Sanz Sánchez, Verdiá Báguena, *Potentia dei ordinata et absoluta*, pp. 700-705; Alliney, *Giovanni Duns Scoto*, pp. 107-112; G. Salmeri, *Che cosa è impossibile a Dio? Ordine delle cose e ordine dell'amore in Giovanni Duns Scoto*, in «Archivio di filosofia», 78 (2010), pp. 119-130: 123-129; Marchesi, *Filosofia e teologia*, pp. 26-29; W. Courtenay, *Capacity and Volition*, Lubrina, Bergamo 1990, pp. 72-79.

⁵⁴² L'approfondimento di questa conoscenza è omissis in questa sede, perché già condotto nel secondo capitolo, in relazione all'idea che Scoto discute nella *Lectura*. Si veda la sezione: *L'assenso involontario e necessario del viator*.

questa supposizione resta ipotetica, dal momento che Scoto non fornisce alcuna precisazione aggiuntiva a riguardo⁵⁴³.

Al pari della notizia astrattiva, sebbene la conoscenza profetica sia indubitabile, la sua certezza non è fondata sull'evidenza dell'oggetto⁵⁴⁴, accessibile, intuitivamente e in presenza, solo *in patria*: il sapere profetico – derivante dal rapporto diretto con il divino – e la notizia astrattiva – garantita dalla mediazione della specie intelligibile – non generano una comprensione equiparabile a quella prodotta dalla visione dell'oggetto divino; infatti, la teologia *in via* e quella *in patria* restano incommensurabili, per riservare l'esclusività della fruizione beatifica solo allo stato futuro. Nonostante ciò, la conoscenza astrattiva e quella profetica rispondono alla definizione di scienza.

Trascendendo il livello della semplice credenza e raggiungendo un grado di certezza pari a quello scientifico, il sapere a priori *in via* (astrattivo o profetico) garantisce un assenso che non necessita del concorso della volontà, a differenza della notizia proveniente dalla fede, i cui contenuti sono assentiti grazie alla scelta volontaria. Infatti, in un'altra formulazione della *Reportatio*, si legge che dio «può causare per sé e concedere l'abito cognitivo certo e il contenuto intellettuale cogente, non concorrente con la volontà; al contrario, la fede non si realizza senza il concorso della volontà»⁵⁴⁵.

In conclusione, il *viator* che sperimenta la conoscenza teologica a priori possiede una comprensione certa e indubitabile, che conduce alla generazione di un assenso esclusivamente intellettuale: non vi è alcuna incertezza che renda necessario il concorso della volontà.

2.4 *Notitia abstractiva e lumen medium*: un confronto tra Scoto ed Enrico

Così connotato, il pensiero di Scoto si distingue da quello di Enrico solo per l'esistenza della specie intelligibile, negata dal Gandavense⁵⁴⁶. La distanza dal modello scientifico enriciano è precisata da Scoto nel § 169, dove egli scrive che:

⁵⁴³ Tale esitazione è rilevata anche da Porro in *Tra l'oscurità della fede e il chiarore della visione*, p. 229. Secondo Brown, i destinatari della conoscenza astrattiva sono i profeti e gli apostoli; tuttavia, ciò sembra rendere vano l'ulteriore sapere profetico introdotto da Scoto nella *Reportatio*. Con molta probabilità, Brown pone l'accento sulla continuità tra gli scritti inglesi e quello parigino, facendo coincidere la cognizione garante del *magnum assensum* – teorizzata nella *Lectura* – con i gradi di conoscenza astrattiva e profetica, descritte nella *Reportatio*. Brown, *Scotus's Method in Theology*, p. 342.

⁵⁴⁴ Ioannes Duns Scotus, *Rep. par.*, I-C, *Prol.*, q. 2, ed. Rodler, n. 167, pp. 144-145: «Illa autem certitudo non est ex evidentia obiecti».

⁵⁴⁵ Ioannes Duns Scotus, *Rep. par.*, I-C, *Prol.*, q. 2, ed. Rodler, n. 167, pp. 144: «Potest causare per se et dare habitum cognitivum cum certitudine et cogentem intellectum non concurrente voluntate. Fides autem non est sine concursu voluntatis».

⁵⁴⁶ Cfr. Ioannes Duns Scotus, *Rep. par.*, I-A, *Prol.*, q. 2, ed. Rodler, n. 158, pp. 50-51: «In isto lumine quod tu ponis non potest haberi distincta notitia Dei ut est terminus huiusmodi principii 'Deus est trinus', quia impossibile est sic habere notitiam huiusmodi principii nisi Deus sit in se praesens intellectui movens ipsum ad talem notitiam vel in aliquo medio repraesentativo ipsum sub ratione deitatis. Sed nihil repraesentat sic obiectum absens nisi species et

Per prima cosa, sono in disaccordo rispetto al lume <medio> e all'opinione precedente, poiché ritengo che la scienza non sia in quel lume; al contrario, conosco molte <verità> di Dio, tanto mediante quel lume, quanto mediante qualche <medio> rappresentativo. Se, invece, così si dice, <ovvero che conosco molte verità di Dio, tanto mediante quel lume, quanto mediante qualche medio rappresentativo> – la qual cosa non è vera, poiché <Enrico> nega la specie intelligibile –, concordo con lui. Se, invece, si dice del lume che con quel <lume> qualcosa è visto e non che in quel <lume qualcosa> è visto, come nel <medio> rappresentante l'oggetto, nego il suo lume, in quanto è solo il lume con cui qualcosa è visto e non <è> la specie, nella quale qualcosa è visto come nel <suo medio> rappresentate⁵⁴⁷.

Criticando il lume enriciano, Scoto chiarisce la sua idea, secondo la quale esiste una sola possibilità in cui il lume soprannaturalmente infuso può essere ammesso: l'illuminazione soprannaturale deve coincidere con la specie intelligibile dell'oggetto divino, ovvero con il concetto quidditativo di dio mediante il quale si ottiene la conoscenza della sua essenza (*in quo aliquid videtur*). Qualora, come ammette Enrico, l'illuminazione sia intesa come una mediazione intellettuale che dischiude il concetto quidditativo del divino (*quo aliquid videtur*), allora l'infusione soprannaturale è da negare.

Infatti, secondo Enrico, il lume soprannaturale donato da dio, insieme allo studio razionale della Scrittura, conduce l'intelletto alla formazione del concetto quidditativo del divino. In questo processo, resta inspiegata la dinamica con cui, a partire da una notizia naturale (costituita dal

phantasma. Non species, secundum istum, quia negat omnem speciem in intellectu; nec phantasma, tum quia non habet phantasma, tum quia nullum phantasma repraesentat Deum sub ratione deitatis». Nessuna delle ipotesi contemplate da Scoto (l'intuizione, l'astrazione attraverso il fantasma oppure mediante la specie intelligibile) trova posto nell'idea di teologia elaborata da Enrico nel suo pensiero più maturo (espresso nel *Quodlibet XII*). L'*intellectio* ipotizzata dal maestro di Gand non è espressione di una conoscenza intuitiva – poiché altrimenti non si distinguerebbe dalla *visio* –, ma non si compie neppure astrattamente tramite l'elaborazione di un fantasma, irraggiungibile nel caso dell'ente divino. Resta da considerare il sapere teologico realizzato mediante la specie intelligibile: se nelle questioni 6-7 dell'articolo XIII della *Summa*, Enrico ammette una scienza teologica media che procede *per speciem* (come confermato da C. Trottmann, *Connaissance in via et vision in patria. La théologie scholastique naissante en quête d'un statut noétique: une autocritique médiévale de la raison dans son usage le plus pur*, in J.A. Aertsen, A. Speer (Hrsg.), *Was ist Philosophie im Mittelalter? Akten des X Internationalen Kongresses für mittelalterliche Philosophie der Société internationale pour l'étude de la philosophie médiévale 25 bis 30 August 1997 in Erfurt*, W. de Gruyter, Berlin-N.Y. 1998, pp. 961-968: 967), l'intellezione del teologo descritta nella questione 2 del *Quodlibet XII* non si compie mediante una specie intelligibile, la cui esistenza è negata da Enrico nella fase più matura del suo pensiero. Alla luce di ciò, si può ipotizzare che la critica scotiana al modello enriciano si volga all'ultimo stadio del pensiero del maestro fiammingo. Per il rifiuto della specie intelligibile sostenuto da Enrico, si vedano M.E. Rombeiro, *Intelligible Species in the Mature Thought of Henry of Ghent*, in «Journal of the History of Philosophy», 49, 2 (2011), pp. 181-220; Scribano, *Angeli e beati*, pp. 69-75.

⁵⁴⁷ Ioannes Duns Scotus, *Rep. par.*, I-A, *Prol.*, q. 2, ed. Rodler, n. 169, p. 54: «Discordo <...> primo a lumine et ab opinione praecedente, quia pono quod scientia non est in illo lumine, sed per illud lumen tamquam per quoddam repraesentativum cognosco multa de Deo. Si autem sic loquatur – quod non videtur, quia negat speciem intelligibilem –, concordo cum eo. Si autem loquatur de lumine pro isto quo aliquid videtur et non pro illo in quo aliquid videtur ut repraesentante obiectum, nego lumen suum sicut est lumen solum quo aliquid videtur, non tamen species in quo sicut repraesentante aliquid videtur».

messaggio rivelato) e da un lume soprannaturale, l'intelletto umano concepisca attivamente una nozione propria di dio: non risulta chiaro il modo in cui il lume soprannaturale possa abilitare la facoltà intellettuale alla formazione di un concetto soprannaturale, potenziando l'attività cognitiva naturale del *viator*.

D'altra parte, la specie intelligibile introdotta da Scoto – che non è naturale poiché non deriva dal normale processo astrattivo del sensibile – è comunicata direttamente da dio in modo soprannaturale (anche se non in maniera violenta) e coincide con l'illuminazione dell'intelletto del *viator*: Scoto è disposto ad ammettere l'infusione donata volontariamente da dio, solo se essa coincide, direttamente e senza mediazioni, con la specie intelligibile del divino. Quest'ultima (detta anche lume) non è ottenuta attivamente dall'intelletto mediante lo studio razionale dei contenuti teologici (come suppone Enrico, secondo la visione di Scoto⁵⁴⁸) – altrimenti, non si tratterebbe di un'infusione soprannaturale, ma di un abito acquisibile naturalmente –, ma non è neppure infusa nel battesimo, giacché non tutti i battezzati ne sono in possesso⁵⁴⁹.

Riassumendo, il miglioramento che Scoto ritiene di apportare al sistema di Enrico consiste nella definizione del modo in cui il contenuto soprannaturale, dischiuso dal concetto essenziale del divino (o specie intelligibile), possa trovarsi nell'intelletto limitato del *viator*: mentre Enrico sostiene che la facoltà creaturale elabori attivamente tale nozione (disponendo dell'illuminazione e dello studio razionale), secondo Scoto la specie intelligibile è direttamente e soprannaturalmente provvista da dio e coincide con la stessa illuminazione infusa.

Nonostante ciò, non bisogna pensare che il possesso di un concetto rappresentativo del divino *sub ratione deitatis* annulli la differenza gnoseologica che sussiste tra lo stato attuale e lo stato futuro, dischiudendo una beatitudine *in via*: la comprensione quidditativa del divino deriva al *viator* da un medio rappresentativo e non dall'intuizione dell'oggetto presente, laddove il concetto essenziale del divino guadagnato *in via* non comprende l'interezza delle verità incluse nell'ente divino⁵⁵⁰, derivabili solo da un'esperienza diretta dello stesso (ossia dalla *visio* beatifica) e, pertanto, accessibili solo alle creature *in patria*. Infatti:

⁵⁴⁸ A questo proposito, Porro evidenzia il fraintendimento che Scoto opera a proposito di questo punto particolare della teoria enriciana: secondo Enrico, infatti, l'acquisizione di una scienza teologica non è garantita solo dallo studio razionale dei contenuti rivelati, bensì anche dalla ricezione della grazia divina. Porro, *Tra l'oscurità della fede e il chiarore della visione*, p. 231.

⁵⁴⁹ Ioannes Duns Scotus, *Rep. par.*, I-A, *Prol.*, q. 2, ed. Rodler, n. 170, p. 54. Cfr. Ioannes Duns Scotus, *Lect.*, III, d. 24, q. un., Vat., XXI, nn. 45-47, pp. 141-142; Id., *Quod.*, q. 7, ed. Wadding, XII, n. 10, p. 174.

⁵⁵⁰ Come conferma Cross, nessuna rappresentazione può esaurire il significato dell'essenza divina. Cross, *Some Varieties of Semantic Externalism*, p. 298.

Questa scienza riguarda Dio, inteso nella *ratio* propria della deità, e concedo che <essa> si estenda a tutte <le verità> alle quali si estende la *ratio* del soggetto, poiché <la scienza> deriva dalla *ratio* propria e per sé della scienza del soggetto, non limitando<la> né costringendo<la> a un certo grado. E perciò dalla *ratio* della scienza in sé deriva che <la scienza> può dispiegare tutte le verità contenute nel soggetto; ma, giacché in atto <la scienza> è partecipata dall'intelletto di qualche *viator*, a causa dell'incapacità di quel <*viator*> e massimamente nello stato attuale, <la scienza> non è *ratio* di conoscenza di tutte <le verità> che possono essere conosciute di Dio⁵⁵¹.

A causa del limite gnoseologico che caratterizza lo stato attuale, il *viator* non comprende tutte le verità incluse virtualmente nell'ente divino (accessibili solo a una conoscenza intuitiva dell'oggetto presente), ma solo quelle dischiuse dalla sua specie intelligibile. Per questo motivo, si può sufficientemente distinguere la scienza del beato *in patria* da quella della creatura *in via*: quest'ultima coincide con una conoscenza astrattiva del divino, perfetta per lo stato *in via*, ma inferiore alla comprensione intuitiva derivante dalla visione diretta dell'ente divino *in patria*⁵⁵².

Questa precisazione consente di indicare la differenza principale tra la teoria di Enrico e quella di Scoto. Sebbene entrambi distinguano il sapere del beato *in patria* da quello del *viator* in terra, quest'ultimo possiede, secondo i due, proprietà differenti.

Anche se la nozione quidditativa che il teologo possiede di dio deriva dall'*intellectio* e non dalla visione diretta dell'oggetto divino, il *viator* descritto dal Gandavense accede alla totalità dei contenuti inclusi nel concetto quidditativo di dio: infatti, a partire dall'intellezione del termine 'dio', il teologo comprende i principi e tutte le conclusioni teologiche in essi incluse, servendosi della metodologia sillogistica. In questo modo, il teologo e il beato raggiungono gli stessi contenuti, seguendo metodi differenti: la visione diretta del beato *in patria* è sostituita dalla mediazione del lume intermedio *in via*. Per questo motivo, la scienza teologica *in via* costituisce un'anticipazione dello stato futuro del beato.

⁵⁵¹ Ioannes Duns Scotus, *Rep. par.*, I-A, *Prol.*, q. 2, ed. Rodler, n. 165, p. 52: «Ista scientia est de Deo sub ratione deitatis propria et concedo quod extendit se ad omnia ad quae se extendit ratio subiecti in quantum est ex propria et per se ratione scientiae istius, non limitando nec perstringendo ad certum gradum. Et ideo ex ratione scientiae in se est quod possit explicare omnes veritates contentas in subiecto, sed prout actu participata ab intellectu viatoris alicuius, propter incapacitatem eius et maxime pro statu isto non est ratio cognoscendi omnia quae cognosci possunt de Deo».

⁵⁵² Come rilevato anche in Dumont, *Theology as a Science*, p. 591: «To explain how such knowledge of God does not violate the wayfarer state, Scotus appealed to the distinction between intuitive and abstractive cognition. Here abstractive cognition is defined as knowledge through a species of a thing not present in itself and intuitive cognition as knowledge of a thing as it has being in actual existence. Scotus argued that abstractive cognition of the divine nature, which is nonetheless distinct, is available to the wayfarer since only intuitive cognition of God constitutes beatitude».

D'altra parte, secondo Scotus, la specie intelligibile del divino dischiude una conoscenza teologica radicalmente differente dalla scienza derivante dall'intuizione di dio *in patria*: pur accedendo, per mezzo della rappresentazione essenziale, a un sapere distinto (sebbene non evidente *ex parte rei*) delle verità teologiche, la comprensione del *viator* resta limitata dalle condizioni dello stato attuale, che precludono alcuni dei contenuti inclusi nel concetto essenziale del divino. La scienza teologica diverrà perfetta solo nello stato futuro, quando il beato potrà disporre della *visio* beatifica e cogliere, tutti gli elementi contenuti nella *ratio* essenziale del divino (liberamente mostrati da dio).

Nonostante la critica dell'idea enriciana, la nuova *solutio* parigina è molto vicina alla scienza teologica ipotizzata dal fiammingo: la negazione categorica di un sapere scientifico teologico *in via* – affermata nei *Commenti* inglesi – è attenuata nel *Prologo* della *Reportatio*, in virtù dell'introduzione di una scienza astrattiva a priori disponibile per il *viator*.

2.5 La scienza teologica del *viator*: la risposta di Scotus al dibattito parigino

Nell'ultima sezione di questo capitolo, si presenterà la sintesi che Scotus propone al termine della questione 2 del *Prologo* della *Reportatio*; in questo modo, sarà possibile avanzare delle considerazioni conclusive, connettendo l'opera parigina con i *Commenti* inglesi, sopra analizzati.

Nella *Lectura*, Scotus aveva differenziato tre modalità di conoscenza dei contenuti rivelati *in via*. Dapprima, il fedele comprende naturalmente e letteralmente la Scrittura; in seguito, il teologo deriva i rivelabili, ovvero le conclusioni deducibili razionalmente dalla Scrittura; questi due saperi consentono di generare un assenso volontario, fondato sulla fede nella testimonianza divina. Infine, pochi eletti (profeti, apostoli e rapiti) dispongono di un abito speciale, che garantisce una conoscenza teologica certa e indubitabile, sebbene non dimostrativa; a differenza dei primi due abiti cognitivi, quest'ultimo consente un assenso involontario e più fermo (anche se non scientifico, giacché non derivante dall'evidenza dell'oggetto e, dunque, da una dimostrazione sillogistica)⁵⁵³.

La tripartizione teorizzata in ambito inglese si evolve nella *Reportatio*: Scotus descrive ora cinque gradi di conoscenza, sdoppiando la notizia perfetta destinata ad apostoli, profeti e rapiti, e aggiungendo la modalità intuitiva disponibile *in patria*. Quest'ultima, inaccessibile *in via* a causa dell'assenza dell'oggetto, è fruita solo dal beato nello stato futuro.

I restanti livelli di conoscenza possono essere acquisiti *in via*.

⁵⁵³ Ioannes Duns Scotus, *Lect.*, III, d. 24, q. un., Vat., XXI, nn. 53-63, pp. 145-149. Si veda la sezione *L'assenso involontario e necessario del viator*.

Il massimo sapere teologico raggiungibile dal *viator* è a priori, certo e garante di un assenso fermo (indipendente dal concorso della volontà). Esso si distingue in due livelli. Nel primo caso, la comprensione a priori origina una scienza astrattiva, che deriva dal possesso di una rappresentazione quidditativa (specie intelligibile) di dio, proveniente da dio mediante il libero dono di un'infusione soprannaturale. L'ulteriore grado di conoscenza creaturale a priori si distingue dal precedente solo per l'assenza dell'elemento di mediazione: i profeti ricevono direttamente da dio la sua conoscenza quidditativa, in assenza di cause seconde (ovvero della specie intelligibile).

Più in basso nel modello cognitivo si trovano la deduzione dei rivelabili, propria dei teologi, e la semplice conoscenza letterale del fedele, già teorizzate nella *Lectura*⁵⁵⁴.

Differenziando i cinque gradi di conoscenza, Scoto rielabora sia la tripartizione proposta da Enrico (*fides, intellectio, visio*)⁵⁵⁵, sia quella presentata nel *Commento* inglese. A tal proposito, egli afferma che:

Il primo <grado> consiste nel conoscere intuitivamente e distintamente le verità conoscibili di Dio, mediante la *ratio* del soggetto conosciuta intuitivamente e distintamente, e questo grado non è generalmente possibile per il *viator*. Il secondo grado consiste nel conoscere certamente qualcosa in un <medio> rappresentativo conosciuto distintamente, e questo grado è possibile per il *viator*. Il terzo grado consiste nel conoscere qualcosa con certezza, in modo tale che la certezza di quella <conoscenza> non sia soggetta all'atto della volontà; e questo grado fu nei profeti. Il quarto grado consiste nel conoscere esplicitamente quelle <verità> che sono contenute nella Scrittura – con le quali è dato aiuto ai devoti e <con le quali la dottrina cristiana> è difesa contro gli empi, conoscendo come risolvere i dubbi degli altri e come rafforzare <la dottrina cristiana> con delle buone ragioni –, e questo grado è dei *maiores* nella chiesa. Il quinto grado consiste nel conoscere quelle <verità> che sono necessarie alla salvezza <e> riguarda i semplici <fedeli>, poiché <essi> non possono indagare tutte <le verità> contenute nella Scrittura⁵⁵⁶.

⁵⁵⁴ Ioannes Duns Scotus, *Lect.*, III, d. 24, q. un., Vat., XXI, nn. 53, 60, pp. 145-148.

⁵⁵⁵ Henricus de Gandavo, *Summa*, a. XIII, q. 6, Badius 1520, I, f. 94r C; Id., *Quod.*, XII, q. 2, ed. Decorte, p. 23. Cfr. le sezioni del primo capitolo: Credere, intendere, vedere: *la continuità della conoscenza creaturale del soprannaturale* (*Summa*, a. XIII, qq. 4, 6) e *L'applicazione del metodo scientifico teologico al complexum 'dio è trino e uno'* (*Quodlibet*, XII, q. 2).

⁵⁵⁶ Ioannes Duns Scotus, *Rep. par.*, I-A, *Prol.*, q. 2, ed. Rodler, n. 168, pp. 53-54: «Primus est cognoscere intuitive veritates scibiles de Deo et distincte per rationem subiecti intuitive et distincte cognitae, et iste gradus non est communiter possibilis viatori. Secundus gradus est cognoscere aliquid certitudinaliter in aliquo repraesentativo distincte cognitae, et iste gradus est possibilis viatori. Tertius gradus est cognoscere aliquid cum certitudine ita quod certitudo eius non subest actui voluntatis, et iste gradus fuit in prophetis. Quartus gradus est explicite cognoscere ea quae continentur in Scriptura, quibus piis opitulatur auxiliis et contra impios defendatur sciendo dubitationes aliorum solvere et munire bonis rationibus, et iste gradus est maiorum in ecclesia. Quintus gradus est cognoscere ea quae sunt necessaria ad salutem, quae est simplicium, quia non possunt omnia contenta in Scriptura perscrutari».

In sede di conclusioni, conviene segnalare l'evoluzione che emerge tra i testi oxoniensi e quello parigino, relativamente al tema dello statuto scientifico della teologia e dell'assenso fornito alle proposizioni teologiche *in via*.

Nei *Commenti* inglesi, la posizione di Scoto risulta ancora poco sviluppata: egli si confronta con Tommaso ed Enrico (*Lect.*, III, d. 24), sostenendo, contro i suoi predecessori, l'impossibilità di una scienza teologica *in via*, e, contro Enrico in particolare, l'incapacità del *viator* di acquisire una comprensione quidditativa e particolare dei termini che compongono gli articoli di fede. Nonostante l'eccezione dei profeti, degli apostoli e dei rapiti, che sperimentano una conoscenza massimamente certa e un assenso indubitabile, la teologia del *viator* non soddisfa i canoni aristotelici che tradizionalmente definiscono il sapere scientifico: manca, infatti, l'evidenza degli *incomplexa*⁵⁵⁷ e la deduzione sillogistica, dipendente da essa⁵⁵⁸.

Nel *Prologo* parigino, Scoto riconsidera la questione, ammettendo la possibilità di una scienza teologica⁵⁵⁹ *in via*. Egli sviluppa più approfonditamente la conoscenza eccezionale dei profeti (solo accennata nella *Lectura*) e, diversamente dai *Commenti* inglesi, introduce una comprensione scientifica e astrattiva –, superiore alla semplice notizia della fede e mediata rispetto al sapere profetico. L'assenso derivante dalla *notitia abstractiva* o da quella profetica, sebbene non scientifico, è comunque pari a esso ed è più fermo di quello volontario basato sulla fede nell'autorità divina.

Tra le differenze più rilevanti, va rimarcata la presenza del binomio intuitivo/astrattivo che inerisce alla scienza teologica. Infatti, negli scritti oxoniensi, Scoto utilizza questa alternativa per distinguere il sapere naturale angelico da quello beatifico: se l'angelo conosce naturalmente dio attraverso il medio della specie intelligibile, mediante l'intuizione diretta dell'oggetto divino, esso fruisce della condizione beatifica⁵⁶⁰. Nel *Prologo* della *Reportatio*, Scoto amplia l'utilizzo di

⁵⁵⁷ Il criterio dell'evidenza scientifica risulta ambiguo nelle formulazioni che Scoto propone nelle varie opere (Ioannes Duns Scotus, *Lect., Prol.*, p. 3, q. 1, Vat., XVI, n. 107, p. 39; Id., *Ord., Prol.*, p. 4, qq. 1-2, Vat., I, n. 208, p. 242; Id., *Rep. par.*, I-A, q. 1, a. 1, ed. Rodler, n. 7, p. 4). Lo stesso Marrone sottolinea molteplici interpretazioni possibili a partire dai testi scotiani, ovvero un'evidenza dell'oggetto, un'evidenza della causa (o principio) oppure un'evidenza della conclusione. Ciò che si considera è l'evidenza intesa, in senso generale, come presupposto del quarto criterio scientifico, ovvero della discorsività sillogistica, connessa alla conoscenza delle proposizioni teologiche necessarie e all'assenso conferito a esse *in via*. Per l'approfondimento del criterio dell'evidenza, si rimanda a Marrone, *Scotus at Paris on the Criteria for Scientific Knowledge*, pp. 395-399.

⁵⁵⁸ Queste conclusioni possono essere tratte dagli elementi raccolti nel secondo capitolo: *Lo statuto e l'assenso delle verità rivelate nei Commenti inglesi di Giovanni Duns Scoto*.

⁵⁵⁹ Per approfondire l'evoluzione del concetto di scienza provvisto da Scoto nel *Prologo* del *Commento* parigino, in relazione alle condizioni aristoteliche di scientificità, si veda Marrone, *Scotus at Paris on the Criteria for Scientific Knowledge*, pp. 579-59. I *Commenti* inglesi sono, invece, oggetto del contributo di O'Connor, *The Scientific Character of Theology*, pp. 27-46.

⁵⁶⁰ Ioannes Duns Scotus, *Lect.*, II, d. 3, p. 2, q. 2, Vat., XVIII, nn. 285-290, pp. 321-323; Id., *Ord.*, II, d. 3, p. 3, q. 2, Vat., VII, n. 324, pp. 554-555. Per l'approfondimento di questi argomenti, si veda Trottmann, *La vision béatifique dans la seconde école franciscaine*, pp. 165-167; Scribano, *Angeli e beati*, pp. 89-90, 94-95.

questo strumento metodologico, destinandolo non più solo alla comprensione angelica, ma anche alla teologia umana: infatti, la modalità astrattiva caratterizza la conoscenza teologica *in via*, mentre l'intuizione resta costitutiva della condizione beatifica futura.

Il clima parigino e il dibattito sullo statuto scientifico della teologia sono fondamentali per spiegare l'evoluzione che investe la riflessione di Scoto. Infatti, rispetto agli scritti inglesi, nella *Reportatio* appare molto più marcato l'influsso della dottrina enriciana⁵⁶¹, che conduce Scoto alla riconsiderazione di alcune conclusioni. Nonostante la dura critica che egli continua a proporre nei confronti del modello elaborato dal maestro fiammingo, l'introduzione di una scienza teologica astrattiva *in via* è probabilmente dovuta all'influenza della teoria di Enrico; per questo motivo, sembra giusto condividere l'opinione di quegli studiosi che hanno presentato la distinzione *visio/intellectio* come un necessario presupposto per lo sviluppo del binomio intuitivo/astrattivo⁵⁶².

In questo modo, Scoto contribuisce al dibattito parigino, proponendo un'evoluzione del concetto di scienza delineato negli *Analitici secondi*⁵⁶³. Infatti, l'abito scientifico aristotelico è sdoppiato e applicato sia al modello intuitivo, sia a quello astrattivo di conoscenza teologica⁵⁶⁴: in entrambi i casi, la creatura acquisisce una comprensione certa, evidente, necessaria e discorsiva⁵⁶⁵.

⁵⁶¹ Questa conclusione sembra condivisa anche in Porro, *Tra l'oscurità della fede e il chiarore della visione*, p. 232.

⁵⁶² Dumont, *Theology as a Science*, pp. 583, 592-593. Questa vicinanza tra i due modelli sarà percepita anche dagli interpreti contemporanei di queste teorie. Per la sua ricezione nel XIV secolo, si vedano i passi citati nell'appendice del contributo di Dumont, *Theology as a Science*, pp. 594-599.

⁵⁶³ L'impressione che Scoto si distingua da Aristotele piuttosto che condividere la sua teoria scientifica è condivisa anche in Marrone, *Scotus at Paris on the Criteria for Scientific Knowledge*, pp. 384, 400; O'Connor, *The Scientific Character of Theology*, p. 18.

⁵⁶⁴ Secondo Boulnois, Scoto trasforma il modello scientifico aristotelico nella modalità intuitiva di conoscenza (Boulnois, *Il rigore della carità*, p. 109). Tuttavia, questa osservazione non esaurisce l'innovazione scotiana. Come confermato da Dumont, la scienza teologica astrattiva rappresenta uno dei contributi fondamentali di Scoto nel dibattito sulla scientificità della teologia, al pari della modalità intuitiva di comprensione. Dumont, *Theology as a Science*, pp. 585-594, in particolare pp. 585, 593. Pertanto, la trasformazione dell'ideale scientifico aristotelico deve tener conto tanto della teorizzazione del modello intuitivo, quanto della modalità astrattiva di conoscenza.

⁵⁶⁵ Il criterio della discorsività sillogistica, che per Scoto rappresenta un'imperfezione del sapere scientifico, piuttosto che una sua caratteristica costitutiva (Ioannes Duns Scotus, *Ord., Prol.*, p. 4, qq. 1-2, Vat., I, n. 208, pp. 141-142), subisce una profonda evoluzione anche nell'ambito della conoscenza beatifica. In questo caso, Scoto immagina una discorsività dovuta all'apprensione secondo *prior e posterior* degli elementi inclusi nell'essenza divina, piuttosto che a una semplice deduzione sillogistica. Infatti, a differenza dell'apprensione immediata che dio possiede della sua essenza, la creatura non comprende tutti i contenuti nello stesso istante logico, pur intuendo l'essenza divina. Ad esempio, la conoscenza dell'essenza precede logicamente, sebbene non temporalmente, la comprensione delle perfezioni che a essa ineriscono (Ioannes Duns Scotus, *Lect., Prol.*, p. 3, q. 1, Vat., XVI, n. 109, p. 40: «Sed contra: quiditas lineae naturaliter cognita facit evidentiam de passionibus; ergo in quocumque lumine concipitur quiditas lineae ab intellectu passivo, potest facere notitiam de passionibus; igitur in lumine gloriae potest quiditas lineae causate notitiam de passionibus in intellectu angeli, qui passivus est. Unde ad discursum a principiis ad conclusionem non requiritur quod in diversis instantibus fiat talis discursus, sed simul, etiam intellectus noster cognoscit principia et applicationem eorum ad conclusionem; unde ad discursum solum requiritur quod sit aliquid naturaliter prius cognitum et aliud posterius, et ex priore naturaliter cognito potest simul tempore deducere posterius notum»; Id., *Ord., Prol.*, p. 4, qq. 1-2, Vat., I, n. 209, pp. 142-143). Per l'approfondimento di questo criterio di scientificità nella teoria di Scoto, si veda Marrone, *Scotus at Paris on the Criteria for Scientific Knowledge*, p. 392; Ghisalberti, *Metodologia del sapere teologico*, pp. 285-286. Da questo approfondimento deriva che l'intuizione non è impossibile con la discorsività: ciò che distingue la scienza astrattiva da quella intuitiva non è la mediazione del discorso, bensì la dipendenza dall'esistenza o presenza dell'oggetto. Come Scoto conferma in *Lect.*, II, d. 3, p. 2, q. 2, Vat., XVIII, n. 288, p. 322: «Non autem dicitur esse cognitio 'intuitiva' quia non est 'discursiva', sed prout

CAPITOLO QUARTO

ANALISI TESTUALE E DOTTRINALE DELLE *COLLATIONES PARISIENSES* 10 E 11

1. *Collatio* 10: *Utrum intellectus, circumscripto omni actu voluntatis, posset assentire omni per se scibili*

1.1 Esposizione dottrinale della *collatio* 10

Come indica il titolo – «Utrum intellectus, circumscripto omni actu voluntatis, posset assentire omni per se scibili»⁵⁶⁶ –, la *collatio* 10 verte sul tema dell'assenso, concentrandosi, nel dettaglio, sull'assenso intellettuale, necessario e naturale, indipendente dal concorso della volontà.

Dopo aver analizzato le maggiori opere teologiche redatte da Scoto⁵⁶⁷, si può concludere che il Sottile presta uno spazio estremamente ridotto all'approfondimento di questo tema, connettendolo perlopiù ai contenuti teologici⁵⁶⁸. Questa indicazione si rivela in linea con l'andamento della *collatio*, che sin dal primo argomento definisce il proprio ambito d'indagine, attinente al sapere teologico e all'assenso fornito alle verità di fede.

Conviene a questo punto procedere nell'analisi delle singole tesi che articolano la *questio* 10 e, nella prossima sezione, esaminare i paralleli testuali e le possibili relazioni del testo inedito con altre opere del periodo.

La *collatio* 10 della serie parigina si apre con un argomento che risponde negativamente all'interrogativo principale e che si rivela fedele al pensiero di Scoto, come mostrano gli abbondanti rimandi dottrinali. Nel § 2, il sostenitore della tesi *quod non* conduce la sua riflessione

distinguitur contra abstractivam qua per speciem cognoscitur res in se». Come sottolinea Wolter, la compatibilità tra la conoscenza intuitiva e la discorsività distingue la teoria di Scoto da quella di Enrico, nella quale l'intuizione o *visio* è opposta alla comprensione discorsiva. Wolter, *The Philosophical Theology*, p. 107.

⁵⁶⁶ Ioannes Duns Scotus, *Coll. par.*, q. 10, n. 1, p. 361. Un titolo analogo è riportato dalla questione 11 del *Quodlibet* III di Gerardo da Bologna (Gerardus de Bononia, *Quodlibet*, III, q. 11, ms. Paris, BnF, Latin 17485, f. 162vb: «Utrum intellectus possit assentire omni per se scibili circumscripto actu voluntatis»). Il collegamento tra la *collatio* 10 e l'opera di Gerardo sarà approfondito nell'analisi delle corrispondenze testuali: in questa sede, si mostrerà un parallelismo rilevante tra il § 2 della *collatio* e la questione quodlibetale attribuita al maestro carmelitano.

⁵⁶⁷ Il riferimento è allo studio proposto nel secondo e nel terzo capitolo, in relazione alle seguenti sezioni dell'opera scotiana: Ioannes Duns Scotus, *Lect., Prol.*, p. 1, q. un., Vat., XVI, pp. 1-21; Id., *Lect.*, III, dd. 23-24, Vat., XXI, pp. 97-155; Id., *Ord., Prol.*, p. 1, q. un., Vat., I, pp. 1-58; Id., *Rep. par.*, I-A, *Prol.*, q. 2, ed. Rodler, pp. 40-57; Id., *Rep. par.*, I-B, *Prol.*, q. 3, ed. Rodler, pp. 84-92; Id., *Rep. par.*, I-C, *Prol.*, q. 2, ed. Rodler, pp. 137-153; Guillelmus de Alnwick, *Add. magnae, Prol.*, q. 2, ed. Rodler, pp. 204-220. In misura più limitata, si prendono in considerazione anche le questioni della distinzione 3 del I libro, dove Scoto tratta la conoscenza naturale del *viator*. Ioannes Duns Scotus, *Lect.*, I, d. 3, p. 1, qq. 1-3, Vat., XVI, pp. 223-309; Id., *Ord.*, I, d. 3, p. 1, qq. 1-4, Vat., III, pp. 1-172; Id., *Rep. par.*, I, d. 3, qq. 1-2, Wadding, XI¹, pp. 42a-45a.

⁵⁶⁸ Oltre all'ambito teologico, Scoto affronta il problema dell'assenso anche in relazione al più generale tema del rapporto tra proposizione e predicazione, nella questione 3 del IV libro del *Commento* alla *Metafisica* di Aristotele. Il richiamo è stato presentato nella sezione del secondo capitolo: *Accenni per una teoria dell'assenso proposizionale*.

in due direzioni divergenti, distinguendo, sulla scia aristotelica, ciò che è conoscibile per noi (o da altro) e ciò che lo è in sé⁵⁶⁹.

Anzitutto, rispetto ai contenuti comprensibili per noi nello stato attuale, ovvero agli enti proporzionati alla capacità gnoseologica creaturale e naturale *in via*, l'intelletto possiede piena autonomia cognitiva (*omnis potentia potest in suam operationem, que est salus et perfectio eius, circumscripto omni alio quod non facit ad suam operationem*). In questo primo caso, si potrebbe applicare il tradizionale modello astrattivo proposto dal Filosofo, secondo il quale, a partire dall'esperienza dell'ente sensibile e mediante la produzione del fantasma, la potenza intellettuale genera il concetto della *res*, acquisendo la sua conoscenza quidditativa⁵⁷⁰. La comprensione quidditativa della cosa implica una pari apprensione del termine che la istanzia; e i termini così appresi, assunti come estremi costituenti delle proposizioni necessarie, consentono la conoscenza dell'enunciato, la quale induce la facoltà intellettuale a fornire all'asserto un assenso cogente e necessario⁵⁷¹ (*ergo, circumscripto omni actu voluntatis, intellectus potest de se assentire omni scibili ab alio*).

Diversa è l'osservazione dei conoscibili in sé, nello specifico caso in cui essi siano indisponibili per la creatura, come accade, ad esempio, per la verità teologica che presenta la trinità divina, la quale sfugge all'intuizione naturale *in via*⁵⁷². In questa circostanza, l'intelletto non sperimenta l'oggetto in presenza, che, pertanto, non è compreso quidditativamente, ma solo in maniera generale e confusa⁵⁷³. La nozione generale e non quidditativa della cosa conduce a un'eguale

⁵⁶⁹ Il riferimento è a Aristoteles, *Physica*, I, 1, 184a, 10-16, AL, VII, 1², p. 7.

⁵⁷⁰ La presenza della cosa vincola la facoltà intellettuale al raggiungimento di un sapere necessario, dal momento che l'intelletto è identificato con una potenza naturale: infatti, secondo l'idea aristotelica, la facoltà che agisce naturalmente non può scegliere di realizzare atti contrapposti, risultando, così, obbligata all'attuazione di un'operazione necessaria. In questo modo, l'intelletto, in presenza dell'oggetto, non ha possibilità di optare per azioni divergenti; esso è costretto alla necessaria conoscenza dell'ente presente. In aggiunta, Scoto puntualizza che, se dinanzi all'esperienza sensibile dell'oggetto l'intelletto non ne apprende la natura specifica, allora vi è un'imperfezione o nella capacità cognitiva della potenza oppure nel mezzo che garantisce la visione, come ad esempio la luce. Si veda Ioannes Duns Scotus, *Lect.*, II, d. 6, q. 2, Vat., XVIII, n. 40, p. 382: «Intellectus non potest non intense intelligere, nec est in potestate eius moderatio sui actus, quia intellectus respectu obiecti est in potentia mere naturali (circumscripto imperio voluntatis), nam praesente obiecto aliquo, intellectus fertur in illud quantum potest ex parte sui». Cfr. Ioannes Duns Scotus, *Ord.*, I, d. 1, p. 1, qq. 1-2, Vat., III, n. 73, pp. 50-51. Cfr. la nota n. 429, pp. 150-151.

⁵⁷¹ Cfr. Ioannes Duns Scotus, *Ord.*, *Prol.*, p. 2, q. un., Vat., I, n. 102, p. 63; Id., *Ord.*, I, d. 3, p. 1, q. 4, Vat., III, n. 234, pp. 140-141.

⁵⁷² Cfr. Ioannes Duns Scotus, *Ord.*, *Prol.*, p. 1, q. un., Vat., I, n. 62, p. 38. Cfr. Cross, *Duns Scotus*, p. 7.

⁵⁷³ La conoscenza generale e confusa di un oggetto assente è resa possibile dall'astrazione delle stesse caratteristiche da altri enti ora accessibili. Si veda, a questo proposito, l'esempio della figura prima e del triangolo presentato da Scoto: se si suppone, per ipotesi, di non avere una comprensione quidditativa della seguente asserzione 'il triangolo è una figura prima' (poiché non si è in possesso dell'apprensione quidditativa della figura triangolare), è possibile ottenere una conoscenza generale dell'enunciato, astraendo il concetto di figura da altre figure e il concetto di primalità da altri enti, come ad esempio, dal numero. Si veda Ioannes Duns Scotus, *Ord.*, *Prol.*, p. 1, q. un., Vat., I, n. 46, pp. 27-28; Id., *Ord.*, *Prol.*, p. 1, q. un., Vat., I, n. 47, pp. 28-29; Id., *Rep. par.*, I, d. 3, q. 1, Wadding, XI¹, n. 10, p. 44b. Questo passo è esaminato nella sezione del secondo capitolo: *Teoria delle proposizioni neutre: l'innovazione di Scoto riguardante le verità teologiche*. Cfr. Mann, *Duns Scotus, Demonstration, and Doctrine*, pp. 448-449, 461.

apprensione del termine che la istanzia; ma una conoscenza solo generale degli estremi che costituiscono le proposizioni necessarie preclude la comprensione di queste ultime e, di conseguenza, anche l'assenso naturale fornito dall'intelletto⁵⁷⁴. Dunque, in assenza dell'apprensione quidditativa dell'oggetto e dell'*incomplexum*, l'assenso all'enunciato⁵⁷⁵ è garantito solo da una libera scelta della volontà⁵⁷⁶ (*quia creditum – ut 'deum esse trinum et unum' – est scibile in se, et tamen ei non assentit intellectus nisi concurrat actus voluntatis*).

Come nei *Commenti* inglesi di Scoto⁵⁷⁷, l'argomento della *collatio* si conclude affidandosi all'autorità agostiniana⁵⁷⁸ e fondando la fede (o credenza) su un atto volontario, così da non privare della meritorietà l'assenso fornito dalla creatura ai contenuti credibili e non evidenti. Infatti, il § 2 è così articolato:

Si dice che l'intelletto – dopo aver circoscritto il comando della volontà – può assentire a ogni conoscibile per sé per noi *in via*; tuttavia, <l'intelletto> non <può assentire> a ogni conoscibile in sé. Anzitutto, <ciò> è dimostrato mediante questo <argomento>, che ogni potenza – dopo aver circoscritto <il comando di> ogni altra <potenza> che non concorre alla sua attività – ha efficacia nella sua attività, che rappresenta il suo bene e la sua perfezione. Ma, dopo aver mostrato all'intelletto qualche conoscibile per noi, l'assentire alla verità di quel conoscibile e comprenderne la verità è un'attività dell'intelletto, la quale rappresenta il suo bene e la sua perfezione. All'essere di questa attività non concorre in nulla la volontà, sia perché non è nel suo (della volontà) o nel nostro potere <scegliere> da quali visioni siamo toccati, sia perché l'atto dell'intelletto è anteriore a quello della volontà, e l'anteriore non dipende dal posteriore. Dunque, dopo aver circoscritto ogni atto della volontà, l'intelletto può assentire da sé a ogni

⁵⁷⁴ Cfr. Ioannes Duns Scotus, *Lect.*, III, d. 25, q. un., Vat., XXI, nn. 39-41, pp. 171-172: «Credere praecedit velle: quia enim proponens credible intellectui, non demonstrat ut cogat intellectum ad assentiendum, ideo non credit nisi volens. <...> Si dicas 'tunc crederet quis sine voluntate, et sic voluntas non erit causa aliquo modo, quod est contra Augustinum, quia credere non potest nisi volens', – dico quod habitus iste non inclinatur ad assensum, nisi sit evidentia obiecti, quae habetur aliunde. Et si obiectum proponatur, non est habitus infusus sufficiens ad assentiendum obiecto, nisi sit habitus aut acquisitus per doctrinam aut revelatus a Deo. Et homini docenti non assentit nisi volens, quia persuasio sua non cogit intellectum suum; ideo respectu fidei acquisitae ab homine, est voluntas causa aliquo modo. Sed quid de Deo? Dico quod potest causare assensum certum in intellectu; et si intellectus sit certus quod Deus causavit illum conceptum in se, non est in potestate eius ut dissentiat veritati revelatae; tamen est in potestate voluntatis ut intellectus consideret hoc quandoque, et potest impedire ne consideret». La mancata autonomia dell'intelletto nell'assenso alle verità teologiche neutre è sottolineata anche nell'analisi di Walter, *Das Glaubensverständnis bei Johannes Duns Scotus*, p. 32.

⁵⁷⁵ Scoto definisce 'neutro' l'enunciato sconosciuto a causa della comprensione solo generale dei termini che lo costituiscono. Per approfondire lo statuto della proposizione neutra, si veda la trattazione presentata nella sezione del secondo capitolo: *Teoria delle proposizioni neutre: l'innovazione di Scoto riguardante le verità teologiche*.

⁵⁷⁶ Si possono richiamare le conclusioni raggiunte nella sezione del secondo capitolo: *L'assenso volontario nella distinctio 23 del III libro della Lectura*.

⁵⁷⁷ L'analisi delle corrispondenze testuali è proposta nella sezione successiva: *Rimandi testuali e dottrinali della collatio 10*.

⁵⁷⁸ Augustinus Hipponensis, *In Iohannis evangelium tractatus CXXIV*, XXVI, 2, CCSL, 36, p. 260: «Accipere Sacramentum potest nolens: credere non potest nisi volens». Cfr. Ioannes Duns Scotus, *Lect.*, III, d. 24, q. un., XXI, n. 38, p. 138.

conoscibile da altro; tuttavia, non <può assentire da sé> a ogni conoscibile in sé, poiché ciò che è creduto – come ‘l’essere trino e uno di dio’ – è conoscibile in sé, sebbene l’intelletto non vi assenta a meno che non concorra l’atto della volontà, poiché, secondo Agostino, qualcuno «può non voler conoscere, ma non <può> credere se non vuole»⁵⁷⁹.

Il § 3 si oppone all’iniziale orientamento *quod non* presentato nell’argomento precedente. Secondo questa prova, la comprensione degli estremi di una proposizione necessaria è sempre seguita dall’apprensione dell’enunciato e dall’assenso intellettuale, perché i termini costituenti dell’asserto, in quanto conoscibili in sé, sono sempre conoscibili anche per il nostro intelletto⁵⁸⁰. Pertanto, se ogni conoscibile in sé è compreso dalla facoltà intellettuale del *viator*, ogni *complexum* composto da tali conoscibili è assentito dalla stessa potenza in piena autonomia, senza il concorso della volontà. Infatti, «l’intelletto può assentire a qualsiasi conoscibile, anche creduto, senza il comando della volontà, a condizione che, se <tale conoscibile> è conoscibile in sé, <esso> sia conoscibile anche per noi»⁵⁸¹.

L’esposizione della *ratio* prosegue sillogisticamente, dimostrando la conoscibilità che ogni intelligibile (anche creduto) possiede in sé, così da poter derivare la comprensione e l’assenso intellettuale di qualsiasi enunciato. Servendosi della teoria gnoseologica delle proposizioni necessarie, il § 3 articola la seguente deduzione: la premessa maggiore afferma la conoscibilità di ogni asserto complesso, costituito da termini appresi dall’intelletto; la minore applica la maggiore alle verità di fede, sostenendo che gli estremi del *complexum* ‘dio è trino’ sono compresi dalla nostra facoltà intellettuale; la conclusione risolve che tutte le asserzioni, anche quelle che sono attualmente oggetto di credenza, sono conosciute dalla potenza intellettuale del *viator*, e, di conseguenza, sono assentite necessariamente. Questa dimostrazione completa, così, il § 3:

Ogni proposizione complessa, i cui termini possono essere appresi dall’intelletto, se è conoscibile in sé, è conoscibile per quell’intelletto; ma i termini di questa proposizione

⁵⁷⁹ Ioannes Duns Scotus, *Coll. par.*, q. 10, n. 2, p. 361: «Dicitur quod omni per se scibili a nobis in via potest intellectus assentire, circumscripto imperio voluntatis, non tamen omni scibili in se. Primum probatur per hoc, quod omnis potentia potest in suam operationem, que est salus et perfectio eius, circumscripto omni alio quod non facit ad suam operationem. Sed, ostenso aliquo scibili a nobis ipsi intellectui, assentire veritati illius et intelligere veritatem illius scibilis est operatio intellectus, que est salus et perfectio eius, ad esse cuius operationis nihil facit voluntas, tum quia non est in potestate eius sive nostra quibus visis tangamur, tum quia actus intellectus prior est actu voluntatis, et prius non dependet a posteriori. Ergo, circumscripto omni actu voluntatis, intellectus potest de se assentire omni scibili ab alio. Non tamen omni scibili in se, quia creditum – ut ‘deum esse trinum et unum’ – est scibile in se, et tamen ei non assentit intellectus nisi concurrat actus voluntatis, quia secundum Augustinum scire quis ‘potest nolens; credere autem non nisi volens’».

⁵⁸⁰ Si afferma, in questo modo, l’inutilità della distinzione aristotelica tra ciò che è conoscibile in sé e ciò che lo è per noi. Cfr. la nota n. 569, p. 195.

⁵⁸¹ Ioannes Duns Scotus, *Coll. par.*, q. 10, n. 3, p. 362: «Cuilibet scibili vero, etiam credito, potest intellectus assentire sine imperio voluntatis, ita quod, si sit scibile in se, [quod] sit scibile a nobis».

complessa – ‘dio è trino’ – possono essere appresi dal nostro intelletto; dunque, tale proposizione complessa è conoscibile per il nostro intelletto⁵⁸².

Il breve confronto tra le due tesi, che segue questo primo scambio di battute (§§ 2-3), è condensato in tre argomenti, il primo in linea con l'opinione *quod non* (§ 4) e gli ultimi due concordi con la posizione *quod sic* (§§ 5-6).

Il § 4 riprende il sillogismo enunciato nella prova precedente, affermando la verità della premessa maggiore (*omnis complexio, cuius termini possunt apprehendi ab intellectu, si est scibilis in se, est scibilis illi intellectui*), ma non condividendo né la sua applicazione alla minore (*sed huius complexionis – ‘deum esse trinum’ – termini possunt apprehendi ab intellectu nostro*), né la validità della conclusione dedotta (*ergo talis complexio scibilis est ab intellectu nostro*). Conviene analizzare più nel dettaglio questo paragrafo, per comprendere la critica avanzata in risposta all'argomento precedente.

Il § 4 ripropone la premessa maggiore del sillogismo che articola il § 3, puntualizzando che la conoscenza dell'enunciato necessario non discende da una generale comprensione degli estremi che lo costituiscono, ma solo da una loro apprensione quidditativa. Infatti, nelle prime righe dell'argomento si legge: «se i termini di qualche proposizione complessa possono essere appresi dall'intelletto secondo il loro concetto (*rationes*) quidditativo, allora, <...> la proposizione complessa può essere conosciuta dallo stesso intelletto <che ne apprende quidditativamente i termini>»⁵⁸³.

Se la comprensione dell'enunciato non può prescindere dalla notizia quidditativa dei suoi estremi, la premessa maggiore risulta inapplicabile alle verità di fede, giacché i termini dei *complexa* teologici non sono appresi quidditativamente *in via*, ma mediante concetti generali: nello stato attuale, dio non è conosciuto nella sua essenza, (*ut haec est in se*), ma attraverso la nozione generale degli attributi che si suppone gli ineriscano. In questo modo, la premessa minore è invalidata (insieme al resto del sillogismo) e il § 4 conclude che:

Quando i termini sono appresi solo in generale, ciò – ovvero la comprensione della proposizione – non si verifica. In verità, dio è appreso *in via* da noi solo in questo modo e non

⁵⁸² Ioannes Duns Scotus, *Coll. par.*, q. 10, n. 3, p. 362: «Omnis complexio, cuius termini possunt apprehendi ab intellectu, si est scibilis in se, est scibilis illi intellectui; sed huius complexionis – ‘deum esse trinum’ – termini possunt apprehendi ab intellectu nostro; ergo talis complexio scibilis est ab intellectu nostro».

⁵⁸³ Ioannes Duns Scotus, *Coll. par.*, q. 10, n. 4, p. 362: «Si termini alicuius complexionis possunt apprehendi ab intellectu secundum suas quidditativas rationes, tunc <...> complexio potest sciri ab eodem intellectu».

secondo la sua essenza, come questa essenza è in sé, bensì solo secondo i concetti (*rationes*) generali degli attributi⁵⁸⁴.

Dunque, il § 4 conferma la validità del procedimento sillogistico aristotelico, ma non la sua applicazione alle verità credute, in quanto la conoscenza del divino *in via* concerne i suoi attributi compresi *in generali* e non la sua essenza appresa in particolare.

Gli argomenti conclusivi (§§ 5-6) controbattono all'opinione *quod non* – secondo la specificazione che essa assume nel § 4 – e pongono fine alla questione. Il primo dei due, ripresenta puntualmente la struttura del sillogismo utilizzato nelle due dimostrazioni precedenti, inserendo un'unica variante: in linea con la posizione *quod sic*, la conoscenza dei *complexa* avviene anche nel caso in cui i termini costituenti siano appresi solo in maniera confusa e generale. Questa conclusione contrasta il requisito della comprensione quidditativa, introdotto dall'argomento precedente (§ 4). Infatti, al § 5 si legge:

La maggiore è provata, in generale, ammettendo così: ogni proposizione complessa, costituita da termini conosciuti in generale, è conoscibile dall'intelletto che apprende quei termini in generale, <laddove i termini sono> intesi come estremi di quella proposizione; ma questa <proposizione complessa> – 'dio è trino' – è, allo stesso modo, una proposizione costituita da termini conosciuti in generale; dunque, <questa proposizione> è conoscibile dal nostro intelletto che apprende in generale i termini, intesi come estremi di quella proposizione complessa⁵⁸⁵.

Il § 5 prosegue provando la premessa maggiore (*omnis propositio, constituta ex terminis in generali cognitis, scibilis est ab intellectu apprehendente illos terminos in generali, ut sunt extrema illius propositionis*) e distinguendo le proposizioni mediate da quelle immediate. In queste ultime, gli *incomplexa* sono noti immediatamente, rendendo l'enunciato immediatamente conosciuto. Gli estremi che costituiscono le prime, invece, non sono immediatamente compresi, precludendo l'apprensione immediata dell'asserto. In questo secondo caso, sarà necessario procedere mediatamente nel graduale approfondimento della conoscenza dei termini, in modo tale

⁵⁸⁴ Ioannes Duns Scotus, *Coll. par.*, q. 10, n. 4, p. 362: «Quando termini solum apprehenduntur in generali, non oportet. Sic vero solum apprehenditur deus a nobis in via et non secundum suam essentiam, ut est hec essentia in se, sed solum secundum generales rationes attributorum».

⁵⁸⁵ Ioannes Duns Scotus, *Coll. par.*, q. 10, n. 5, p. 363: «Maior probatur generaliter, accipiendo sic: omnis propositio, constituta ex terminis in generali cognitis, scibilis est ab intellectu apprehendente illos terminos in generali, ut sunt extrema illius propositionis; sed hec – 'deus est trinus' – est huiusmodi propositio constituta ex terminis in generali cognitis; ergo est scibilis ab intellectu nostro in generali apprehendente istos terminos, ut sunt extrema illius complexionis».

da giungere a una loro notizia immediata, garante di un'apprensione immediata del *complexum*. Infatti, il § 5 conclude che:

La maggiore è provata così, poiché tale proposizione o è mediata oppure <è> immediata. Se è immediata, allora <essa> è conoscibile dall'intelletto che apprende i suoi termini – intesi come termini <costituenti> di quella proposizione – in modo confuso e generale. Se <la proposizione> è mediata, allora tra gli estremi vi è un medio. Ma se gli estremi possono essere appresi da un intelletto, anche il medio tra gli estremi può essere appreso; <e proprio> rispetto a tale medio ci si chiede, come prima, se <la proposizione> è mediata oppure immediata. Se <la proposizione> è immediata, allora è conoscibile dall'intelletto che apprende i <suoi> termini. Se <la proposizione> è mediata, allora possiede un medio, e così <si procede> fino a raggiungere un principio immediato. Dunque, ogni proposizione, i cui termini sono appresi in generale da un intelletto, ora è conoscibile dallo stesso intelletto⁵⁸⁶.

In conclusione, contrariamente a quanto sostenuto nel § 4, secondo il § 5, la conoscenza generale degli *incomplexa* consente di comprendere (immediatamente o mediatamente) l'enunciato da essi costituito.

La *collatio* 10 è chiusa da un ultimo argomento, che ribadisce la tesi presentata nel § 5. Infatti, il § 6 asserisce che una conoscenza generale e non quidditativa dei termini e delle proposizioni necessarie consente di fornire un assenso puramente intellettuale all'enunciato.

Il § 6 si compone di due deduzioni sillogistiche serrate e a tratti ellittiche; tali caratteristiche derivano probabilmente dalla ripetitività dell'argomentazione; pertanto, nell'edizione critica, si è cercato di restituire un testo più completo e accessibile.

Iniziando dal primo sillogismo, la premessa maggiore assume che la comprensione confusa e generale dei termini comporta una conoscenza parimenti confusa e generale del *complexum* che essi costituiscono (*omnis complexio, scibilis ex terminis confuse cognitis, scibilis est ab intellectu confuse apprehendente terminos*); analogamente, la minore, applica la maggiore al caso della verità teologica 'dio è trino', asserendo che l'apprensione generale degli estremi teologici consente una comprensione altrettanto generale della verità di fede necessaria (*sed hec – 'deus est trinus' –*

⁵⁸⁶ Ioannes Duns Scotus, *Coll. par.*, q. 10, n. 5, p. 363: «Maior sic probatur, quia talis propositio aut est mediata, aut immediata. Si est immediata, ergo scibilis est ab intellectu apprehendente terminos eius confuse et in generali, ut sunt termini illius propositionis. Si est mediata, ergo est medium inter extrema. Sed si extrema possunt apprehendi ab aliquo intellectu, et medium inter extrema potest apprehendi, de quo medio querendum est, sicut prius, aut est mediata, aut immediata. Si immediata, ergo scibilis ab intellectu apprehendente terminos. Si mediata, ergo habet medium, et sic usque ad aliquod principium immediatum deveniatur. Ergo omnis complexio, cuius termini in generali apprehenduntur ab intellectu aliquo modo scibilis est ab eodem intellectu».

est scibilis ex terminis confuse cognitis). In questo modo, il § 6 ribadisce la conoscenza generale della proposizione teologica che attesta l'essenza trinitaria del divino:

Altrimenti si può formare certamente una *ratio* così: ogni proposizione complessa, conoscibile dai termini conosciuti confusamente, è conoscibile confusamente dall'intelletto che ne apprende i termini; ma questa <proposizione> – 'dio è trino' – è conoscibile dai termini conosciuti confusamente; dunque, è conoscibile confusamente da noi che ne apprendiamo i termini⁵⁸⁷.

Secondo questa linea argomentativa, la convalida di questo primo sillogismo dipende dalla dimostrazione della validità della premessa minore, ossia della conoscenza confusa degli estremi che costituiscono la proposizione teologica '*deus est trinus*'. Questo è lo scopo della seconda deduzione; si procede, pertanto, nella sua analisi.

Lo studio del secondo sillogismo necessita di una premessa che ne agevoli la comprensione. Si assume, infatti, che l'enunciato equivalga all'unione di due o più *incomplexa*. Nel caso della proposizione contingente, la connessione tra gli estremi (coincidente con l'asserto) può essere conosciuta solo mediante l'esperienza dello stato di cose attestato dall'asserzione. Invece, trattando di un *complexum* necessario, i termini costituenti risultano relati mediante un legame intrinseco; per questo motivo, l'apprensione degli estremi di un enunciato necessario, la quale implica la comprensione della loro relazione intrinseca, consente la conoscenza della proposizione che essi costituiscono⁵⁸⁸.

Analizzando, a questo punto, l'articolazione della deduzione, la premessa maggiore sostiene che ogni enunciato necessario, i cui termini sono noti confusamente, è compreso confusamente dall'intelletto, in linea con la maggiore del precedente sillogismo (*omnis complexio necessaria, ex terminis confuse cognitis scibilis est ab intellectu confuse apprehendente terminos*).

⁵⁸⁷ Ioannes Duns Scotus, *Coll. par.*, q. 10, n. 6, p. 364: «Aliter vero potest ratio sic formari: omnis complexio, scibilis ex terminis confuse cognitis, scibilis est ab intellectu confuse apprehendente terminos; sed hec – 'deus est trinus' – est scibilis ex terminis confuse cognitis; ergo est scibilis a nobis confuse apprehendentibus terminos».

⁵⁸⁸ Mentre nella proposizione necessaria la connessione dei termini è inclusa nella quiddità di quegli stessi, l'unico modo per comprendere un *complexum* contingente è conoscere intuitivamente quanto espresso dall'enunciato: l'intuizione consente di apprendere quidditativamente sia gli estremi dell'asserto, sia il loro legame, che non è intrinseco alla loro quiddità, come nel caso delle proposizioni necessarie. Pertanto, anche l'enunciato contingente può essere immediatamente compreso, ma solo se conosciuto intuitivamente. Si veda l'esempio che Scoto propone a proposito dell'asserto 'Verbum est homo' in Ioannes Duns Scotus, *Lect.*, I, d. 39, qq. 1-5, Vat., XVII, n. 20, p. 485 (l'analisi di questo passo è fornita in E. Dekker, H. Veldhuis, A. Vos *et al.*, *Contingency and freedom. Lectura I 39*, Kluwer Academic Publisher, Dordrecht-Boston-London 1994, pp. 75-77); Id., *Lect.*, III, d. 7, q. 1, Vat., XX, nn. 13-14, pp. 20-21; Id., *Ord.*, III, d. 7, q. 1, Vat., IX, n. 8, p. 264. A proposito della distinzione tra i due tipi di proposizione, si vedano Vos, *The Theology of John Duns Scotus*, pp. 37-38; Pini, *Scotus on Intuitive and Abstractive Cognition*, p. 357; Pasnau, *Cognition*, pp. 301-303. In particolare, Vos puntualizza che la differenza tra i due enunciati comporta una distinzione della scienza teologica che ne deriva: gli asserti necessari originano la teologia necessaria, mentre quelli contingenti danno vita a un sapere contingente.

La premessa minore, invece, appare leggermente ampliata e più esplicativa della minore che aveva articolato la deduzione precedente. Essa conclude che gli *incomplexa* che compongono l'enunciato teologico '*deus est trinus*' sono conosciuti confusamente dal nostro intelletto e che la loro notizia confusa comporta una comprensione confusa dell'asserto; ciò accade perché quest'ultimo è necessario e non contingente. Infatti, se il *complexum* fosse stato contingente, lo stato di cose da esso descritto sarebbe stato noto solo attraverso l'intuizione degli enti istanziati dai termini e della loro relazione reale; invece, giacché l'asserto è necessario, l'apprensione confusa degli estremi è sufficiente per comprendere confusamente la loro connessione e la proposizione che essi compongono. Dunque, dal momento che la natura del *complexum* influenza la sua conoscenza da parte dell'intelletto creato, la dimostrazione della minore precisa la natura dell'enunciato teologico '*deus est trinus*': essa è necessaria e non contingente (*sed hec – 'deus est trinus' – necessaria est ex terminis confuse cognitis, quia est aliqualis ut sic et non contingens: ergo necessaria. Ergo hec – 'deus est trinus' – scibilis est ex terminis confuse cognitis*). Si riporta, di seguito, la seconda parte del § 6, che conclude la *collatio* 10:

Ogni proposizione complessa necessaria, conoscibile dai termini conosciuti confusamente, è conoscibile confusamente dall'intelletto che ne apprende i termini; ma questa <proposizione> necessaria – 'dio è trino' – è conoscibile dai termini conosciuti confusamente: poiché è di una certa natura – così e non contingente, dunque necessaria – allora questa <proposizione> – 'dio è trino' – è conoscibile dai termini conosciuti confusamente. La maggiore è provata come prima, poiché ogni proposizione complessa necessaria, conoscibile dai termini conosciuti confusamente, è immediata o mediata, come prima è argomentato⁵⁸⁹.

La dimostrazione è stringata e racchiude in sé una serie di elementi impliciti che si è cercato di enucleare nell'analisi. Occorre anche sottolineare l'incompletezza dell'argomentazione: infatti, il secondo sillogismo manca della conclusione, ovvero dell'affermazione della conoscibilità confusa della proposizione 'dio è trino', derivante dall'apprensione confusa dei termini che la compongono.

Concludendo, questa sezione ha mostrato l'articolazione della questione 10 appartenente alla serie parigina delle *Collationes* attribuite a Scoto. Si è visto come la posizione dominante sia quella

⁵⁸⁹ Ioannes Duns Scotus, *Coll. par.*, q. 10, n. 6, p. 364: «Omnis complexio, scibilis ex terminis confuse cognitis, scibilis est ab intellectu confuse apprehendente terminos; sed hec – 'deus est trinus' – est scibilis ex terminis confuse cognitis; ergo est scibilis a nobis confuse apprehendentibus terminos. Si vero illius sillogismi maior concedatur et negetur minor, contra: omnis complexio necessaria, ex terminis confuse cognitis scibilis est ab intellectu confuse apprehendente terminos. Sed hec – 'deus est trinus' – necessaria est ex terminis confuse cognitis, quia est aliqualis ut sic et non contingens: ergo necessaria. Ergo hec – 'deus est trinus' – scibilis est ex terminis confuse cognitis. Maior probatur ut prius, quia omnis complexio necessaria, ex terminis confuse cognitis est immediata aut mediata, sicut prius argutum est».

dell'orientamento *quod sic* (§§ 3, 5-6), che propone un esito positivo per l'interrogativo principale, sostenendo che la conoscenza, anche solo confusa e generale, degli estremi di un asserto, consente di comprendere l'enunciato e di assentirvi in maniera puramente intellettuale e necessaria. A questa direzione teorica si oppone un'opinione *quod non* (§§ 2, 4), che insiste, invece, nel far derivare la conoscenza dell'asserzione esclusivamente dall'apprensione quidditativa dei suoi termini. Di conseguenza, prendendo ad esempio il *complexum* teologico che descrive la trinità divina, giacché gli *incomplexa* di tale proposizione non possono essere compresi essenzialmente, è da negare la conoscenza e l'assenso creaturale alla verità di fede '*deus est trinus*'.

L'analisi della *collatio* consente anche di rilevare che la questione è molto breve ed espone il confronto sintetico tra due opinioni, che non sembra, almeno ad una prima analisi, testimoniare il dibattito tra più interlocutori⁵⁹⁰. La ricerca di eventuali corrispondenze testuali potrà aiutare nel fornire un'interpretazione più precisa di questo testo inedito. Dunque, conviene mostrare i parallelismi rintracciati con altre opere del periodo, scotiane e non.

1.2 Rimandi testuali e dottrinali della *collatio* 10

L'analisi del testo critico della *collatio* 10 – ricostruito nella terza parte di questo studio – ha evidenziato alcuni importanti parallelismi con altri scritti. Tali riscontri hanno permesso di confrontare l'andamento argomentativo della *collatio* con la dottrina di Scoto e con le altre posizioni coinvolte nel dibattito parigino riguardante lo statuto dell'assenso teologico *in via*.

L'argomentazione proposta al § 2 (esponente la posizione *quod non*) risulta coerente con la dottrina elaborata in ambito oxoniense dal Sottile, nonostante le corrispondenze letterali con la sua opera si rivelino estremamente limitate⁵⁹¹. Infatti, nessuna dimostrazione elaborata dal filosofo scozzese ripropone l'andamento di questa tesi, probabilmente costruita *ad hoc* per rispondere alla questione specifica dell'assenso intellettuale, mai posta in maniera così diretta negli scritti scotiani.

D'altra parte, rispetto al § 2, è stato rintracciato un parallelo, quasi letterale, con il III *Quodlibet* di Gerardo da Bologna, il primo maestro di teologia appartenente all'ordine carmelitano, attivo a Parigi sin dal 1295⁵⁹². Conviene mostrare il confronto tra i testi, per proporre, di seguito, l'analisi:

⁵⁹⁰ Nel tentativo di caratterizzare la natura della *collatio* 10 sembra importante sottolineare che l'andamento della questione fa dubitare che possa trattarsi di una discussione tra due interlocutori. Il caso delle *collationes* sviluppate individualmente da un singolo studente è contemplato anche per alcune delle *Collationes oxonienses* (Alliney, Fedeli, *Introduzione*, in Ioannes Duns Scotus, *Coll. ox.*, a cura di Alliney, Fedeli, pp. XC-XCVII). Delle considerazioni aggiuntive in questo senso saranno fornite in sede di conclusioni. Si veda la sezione di questo capitolo: *Considerazioni conclusive*.

⁵⁹¹ Le corrispondenze dottrinali tra il § 2 e il pensiero di Scoto sono evidenziate nelle note che integrano l'analisi dottrinale di questo argomento. Si veda la sezione precedente: *Esposizione dottrinale della collatio* 10.

⁵⁹² Per approfondire le esigue informazioni attualmente note riguardo alla vita e alle opere di Gerardo si vedano S.F. Brown, *The Early Carmelite Parisian Masters*, in K. Emery Jr., W.J. Courtenay, S.M. Metzger (eds.), *Philosophy*

Ioannes Duns Scotus, *Coll. par.*, q. 10, nn. 1-2, p. 361.

Utrum intellectus, circumscripto omni actu voluntatis, posset assentire omni per se scibili.
Dicitur quod omni per se scibili a nobis in via potest intellectus assentire, circumscripto imperio voluntatis, non tamen omni scibili in se. Primum probatur per hoc, quod omnis potentia potest in suam operationem, que est salus et perfectio eius, circumscripto omni alio quod non facit ad suam operationem. Sed, ostenso aliquo scibili a nobis ipsi intellectui, assentire veritati illius et intelligere veritatem illius scibilis est operatio intellectus, que est salus et perfectio eius, ad esse cuius operationis nihil facit voluntas, tum quia non est in potestate eius sive nostra quibus visis tangamur, tum quia actus intellectus prior est actu voluntatis, et prius non dependet a posteriori. Ergo, circumscripto omni actu voluntatis, intellectus potest de se assentire omni scibili ab alio Non tamen omni scibili in se, quia creditum – ut ‘deum esse trinum et unum’ – est scibile in se, et tamen ei non assentit intellectus nisi concurrat actus voluntatis, quia secundum Augustinum scire quis «potest nolens; credere autem non nisi volens».

Gerardus de Bononia, *Quodlibet*, III, q. 11, ms. Paris, BnF, Latin 17485, f. 162vb.

Deinde querebatur de assensu ipsius intellectus et erat questio utrum intellectus possit assentire omni per se scibili circumscripto actu voluntatis.

Et videtur quod sic quia actus intellectus est prior naturaliter actu voluntatis et per consequens independens ab eo. Potest ergo intellectus assentire omni per se scibili absque omni actu voluntatis.
Contra. Augustinus ‘credere non potest hoc nisi volens’; sed aliquod credibile, puta ‘Deum esse trinum et unum’ est per se scibile; ergo huic scibili scibile non potest assentire intellectus circumscripto omni actu voluntatis.

È possibile seguire in modo parallelo i due testi, sebbene essi concludano teorie differenti. Secondo la posizione difesa nella *collatio*, l'intelletto creato può comprendere i conoscibili naturali e assentirvi senza alcun intervento della volontà, poiché le potenze dell'anima sono indipendenti nella loro azione. Tuttavia, l'autonomia della facoltà intellettuale viene meno nel caso delle verità credute, che – in quanto soprannaturali – restano ignote e neutre per l'intelletto; la mancata conoscenza rende necessario un assenso che si avvale del concorso della volontà, poiché, come conferma Agostino, non si può credere senza volerlo.

D'altra parte, il testo attribuito a Gerardo separa i due orientamenti, esponendoli come contrapposti. Secondo la prima opinione, introdotta dal *quod sic* (*et videtur quod sic...*), l'intelletto apprende e assente a ogni intelligibile, prescindendo sempre dall'intervento della volontà. Invece,

and Theology in the Studia of the Religious Orders and at Papal and Royal Courts. Acts of the XVth Annual Colloquium of the Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale. University of Notre Dame, 8-10 October 2008, Brepols, Turnhout 2012, pp. 479-491: 479-480; C. Schabel, *Carmelite Quodlibeta*, in C. Schabel (ed.), *Theological Quodlibeta in the Middle Age*, II, Brill, Leiden-Boston 2007, pp. 493-543: 505-514; H. Borde, *Gérard de Bologne O. Carm. (†1317): sa conception de la théologie et de la puissance de Dieu*, PhD diss., Université de Paris IV Sorbonne, Paris 2005, pp. 35-140; C. Schabel, *Early Carmelites between Giants Questions on Future Contingents by Gerard of Bologna and Guy Terrena*, in «Recherches de théologie et philosophie médiévales», 70, 1 (2003), pp. 139-205: 149-150; P. Glorieux, *La littérature quodlibétique II*, Vrin, Paris 1935, pp. 94-95; B.M. Xiberta, *De scriptoribus scholasticis saeculi XIV ex ordine Carmelitarum*, Bureaux de la Revue, Louvain 1931, pp. 74-87; P. Glorieux, *La littérature quodlibétique. De 1260 a 1320*, Le Saulchoir, Kain 1925, pp. 128-132; B.M. Xiberta, *De Summa Theologiae Magistri Gerardi Bononiensis ex ordine Carmelitarum*, in «Analecta ordinis Carmelitarum», XIV, 5 (1923), pp. 3-54: 4-11.

nel secondo punto di vista – avviato dal *contra* –, si nega che la potenza intellettuale comprenda le verità teologiche e vi assenta senza il concorso della facoltà volitiva, posizione provata dall'inconoscibilità naturale della trinità divina e rinforzata dalla stessa citazione di Agostino⁵⁹³.

In conclusione, mentre la *collatio* unisce le due opinioni, creando una visione inclusiva e particolare, Gerardo si limita a presentarle nella loro contrarietà.

La vicinanza tra l'argomento della *collatio* e quello dell'opera attribuita al carmelitano va sicuramente tenuta in considerazione, sebbene essa non costituisca un caso determinante, sia perché è abitudine di Gerardo citare – spesso volte alla lettera – le parole delle autorità classiche, dei padri della chiesa e dei suoi contemporanei⁵⁹⁴, sia perché questo passo particolare manca di un rimando esplicito a Scoto o alle *Collationes*, sia perché – in entrambe le questioni – la spiegazione si colloca tra le tesi iniziali, frequentemente coincidenti con citazioni di autorità oppure con opinioni diffuse⁵⁹⁵. Pertanto, è senza dubbio possibile che Gerardo abbia letto questa *collatio* e l'opera di Scoto⁵⁹⁶, sebbene gli elementi raccolti porterebbero a pensare che il parallelo letterale sia dovuto alla diffusione dell'argomento, che entrambi gli autori conoscono⁵⁹⁷.

⁵⁹³ Per lo statuto della conoscenza teologica teorizzata da Gerardo si vedano D. Riserbato, *Inevadenza della fede e struttura non dimostrativa della teologia in Gerardo da Bologna († 1317). Figura medievale della teologia*, in M. Martorana, R. Pascual, V. Regoli (a cura di), *Raccolta di saggi in onore di Marco Arosio*, I, If Press-Ateneo Pontificio Regina Apostolorum, Roma 2014, pp. 155-204; D. Riserbato, *Gli sviluppi gnoseologici della metateologia agli inizi del XIV secolo. Gerardo da Bologna OC, Pietro Aureolo OFM, Gerardo da Siena OESA*, PhD diss., Università degli studi di Salerno, Salerno 2014, pp. 11-44; Brown, *The Early Carmelite*, pp. 481-487; Borde, *Gérard de Bologne O. Carm. (†1317): sa conception de la théologie et de la puissance de Dieu*, pp. 143-234.

⁵⁹⁴ Si veda quanto sostenuto dagli editori della *Quaestio de formalitatibus*. K. Emery Jr., G. Smith, *The Quaestio de Formalitatibus by John Duns Scotus, Sometimes Called the Logica Scoti*, in «Bulletin de philosophie médiévale», 56 (2014), pp. 91-182: 116-123. Cfr. anche Piché, *Intuition, Abstraction and the Possibility of a Science of God*, p. 429; Schabel, *Carmelite Quodlibeta*, pp. 493-543: 511.

⁵⁹⁵ Le prove introduttive della *quaestio* coincidono abitualmente con delle tesi autoritative (*sententiae*). L'utilizzo delle *auctoritates* come argomenti contrapposti e dimostrativi è, secondo Siri, frutto dell'evoluzione che investe il ruolo degli insegnamenti d'autorità e che viaggia in parallelo con la nascita della *disputatio*, nel XII secolo. Siri, *Lectio, disputatio, reportatio*, p. 118: «Le raccolte di sentenze hanno arricchito il patrimonio dottrinale di base, aggiungendo alle autorità bibliche e patristiche le opinioni dei maestri contemporanei, e allo stesso tempo hanno abituato i maestri a un nuovo approccio alle *auctoritates*, le quali, separate dal loro contesto d'origine, vengono riespresse all'interno di un nuovo ordine di pensiero e messe in contrapposizione una con l'altra». Per l'approfondimento della struttura della *questio* si vedano Siri, *Lectio, disputatio, reportatio*, pp. 117-119; Marenbon, *Later Medieval Philosophy*, pp. 11-13.

⁵⁹⁶ Come attestato dalla nota n. 594, p. 205, Gerardo conosce l'opera di Scoto e cita spesso i suoi contemporanei letteralmente. Dunque, dal momento che il *Quodlibet* III di Gerardo viene datato al 1307, è improbabile che sia Scoto a far riferimento al testo del carmelitano. Infatti, secondo le attuali ipotesi, se le *collationes* scotiane corrispondono all'attività studentesca dei baccellieri in teologia, esse devono sicuramente avere come termine *ante quem* il 1305, anno in cui il Sottile ottiene la *licentia docendi* in teologia. Per la datazione del *Quodlibet* di Gerardo, si vedano Schabel, *Carmelite Quodlibeta*, pp. 510-513; S.F. Brown, *Gerard of Bologna's, Quodlibet 1, quaestio 1: on the Analogy of Being*, in «Carmelus», 31 (1984), pp. 143-170: 149-150.

⁵⁹⁷ L'analisi di questo parallelo tra l'opera di Gerardo e quella di Scoto avrebbe potuto ricevere qualche considerazione aggiuntiva, se il *Commento alle Sentenze* di Gerardo si fosse conservato, rendendo disponibili parti aggiuntive dell'opera del carmelitano. Tuttavia, oggi non è preservato nessun *Commento* attribuito ai carmelitani precedente al 1320, anno in cui viene datato il *Commento* di Baconthorpe. Brown, *The Early Carmelite*, p. 480.

Proseguendo, la seconda parte della dimostrazione riportata al § 3 riprende la struttura del § 42 della prima parte del *Prologo* dell'*Ordinatio*⁵⁹⁸ di Scoto, dove viene esposta la posizione dei filosofi. Prima di interpretare questa corrispondenza, può essere utile mostrare il parallelismo testuale:

Ioannes Duns Scotus, <i>Coll. par.</i> , q. 10, n. 3, p. 362.	Ioannes Duns Scotus, <i>Ord., Prol.</i> , p. 1, q. un., Vat., I, n. 42, p. 25.
<p>Sed contra hoc arguitur, probando quod cuilibet scibili vero, etiam credito, potest intellectus assentire sine imperio voluntatis, ita quod, si sit scibile in se, [quod] sit scibile a nobis.</p> <p>Et arguitur sic: omnis complexio, cuius termini possunt apprehendi ab intellectu, si est scibilis in se, est scibilis illi intellectui; sed huius complexionis – ‘deum esse trinum’ – termini possunt apprehendi ab intellectu nostro; ergo talis complexio scibilis est ab intellectu nostro.</p>	<p>Contra istam rationem arguo quod quaecumque necessaria de substantiis separatis cognoscantur a nobis nunc per fidem sive per communem revelationem, possint cognosci cognitione naturali.</p> <p>Et hoc sic: quorum necessariorum cognoscimus terminos naturaliter, et illa possumus naturaliter comprehendere; sed omnium necessariorum revelatorum terminos naturaliter cognoscimus; ergo etc.</p>

Mentre la tesi razionalista dell'*Ordinatio* mira solo alla dimostrazione della conoscibilità naturale dei contenuti di fede, nella *collatio* la comprensione intellettuale delle verità teologiche è connessa al tema dell'assenso, coerentemente con il quesito principale. Lo scarto tra le due tesi è maggiormente visibile nella prima parte degli argomenti; mentre il sillogismo che compone la seconda sezione, oltre a essere speculare nelle due opere⁵⁹⁹, persegue lo stesso obiettivo, ovvero la dimostrazione deduttiva della conoscibilità naturale di ogni contenuto intelligibile, incluse le verità di fede attualmente credute.

La tesi espressa nel § 3 della *collatio* – mancante di una specifica attribuzione⁶⁰⁰ – è contraria all'opinione che Scoto matura durante la sua formazione inglese e, infatti, nell'*Ordinatio*, la stessa

⁵⁹⁸ Ioannes Duns Scotus, *Ord., Prol.*, p. 1, q. un., Vat., I, n. 42, p. 25. Per l'analisi di questo argomento si veda la sezione del secondo capitolo: *L'obiezione dei filosofi e l'applicazione della dimostrazione sillogistica alla verità di fede*.

⁵⁹⁹ Un simile andamento argomentativo compare anche nella *Lectura*, tuttavia, la struttura della *collatio* è più prossima a quella dell'*Ordinatio*. Cfr. Ioannes Duns Scotus, *Lect., Prol.*, p. 1, q. un., Vat., XVI, n. 23, p. 9: «Contra: ostendo quod quidquid scimus per revelationem et per fidem, quod totum possumus scire naturaliter et per naturalia: quia quorum necessariorum complexorum terminos naturaliter apprehendimus, illa complexa possumus naturaliter comprehendere et cognoscere; sed omnium revelatorum de istis substantiis terminos naturaliter apprehendimus».

⁶⁰⁰ Tale linea teorica è accostabile a quella di Enrico di Gand. Cfr. Henricus de Gandavo, *Summa*, a. XIII, q. 3, Badius 1520, I, f. 91v A: «Secundo sic: qui per se sufficiens est ad cognoscendum terminos et principia ex terminis composita (quia principia cognoscimus in quantum terminos cognoscimus, secundum Philosophum) et que potest cognoscere principia: et illa potest cognoscere quae sequuntur ex ipsis. Sed homo sine lumine fidei potest cognoscere omnes terminos huius scientiae: quid deus: quid mundus: quid creare: quid pati: quid homo: quid virgo: quid mater. Hoc enim ut dictum est supra, oportet intelligere antequam credere. Ergo sine lumine fidei potest cognoscere principia huius scientiae, complexa ex his: ut quod deus creavit mundum: quod deus homo passus est: quod virgo mater est, quare et sine lumine fidei potest scire omnia que consequuntur ex his. Haec sunt omnia huius scientiae. Ergo etc.»; Id., *Quod.*, XII, q. 2, ed. Decorte, p. 14: «Conclusiones cognoscuntur ex principiis, et cognitio principiorum resolvitur in definitivam rationem terminorum, ex quibus cognitio cognoscuntur principia. Sed rationes terminorum articuli credibilis ut quid dicitur hoc nomine 'Deus' secundum naturam eius, et sic de ceteris, bene cognoscitur clarius quam per lumen fidei, secundum quod clarius intelligit quid dicitur hoc nomine 'Deus', unus quam alius. Ergo etc.». Per l'approfondimento e la contestualizzazione di questi argomenti si vedano le seguenti

dimostrazione è annunciata da un *contra* ed è ascritta alla generica fazione dei filosofi razionalisti. Il seguito dell'analisi consentirà di definire ulteriori dettagli a questo proposito. Dunque, per il momento basti sottolineare la vicinanza argomentativa, sebbene non propriamente letterale, tra il § 3 della *collatio* e la tesi razionalista dell'*Ordinatio*.

Sebbene Scoto potrebbe condividere l'opinione *quod non* (§§ 2, 4⁶⁰¹), l'affermazione che conclude il § 4 – secondo la quale la conoscenza generale e naturale del divino si attua mediante la comprensione dei suoi attributi – sembrerebbe mettere in dubbio questa ipotesi (*sic vero solum apprehenditur deus a nobis in via et non secundum suam essentiam, ut est hec essentia in se, sed solum secundum generales rationes attributorum*).

Secondo la riflessione oxoniense del baccelliere scozzese, la teologia naturale – ovvero il massimo grado di comprensione teologica naturale che la creatura può acquisire *in via* – consegue un sapere generale, ma proprio del divino, che non riguarda i suoi attributi, ma la modalità intrinseca di essere della sua essenza, ovvero l'infinità. Infatti, a differenza dei quasi attributi o delle passioni dell'ente⁶⁰², che sono ascritti a dio *comparative* e *ad extra*⁶⁰³, l'infinità rappresenta

sezioni del primo capitolo: *La conoscenza e l'assenso del complexum teologico* (*Summa, a. XIII, q. 3*) e *L'applicazione del metodo scientifico teologico al complexum 'dio è trino e uno'* (*Quodlibet, XII, q. 2*). È bene sottolineare che, mentre l'argomento utilizzato nella *Summa* viene criticato da Enrico, esso è appoggiato nel *Quodlibet*. Si veda la sezione del primo capitolo: *L'evoluzione dell'argomento filosofico: dalla Summa al Quodlibet*. Una posizione simile a quella emergente nella *collatio*, vicina alla teoria enriciana, sembra essere sostenuta a Parigi da Ugo di Novocastro, nei primi anni del 1300. Il riscontro è piuttosto sintetico, ma vale la pena richiamarlo. Hugo de Novocastro, *Scriptum in libros Sententiarum, Prol.*, q. 1, ed. Fiorentino, n. 110, p. 910: «Ad illas, quae probant quod per tale lumen non possint cognosci articuli evidentius, dico quod maior utriusque est falsa, quia nec requiritur distincta notitia terminorum ad hoc quod Evidenter Cognoscatur complexio terminorum, ut dictum est, nec articuli excedunt lumen illud in quantum sunt a viatore cognoscibiles».

⁶⁰¹ Riguardo alla teoria *quod non* emergente nel § 4 si confronti, ad esempio, Ioannes Duns Scotus, *Lect.*, III, d. 24, q. un., Vat., XXI, n. 64, p. 149: «Enim termini fidei non apprehenduntur in particulari sub propriis rationibus, ideo principia non sunt nota ex evidentia terminorum, et per consequens conclusio non est scientifica, aliter tota geometria et fides starent simul de eodem»; cfr. anche Ioannes Duns Scotus, *Lect.*, III, d. 24, q. un., Vat., XXI, n. 79, p. 155. Un argomento analogo viene utilizzato nella *Reportatio* contro l'opinione di Enrico. Come è stato dimostrato nel terzo capitolo, nella *lectura* parigina Scoto cambia opinione riguardo alla possibilità creaturale *in via* di apprendere quidditativamente i termini teologici. Tuttavia, vale comunque la pena richiamare anche l'assonanza tra il § 4 e l'argomento della *Reportatio*. Ioannes Duns Scotus, *Rep. par.*, I-A, *Prol.*, q. 2, ed. Rodler, n. 158, pp. 50-51: «In quocumque lumine non habetur distincta notitia terminorum principii, in eo lumine non potest intelligi distincte illud principium, quia principia cognoscimus in quantum terminos et distincte si distincte. Sed in isto lumine quod tu ponis non potest haberi distincta notitia Dei ut est terminus huiusmodi principii 'Deus est trinus', quia impossibile est sic habere notitiam huiusmodi principii nisi Deus sit in se praesens intellectui movens ipsum ad talem notitiam vel in aliquo medio repraesentativo ipsum sub ratione deitatis».

⁶⁰² Scoto parla di 'quasi attributi', poiché l'essere massimamente perfetto di dio è incompatibile con l'accidentalità. Ioannes Duns Scotus, *Ord.*, I, d. 3, p. 1, qq. 1-2, Vat., III, n. 58, p. 40.

⁶⁰³ Il procedimento gnoseologico che conduce alla conoscenza delle perfezioni assolute che ineriscono al divino e che consente, mediante una dimostrazione *quia*, di partire dal concetto dell'ente creato e di giungere a quello dell'ente increato, si articola secondo una dinamica di sottrazione e addizione: il *viator* isola le perfezioni assolute riconosciute negli enti finiti, come la bontà o la razionalità; tali perfezioni vengono private dei limiti con cui esse ineriscono all'ente decaduto, raggiungendo il piano trascendentale e neutro dell'univocità, ovvero di indifferenza al finito e all'infinito; elevando i concetti univoci e comuni delle perfezioni al loro massimo grado di eminenza, queste ultime vengono attribuite estrinsecamente al concetto dell'ente divino. Tale scenario è definito nell'opera che testimonia la prova metafisica dell'ente infinito: il *De primo principio*. Si veda Giovanni Duns Scotus, *Trattato sul primo principio*,

la caratteristica intrinseca dell'essenza divina. Pertanto, la conoscenza del divino centrata sui suoi attributi è imperfetta, se paragonata all'apprensione della modalità intrinseca della sua essenza: la comprensione della bontà divina o della sua semplicità è superata, in termini di perfezione, dalla conoscenza del concetto proprio, seppur generale, di ente infinito⁶⁰⁴.

Tornando al § 4, la comprensione generale del divino che si compie nella conoscenza dei suoi attributi è oggetto della critica che Scoto rivolge alla teoria di Enrico⁶⁰⁵: infatti, l'apprensione degli attributi presuppone la notizia del sostrato essenziale a cui essi ineriscono e non viceversa⁶⁰⁶.

La disapprovazione dell'idea enriciana, espressa in tutti i *Commenti* da Scoto, farebbe dubitare della concordanza tra la sua posizione e l'opinione *quod non* emergente nella *collatio*. Tuttavia, la brevità del § 4 non consente di proporre ulteriori e più determinanti conclusioni.

Proseguendo l'analisi, nel § 5 si coglie l'assonanza decisiva tra la *collatio* 10 e l'opera di Scoto. La corrispondenza – stavolta pressoché letterale – è mostrata nel confronto che segue:

Ioannes Duns Scotus, Ord., Prol., p. 1, q. un., Wat., I, nn. 42-43, pp. 25- 26.	Ioannes Duns Scotus, Coll. par., q. 10, n. 5, p. 363.	Ioannes Duns Scotus, Rep. par., I-A, Prol., q. 2, ed. Rodler, n. 143, p. 45.	Ioannes Duns Scotus, Rep. par., I-C, Prol., q. 2, ed. Rodler, n. 143, p. 140⁶⁰⁷.
Contra istam rationem arguo <...>. Et hoc sic: quorum necessariorum cognoscimus terminos	Contra. Maior probatur generaliter, accipiendo sic: omnis propositio,	Pro hac opinione sunt duae rationes. Prima est ista. Cuiuscumque necessari terminos naturaliter apprehendimus, et illud	Secundo probatur sic ratione. Cuiuslibet necessari, cuius possumus

trad. it. a cura di Porro, nn. 49-98, pp. 135-227. Per un accenno alla teologia naturale e alla conoscenza metafisica dell'ente primo, si veda la conclusione della sezione del secondo capitolo: *L'incompossibilità tra fede e scienza nella critica a Tommaso ed Enrico*. Cfr. in particolare la nota n. 326, p. 119.

⁶⁰⁴ Ioannes Duns Scotus, *Ord.*, I, d. 3, p. 1, qq. 1-2, *Wat.*, III, nn. 58-60, pp. 40-42.

⁶⁰⁵ Henricus de Gandavo, *Summa*, a. XXIV, q. 3, *Badius* 1520, I, f. 139v X-Y; Id., *Summa*, a. XXIV, q. 8, *Badius* 1520, I, f. 145r P. La teoria di Enrico è esposta da Scoto in Ioannes Duns Scotus, *Lect.*, I, d. 3, p. 1, qq. 1-2, *Wat.*, XVI, n. 12, pp. 227-228; Id., *Ord.*, I, d. 3, p. 1, qq. 1-2, *Wat.*, III, n. 21, pp. 12-13.

⁶⁰⁶ Ioannes Duns Scotus, *Lect.*, I, d. 3, qq. 1-2, *Wat.*, XVI, n. 20, pp. 231-232: «De primo, quod Deus non cognoscitur quasi per accidens tantum in aliquo attributo quod circumstat essentiam divinam. Probatio: quicumque intelligit in Deo ut aliquid circumstans, necessario intelligit illud cui attribuitur, quod substernitur ei quod intelligitur ut circumstans, quia perfectio in esse secundo praesupponit perfectionem in esse primo; et eodem modo quantum ad cognosci. Unde si concipio sapientiam, necessario concipio illud cui attribuo sapientiam. Sed illud cui attribuitur in Deo ratio attributi quasi accidentalis, non potest esse aliquid se habens per modum accidentis, quia non est processus in infinitum in cognoscendo Deum quasi per accidens, secundum sua attributa; igitur ultimo oportet devenire ad aliquid in Deo quod cognoscitur, quod non habet modum accidentalem, ut ens vel aliquid huiusmodi; non solum ergo cognoscimus Deum quasi per accidens in aliquo attributo communi. Unde si concipiam bonitatem attribui sapientiae et illam alteri, ultimo oportet dare aliquid habens modum non accidentalem et attributalem. Sed hoc videtur ipse concedere, quia posuit quod potest cognosci ut ens indeterminatum negative». Cfr. anche Ioannes Duns Scotus, *Ord.*, I, 3, p. 1, qq. 1-2, *Wat.*, III, n. 25, pp. 16-17; Id., *Ord.*, I, 3, p. 1, qq. 1-2, *Wat.*, III, n. 60, pp. 41-42; Id., *Rep. par.*, I, d. 3, q. 1, *Wadding*, XI¹, n. 9, p. 44a. Per argomentare questa tesi, Scoto si serve dell'opinione di Damasceno, secondo la quale gli attributi non dicono la natura di Dio, ma qualcosa riguardo a essa. Giovanni Damasceno, *La fede ortodossa*, I, 4, trad. it. a cura di V. Fazzo, Città Nuova, Roma 1998, p. 62: «Tutto ciò che noi diciamo affermativamente di Dio, non indica la sua natura ma i rapporti della sua natura». Un'argomento simile sarà presentato nella discussione riportata dalla *collatio* 12. Si veda Ioannes Duns Scotus, *Coll. par.*, q. 12, n. 6, pp. 374-375.

⁶⁰⁷ Si omette la versione I-B perché manca dell'argomento.

naturaliter, et illa possumus naturaliter comprehendere;	constituta ex terminis in generali cognitio, scibilis est ab intellectu apprehendente illos terminos in generali , ut sunt extrema illius propositionis;	possumus naturaliter cognoscere.	apprehendere terminos, contingit esse scientiam.
sed omnium necessariorum revelatorum terminos naturaliter cognoscimus;	sed hec – ‘ deus est trinus ’ – est huiusmodi propositio constituta ex terminis in generali cognitio;	Sed omnium necessariorum revelatorum terminos naturaliter cognoscimus,	Sed quod Deus sit trinus et unus, quod tenemus fide tamquam de maxime intrinsicis Dei, est necessarium, et possumus terminos apprehendere, ergo etc. Minor patet.
ergo etc.	ergo est scibilis ab intellectu nostro in generali apprehendente istos terminos, ut sunt extrema illius complexionis.	ergo etc.	
Probatio maioris: illa necessaria aut sunt mediata, aut immediata; si immediata, ergo cognoscuntur cognitio terminis, I Posteriorum;	Maior sic probatur, quia talis propositio aut est mediata, aut immediata. Si est immediata, ergo scibilis est ab intellectu apprehendente terminos eius confuse et in generali , ut sunt termini illius propositionis.	Probatio maioris. Illa necessaria aut sunt mediata aut immediata. Si immediata, ergo cognoscuntur terminis cognitio.	Probatio maioris. Quia illud necessarium aut est immediatum, et sic scitur apprehensio terminis; principia enim cognoscimus in quantum terminos cognoscimus.
si mediata, ergo cum possumus cognoscere extrema, possumus concipere medium inter illa. Et coniungendo illud medium cum utroque extremo, aut habentur praemissae mediatae, aut immediatae;	Si est mediata, ergo est medium inter extrema. Sed si extrema possunt apprehendi ab aliquo intellectu, et medium inter extrema potest apprehendi, de quo medio querendum est, sicut prius, aut est mediata, aut immediata. Si immediata, ergo scibilis ab intellectu apprehendente terminos.	Si mediata, ergo cum naturaliter possumus cognoscere extrema, possumus cognoscere media inter illa. Coniungendo medium cum extremis, aut habentur praemissae mediatae aut immediatae. Si immediatae, ut prius.	Aut est mediatum ita quod scimus illud esse mediatum, et tunc quaeram de illo quod est eius medium.
si mediatae, procedatur cognoscendo medium inter extrema et coniungendo cum extremis, quousque veniamus ad immediata. Ergo tandem deveniemus ad necessaria immediata, quae intelligimus ex terminis, ex quibus sequuntur omnia necessaria mediata; ergo illa mediata per immediata scire poterimus naturaliter.	Si mediata, ergo habet medium, et sic usque ad aliquod principium immediatum deveniatur. Ergo omnis complexio, cuius termini in generali apprehenduntur ab intellectu aliquo modo scibilis est ab eodem intellectu.	Si mediatae, procedatur coniungendo medium cum extremis, quousque veniatur tandem ad necessaria immediata, aut erit processus in infinitum.	Aut est immediatum, et sic sicut prius erit ei notum ex terminis suis et per ipsum erit primum cognitum. Si mediatum, procedam in infinitum, quod est inconveniens, vel veniam ad aliquid verum immediatum.

Come emerge dal parallelo, il § 5 richiama, in maniera significativa, sia la dimostrazione a favore dei filosofi, presentata nei §§ 42 e 43 del *Prologo* dell'*Ordinatio*⁶⁰⁸, sia la tesi *pro opinione Henrici*, introdotta nel § 143 della questione 2 del *Prologo* della *Reportatio*⁶⁰⁹. Nonostante il fedele rimando, è possibile sottolineare alcune sottili, ma indicative differenze.

Nel § 5 si rileva la presenza di brevi formulazioni – quali ‘*confuse*’ e ‘*in generali*’ – che applicano la procedura sillogistica aristotelica al caso della conoscenza generale e confusa dei termini costituenti dell'enunciato: secondo questo orientamento, è sufficiente apprendere *confuse* e *in generali* gli estremi di un asserto per comprenderlo; una tale conoscenza rende possibile l'assenso dell'intelletto al *complexum*.

Quanto alla concordanza tra questa direzione teorica e la posizione del Sottile, sebbene Scoto introduca la notizia generale per trattare dei termini che compongono le proposizioni neutre⁶¹⁰, egli non ritiene che l'apprensione confusa degli estremi di un enunciato consenta di comprenderlo: ad esempio, le verità teologiche, i cui *incomplexa* sono noti solo in generale all'intelletto del *viator*, restano sconosciute e neutre, oltre che prive di un assenso necessario e intellettuale⁶¹¹. Pertanto, la teoria del baccelliere scozzese si oppone all'opinione *quod sic* articolata nel § 5 della *collatio*, che, invece, sembra concorde con quella ammessa da Enrico nella sua riflessione più matura, dispiegata nel *Quodlibet* XII⁶¹².

Considerando l'evoluzione che tale argomento subisce nell'opera di Scoto tra il periodo inglese – dove è posto a sostegno dei filosofi – e quello parigino – dove è a favore della teoria di Enrico – , il § 5 della *collatio* consente di proporre un'ipotesi interessante. Infatti, se la questione parigina si colloca tra la stesura del *Prologo* dell'*Ordinatio* (1300-1301) e quella del *Prologo* della *Reportatio* (1302), come le attuali ipotesi ritengono⁶¹³, si può supporre che il § 5 possieda una funzione chiave nell'evoluzione strutturale e dottrinale rinvenuta nel *Prologo* della *Lectura*

⁶⁰⁸ Si veda l'analisi di questi paragrafi, proposta nella sezione del secondo capitolo: *L'obiezione dei filosofi e l'applicazione della dimostrazione sillogistica alla verità di fede*.

⁶⁰⁹ Si veda l'analisi di questo paragrafo, proposta nella sezione del terzo capitolo: *Conoscenza astrattiva: la scienza teologica soprannaturale* in via.

⁶¹⁰ Si veda la sezione del secondo capitolo: *Teoria delle proposizioni neutre: l'innovazione di Scoto riguardante le verità teologiche*.

⁶¹¹ Ioannes Duns Scotus, *Ord., Prol.*, p. 1, q. un., Vat., I, n. 45, pp. 26-27.

⁶¹² Henricus de Gandavo, *Quod.*, XII, q. 2, ed. Decorte, p. 26: «De quibus tamen, antequam credantur, oportet praeintelligere naturali intelligentia quid per terminos eorum significatur, praecognitione, scilicet quid est quod dicitur per nomen, saltem generalissima et confusa, quae necessario trahit ortum a sensu, ut secundum hoc omnem intellectum et scientiam qui habentur de credibilibus post fidem infusam, oporteat quodam modo reducere in sensum. Postquam autem tale intelligere terminorum incomplexorum alicuius complexi theologicum habitum est dicto modo ex sensu, puta quid est Deus, quid esse, quid trinus, quid unus, licet non ut est complexum est credibile, sed magis ut naturaliter cognoscibile». Cfr. la nota n. 600, p. 207.

⁶¹³ Le attuali ipotesi collocano le *Collationes parisienses* tra il 1301 e il 1302; più in particolare, si ipotizza che le *collationes* siano state discusse nell'immediato arrivo di Scoto a Parigi, avvenuto nell'autunno del 1301. Alliney, *Quando Duns Scotus ha cambiato idea sulla volontà?*, p. 628; Vos, *John Duns Scotus*, p. 123.

parigina⁶¹⁴: l'integrazione della dimostrazione aristotelica con le brevi formulazioni, quali 'confuse' e 'in generali' (evidenziate nel confronto), sarebbe fondamentale per avvicinare l'originaria dimostrazione filosofica (*Ordinatio*) alla tesi enriciana (*Reportatio*). Infatti, la prova che Scoto utilizza nell'*Ordinatio*, arricchita dalle particelle 'confuse' e 'in generali' (come nel § 5 nella *collatio*), esprime una posizione concorde con il punto di vista del maestro fiammingo, assumendo la funzione che l'argomento avrà nel *Prologo* parigino. In questo modo, verrebbe spiegata non solo la trasformazione della tesi in sé, ma quella dell'intera disputa a essa connessa, e cioè il passaggio dalla controversia tra filosofi e teologi (*Ordinatio*) all'opposizione tra Enrico e Scoto (*Reportatio*).

Infine, conviene sottolineare un'ulteriore evidenza. Seppure in misura minima, la formulazione del § 5 della *collatio* è più prossima a quella della *Reportatio* I-C, che non a quella dell'*Ordinatio* o della *Reportatio* I-A, pressoché identiche tra loro: come sottolineato nel testo, le dimostrazioni riportate dalla *collatio* e dalla versione I-C del *Commento* parigino fanno esplicitamente riferimento all'esempio della trinità divina, ovvero al *complexum* 'deus est trinus'; quest'ultimo manca sia nella formulazione dell'*Ordinatio*, sia nella I-A – che riprende letteralmente l'*Ordinatio* –, sia nella I-B – che omette l'argomento. Questa osservazione potrebbe condurre a un'ipotesi più ampia: la vicinanza tra l'*Ordinatio* e la I-A può forse essere interpretata come un elemento a favore della revisione o *examinatio* della I-A compiuta sulla base del *Commento* inglese; d'altra parte, la I-C potrebbe essere più prossima alla lezione orale tenuta dal Sottile nell'università parigina. Con questo suggerimento, che al momento non può essere validato mediante ulteriori prove, si conclude l'analisi delle corrispondenze del § 5 con gli scritti di Scoto.

Resta da approfondire il rapporto tra il § 5 e le opere non scotiane. In primo luogo, il § 143 della questione 2 del *Prologo* delle *Additiones Magnae* (corrispondente all'omonimo passaggio della *Reportatio*) manca quasi completamente dell'argomentazione che compare nella I-A e nella I-C; l'omissione è giustificata dal rimando esplicito alle *Collationes*: «Ad confirmationem huius opinionis arguo sic. Cuiuscumque necessarij termini possunt a nobis apprehendi, illud potest a nobis sciri etc., sicut habes quaestione prima et in *Collationibus*»⁶¹⁵. Il richiamo esterno presentato dalle *Additiones* e non individuato dall'editore del *Prologo* parigino⁶¹⁶ può essere identificato proprio con il § 5 della *collatio* 10.

⁶¹⁴ Si fa riferimento a quanto riportato nella sezione del terzo capitolo: *L'influenza del dibattito parigino*.

⁶¹⁵ Guillelmus de Alnwick, *Add. magnae, Prol.*, q. 2, ed. Rodler, n. 143, p. 208.

⁶¹⁶ Nell'edizione del *Prologo*, manca l'individuazione della fonte nel riferimento esplicito alle *Collationes*. Guillelmus de Alnwick, *Add. magnae, Prol.*, ed. Rodler, n. 143, p. 208, in particolare si veda la nota alla l. 18.

La citazione delle *Collationes* nel testo delle *Additiones* potrebbe rappresentare un elemento a sostegno della teoria di Dumont, sopra esposta⁶¹⁷: lo studioso ipotizza che le *Additiones* al primo libro – a differenza di quelle al secondo – costituiscano un'aggiunta che Scoto stesso compone per il suo *Commento*; se così fosse, non sarebbe strana l'omissione dell'argomento, colmata dal riferimento alla *collatio*, ugualmente ascrivibile al Sottile.

In secondo luogo, il § 5 trova una corrispondenza nel *Commento* alle *Sentenze* di Cowton, attualmente datato tra il 1309 e il 1310⁶¹⁸:

Ioannes Duns Scotus, <i>Ord., Prol.</i> , p. 1, q. un., Vat., I, nn. 42-44, pp. 25-26.	Ioannes Duns Scotus, <i>Coll. par.</i> , q. 10, n. 5, p. 363.	Ioannes Duns Scotus, <i>Rep. par.</i> , I-A, <i>Prol.</i> , q. 2, ed. Rodler, n. 143, p. 45.	Ioannes Duns Scotus, <i>Rep. par.</i> , I-C, <i>Prol.</i> , q. 2, ed. Rodler, n. 143, p. 140.	Robertus Cowton, <i>In primum Sententiarum, Prol.</i> , q. 2, ed. Theissing, n. 15, pp. 260-261.
<p>Contra istam rationem arguo <...>. Et hoc sic: quorum necessariorum cognoscimus terminos naturaliter, et illa possumus naturaliter comprehendere;</p> <p>sed omnium necessariorum revelatorum terminos naturaliter cognoscimus; ergo etc.</p> <p>Probatio maioris: illa necessaria aut sunt mediata, aut immediata; si immediata, ergo cognoscuntur</p>	<p>Contra. Maior probatur generaliter, accipiendo sic: omnis propositio, constituta ex terminis in generali cognitis, scibilis est ab intellectu apprehendente illos terminos in generali, ut sunt extrema illius propositionis; sed hec – 'deus est trinus' – est huiusmodi propositio constituta ex terminis in generali cognitis; ergo est scibilis ab intellectu nostro in generali apprehendente istos terminos, ut sunt extrema illius complexionis.</p> <p>Maior sic probatur, quia talis propositio aut est mediata, aut immediata. Si est immediata, ergo scibilis est ab</p>	<p>Pro hac opinione sunt duae rationes. Prima est ista. Cuiuscumque necessarii terminos naturaliter apprehendimus, et illud possumus naturaliter cognoscere.</p> <p>Sed omnium necessariorum revelatorum terminos naturaliter cognoscimus, ergo etc.</p> <p>Probatio maioris. Illa necessaria aut sunt mediata aut immediata. Si immediata, ergo cognoscuntur</p>	<p>Secundo probatur sic ratione.</p> <p>Cuiuslibet necessarii, cuius possumus apprehendere terminos, contingit esse scientiam.</p> <p>Sed quod Deus sit trinus et unus, quod tenemus fide tamquam de maxime intrinsecis Dei, est necessarium, et possumus terminos apprehendere, ergo etc. Minor patet.</p> <p>Probatio maioris. Quia illud necessarium aut est immediatum, et sic scitur apprehensis terminis; principia</p>	<p>Pro ista opinione possunt fieri duae rationes. Prima ista est: cuiuscumque complexi necessarii terminos veraciter apprehendimus, et illud complexum possumus veraciter concipere.</p> <p>Sed omnium complexorum necessariorum revelatorum terminos naturaliter cognoscimus. Ergo et ipsa complexa.</p> <p>Probatio maioris: illa necessaria aut sunt mediata aut immediata. Si immediata, ergo cognoscuntur</p>

⁶¹⁷ Si veda l'analisi del contributo di Dumont proposta nel capitolo terzo, nella sezione *Una svolta interpretativa: le Additiones magnaе*.

⁶¹⁸ Per la biografia e la datazione delle opere (tutt'altro che definitiva) del francescano, si vedano W.J. Courtenay, *Reflections on Vat. Lat. 1086 and Prosper of Reggio Emilia, O.E.S.A.*, in C. Schabel (ed.), *Theological Quodlibeta in the Middle Ages. The Fourteenth Century*, II, Brill, Leiden-Boston 2007, pp. 345-357: 348; Schabel, *Carmelite Quodlibeta*, pp. 503, 512; Friedman, *The Sentences Commentary, 1250-1320*, p. 76; A.G. Little, *The Grey Friars in Oxford*, Oxford Historical Society, Oxford 1892, p. 222.

<p>cognitis terminis, I Posteriorum; si mediata, ergo cum possumus cognoscere extrema, possumus concipere medium inter illa. Et coniungendo illud medium cum utroque extremo, aut habentur praemissae mediatae, aut immediatae;</p>	<p>intellectu apprehendente terminos eius confuse et in generali, ut sunt termini illius propositionis. Si est mediata, ergo est medium inter extrema. Sed si extrema possunt apprehendi ab aliquo intellectu, et medium inter extrema potest apprehendi, de quo medio querendum est, sicut prius, aut est mediata, aut immediata.</p>	<p>terminis cognitis. Si mediata, ergo cum naturaliter possumus cognoscere extrema, possumus cognoscere media inter illa. Coniungendo medium cum extremis, aut habentur praemissae mediatae aut immediatae.</p>	<p>enim cognoscimus in quantum terminos cognoscimus. Aut est mediatum ita quod scimus illud esse mediatum, et tunc quaeram de illo quod est eius medium.</p>	<p>terminis cognitis. Si mediata, ergo cum naturaliter possumus cognoscere extrema, possumus cognoscere media inter illa, commingendo medium cum extremis, quousque tandem deveniatur ad necessaria immediata et tunc aut erit processus infinitum aut tandem deveniatur ad principia prima immediata et necessaria.</p>
<p>si immediatae, idem quod prius;</p>	<p>Si immediata, ergo scibilis ab intellectu apprehendente terminos.</p>	<p>Si immediatae, ut prius.</p>	<p>Aut est immediatum, et sic sicut prius erit ei notum ex terminis suis et per ipsum erit primum cognitum.</p>	
<p>si mediatae, procedetur cognoscendo medium inter extrema et coniungendo cum extremis, quousque veniamus ad immediata. Ergo tandem deveniemus ad necessaria immediata, quae intelligimus ex terminis, ex quibus sequuntur omnia necessaria mediata; ergo illa mediata per immediata scire poterimus naturaliter.</p>	<p>Si mediata, ergo habet medium, et sic usque ad aliquod principium immediatum deveniatur. Ergo omnis complexio, cuius termini in generali apprehenduntur ab intellectu aliquo modo scibilis est ab eodem intellectu.</p>	<p>Si mediatae, procedatur coniungendo medium cum extremis, quousque veniatur tandem ad necessaria immediata, aut erit processus in infinitum.</p>	<p>Si mediatum, procedam in infinitum, quod est inconveniens, vel veniam ad aliquid verum immediatum.</p>	
<p>Probatio minoris principalis, quia habens fidem et non habens contradicentes sibi invicem, non contradicunt de nominibus tantum sed de conceptibus, sicut patet cum philosophus et theologus contradicunt sibi invicem de ista 'Deus est trinus', ubi</p>		<p>Minor patet, quia habens fidem et haereticus contradicens sibi non contradicunt sibi de nominibus tantum sed de conceptibus, sicut patet de theologo et philosopho contradicentibus sibi de isto 'Deus est trinus'. Ergo omnem conceptum quem habet unus habet</p>		<p>Minor probatur, quia non habens fidem et theologus sibi contradicunt de articulis fidei, et non contradicunt sibi de nominibus tantum, sed de conceptibus, sicut patet de theologo et Philosopho et Commentatore supra 12 com. 39 contradicentibus sibi in isto: Deus est</p>

non tantum idem
nomen sed eundem
conceptum unus
negat et alius
affirmat; igitur
omnem conceptum
simplicem quem
habet ille habet iste.

alius, aliter non
disputarent.

trinus et unus. Ergo
omnem conceptum
terminorum, quem
unus habet, alius
habet; aliter non
disputarent, nisi
referrent
conceptuum suum
ad idem significatum
terminorum, ergo
etc.

Nonostante sia possibile percepire una certa assonanza tra tutti i brani posti a confronto, la forma testuale utilizzata da Cowton – mancante di qualsiasi riferimento esplicito a Scoto – è più vicina all'*Ordinatio* e alla *Reportatio* I-A, piuttosto che alla *collatio* e alla I-C: infatti, oltre alla più marcata differenza letterale con queste ultime due, l'argomento condivide con l'*Ordinatio* e la I-A la prova della minore. In aggiunta, la funzione che questi paragrafi assumono nella questione di Cowton è la stessa di quella proposta dalla *Reportatio*: in entrambe, la dimostrazione sostiene la teoria di Enrico.

Riassumendo, questa sezione ha evidenziato una corrispondenza dottrinale con il § 2 e svariati paralleli testuali con i §§ 3 e 5, mostrando che la posizione *quod non* (§ 2) è coerente con il pensiero di Scoto, che nega la possibilità di assentire intellettualmente e necessariamente alle proposizioni neutre e sconosciute rappresentate dalle verità teologiche; d'altra parte, l'orientamento *quod sic* (§§ 3, 5-6), sebbene discorde con la teoria del Sottile, presenta importanti corrispondenze testuali con le argomentazioni che il filosofo utilizza per esporre il pensiero dei suoi avversari (i filosofi nell'*Ordinatio* ed Enrico di Gand nella *Reportatio*).

Queste evidenze consentono di suggerire che la *collatio* non sia testimonianza di una discussione tra due interlocutori, ma sia redatta da un solo studente, probabilmente Scoto stesso.

2. *Collatio 11: Utrum ad hoc, quod intellectus assentiat alicui vero, ut huic 'est trinus et unus', requiratur aliquod lumen infusum*

La questione 11 delle *Collationes parisienses* – che titola «Utrum ad hoc, quod intellectus assentiat alicui vero, ut huic 'est trinus et unus', requiratur aliquod lumen infusum»⁶¹⁹ – appare come la prosecuzione della precedente. Infatti, come la *collatio* 10, essa si interroga sulla conoscenza teologica del *viator*, indagando, in particolare, la necessità di un'illuminazione infusa soprannaturale, che consenta alla creatura *in via* di apprendere e assentire alla verità teologica

⁶¹⁹ Ioannes Duns Scotus, *Coll. par.*, q. 11, n. 1, p. 365.

necessaria riguardante la trinità divina. In linea con la struttura della *collatio* 10, anche questa questione non sembra essere espressione di un dibattito avvenuto tra due interlocutori; piuttosto, gli argomenti che la articolano potrebbero essere attribuiti a un unico studente. Per questo motivo, si suppone che la questione 11, insieme con la precedente, rappresenti l'esercizio individuale di scrittura di un singolo baccelliere. Questa ipotesi verrà ripresa in sede di conclusioni.

Convieni, a questo punto, concentrarsi sull'analisi dei singoli argomenti, ricercando, successivamente, eventuali raffronti testuali e dottrinali con altre opere.

2.1 Esposizione dottrinale della *collatio* 11

Inizialmente, si può notare che le dimostrazioni che articolano la *collatio* 11 parteggiano, nella maggior parte dei casi, per un orientamento *quod non*, proponendo delle risposte negative al quesito principale: infatti, undici dei dodici argomenti che compongono la questione sostengono l'inutilità di un lume soprannaturalmente infuso, occorrente alla creatura *in via* per conoscere le verità teologiche necessarie.

La prima prova a favore della posizione *quod non* (§ 2) richiama le trattazioni tradizionalmente utilizzate per descrivere il verbo divino (ovvero il secondo supposito trinitario) e la sua generazione. Per comprendere questa affinità, è necessario fornire una presentazione basilare del tema, che affonda le sue radici nel pensiero agostiniano⁶²⁰.

A partire dall'*incipit* del Vangelo di Giovanni – *In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum*⁶²¹ –, nel XV libro del *De Trinitate*, Agostino inaugura l'applicazione del modello psicologico alla struttura trinitaria del divino. Partendo dal sapere umano, egli distingue il contenuto gnoseologico conservato nella memoria – definito anche come conoscenza implicita, *notitia* o verbo informe – da quello che è attualmente pensato dall'intelligenza, precisando che mentre il secondo dipende necessariamente dal primo, non vale il contrario⁶²². Infatti, quando la notizia implicita (memorativa), su indicazione della volontà⁶²³, è considerata

⁶²⁰ Per l'approfondimento della teoria agostiniana, si vedano, ad esempio, B. Goehring, *Henry of Ghent on the Verbum Mentis*, in G.A. Wilson (ed.), *A Companion to Henry of Ghent*, Brill, Leiden-Boston 2011, pp. 241-272: 252-255; S.M. Williams, *Augustine, Thomas Aquinas, Henry of Ghent, and John Duns Scotus: On the Theology of the Father's Intellectual Generation of the Word*, in «Recherches de théologie et philosophie médiévales», 77, 1 (2010), pp. 35-81: 37-41; 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*, in «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», VII (1996), pp. 131-182: 132.

⁶²¹ Ioannes, I, 1. Questa affermazione esprime il principio di intelligibilità del creato, dal momento che tutte le cose vengono create attraverso il verbo divino (secondo la prospettiva esemplarista). L. Gioia, *The Theological Epistemology of Augustine's De Trinitate*, Oxford University Press, N.Y. 2008, pp. 265-266.

⁶²² Augustinus Hipponensis, *De Trinitate*, XV, 10, 17, CCSL, 50a, pp. 483-484.

⁶²³ Augustinus Hipponensis, *De Trinitate*, XIV, 10, 13, CCSL, 50a, p. 441: «Ac per hoc quando ad se ipsam cogitatione convertitur, fit trinitas in qua iam et uerbum possit intellegi. Formatur quippe ex ipsa cogitatione, uoluntate utrumque

dall'intelligenza, essa si trasforma in un sapere attualmente pensato: così, la *notitia* si converte in verbo, o conoscenza formata.

Giacché il verbo coincide con la comprensione attuale del sapere memorativo, Agostino afferma che i due (ossia il verbo informe e quello formato) possiedono lo stesso contenuto, sebbene nel verbo vero e proprio la conoscenza sia espressa e dichiarata (o detta)⁶²⁴: tale connotazione indica non tanto una caratteristica linguistica, quanto piuttosto un essere presente del sapere alla mente che lo pensa. Infatti, il pensiero è identificato con il linguaggio interiore, che prescinde da qualsiasi lingua o espressione sonora⁶²⁵.

Solo a questo punto, Agostino istituisce un legame di somiglianza tra il verbo umano e il verbo divino, coincidente con il figlio: quest'ultimo è generato dal padre (assimilato alla memoria divina) ed è identico al padre, esattamente come il verbo umano possiede gli stessi contenuti della *notitia* memorativa; ciò che li differenzia è la caratteristica di essere generato, propria del figlio, che si realizza quando il padre dice⁶²⁶ – ovvero pensa – se stesso⁶²⁷.

Nonostante la produzione del verbo umano sia analoga a quella del verbo divino, Agostino descrive una differenza essenziale tra le due: nella generazione del primo, la conoscenza memorativa e il pensiero attuale possono essere cronologicamente separati, portando alla distinzione tra un verbo potenziale – in cui esso è ancora informe – e un verbo propriamente formato; ciò risulta inapplicabile alla produzione del verbo divino, dove nessun elemento informe o potenziale è contemplato⁶²⁸.

La dimostrazione addotta nella *collatio* per provare la conoscenza naturale della trinità divina e l'inutilità di un lume infuso che sostenga il sapere teologico creaturale *in via* sembra riferirsi alla teoria della generazione del verbo divino – inteso come supposito ‘detto’ dal padre –, quando argomenta che:

iungente. Ibi ergo magis agnoscenda est imago quam quaerimus». Per approfondire il ruolo della volontà nel processo cognitivo, si veda Gioia, *The Theological Epistemology of Augustine's De Trinitate*, pp. 207-213.

⁶²⁴ Augustinus Hipponensis, *De Trinitate*, XV, 11, 20, CCSL, 50a, pp. 486-489.

⁶²⁵ Augustinus Hipponensis, *De Trinitate*, XV, 10, 19, CCSL, 50a, pp. 485-486. A tal proposito, si veda Goehring, *Henry of Ghent on the Verbum Mentis*, pp. 252-253. Il concetto di linguaggio mentale è ben esplicito in Cross, *Duns Scotus*, p. 49: «What happens when we have actual understanding of an object that we know habitually? The scholastics, perhaps following Aristotle, generally assumed that there is a universal mental language, and that we use this language when we *think*. This notion of a mental language was used to spell out the difference between actual and habitual knowledge».

⁶²⁶ Dicendo se stessa la natura comunica se stessa, come sottolineato in J.C. Flores, *Henry of Ghent: Metaphysics and the Trinity*, Leuven University Press, Leuven 2006, p. 65.

⁶²⁷ Augustinus Hipponensis, *De Trinitate*, XV, 14, 23, CCSL, 50a, pp. 496-497. A tal proposito, si veda R.L. Friedman, *Medieval Trinitarian Thought from Aquinas to Ockham*, Cambridge University Press, Cambridge 2010, pp. 54-55.

⁶²⁸ Augustinus Hipponensis, *De Trinitate*, XV, 15, 25, CCSL, 50a, pp. 498-500.

Per mezzo della ragione naturale conosciamo che dio è intelligente e <che coincide con> una natura intellettuale; di conseguenza, <conosciamo> che egli coincide con una natura volitiva. Da ciò conosciamo anche che <egli> coincide con una natura che si converte riflessivamente su se stessa (*conversiva supra se*). Inoltre, assumendo che dio è intelligente e che si converte riflessivamente su se stesso, segue che <dio> sia dicente – infatti, ogni natura intelligente, che si converte riflessivamente su se stessa, è espressiva – e, di conseguenza, dichiarativo. Infatti, il dire comporta una notizia espressiva o dichiarativa. Dunque, per mezzo della ragione naturale possiamo conoscere che dio è dicente; ma dov'è il 'dicente', lì è anche 'ciò che è detto'; dunque, possiamo conoscere naturalmente che in dio vi è il 'dicente' e 'ciò che è detto'; ma 'ciò che è detto' comporta una relazione di opposizione al 'dicente'; <e> certamente le relazioni di opposizione non possono essere nello stesso supposito; dunque, per mezzo della ragione naturale possiamo conoscere in dio la pluralità dei suppositi⁶²⁹.

Dispiegando l'estrema sintesi presentata nel § 2, si può esaminare l'argomentazione che conclude la conoscenza naturale della trinità divina, utilizzando la teoria della generazione del verbo.

Considerando la natura intellettuale di dio, la *collatio* omette qualsiasi riferimento alla primitiva *notitia* memorativa agostiniana, concentrandosi direttamente sulla riflessione che l'intelletto compie su se stesso (*per rationem naturalem cognoscimus quod deus est intelligens et natura intellectualis <...>; ex quibus etiam cognoscimus quod sit natura conversiva supra se*). Infatti, la conversione intellettuale è assunta come condizione sufficiente, affinché la potenza intellettuale realizzi l'atto del 'dire' (*ex hoc, autem, quod deus est intelligens et conversivus supra se, sequitur quod sit dicens – omnis enim natura intelligens, convertens se supra se, est expressiva – et, per consequens, dictivus*), ovvero produca una notizia dichiarata ed espressa: il verbo.

Se la natura intellettuale del divino è nota per mezzo del ragionamento naturale, come assume il principio della dimostrazione (*per rationem naturalem cognoscimus quod deus est intelligens et natura intellectualis*), anche il 'dire' – che discende dalla conversione dell'intelletto – è compreso naturalmente (*ergo, per rationem naturalem, possumus cognoscere quod deus sit dicens*). Di conseguenza, la conoscenza naturale dell'atto del 'dire' comporta l'apprensione naturale della

⁶²⁹ Ioannes Duns Scotus, *Coll. par.*, q. 11, n. 2, pp. 365-366: «Per rationem naturalem cognoscimus quod deus est intelligens et natura intellectualis, et, per consequens, quod sit natura volitiva; ex quibus etiam cognoscimus quod sit natura conversiva supra se. Ex hoc, autem, quod deus est intelligens et conversivus supra se, sequitur quod sit dicens – omnis enim natura intelligens, convertens se supra se, est expressiva – et, per consequens, dictivus. 'Dicere' enim importat notitiam expressivam, sive declarativam. Ergo, per rationem naturalem, possumus cognoscere quod deus sit dicens; sed ubi est dicens, ibi est quod dicitur; ergo, naturaliter possumus cognoscere quod in deo est dicens et quod dicitur; sed illud quod dicitur importat relationem oppositam ad dicentem; <sed> relationes vero oppositae non possunt esse in eodem supposito; ergo, per rationem naturalem, possumus cognoscere in deo pluralitatem suppositorum».

pluralità dei suppositi divini: infatti, l'atto del 'dire' implica l'elemento opposto, ossia il 'ciò che è detto' (*sed ubi est dicens, ibi est quod dicitur*), e l'esistenza di fattori contrapposti testimonia l'esigenza di suppositi diversi nel divino, giacché non può sussistere contraddizione in un unico supposito.

A questo punto, la dimostrazione giunge al termine: se la ragione umana comprende naturalmente la natura intellettuale del divino, l'operazione di riflessione intellettuale e il conseguente atto del 'dire', ne deriva una conoscenza naturale del processo di generazione della seconda persona trinitaria (o verbo)⁶³⁰.

La prova condotta a partire dalla natura intellettuale di dio ha concluso l'apprensione naturale del secondo supposito (il verbo o figlio); l'applicazione della stessa procedura alla natura volente del divino dimostra l'esistenza del terzo supposito, derivante dalla spirazione della volontà: lo spirito. In questo modo, risulta argomentata razionalmente l'intera struttura trinitaria che articola la natura divina. Infatti, il § 2 conclude che:

Allo stesso modo si può argomentare per la volontà, poiché se dio coincide con una natura volitiva e che si converte riflessivamente su se stessa, per questo <dio> coincide <con una natura> spirante; dunque, senza lume infuso, possiamo conoscere in dio la trinità delle persone; e se ciò è vero, a maggior ragione possiamo conoscere, senza lume infuso, qualunque altra cosa⁶³¹.

La conoscenza naturale dei tre suppositi divini conduce ad affermare il sapere naturale di tutte le cose, concludendo la complessiva inutilità di un'infusione soprannaturale.

La risposta al § 2 rappresenta l'unica voce contraria nel flusso argomentativo della questione 11: infatti, il § 3 è la sola prova a sostegno della posizione *quod sic*. Secondo questa dimostrazione, la spiegazione addotta nel § 2 identifica erroneamente il 'dicente' con il padre e il 'ciò che è detto' con il figlio; ma che tale assimilazione sia inesatta, lo rivela la diversa relazione che lega, da una parte, il 'dicente' e il 'ciò che è detto' e, dall'altra, i primi due suppositi divini: infatti, nel primo caso sussiste un nesso di ragione, mentre nel secondo una connessione reale.

⁶³⁰ L'approfondimento di questa teoria, anche in relazione ai testi di Enrico di Gand e Scoto, sarà presentato nella sezione seguente: *Rimandi testuali e dottrinali della collatio 11*.

⁶³¹ Ioannes Duns Scotus, *Coll. par.*, q. 11, n. 2, p. 366: «Sic etiam argui potest ex parte voluntatis, quod si deus sit volitiva et conversiva natura supra se, quod sit spirativa; ergo, sine lumine infuso, naturaliter possumus cognoscere in deo trinitatem personarum; et si hoc sit verum, possumus cognoscere, sine lumine infuso, multo fortius quodcumque aliud».

Chiarendo meglio, l'unico risultato valido del § 2 consiste nell'affermazione della conoscenza naturale della relazione che collega il 'dicente' e il 'ciò che è detto' (*per rationem naturalem, solum potest probari quod in deo sit dicens et quod dicitur, differentia solum ratione, sed non quod differant realiter*). Quest'ultima non va identificata con la connessione reale che sussiste tra i suppositi divini, dal momento che il nesso tra il 'dicente' e il 'ciò che è detto' non supera il livello concettuale e si attesta su un mero piano di ragione: esso consiste in una distinzione di ragione tra pensiero e pensato, interna all'intelletto paterno.

La mancata coincidenza tra la relazione che lega il 'dicente' e il 'ciò che è detto' e quella che connette il padre al figlio non consente di derivare dalla conoscenza naturale della prima la comprensione naturale della seconda, ossia non permette di dedurre l'apprensione razionale e naturale della struttura trinitaria del divino. Infatti, il § 3 conclude che:

Per mezzo della ragione naturale può essere provato solamente che in dio vi sia il 'dicente' e il 'ciò che è detto': <può essere provato che tra di essi sussiste> solo una differenza di ragione, ma non <può essere provato> che essi differiscono realmente – in qualunque modo le persone divine differiscano – come <non è possibile provare> neppure che in dio differiscono realmente 'colui che comprende con l'intelletto' e 'ciò che è compreso con l'intelletto'⁶³².

L'argomento successivo (§ 4) si apre con un *contra* diretto al § 3 e inaugura una serie di prove a favore della posizione *quod non*, che rispondono direttamente al quesito principale.

Il ragionamento presentato in questo paragrafo – riprendendo la linea del § 2 e replicando al § 3 – mira a dimostrare che la ragione naturale è in grado di comprendere, per sua natura, l'articolazione dell'essenza divina in tre suppositi.

L'esposizione inizia, descrivendo la conoscenza naturale dell'attività produttiva e univoca di un principio: si può apprendere naturalmente che se un principio produttivo si trova – senza imperfezioni e limitazioni – in un'entità, allora in quell'entità vi è un principio produttivo in grado di causare un effetto adeguato alla sua natura. Nella premessa generale, il § 4 spiega che:

Quando qualcosa è un principio sufficientemente produttivo di qualche altra cosa, per mezzo della ragione naturale si può conoscere che in qualunque cosa si trovi quel principio – <qualora> quello (*sui*) sia senza imperfezione e indisposizione –, in quella cosa vi è anche un

⁶³² Ioannes Duns Scotus, *Coll. par.*, q. 11, n. 3, p. 366: «Per rationem naturalem, solum potest probari quod in deo sit dicens et quod dicitur, differentia solum ratione, sed non quod differant realiter – quemadmodum persone differunt –, sicut nec intelligens et intellectum differunt in deo realiter».

principio produttivo del prodotto adeguato, se <tale principio produttivo> agisce in maniera naturale e univoca⁶³³.

Di seguito, la teoria della produzione univoca è applicata a quella della generazione del verbo, ovvero all'elaborazione della conoscenza attuale. Anzitutto, la memoria viene definita come la totalità dei fattori che concorre alla produzione del verbo; così considerata, tale facoltà opera come principio produttivo: dal momento in cui dispone della notizia semplice, essa trasforma il sapere implicito in verbo, generando la comprensione attuale dell'oggetto (*sed memoria, ut memoria, est principium sufficiens productivum verbi, et intelligo per memoriam – quemadmodum Augustinus intelligit – totum quod concurrat ad productionem verbi, ut memoriam actuatam per obiectum*). Va precisato che la memoria, intesa come principio produttivo, non origina il suo effetto dal nulla: infatti, essa serba in sé l'immagine di un oggetto precedentemente esperito; ma la facoltà memorativa non genera la conoscenza attuale, neppure in quanto principio imperfetto, poiché un principio produttivo mancante della perfezione non è in grado di causare un effetto adeguato alla propria potenza, come già spiegato nella premessa precedente (*sine imperfectione sui et indispositione –, [quod] in illo est etiam principium productivum, et hoc respectu producti adequati, si agat naturaliter et univoce*). L'argomentazione del § 4 prosegue così:

La memoria, in quanto memoria, è un principio sufficientemente produttivo del verbo, e intendo con memoria – nello stesso modo in cui intende Agostino – tutto ciò che concorre alla produzione del verbo, in quanto memoria attuata per mezzo dell'oggetto. Infatti, assumendo in questo modo la memoria, la stessa, in quanto memoria, è un principio sufficientemente produttivo del verbo, non in quanto è <produttivo> dal nulla, né in quanto è un ente avente imperfezione – poiché allora potrebbe produrre qualunque altro ente imperfetto. Ma come il calore è principio di riscaldamento – non in quanto è <produttivo> dal nulla, né in quanto possiede imperfezione, ma in quanto calore –, così la memoria, in quanto memoria, è il principio produttivo del verbo. Dunque, in qualunque cosa vi sia una memoria sufficientemente <produttiva>, che possiede un oggetto a sé presente, in quella cosa vi sarà un principio che produce sufficientemente un prodotto adeguato, agendo in maniera naturale⁶³⁴.

⁶³³ Ioannes Duns Scotus, *Coll. par.*, q. 11, n. 4, pp. 366-367: «Quando aliquid est principium sufficiens productivum alicuius, per rationem naturalem, cognosci potest quod in quocumque est illud principium – sine imperfectione sui et indispositione –, [quod] in illo est etiam principium productivum, et hoc respectu producti adequati, si agat naturaliter et univoce».

⁶³⁴ Ioannes Duns Scotus, *Coll. par.*, q. 11, n. 4, p. 367: «Sed memoria, ut memoria, est principium sufficiens productivum verbi, et intelligo per memoriam – quemadmodum Augustinus intelligit – totum quod concurrat ad productionem verbi, ut memoriam actuatam per obiectum. Sic enim accipiendo memoriam, ipsa, ut memoria, est principium sufficiens productivum verbi, quia non in quantum est ex nihilo, nec in quantum est ens habens imperfectionem – quia tunc quodlibet aliud imperfectum posset producere. Sed sicut calor – non in quantum est ex nihilo, nec in quantum habet imperfectionem, sed in quantum calor – est principium calefaciendi, sic memoria –

Il § 4 conclude, riconducendo il ragionamento alla sfera della generazione trinitaria del divino. Se dio è dotato di intelletto e memoria, allora in dio vi è un principio, privo di imperfezione, produttivo del suo effetto adeguato (*cum in deo sit intellectus – habens obiectum sibi presens – et ita memoria – sine ulla imperfectione –, per naturalem rationem, cognosci potest quod in deo sit principium sufficiens productivum producti adequati*); tale principio (ossia la facoltà memorativa) fa sì che dio – e più in particolare dio padre – generi l'unico effetto adeguato alla memoria divina: il verbo, ossia dio stesso (*nihil est adequatum memorie dei, nisi infinitum*).

Giacché la natura intellettuale-memorativa del divino è compresa mediante la ragione naturale (come assunto anche nella premessa del § 2), è possibile conoscere naturalmente sia l'intero processo cognitivo che deriva dal possesso della potenza razionale e memorativa, sia la pluralità dei suppositi divini che si origina dalla procedura gnoseologica (*per rationem naturalem, concludi potest quod deus producit deum, et sic, per consequens, quod in deo sint plura supposita*). Concludendo, il § 4 deduce che:

Dal momento che in dio vi è l'intelletto – che possiede un oggetto a sé presente – e <vi è> la memoria – senza alcuna imperfezione –, per mezzo della ragione naturale si può conoscere che in dio vi è un principio sufficientemente produttivo del prodotto adeguato; ma niente è adeguato alla memoria di dio, se non l'infinito; dunque, per mezzo della ragione naturale, si può concludere che dio produce dio, e così, di conseguenza, che in dio vi siano più suppositi. E questa *ratio* vale per il <quesito> principale⁶³⁵.

Il § 4 completa la trattazione tematica della *collatio* 11 che ha dimostrato la conoscenza naturale della trinità divina, utilizzando la teoria della generazione del verbo (§§ 2-4). Le prove seguenti si caratterizzano per argomenti e ragionamenti indipendenti tra loro.

Proseguendo nell'analisi, il § 5 riprende esplicitamente l'oggetto della *collatio* 10:

Si argomenta mediante la dimostrazione della *collatio* precedente: ogni <proposizione> necessaria, i cui termini possono essere appresi naturalmente dall'intelletto, può essere appresa

inquantum memoria – est principium productivum verbi. Ergo, in quocumque est memoria sufficiens, habens obiectum sibi presens, in illo erit principium productivum producti adequati, cum agat naturaliter».

⁶³⁵ Ioannes Duns Scotus, *Coll. par.*, q. 11, n. 4, pp. 367-368: «Cum in deo sit intellectus – habens obiectum sibi presens – et ita memoria – sine ulla imperfectione –, per naturalem rationem, cognosci potest quod in deo sit principium sufficiens productivum producti adequati; sed nihil est adequatum memorie dei, nisi infinitum; ergo, per rationem naturalem concludi potest quod deus producit deum, et sic, per consequens, quod in deo sint plura supposita. Et hec ratio etiam valet ad principale».

dallo stesso intelletto o come principio oppure come conclusione – per quanto i termini, come estremi di quella proposizione necessaria, siano appresi in maniera confusa,–; ma i termini, anche creduti, di qualunque proposizione necessaria – come ad esempio ‘l'essere trino e uno di dio’ –, possono essere appresi, in quanto estremi della proposizione, naturalmente dal nostro intelletto, sebbene in maniera confusa, poiché altrimenti la proposizione complessa non potrebbe essere creduta; dunque, qualunque <proposizione> necessaria può essere appresa dall'intelletto nel lume naturale <e> senza lume infuso⁶³⁶.

Affinché i *complexa* teologici siano creduti, i loro estremi devono essere compresi naturalmente dall'intelletto, almeno in maniera confusa e indistinta (*cuiuslibet necessarii, etiam crediti – ut huiusmodi ‘deum esse trinum et unum’ –*, *termini possunt naturaliter ab intellectu nostro apprehendi – licet confuse, ut sunt extrema propositionis –*, *quia aliter complexio non posset credi*). Giacché i termini teologici sono appresi naturalmente (anche se solo indistintamente) *in via*, analogamente saranno compresi gli enunciati che essi compongono: infatti, l'apprensione naturale, sebbene confusa, degli *incomplexa* che costituiscono le verità di fede implica la conoscenza naturale e indistinta delle proposizioni che essi articolano. Per questa ragione, il sapere teologico *in via* è ottenuto nel rispetto delle capacità naturali umane e senza necessità di ammettere l'infusione di un lume soprannaturale nell'intelletto (*ergo, quodlibet necessarium potest, in lumine naturali, apprehendi ab intellectu sine lumine infuso*).

Come nella *collatio* 10, anche nella questione 11, è preso in esame il tema della conoscenza naturale dei termini teologici e delle verità di fede; in questa circostanza, però, l'argomentazione non dimostra l'assenso naturale fornito *in via* ai contenuti teologici (come nella *collatio* precedente), ma l'inutilità di un lume infuso che supporti la facoltà intellettuale creaturale.

Cercando di analizzare più precisamente il riferimento alla questione anteriore, conviene proporre un richiamo al § 3, ovvero alla prima tesi della *collatio* 10 che asserisce l'autonomia dell'intelletto creato nella conoscenza dei contenuti teologici. Il sillogismo che articola il § 3 è parallelo, sebbene più generale, rispetto a quello che suddivide il § 5 della *collatio* 11: infatti, il § 3, nella sua brevità, conclude l'apprensione naturale della proposizione complessa ‘*deus esse trinum*’ e dei suoi termini, assumendo che se l'enunciato è conoscibile in sé, allora esso è comprensibile in modo naturale anche per l'intelletto creato (*si est scibilis in se, est scibilis illi*

⁶³⁶ Ioannes Duns Scotus, *Coll. par.*, q. 11, n. 5, pp. 368-369: «Arguitur per rationem precedentis collationis: omne necessarium, cuius termini possunt naturaliter apprehendi ab intellectu, potest ab eodem intellectu apprehendi vel ut principium vel ut conclusio – quantumcumque termini confuse apprehendantur, ut sunt extrema illius propositionis necessarie –; sed cuiuslibet necessarii, etiam crediti – ut huiusmodi ‘deum esse trinum et unum’ –, termini possunt naturaliter ab intellectu nostro apprehendi – licet confuse, ut sunt extrema propositionis –, quia aliter complexio non posset credi; ergo, quodlibet necessarium potest, in lumine naturali, apprehendi ab intellectu sine lumine infuso».

intellectui). Proseguendo nella *collatio* 10, solo nel § 5 si puntualizza che la notizia del *complexum* è ottenuta anche con un'apprensione solo confusa e generale dei suoi estremi, parallelamente a quanto affermato nel § 5 della *collatio* 11.

Un confronto testuale può aiutare a capire meglio le simmetrie sottolineate:

Ioannes Duns Scotus, <i>Coll. par.</i> , q. 10, n. 3, p. 362.	Ioannes Duns Scotus, <i>Coll. par.</i> , q. 10, n. 5, p. 363.	Ioannes Duns Scotus, <i>Coll. par.</i> , q. 11, n. 5, pp. 368-369.
<p>Omnis complexio, cuius termini possunt apprehendi ab intellectu, si est scibilis in se, est scibilis illi intellectui;</p> <p>sed huius complexionis – ‘deum esse trinum’ – termini possunt apprehendi ab intellectu nostro;</p> <p>ergo talis complexio scibilis est ab intellectu nostro.</p>	<p>Maior probatur generaliter, accipiendo sic: omnis propositio, constituta ex terminis in generali cognitis, scibilis est ab intellectu apprehendente illos terminos in generali, ut sunt extrema illius propositionis;</p> <p>sed hec – ‘deus est trinus’ – est huiusmodi propositio constituta ex terminis in generali cognitis;</p> <p>ergo est scibilis ab intellectu nostro in generali apprehendente istos terminos, ut sunt extrema illius complexionis.</p>	<p>Preterea, arguitur per rationem precedentis collationis: omne necessarium, cuius termini possunt naturaliter apprehendi ab intellectu, potest ab eodem intellectu apprehendi vel ut principium vel ut conclusio – quantumcumque termini confuse apprehendantur, ut sunt extrema illius propositionis necessarie –;</p> <p>sed cuiuslibet necessari, etiam crediti – ut huiusmodi ‘deum esse trinum et unum’ –, termini possunt naturaliter ab intellectu nostro apprehendi – licet confuse, ut sunt extrema propositionis –, quia aliter complexio non posset credi;</p> <p>ergo, quodlibet necessarium potest, in lumine naturali, apprehendi ab intellectu sine lumine infuso.</p>

Sebbene non vi sia una piena corrispondenza letterale tra gli argomenti delle due *collationes*, la consonanza è piuttosto forte e consente di individuare il riferimento esplicito del § 5 della questione 11 nei §§ 3 e 5 della *collatio* 10⁶³⁷. Dunque, il § 5 della *questio* 11 sembra inglobare i contenuti dei §§ 3 e 5 della questione 10, proponendo una sintesi della posizione dominante (*quod sic*) nella *collatio* precedente.

Con lo stesso scopo delle prove immediatamente precedenti, la terza argomentazione in favore della parte *quod non* (§ 6) confronta la produttività umana e quella divina. Anzitutto, vengono distinte la forma producibile dalla potenza divina e quella producibile dall'agente creato, puntualizzando che sebbene la prima sia naturalmente prodotta solamente da dio, essa non ripugna alla capacità produttiva della creatura (*ergo, non repugnat virtuti create illam formam producere que est a solo deo producibilis*). Ma – prosegue l'argomento nella minore –, se fosse necessario un incremento soprannaturale, come il lume infuso, a sostegno della produttività dell'ente creato,

⁶³⁷ Anche il § 6 della *collatio* 10 è assimilabile ai §§ 3 e 5, ma se ne omette il confronto in questa sede perché esso ribadisce quanto dimostrato nel § 5. Per l'analisi di questi argomenti, si veda la sezione di questo capitolo: *Esposizione dottrinale della collatio 10*.

l'infusione consentirebbe alla creatura di generare una forma soprannaturale che gli ripugna e che resta producibile solo dalla potenza divina (*sed si oporteret ponere lumen infusum, ut lumen fidei, illa solum producibilis est a deo*). In questo modo, l'abito infuso – o la fede, nel nostro caso – si rivelerebbe più perfetto della scienza, che istanzia la naturale attività dell'agente creato (*et sic fides esset nobilior habitus quam scientia*). Quest'ultima asserzione, seguendo l'autorità di Ugo di S. Vittore⁶³⁸, non può essere vera; pertanto, la produzione creata non richiede il supporto di un abito infuso soprannaturalmente. Infatti, il § 6 argomenta che:

Ogni forma che, a causa della sua nobiltà e dignità, è producibile da dio solo, è più perfetta di ogni forma producibile dall'agente creato, poiché, altrimenti, l'agente creato potrebbe <produrre> una forma più perfetta; <tuttavia>, non ripugna alla virtù creata il produrre quella forma che è producibile da dio solo. Appare, dunque, la maggiore. Ma se, <affinché la virtù creata produca quella forma>, fosse necessario porre un lume infuso, come il lume della fede, quella <forma> sarebbe producibile solamente da dio; dunque, sarebbe più perfetta di qualunque forma producibile dall'agente creato. E così, la fede sarebbe un abito più nobile della scienza, il che è contro Ugo, <nel> *De Sacramentis*, dove dice che «la fede è intermedia tra scienza e opinione»⁶³⁹.

Il § 7, proseguendo sulla scia del precedente, insiste sull'efficacia della fede acquisita, a sfavore di quella infusa. Questo argomento utilizza una tipica prova scotiana⁶⁴⁰, concludendo che l'abito acquisito è sufficiente per generare l'atto del credere. L'esempio addotto è quello del bambino battezzato: avendo ricevuto, mediante il battesimo, l'infusione della fede, ma mancando di un'educazione cristiana e, dunque, di una fede acquisita, il bambino non può produrre un genuino atto di credenza. Pertanto, il credere deriva essenzialmente dall'abito acquisito della fede, che si origina da un procedimento naturale di conoscenza (*frustra ponitur lumen fidei infuse ad intelligendum aliquod verum, cum sufficiat fides acquisita*). Come il § 7 argomenta:

⁶³⁸ Si veda la nota n. 383, p. 139.

⁶³⁹ Ioannes Duns Scotus, *Coll. par.*, q. 11, n. 6, p. 369: «Omnis forma, que propter sui nobilitatem et dignitatem producibilis est a deo solo, est perfectior omni forma producibili ab agente creato, quia, si non, ergo agens creatum potest in formam perfectiorem; ergo, non repugnat virtuti create illam formam producere que est a solo deo producibilis. Patet ergo maior. Sed si oporteret ponere lumen infusum, ut lumen fidei, illa solum producibilis est a deo; ergo, est perfectior, quam quecumque forma producibilis ab agente creato. Et sic fides esset nobilior habitus quam scientia, quod est contra Hugonem, *De sacramentis*, ubi dicit quod 'fides est media inter scientiam et opinionem'».

⁶⁴⁰ I rimandi all'opera di Scoto sono analizzati nella sezione successiva di questo capitolo: *Rimandi testuali e dottrinali della collatio 11*.

Riguardo a un oggetto credibile, non vi è maggiore certezza nell'atto del credere <ottenuto> per mezzo dell'abito infuso, rispetto all'atto del credere <derivante> dalla fede acquisita; dunque, non è richiesto il lume infuso della fede, affinché, in quel lume, l'intelletto aderisca fermamente nel conoscere un oggetto <credibile>. Prova dell'antecedente. Non vi è maggiore certezza in un atto dipendente da un altro <atto>, di quanta ve ne sia nell'atto dal quale <l'altro> dipende; ma l'atto del credere <derivante> della fede infusa dipende dall'atto <del credere derivante> della fede acquisita, e <pertanto, dipende> dalla fede acquisita: infatti, il bambino battezzato, sebbene abbia la fede infusa, tuttavia, non può produrre l'atto del credere a causa di essa, ma <potrà produrre l'atto del credere> solo quando avrà guadagnato per sé (*sibi*) la fede acquisita, credendo ai predicatori e a coloro che annunciano gli articoli di fede. Da cui, dice Agostino nel *Contra epistolam Manichaei quam vocant fundamenti*: «non credo al vangelo, se non poiché credo alla chiesa cattolica», dalla quale è acquisita la fede riguardo <alle verità> da credere. Dunque, non vi è maggiore certezza nell'atto <del credere derivante> dalla fede infusa rispetto <a quello derivante dalla fede> acquisita; dunque, per comprendere il vero, il lume della fede infusa è posto inutilmente, poiché è sufficiente la fede acquisita⁶⁴¹.

La spiegazione appena esposta resta valida anche per l'obiezione conclusiva del § 7, secondo la quale la fede acquisita è insufficiente per ottenere una comprensione certa dei contenuti teologici, dal momento che si fonda sulle fallibili facoltà umane; al contrario, la fede infusa, proveniente da dio, è indipendente dalle capacità umane e perfetta come la sua origine. Dunque, il tema della fede è affrontato e risolto nel § 7, che conclude così:

E questa argomentazione è considerata <anche> contro ciò che è detto in precedenza, dove si dice che la fede acquisita non è sufficiente, poiché si basa su ciò che può ingannare ed essere ingannato; <invece,> la fede infusa <si basa> su ciò che né può ingannare, né può essere ingannato⁶⁴².

⁶⁴¹ Ioannes Duns Scotus, *Coll. par.*, q. 11, n. 7, pp. 369-370: «Non maior certitudo in actu credendi per habitum infusum potest haberi de aliquo obiecto credibili, quam per actum credendi fidei acquire; ergo, non requiritur lumen fidei infusum, ut, in illo lumine, intellectus firmiter adhereat in cognoscendo aliquod obiectum. Probatio antecedentis. Non maior certitudo est in actu aliquo dependente ab alio, quam sit in illo a quo dependet; sed actus credendi fidei infuse dependet ab actu fidei acquire, et a fide acquire: nam, puer baptizatus, licet habeat fidem infusam, non tamen propter hoc potest actum credendi elicere, sed solum quando [acquisierit] <acquisiverit> sibi fidem acquiretam, credendo predicatori et dicenti articulos fidei. Unde Augustinus, *Contra epistulam fundamenti*: 'non credo evangelio, nisi quia credo ecclesie catholice', a qua acquiritur fides de credendis. Ergo, non maior certitudo est in actu fidei infuse, quam <in actu fidei> acquire; ergo, frustra ponitur lumen fidei infuse ad intelligendum aliquod verum, cum sufficiat fides acquire».

⁶⁴² Ioannes Duns Scotus, *Coll. par.*, q. 11, n. 7, p. 370: «Et hec ratio fit contra dictum precedentis, dicentis quod non sufficit fides acquire, quia illa nititur ei qui potest fallere et falli, sed fides infusa ei qui nec potest fallere, nec falli».

Avviandosi verso la conclusione e procedendo con l'analisi degli ultimi argomenti a favore dell'orientamento *quod non*, si approfondisce di seguito il § 8, che chiama a testimonianza i teologi. Questi ultimi ritengono che non sia impossibile mostrare naturalmente la fede e le sue verità, affermando, di conseguenza, che le verità credute non sono impossibili (*nec illa esse impossibilia que credimus*). Sostenere la non impossibilità delle proposizioni teologiche, vuol dire attestarne la possibilità (*quod non est impossibile est possibile*). Conviene puntualizzare che, almeno in un primo momento, si fa probabilmente riferimento a una possibilità logica, ovvero a una possibilità derivante dalla non contraddittorietà dell'asserzione: gli enunciati credibili, in quanto non impossibili, risultano possibili, ossia non contraddittori.

A questo stadio della dimostrazione, la possibilità e l'impossibilità si spostano dal piano logico a quello ontologico: due opposti – quali il possibile e l'impossibile – non possono coesistere rispetto alle cose divine, in virtù dello statuto ontologicamente necessario e perfetto che vieta in dio la realizzazione di effetti contrapposti (*in divinis non sit possibile ad utrumlibet*). Dunque, le verità credibili – non contraddittorie o possibili per il *viator* – si attestano su un piano di necessità ontologica in quanto inerenti al divino. Per questo motivo – conclude il § 8 –, la proposizione che enuncia la trinità divina, insieme a tutte le altre verità di fede, è un possibile (livello logico) necessario (ordine ontologico) (*'deum esse trinum et unum' sit possibile necessarium, et sic de aliis*). L'intera dimostrazione si presenta così:

Qualunque teologo ammette che non è impossibile poter mostrare naturalmente la propria fede, <che> non sono impossibili quelle <verità> che crediamo, <e> ancora, <qualunque teologo> può risolvere gli argomenti che contrastano la fede; ma ciò che non è impossibile è possibile; dunque, il teologo, per mezzo della ragione naturale, può mostrare che tutte <le verità> da credere – come 'l'essere trino di dio' – sono possibili; ma, dal momento che nelle cose divine non è possibile l'uno e l'altro, allora, per mezzo della ragione naturale, si può concludere che 'l'essere trino e uno di dio' sia un possibile necessario, e così <si può concludere> delle altre <verità credibili>⁶⁴³.

⁶⁴³ Ioannes Duns Scotus, *Coll. par.*, q. 11, n. 8, p. 370: «Quilibet theologus fatetur quod potest ostendere fidem suam naturaliter non esse impossibilem, nec illa esse impossibilia que credimus, dum potest solvere rationes in contrarium fidem impugnantes; sed quod non est impossibile est possibile; ergo, theologus potest, per rationem naturalem, ostendere omnia credenda esse possibilia, ut 'deum esse trinum'; sed, cum in divinis non sit possibile ad utrumlibet,

Il nono argomento, traendo spunto dalla teoria delle relazioni presentata nel V libro della *Metafisica* di Aristotele⁶⁴⁴, individua il tipo di relazione che lega l'essenza divina ai suoi suppositi. La prova proposta in questo paragrafo rimane un esempio di come sia possibile comprendere naturalmente la trinità divina, senza il ricorso all'infusione soprannaturale.

Il primo tipo di relazione riguarda la continuità dei successivi, che si riscontra, ad esempio, nella numerazione; questo genere di legame non è applicabile all'essenza divina e ai suoi suppositi, perché i membri divini non producono un'unità cumulativa come quella generata dai numeri: infatti, essi non sono separabili, né componibili come gli elementi di una serie numerica (*in divinis non sit relatio per modum numeri – quia ibi non est continuum ut causatur numerus*).

La seconda categoria è esemplificata dalla connessione che sussiste tra il metro di misura e il misurato: anche questa congiunzione è inadatta al caso divino, poiché non vi è misura che si applica alla sua essenza (*nec etiam relatio per modum mensurae et mensurati – quia scientia dei non mensuratur ab aliquo, quia non causatur nec ab aliquo extra, nec ab aliquo intra*).

Solo la terza e ultima specie di relazione è adatta per descrivere la trinità: il rapporto produttivo che sussiste tra l'attivo e il passivo. Infatti – conclude l'argomento –, se l'essenza divina è attiva nei confronti di se stessa, ne deriva la generazione di un supposito; nel caso contrario, ovvero se l'essenza divina è in un rapporto di passività con se stessa, essa origina un altro supposito (*relinquitur quod ibi sit relatio per modum activi et passivi, producentis et producti, ut sic essentia divina, ut est sub una relatione activitatis, constituat unum suppositum, et eadem essentia, sub relatione opposita, aliud suppositum*). Come argomenta il § 9:

Dal momento che vi sono tre generi di relazioni, <come affermato nel> V <libro> della *Metafisica*, e nelle cose divine non vi è una relazione di tipo numerico – poiché lì non vi è il continuo causato dal numero –, e <non vi è> neppure una relazione del tipo misura-misurato – poiché la scienza di dio non è misurata da alcunché, dal momento che <la scienza> non è causata né da qualcosa di esterno, né da qualcosa di interno <all'essenza divina> – allora, è richiesto che nelle cose divine (*ibi*) vi sia una relazione di tipo attivo-passivo <oppure> produttore-prodotto, affinché, così, l'essenza divina, in quanto coinvolta in una relazione di attività, costituisca un supposito, e la stessa essenza, <in quanto coinvolta> in una relazione opposta, <costituisca> un altro supposito⁶⁴⁵.

ergo, per rationem naturalem, potest concludere quod 'deum esse trinum et unum' sit possibile necessarium, et sic de aliis».

⁶⁴⁴ Aristoteles, *Metaphysica*, V, 15, 1020b 26 - 1021b 10, AL, XXV, 3², pp. 112-114. Per l'analisi di questo passo, si veda J. Decorte, *Thomas Aquinas and Henry of Ghent on God's Relation to the World*, in «*Mediaevalia: Textos E Estudos*», 3 (1993), pp. 91-107: 93-94.

⁶⁴⁵ Ioannes Duns Scotus, *Coll. par.*, q. 11, n. 9, p. 371: «Cum sint tria genera relationum, ex V *Metaphysice*, et in divinis non sit relatio per modum numeri – quia ibi non est continuum ut causatur numerus –, nec etiam relatio per

Anche il § 10 riprende un'espressione aristotelica⁶⁴⁶, asserendo che:

Negli elementi naturalmente ordinati, come il semplicemente <si rapporta> al semplicemente, e il maggiormente al maggiormente, anche così il massimo al massimo; ma il vero può essere conosciuto dal nostro intelletto; dunque, il maggiormente vero è maggiormente conosciuto dal nostro intelletto e il massimamente vero può essere massimamente conosciuto dallo stesso intelletto senza alcun lume infuso⁶⁴⁷.

Attraverso una serie di proporzioni, il § 10 argomenta che in una serie di elementi disposti secondo un ordine di natura (*per se ordinatis*), così come il semplice corrisponde al semplice e il maggiore al maggiore, allo stesso modo il massimo si rapporta al massimo (*in per se ordinatis, sicut simpliciter ad simpliciter, et magis ad magis, et sic maximum ad maximum*). Tale relazione di uguaglianza, o al più di analogia, viene introdotta per descrivere la conoscenza naturale dell'intelletto: così come l'intelletto comprende naturalmente il vero (*verum potest cognosci ab intellectu nostro*) e il maggiormente vero (*magis verum magis cognoscitur ab intellectu nostro*), così apprende – in modo parimenti naturale e senza alcun lume infuso – ciò che è massimamente vero, ossia la verità divina.

L'argomentazione prosegue mediante un esempio conclusivo, secondo il quale, in presenza di due fonti di calore di diversa intensità, una maggiore e l'altra minore, quest'ultima genera equivocamente un incremento di calore, mentre la produzione univoca e naturale del calore spetta alla fonte di intensità maggiore (*ut si calor parvus potest producere calidum, si virtus caloris maior esset in alio: licet equivoce, magis calidum potest producere*). Allo stesso modo, se la sapienza del *viator* comprende equivocamente il divino – nel rispetto delle capacità decadute –, la stessa

modum mensurae et mensurati – quia scientia dei non mensuratur ab aliquo, quia non causatur nec ab aliquo extra, nec ab aliquo intra –, ergo, relinquitur quod ibi sit relatio per modum activi et passivi, producentis et producti, ut sic essentia divina, ut est sub una relatione activitatis, constituat unum suppositum, et eadem essentia, sub relatione opposita, aliud suppositum». Anche nel passo aristotelico, il Filosofo sostiene che la relazione produttiva tra attivo e passivo possa ben rappresentare la relazione tra padre e figlio: non ha senso parlare di padre e figlio se non si tiene conto del rapporto causale che li lega. Secondo Friedman, l'identificazione della relazione trinitaria con questo particolare tipo di rapporto, si inserisce all'interno della corrente emanazionista, utilizzata – di contro all'approccio relazionale – per spiegare la generazione delle persone divine. Friedman, *Medieval Trinitarian Thought*, p. 16.

⁶⁴⁶ Aristoteles, *Topica*, V, 8, 137b 24-27, AL, V, 1-3¹, p. 109: «Ut quoniam magis viventis magis sentire est proprium, et minus viventis minus sentire erit proprium, et eius quod maxime quod maxime, et eius quod minime quod minime, et eius quod simpliciter quod simpliciter».

⁶⁴⁷ Ioannes Duns Scotus, *Coll. par.*, q. 11, n. 10, p. 371: «In per se ordinatis, sicut simpliciter ad simpliciter, et magis ad magis, et sic maximum ad maximum; sed verum potest cognosci ab intellectu nostro; ergo, magis verum magis cognoscitur ab intellectu nostro et maxime verum maxime potest ab eodem intellectu cognosci sine aliquo lumine infuso».

sapienza, priva in dio dell'imperfezione e delle limitazioni dello stato attuale, conosce la verità divina per propria natura (univocamente) (*cum sapientia nostra sit perfectius in deo, perfectius verum potest illa cognoscere*). Infatti, il § 11 conclude che:

Né vale dire che la considerazione sussiste <solo> tra coloro che sono dello stesso genere, poiché <essa> sussiste anche negli <elementi> analoghi, <esattamente> come se il calore debole produce calore, <sebbene> la virtù del calore è maggiore in altro: sebbene in maniera equivoca, <il calore debole> può produrre più calore; così, dal momento che la nostra sapienza è perfetta in dio, essa può conoscere anche il vero più perfetto⁶⁴⁸.

Al termine dell'esposizione dottrinale, che ha consentito di approfondire i singoli argomenti della *collatio*⁶⁴⁹, conviene mostrare le corrispondenze testuali e dottrinali rintracciate con altre opere, in maniera tale da poter ricavare qualche informazione utile per contestualizzare la composizione di questa *collatio*.

2.2 Rimandi testuali e dottrinali della *collatio* 11

Iniziando l'analisi dall'argomento che apre la questione 11 (§ 2), nell'*incipit* della sezione precedente⁶⁵⁰ è stato segnalato come questa dimostrazione si connetta al tema della produzione del verbo, ovvero, nel caso particolare del divino, alla generazione del secondo supposito trinitario⁶⁵¹.

⁶⁴⁸ Ioannes Duns Scotus, *Coll. par.*, q. 11, n. 11, pp. 371-372: «Nec valet dicere quod consideratio tenet in hiis que sunt in eodem genere, quia etiam tenet in analogis; ut si calor parvus potest producere calidum, si virtus caloris maior esset in alio: licet equivoce, magis calidum potest producere; sic etiam, cum sapientia nostra sit perfectius in deo, perfectius verum potest illa cognoscere».

⁶⁴⁹ Da questo approfondimento dottrinale si esclude l'analisi del § 12. Questo argomento, per la sua estrema sintesi, non consente di proporre delle osservazioni interpretative. Per la sua lettura, si rimanda all'edizione critica riportata nella terza parte di questo lavoro.

⁶⁵⁰ Si veda la sezione *Esposizione dottrinale della collatio 11*.

⁶⁵¹ Trattando della produzione del verbo, sebbene questa osservazione sia marginale, è bene precisare che nel corso del XIII secolo, vengono gradualmente a definirsi due modelli alternativi, che descrivono le relazioni tra le persone divine. Da una parte, è proposto un orientamento 'relazionale' – tradizionalmente condiviso dai domenicani –, secondo il quale è possibile distinguere i suppositi trinitari in virtù della relazione che li connette: il padre è tale perché è padre del figlio e viceversa; mentre lo spirito è legato agli altri suppositi tramite la relazione della spirazione. Secondo questa interpretazione, le relazioni differenziano e identificano le persone divine, che restano, tuttavia, espressione di un'essenza unitaria (i primi sostenitori dell'approccio relazionale sono, secondo Friedman, Agostino e Boezio. Friedman, *Relations, Emanations, and Henry of Ghent's Use of the «Verbum Mentis»*, pp. 134-135). D'altra

Il lessico utilizzato nella *collatio* richiama molto da vicino quello adoperato dal Sottile – nella distinzione 27 del primo libro del *Commento* –, nell'ambito dell'esposizione e della successiva critica della dottrina di Enrico. Pertanto, prima di esaminare il parallelo rintracciato con l'opera di Scoto, conviene accennare brevemente alla posizione del maestro fiammingo⁶⁵², limitandosi a quello che gli studiosi definiscono come il secondo stadio di sviluppo del suo pensiero (relativamente al tema della produzione del verbo)⁶⁵³.

Recuperando l'impianto agostiniano e tutti i presupposti della teoria del *verbum mentis*⁶⁵⁴, Enrico descrive l'andamento del processo cognitivo umano, cominciando dalle diverse fasi che articolano la comprensione accidentale dell'oggetto. L'origine di questo sapere è individuata nell'esperienza della cosa presente⁶⁵⁵, la quale imprime la propria immagine nell'intelletto possibile o memoria del soggetto conoscente. Tale impressione – ricevuta passivamente dalla facoltà memorativa – costituisce una comprensione indistinta e accidentale della cosa, denominata notizia semplice ed equivalente a ciò che Agostino presentava come conoscenza implicita o *notitia*.

parte – perlopiù in ambito francescano –, si definisce la corrente 'emanazionista', nella quale le persone divine sono individuate da un particolare tipo di relazione, ovvero quella che sussiste tra l'attivo e il passivo: in questo caso, gli estremi delimitano un legame di generazione, nel quale compare un generante e un generato. Così, il padre si distingue dal figlio in quanto non emanato da nulla, il figlio si differenzia in quanto frutto di un'emanazione intellettuale e lo spirito è identificato con il risultato di una spirazione volontaria (si vedano Alliney, *Giovanni Duns Scoto*, pp. 92-93; Friedman, *Medieval Trinitarian Thought*, pp. 6-34. Il padre di questo orientamento è riconosciuto in Riccardo di S. Vittore. A tal proposito si vedano Friedman, *Relations, Emanations, and Henry of Ghent's Use of the «Verbum Mentis»*, pp. 135-136; H.G. Gelber, *Logic and the Trinity: a Clash of Values in Scholastic Thought, 1300-1305*, PhD diss., The University of Wisconsin, Madison 1974, p. 41). Il distacco tra i due modelli è ben restituito dall'espressione che Friedman presenta in *Medieval Trinitarian Thought*, p. 21: «Whether God the Father is the Father because he generates or whether he generates because he is the Father <...> it is in fact a question that indicates a great deal about whether a theologian holds an emanation or a relation account of personal distinction». Sulla scia di Agostino, l'articolazione trinitaria sarà connessa anche alla triade psicologica (memoria, intelletto e volontà): la generazione del figlio sarà assimilata alla produzione del verbo, o concetto mentale (Augustinus Hipponensis, *De Trinitate*, XV, 16, 25), mentre la spirazione dello spirito deriverà da un atto di amore volontario. A questo proposito, la riflessione di Enrico di Gand condurrà a due fortunate espressioni, utilizzate per descrivere la produzione trinitaria, secondo le quali la generazione del figlio, derivante dall'intelletto, si compie *per modum nature*, mentre la spirazione dello spirito, garantita dalla volontà, procede *per modum voluntatis* (ossia in modo libero) (Friedman, *Medieval Trinitarian Thought*, pp. 49, 52, 56-60. Questo aspetto della dinamica trinitaria, introdotto da Enrico, sarà condiviso anche da Scoto. Friedman, *Medieval Trinitarian Thought*, p. 68).

⁶⁵² Il panorama che precede la riflessione di Enrico è mostrata in Williams, *Augustine, Thomas Aquinas, Henry of Ghent, and John Duns Scotus*, pp. 43-47; 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 Scholastic Thought*, Leuven University Press, Leuven 2003, pp. 307-326: 309-319.

⁶⁵³ La suddivisione del pensiero di Enrico in tre periodi, proposta in G. Cannizzo, *La dottrina del «verbum mentis» in Enrico di Gand*, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 54, 3/4 (1962), pp. 243-266: 245, in particolare nella nota n. 2, viene ripensata in due momenti da Goehring. Supponendo l'articolazione di quest'ultimo, nel primo stadio della sua riflessione, Enrico è ancora molto vicino al sistema aristotelico, tanto da ammettere la specie intelligibile e da non connotare precisamente il verbo. Questa fase è oggetto dello studio sopra citato: Cannizzo, *La dottrina del «verbum mentis»*, pp. 243-266; si veda anche Goehring, *Henry of Ghent on the Verbum Mentis*, pp. 243-252. Vi è, poi, il periodo più maturo, accennato in questa sezione, nel quale Enrico riprende la teoria agostiniana del *verbum mentis* per farla propria. Si veda a questo proposito Goehring, *Henry of Ghent on the Verbum Mentis*, pp. 255-272.

⁶⁵⁴ Tale modello è descritto nella sezione precedente: *Esposizione dottrinale della collatio 11*.

⁶⁵⁵ L'oggetto è ontologicamente separato dal soggetto conoscente solo nel caso della conoscenza creaturale. L'intelletto divino, infatti, ha come oggetto la propria essenza. Questa notazione è condivisa in Cross, *Duns Scotus*, p. 49.

L'apprensione accidentale rimane nella memoria fino a quando l'intelletto agente non la pensa, rendendola attuale.

La comprensione accidentale della cosa costituisce il fondamento su cui poggia l'investigazione intellettuale che condurrà alla notizia essenziale dell'oggetto. Tale procedura è più articolata rispetto alla precedente e può essere a sua volta suddivisa in fasi successive, indistinguibili, almeno nel caso del divino, in maniera cronologica. Di seguito, si esaminano i diversi momenti dell'indagine intellettuale, individuati dalla riflessione di Enrico.

Anzitutto, l'intelletto – informato dalla notizia semplice memorativa – intraprende un'analisi discorsiva⁶⁵⁶, volta all'individuazione della differenza ultima della cosa, ovvero dell'elemento che rende la cosa 'ciò che essa è in verità'. Il frutto di questo primo *intelligere* o pensare consiste nell'elaborazione di un verbo informale o potenziale⁶⁵⁷.

A questo punto, il verbo informale muove la facoltà intellettuale a ragionare attivamente: l'intelletto si ripiega su stesso, riflettendo sulla sua prima operazione, 'obiettivizzando'⁶⁵⁸ il suo contenuto cognitivo e portando a compimento il secondo atto intelligibile. In questo modo, la potenza intellettuale, mediante l'atto del *dicere*, produce una conoscenza distinta dell'oggetto, ossia una notizia espressa e dichiarativa, coincidente con il verbo⁶⁵⁹ formato⁶⁶⁰. Quest'ultimo non è il solo risultato della seconda operazione cognitiva: tramite la sua riflessione, la facoltà intellettuale diviene consapevole del proprio atto cognitivo (*scit et intelligit eam vt sciat se scire et intelligere*). Dunque, la seconda notizia, attuale e distinta, non si esaurisce nella comprensione essenziale della cosa, ma consiste in un sapere consapevole di sé⁶⁶¹.

⁶⁵⁶ Tale investigazione è discorsiva solo nel caso della creatura. Williams, *Augustine, Thomas Aquinas, Henry of Ghent, and John Duns Scotus*, pp. 57-58.

⁶⁵⁷ Goehring, *Henry of Ghent on the Verbum Mentis*, pp. 258-259; Flores, *Henry of Ghent: Metaphysics and the Trinity*, p. 69.

⁶⁵⁸ L'espressione è coniata in Cannizzo, *La dottrina del «verbum mentis»*, pp. 250-253.

⁶⁵⁹ L'esito del primo atto di comprensione, derivante dall'oggetto – esterno al soggetto solo nella comprensione creaturale (si veda la nota n. 655, p. 231) – è definito come *verbum obiecti* (informale e potenziale); nel secondo atto di conoscenza, invece, si parlerà di *verbum intellectus*, perché il verbo non proviene da un oggetto precedente, ma da un sapere (indistinto) anteriore. Henricus de Gandavo, *Summa*, a. LVIII, q. 1, Badius 1520, II, 124r L. Cfr. Pini, *Henry of Ghent's Doctrine of Verbum*, p. 322.

⁶⁶⁰ Un'ottima sintesi della teoria di Enrico applicata alla generazione trinitaria è provvista in Goehring, *Henry of Ghent on the Verbum Mentis*, pp. 62-63.

⁶⁶¹ Nei due momenti del processo cognitivo (impressione della notizia semplice e generazione attiva del verbo), l'intelletto ricopre ruoli differenti: nel primo – inteso come potenza cognitiva –, esso riceve passivamente l'immagine dell'oggetto, mentre nel secondo – assunto come natura –, produce attivamente la notizia attuale o verbo. Cfr. Williams, *Augustine, Thomas Aquinas, Henry of Ghent, and John Duns Scotus*, p. 50; Friedman, *Relations, Emanations, and Henry of Ghent's Use of the «Verbum Mentis»*, p. 178. Secondo Pini, la contemporanea attività e passività dell'intelletto risponde all'esigenza storica di tenere insieme l'intelletto attivo di Agostino e quello passivo di Aristotele. Pini, *Henry of Ghent's Doctrine of Verbum*, p. 309. Anche se in relazione al pensiero di Scoto (che in questo aspetto riprende Enrico), le due componenti dell'intelletto e il loro ruolo sono ben descritti in Cross, *Duns Scotus*, p. 49.

Il procedimento illustrato si applica, secondo Enrico, sia alla produzione intellettuale del verbo umano, sia a quella del verbo divino⁶⁶².

Vale la pena concludere l'esposizione della teoria enriciana, riportando due passi esemplari nei quali è articolato il modello del maestro fiammingo. Il primo di questi è tratto dal *Quodlibet*, dove Enrico dichiara che:

Dalla parte del nostro intelletto accade così, che <...> l'intelletto (*ipse*) è in parte passivo e in parte, certamente, attivo; ma dapprima <l'intelletto è> passivo, e, in seguito, certamente, attivo. Inoltre, <l'intelletto> è passivo perché è perfezionato dal moto che procede dalla cosa percepita (*intellecta*) all'intelletto (*in ipsum*) <...>. <Tale atto di intelligenza> è la prima operazione dell'intelletto (*eius*), mediante la quale <esso> è perfezionato, <acquisendo> la notizia semplice, <...>. Inoltre, questa notizia <semplice> della cosa è come una manifestazione confusa e indefinita di essa (*eius*), poiché, per mezzo di essa (*per ipsam*), la cosa è conosciuta come un definibile confuso e indistinto <...>.

Inoltre, per formare in sé il *quod quid est* della cosa – <ovvero la sua nozione essenziale> –, espresso dalla definizione, il nostro intelletto discorre attivamente per mezzo dell'arte dell'investigare, <...>.

Inoltre, quando l'intelletto intraprende il suo discorso – dopo <aver ottenuto> la notizia semplice della cosa –, il suo atto è definito come pensiero ed è verbo, ma ancora informe, non già formato, sebbene in un certo modo formabile. Certamente, dopo aver raggiunto la differenza ultima, dal momento che <l'intelletto> concepisce la *ratio* definitoria, questa è il verbo della cosa nell'intelletto, <che> ora <è> perfetto e formato grazie all'atto secondo dell'intelletto; <il verbo formato> è ottenuto in modo puramente attivo e in <esso> riposa il discorso dell'intelletto, <...>⁶⁶³.

Il secondo brano è estratto dall'articolo 54 della *Summa*, dove Enrico definisce più precisamente l'atto di conversione intellettuale che conduce alla formazione del verbo:

⁶⁶² A. Ghisalberti, *Verbo umano e verbo divino nell'Ordinatio di Duns Scoto*, in M. Carbajo Núñez (a cura di), *Giovanni Duns Scoto. Studi e ricerche nel VII centenario della sua morte*, 2 voll., Edizioni Antonianum, Roma 2008, II, pp. 91-108: 97; Friedman, *Relations, Emanations, and Henry of Ghent's Use of the «Verbum Mentis»*, p. 179.

⁶⁶³ Henricus de Gandavo, *Quodlibet*, VI, q. 1, ed. G.A. Wilson, *Opera Omnia*, X, Leuven University Press-Brill, Leiden-Leuven 1987, p. 280: «Ex parte <...> intellectus nostri ita contingit quod <...> ipse partim est passivus, partim vero activus, sed primo passivus, deinde vero activus. Est autem passivus per hoc quod perficitur ex motu qui fit a re intellecta in ipsum, <...> est eius operatio prima, qua perficitur in simplici notitia <...>. Est etiam ista notitia de re quasi quaedam confusa et indefinita manifestatio eius, quia per ipsam cognoscitur res tamquam quiddam definibile confusum et indistinctum <...>. Ad formandum autem in se de re ipsum quod quid est, expressum per definitionem, se habet intellectus noster active discurrendo via artis investigandi <...>. Cum autem 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. Cum vero, ultima differentia adiuncta, concipit definitivam rationem, illa est verbum in intellectu de re iam perfectum et formatum per actum eius secundum, ad quem se habet pure active, et in eo quiescit discursus intellectus».

Con l'investigazione completa della cosa – ottenuta <mediante> la <sua> differenza ultima – <...>, si manifestano, per la prima volta, le parti più interne della cosa appresa; allora, per questo motivo, diciamo, per la prima volta, che lo sguardo – mediante l'occhio – raggiunge o giunge alla conoscenza del conoscibile, apprendendolo veramente nella sua interiorità (*in vere ipsum sciendo*); <...> dal momento in cui immediatamente raggiungiamo il conoscibile, <esso>, in quanto conosciuto, è anche attualmente nella notizia semplice esistente nella memoria; <in questo modo, la memoria> – subito dopo aver riunito tutte le differenze con il genere – genera da sé ciò che <l'oggetto> è. <Ciò che l'oggetto è (*quod*)> si traduce (*est*), nell'intelligenza, in una notizia distinta e separata o dichiarativa, che definiamo verbo.

Nel verbo (*in quo*), la cosa esistente – in quanto esplicita mediante le <sue> parti – muove l'intelligenza, affinché <questa> comprenda riflettendo; <ciò avviene> non mediante un ragionamento mutevole – come era quello prima della formazione del verbo –, ma mediante un <ragionamento> stabile, tramite il quale la cosa è conosciuta e appresa perfettamente. La notizia seconda che è nel verbo, non solo apprende e comprende la cosa, ma apprende e comprende la cosa (*eam*) in maniera tale da apprendere sé stessa come apprendente e comprendente la cosa (*eam*), mediante il comprendere dell'intelletto, riflesso per la seconda volta (*secundo*) sul primo atto di comprensione o apprensione.

E così, l'atto che è definito come 'dire' o 'generare', non è lo stesso <dell'atto del> 'comprendere', sia esso il primo <comprendere> o il secondo. Poiché il 'dire' è la vera azione che procede dalla memoria o dalla notizia semplice esistente in essa, oppure <ancora> riguardo alla cosa esperita (*obiecta*), <così> come <essa> è <conservata> nella memoria⁶⁶⁴.

Discutendo la natura del verbo divino, Scoto considera la posizione di Enrico, descrivendo i diversi momenti che articolano il suo modello gnoseologico, ossia la ricezione passiva della notizia semplice nella memoria, la riflessione dell'intelletto e la dichiarazione del verbo:

⁶⁶⁴ Henricus de Gandavo, *Summa*, a. LIV, q. 9, Badius 1520, II, f. 104v C: «Investigatione eius completa habita vltima differentia <...>: tunc primo interiora rei scitae deteguntur: vt per hoc tunc primo dicamur oculo intuitus pertingere siue peruenire ad ipsum scibile in vere ipsum sciendo: <...> cum attingimus statim scibile vt scitum est actualiter et simplici notitia existens in memoria, generat de se quasi subito collectis omnibus differentiis cum genere, quod quid est, quod in ipsa intelligentia est quedam notitia distinctiua et discretiua seu declaratiua, quam verbum appellamus: in quo res ipsa existens vt explicata per partes, mouet ipsam intelligentiam vt intelligat cogitando, non cogitatione volubili qualis erat ante verbi formationem: sed stabili qua res perfecte cognoscitur et scitur. Quia notitia secunda quae est in verbo, non solum scit et intelligit rem: sed sic scit et intelligit eam vt sciat se scire et intelligere eam intellectu intelligendi secundo reflexo super actum intelligendi siue sciendi primum. Et sic actus qui est dicere siue generare, non est idem quod intelligere siue primum siue secundum: quia dicere est vera actio procedens a memoria siue a notitia simplici existente in ipsa, siue de re obiecta vt est in memoria». L'analisi di questo passo è provvista in Goehring, *Henry of Ghent on the Verbum Mentis*, pp. 258-259. Cfr. anche Henricus de Gandavo, *Summa*, a. LIV, q. 9, Badius 1520, II, f. 104r C: «Primo est aliqua simplex scientia siue notitia in intellectu creata non opere intellectus, quia respectu talis notitiae intellectus creatus solum passiuus est, sed de re intelligibili obiecta agentem in intellectum suam speciem que est notitia quaedam de ipsa quae manet in memoria, et ab illa simplici notitia siue scientia existente in memoria intellectu sic informato replicante se supra se vt est intellectus simpliciter, et mouente se ipsum seipso sic informato vt quodam intelligibili obiecto gignitur notitia siue scientia cogitatiua, quae est verbum in intelligentia»; Id., *Quod.*, VI, q. 1, ed. Wilson, pp. 15-28.

L'intelletto, per prima cosa, riceve l'impressione semplice (o intellezione) dall'oggetto; con l'impressione ricevuta, l'intelletto – in quanto attivo – si converte sopra di sé, sopra il suo atto e <sopra> l'oggetto, comprendendo il suo comprendere; per terzo, segue l'impressione della notizia dichiarativa nell'intelletto nudo converso (*conversum*); tale impressione (*hoc*) proviene dall'intelletto informato dalla notizia semplice, così che l'intelletto informato con tale notizia è la ragione per cui è impressa la notizia dichiarativa e l'intelletto nudo converso è il proprio ricettivo <della notizia dichiarativa>. E tra queste due intellezioni, <ossia tra> la prima – cioè la ragione dell'imprimere – e la seconda – che è impressa – vi è una forma media che è l'azione del genere dell'azione, che è designata come il 'dire': infatti, il 'dire' è questo, <e cioè> l'esprimere o imprimere la notizia dichiarativa della notizia semplice; e questa notizia dichiarativa, <che è> impressa nell'intelletto nudo converso e che pone fine all'atto del dire, è il verbo⁶⁶⁵.

Scoto riporta le caratteristiche essenziali dell'intelletto enriciano, distinguendo una componente attiva e una passiva: dapprima, l'intelletto informato (*informatus*) dall'impressione semplice dell'oggetto, contenuta nella memoria, agisce attivamente, riflettendo sul suo atto e su di sé, divenendo consapevole della propria attività cognitiva, ma, soprattutto, producendo (*dicendo*) il verbo, ossia la notizia espressa e dichiarata dell'oggetto (*intellectus primo recipit simplicem impressionem ab obiecto (sive intellectionem), qua impressione recepta intellectus – ut activus est - convertit se supra se et super actum suum et obiectum, intelligendo se intelligere*); a questo punto, l'intelletto ripiegato su di sé (*nudus conversus*) riceve passivamente l'impressione della notizia dichiarativa (verbo), prodotta dall'intelletto informato dall'impressione semplice memorativa (*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*). Dunque, secondo la visione di Scoto, la potenza intellettuale interviene dapprima attivamente – quando l'intelletto informato dall'impressione semplice riflette su di sé e produce il verbo – e, in seguito, passivamente – nel momento in cui l'intelletto riflesso riceve l'impressione della notizia dichiarativa.

⁶⁶⁵ Ioannes Duns Scotus, *Ord.*, I, d. 27, q. 3, Vat., VI, n. 12, p. 68: «Intellectus primo recipit simplicem impressionem ab obiecto (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». Cfr. Ioannes Duns Scotus, *Lect.*, I, d. 27, q. 3, Vat., XVII, nn. 10-11, pp. 345-346; Id., *Rep. par.*, I, d. 27, p. 2, q. 1, ed. Wolter, Bychkov, II, n. 66, p. 156.

Come si può notare, l'intervento delle due componenti – attiva e passiva – risulta invertito rispetto all'ordine proposto da Enrico, secondo il quale la potenza è dapprima passiva nella ricezione della notizia semplice memorativa e, solo dopo, attiva nella generazione del verbo (*ipse partim est passivus, partim vero activus, sed primo passivus, deinde vero activus*).

Senza entrare maggiormente nel dettaglio, la critica di Scoto al modello di Enrico verterà proprio sull'aspetto contemporaneamente attivo e passivo dell'intelletto, che, se ammissibile a livello creaturale, è inapplicabile alla perfetta facoltà divina. Nella soluzione del Sottile, la memoria e l'intelletto sono due principi sufficientemente approssimati, in grado di produrre il verbo senza necessità di ammettere un momento riflessivo dell'intelletto⁶⁶⁶.

In conclusione, la posizione di Scoto non è assimilabile al punto di vista sostenuto nel § 2 della *collatio*, molto più vicino alla prospettiva enriciana. Infatti, Scoto ritiene che la mediazione conversiva dell'intelletto sia necessaria solo per una potenza imperfetta, qual è quella creaturale; il divino, invece, a partire da una memoria perfetta, produce immediatamente il verbo⁶⁶⁷. Nonostante la discordanza tra la dottrina emergente nella *collatio* e quella che Scoto fa propria, il lessico utilizzato nella *questio* inedita (§ 2) richiama l'argomento con cui il filosofo scozzese espone la posizione di Enrico.

Il § 4 mostra una corrispondenza decisamente più marcata con l'opera di Scoto. Nella distinzione 2 del I libro del *Commento*, trattando delle produzioni intrinseche del divino⁶⁶⁸, il Sottile spiega che:

<Considerando> una qualunque cosa che rispetto alla sua *ratio* formale è un principio produttivo, in qualunque cosa si trova tale principio produttivo senza imperfezione, in quella cosa vi è un principio produttivo; ma la memoria perfetta oppure – che è lo stesso – l'intelletto avente l'oggetto intelligibile a sé presente –, per la sua *ratio* formale è un principio produttivo della notizia generata, ed è evidente che tale memoria si trova in qualche persona divina ed <è> da sé, poiché qualche <persona> non è prodotta; dunque, quella <persona> potrà, per mezzo di tale principio perfetto, produrre perfettamente.

⁶⁶⁶ Williams, *Augustine, Thomas Aquinas, Henry of Ghent, and John Duns Scotus*, p. 70.

⁶⁶⁷ Ioannes Duns Scotus, *Ord.*, I, d. 27, qq. 1-3, Vat., VI, nn. 73-78, pp. 91-94. Cfr. Ghisalberti, *Verbo umano e verbo divino*, pp. 97-99. Cfr. Ioannes Duns Scotus, *Lect.*, I, d. 27, qq. 1-3, Vat., XVII, n. 47, pp. 355-356; Id., *Rep. par.*, I, d. 27, p. 2, q. 2, ed. Wolter, Bychkov, II, n. 113, p. 169.

⁶⁶⁸ Ioannes Duns Scotus, *Ord.*, I, d. 2, p. 1, q. 3, Vat., II, n. 201, p. 252: «Utrum cum essentia divina possit stare in aliquo ipsum esse productum». Cfr. Ioannes Duns Scotus, *Lect.*, I, d. 2, p. 1, q. 3, Vat., XVI, n. 148, p. 162.

Inoltre, argomento <che>: nessuna produzione è perfetta per mezzo della memoria perfetta, a meno che <quella produzione> non sia <produzione> della notizia adeguata a quella memoria o a quell'intelletto, rispetto a tale oggetto; invece, nessuna notizia è adeguata alla memoria o all'intelletto della persona divina infinita, rispetto all'essenza divina <intesa> come intelligibile, se non <la notizia> infinita; giacché quell'intelletto è comprensivo dell'oggetto infinito, dunque, una persona divina, per mezzo della memoria, può produrre una notizia infinita.

Inoltre, quella <notizia infinita> non sarà se non nella natura divina, poiché niente altro è infinito; dunque, per mezzo della memoria, nel divino può esserci una produzione *ad intra*⁶⁶⁹.

Condividendo il modello agostiniano, Scoto individua nella facoltà memorativa – equivalente alla potenza intellettiva che dispone dell'oggetto presente – il principio produttivo della notizia generata, o verbo (*memoria perfecta, sive, quod idem est, istud totum 'intellectus habens obiectum intelligibile sibi praesens', ex ratione sua formali est principium productivum notitiae generatae*). La notizia generata è il prodotto adeguato della memoria e, giacché la memoria divina è perfetta e infinita, tale sarà anche il verbo che da essa si origina (*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*). Così, l'attività produttiva della facoltà memorativa consente di spiegare la generazione della seconda persona della trinità (verbo o figlio), ovvero la prima produzione *ad intra* di dio padre (*ergo in divinis per memoriam potest esse productio ad intra*).

Conviene puntualizzare che la memoria – in quanto principio produttivo – è impossibilitata ad agire sia se inerisce imperfettamente e con qualche indisposizione al soggetto, sia se l'origine del suo potere non risiede in se stessa, ossia se la sua capacità produttiva proviene da altro.

Infatti, se il principio si trova imperfettamente nel soggetto, non può agire secondo la sua naturale attitudine, è frenato nell'esercizio naturale del suo potere e non è in grado di originare una produzione univoca e proporzionata alla sua natura (*principium producendi non potest producere*

⁶⁶⁹ Ioannes Duns Scotus, *Ord.*, I, d. 2, p. 2, qq. 1-4, Vat., II, nn. 221-222, pp. 259-261: «Quidquid de ratione sua formali est principium productivum, in quocumque est sine imperfectione, 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. Ulterius arguo: 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. Ultra, sed illa non erit nisi in natura divina, quia nihil aliud est infinitum; ergo in divinis per memoriam potest esse productio ad intra».

secundum illud principium: aut hoc est quia imperfecte habet illud principium, ut calidum imperfectum habens imperfecte calorem non est sufficiens ad calefaciendum secundum illum).

In secondo luogo, il principio è incapace di produrre, se il suo potere dipende da altro. Nell'esempio della generazione divina, sebbene la memoria sia condivisa da tutti i suppositi (che sono espressione della stessa essenza), solo inerendo al padre essa genera il figlio, ovvero il suo effetto adeguato. Infatti, il figlio possiede la memoria solo in quanto emanato dal padre; dunque, la sua facoltà memorativa – che proviene da altro, ossia dall'origine paterna – non è in grado di causare un prodotto adeguato (*aut quia praeintelligitur habere productionem adaequatam illi principio, sicut est de Filio in divinis. Quia licet habeat principium generandi ut memoriam perfectam, non tamen potest generare, quia illud principium praeintelligitur in Patre habere productionem adaequatam*). Tale spiegazione consente di evitare l'eretica conclusione secondo cui ogni persona divina, poiché dotata di memoria, è in grado di produrre un proprio figlio⁶⁷⁰.

Questo chiarimento è fornito da Scoto sia nell'*Ordinatio*, sia nella *Reportatio*; quest'ultima, però, mostra il concetto in maniera più chiara, affermando che:

Ciò che possiede il principio di produzione non può produrre secondo quel principio: <e> questo accade o perché quel principio è presente (*habet*) in maniera imperfetta, <esattamente> come il caldo imperfetto, che possiede imperfettamente il calore, non è sufficiente a riscaldare secondo sé; oppure perché si comprende in precedenza che <il principio> possiede una produzione a sé adeguata, come accade riguardo al Figlio nella <produzione> divina: poiché, sebbene <il Figlio> sia in possesso di un principio di generazione, come la memoria perfetta, tuttavia <il Figlio> non può generare, poiché si comprende in precedenza, nel padre, che quel principio possiede una produzione adeguata. Il primo <caso> è escluso se <il principio produttivo> è un principio sufficiente; il secondo, analogamente, è escluso poiché quel principio produce (*habet*) da sé⁶⁷¹.

⁶⁷⁰ Come sottolineato anche in Cross, *Duns Scotus*, p. 62. Questa precisazione richiama la differenza enriciana tra atti essenziali e nozionali: i primi, relativi all'essenza, sono condivisi egualmente da tutti i suppositi; i secondi identificano, invece, l'atto personale della persona. Nel caso della memoria, l'utilizzo essenziale di questa facoltà non comporta la produzione del verbo; se, tuttavia, l'atto connesso alla memoria è nozionale e relativo al supposito paterno, esso è generativo del verbo. Per approfondire questo tema si vedano, ad esempio, Williams, *Augustine, Thomas Aquinas, Henry of Ghent, and John Duns Scotus*, p. 48; Friedman, *Relations, Emanations, and Henry of Ghent's Use of the «Verbum Mentis»*, pp. 175-176, 179.

⁶⁷¹ Ioannes Duns Scotus, *Rep. par.*, I, d. 2, p. 3, q. 1, ed. Wolter, Bychkov, I, n. 123, p. 152: «Quod habens principium producendi non potest producere secundum illud principium: aut hoc est quia imperfecte habet illud principium, ut calidum imperfectum habens imperfecte calorem non est sufficiens ad calefaciendum secundum illum; aut quia praeintelligitur habere productionem adaequatam illi principio, sicut est de Filio in divinis. Quia licet habeat principium generandi ut memoriam perfectam, non tamen potest generare, quia illud principium praeintelligitur in Patre habere productionem adaequatam. Primum excluditur si sit principium sufficiens; secundum similiter excluditur quia illud principium habet a se».

Il tema del calore è utilizzato nella *Lectura*⁶⁷², nell'*Ordinatio*⁶⁷³ e nella *Reportatio* per esemplificare il primo caso di debolezza del principio, occorrente quando esso inerisce imperfettamente al soggetto: il calore che possiede calore in una maniera imperfetta non è causa sufficiente per la generazione del riscaldamento.

Nella *collatio*, invece, l'esempio del calore è esteso anche alla seconda eventualità, ovvero all'improduttività dovuta all'origine aliena del principio, cioè alla sua provenienza da altro o dal nulla (come precisa la questione inedita).

Confrontando i testi, si può notare che le argomentazioni rintracciate negli scritti scotiani e nella *collatio* presentano un andamento parallelo: al passo introduttivo, che descrive la presenza del principio produttivo, seguono i due esempi di depotenziamento del principio. La prova conclude, dimostrando l'esistenza della memoria in dio e la generazione *ad intra* del verbo. Conviene presentare i parallelismi testuali e proporre qualche osservazione finale.

Ioannes Duns Scotus, <i>Lect.</i> , I, d. 2, p. 2, qq. 1-4, Vat., XVI, n. 165, p. 167.	Ioannes Duns Scotus, <i>Ord.</i> , I, d. 2, p. 2, qq. 1-4, Vat., II, nn. 221, 223, pp. 259-261.	Ioannes Duns Scotus, <i>Coll. par.</i> , q. 11, n. 4, pp. 366-367.	Ioannes Duns Scotus, <i>Rep. par.</i> , I, d. 2, p. 3, q. 1, ed. Wolter, Bychkov, I, nn. 122-123, pp. 151-152.
Unde arguitur: quidquid ex propria ratione sua est principium productivum, illud in quocumque est erit principium productivum secundum modum secundum quem est in illo, ut sicut est in illo sic proportionaliter erit productivum (ut si sit in illo perfecte, erit perfecte productivum, et si imperfecte, imperfecte, quia ex quo immediate naturam illius principii consequitur quod sit activum, propositio dicens hoc de illo, erit immediata;	Quidquid de ratione sua formali est principium productivum, in quocumque est sine imperfectione, in eo est principium productivum;	Quando aliquid est principium sufficiens productivum alicuius, per rationem naturalem, cognosci potest quod in quocumque est illud principium – sine imperfectione sui et indispositione –, [quod] in illo est etiam principium productivum, et hoc respectu producti adequati, si agat naturaliter et univoce.	Ostendo ergo propositum tali ratione: suppositum quodcumque habens principium productivum sufficiens et principium formale, a se potest producere suppositum vel productum adaequatum illi principio, id est suppositum perfectissimum quod potest produci tali principio; non autem productum adaequatum in natura, quia tunc esset petitio, sed productum adaequatum virtuti activae producentis. Sicut sol, cum producat animatum perfectissimum, dicitur producere effectum

⁶⁷² Ioannes Duns Scotus, *Lect.*, I, d. 2, p. 2, qq. 1-4, Vat., XVI, n. 165, p. 167.

⁶⁷³ Nell'*Ordinatio*, l'esempio del calore è interpolato dalla *Reportatio*. Si veda Ioannes Duns Scotus, *Ord.*, I, d. 2, p. 2, qq. 1-4, Vat., II, n. 223, pp. 261-262: «Quia quod principium productivo ex se non conveniat quod in isto sit productivum, non potest esse nisi propter alterum duorum: vel propter imperfectionem eius in illo, <textus interpolatus> **ut calidum imperfectum imperfecte habens calorem non est sufficiens ad calefaciendum secundum illum**, vel quia ut in illo acceptum, est per productionem adaequatam illi, sicut est de potentia generativa si sit in Filio, et spirativa si sit in Spiritu Sancto; utrumque autem istorum excluditur per hoc quod dicitur in maiore 'a se', quia nihil habet a se principium productivum nisi habeat illud sine imperfectione»). Sebbene quello del calore sia un tema largamente diffuso negli scritti medioevali, in questa occasione esso sembra servire a uno scopo analogo nei testi scotiani e nella *collatio* 11.

<p>et ideo quia naturam caloris consequitur immediate quad sit principium activum, in quocumque est erit principium activum, ut si sit in aliquo perfecte, perfecte aget, si imperfecte – sicut in minore calido – imperfecte aget.</p>	<p>sed memoria perfecta, sive, quod idem est, istud totum ‘intellectus habens obiectum intelligibile sibi praesens’, ex ratione sua formali est principium productivum notitiae generatae, <...>.</p> <p>Maior primi syllogismi apparet: quia quod principio productivo ex se non conveniat quod in isto sit productivum, non potest esse nisi propter alterum duorum: vel propter imperfectionem eius in illo</p> <p>[textus interpolatus] ut calidum imperfectum imperfecte habens calorem non est sufficiens ad calefaciendum secundum illum, vel quia ut in illo acceptum, est per productionem adaequatam illi, sicut est de potentia generativa si sit in Filio, et spirativa si sit in Spiritu Sancto; utrumque autem istorum excluditur per hoc quod dicitur in maiore ‘a se’, quia nihil habet a se principium productivum nisi habeat illud sine imperfectione.</p>	<p>Sed memoria, ut memoria, est principium sufficiens productivum verbi, et intelligo per memoriam – quemadmodum Augustinus intelligit – totum quod concurret ad productionem verbi, ut memoriam actuatam per obiectum.</p> <p>Sic enim accipiendo memoriam, ipsa, ut memoria, est principium sufficiens productivum verbi, quia non inquantum est ex nihilo, nec inquantum est ens habens imperfectionem – quia tunc quodlibet aliud imperfectum posset producere.</p> <p>Sed sicut calor – non inquantum est ex nihilo, nec inquantum habet imperfectionem, sed inquantum calor – est principium calefaciendi, sic memoria – inquantum memoria – est principium productivum verbi. Ergo, in quocumque est memoria sufficiens, habens obiectum sibi praesens, in illo erit principium productivum producti adequati, cum agat naturaliter.</p>	<p>adaequatum, non in natura sed virtuti eius activae. Haec est minor ‘aliquod suppositum divinum habet memoriam perfectam quae est principium producendi notitiam genitam a se’; ergo etc.</p> <p>Maior probatur, quia quod habens principium producendi non potest producere secundum illud principium:</p> <p>aut hoc est quia imperfecte habet illud principium, ut calidum imperfectum habens imperfecte calorem non est sufficiens ad calefaciendum secundum illum; aut quia praeintelligitur habere productionem adaequatam illi principio, sicut est de Filio in divinis. Quia licet habeat principium generandi ut memoriam perfectam, non tamen potest generare, quia illud principium praeintelligitur in Patre habere productionem adaequatam. Primum excluditur si sit principium sufficiens; secundum similiter excluditur quia illud principium habet a se.</p>
---	---	--	---

Analizzando il passo evidenziato (in grassetto nel testo), che riporta l'esempio del calore, si rileva che la forma che esso assume nella *Lectura (et ideo ... imperfecte aget)* è differente da quella, pressoché assimilabile, delle restanti opere: infatti, nell'*Ordinatio*, nella *collatio* e nella *Reportatio*, il passaggio è piuttosto simile rispetto alla struttura e al lessico. Se si ammette che la *Collatio* sia intermedia tra l'*Ordinatio* e la *Reportatio* – come le attuali ipotesi ritengono⁶⁷⁴ – e se

⁶⁷⁴ Cfr. la nota n. 613, p. 211.

si aggiunge che il brano dell'*Ordinatio* è interpolato dalla *Reportatio*⁶⁷⁵, si può ipotizzare che la prima forma definitiva del testo è quella conservata nella questione inedita parigina (*sed sicut calor ... calefaciendi*): l'argomento della *collatio* verrebbe rielaborato nella *Reportatio* e, nella sua nuova forma, interpolato nell'*Ordinatio*.

Per concludere lo studio dei rimandi testuali, conviene concentrarsi sul § 7, nel quale è dedotta la futilità della fede infusa, mediante la dimostrazione della sufficienza dell'abito acquisito. L'interesse destato da questa prova risiede nel caso esemplificativo addotto per avvalorare la tesi, che consente di mettere in relazione l'argomentazione della *collatio* con quella di altre opere scotiane.

Nella *Lectura* e nella *Reportatio*, il Sottile utilizza due casi specifici per attestare l'inutilità della fede infusa in assenza di quella acquisita: il bambino ebreo cresciuto in una comunità cattolica – che crede in virtù della fede acquisita dalla collettività e non della fede infusa nel battesimo – e l'eretico battezzato che sbaglia nell'agire – il quale, credendo alcuni articoli di fede e rifiutandone altri, non agisce guidato dalla fede infusa, che mai consentirebbe l'eresia⁶⁷⁶.

Nella *collatio*, l'esempio è differente, seppur simile: la condizione presentata è quella del bambino battezzato che, nonostante sia provvisto della fede infusa (garantita dal battesimo), non può credere se non viene edotto mediante l'insegnamento dottrinale e, dunque, acquisendo l'abito della fede.

In maniera analoga, la questione 14 del *Quodlibet* ripropone lo stesso esempio illustrato nella *collatio*: dopo aver considerato il caso dell'eretico, discutendo della conoscenza teologica garantita dalla fede acquisita, Scoto afferma «ciò è manifesto riguardo al bambino battezzato; poiché se, dopo <essere stato battezzato>, fosse nutrito nel deserto, o tra gli infedeli, e non avesse alcuna educazione riguardo <agli articoli> credibili, non produrrebbe mai l'atto giusto del credere»⁶⁷⁷.

Sia nella *collatio*, sia nel secondo esempio del *Quodlibet*, si fa riferimento al credere del bambino battezzato, dotato di fede infusa, ma non edotto mediante l'insegnamento acquisito.

Il seguente confronto tra i testi pone in evidenza l'esempio del bambino battezzato (in grassetto) e quelli del bambino ebreo e dell'eretico battezzato (in corsivo):

⁶⁷⁵ Si veda il testo riportato alla nota n. 673, p. 238.

⁶⁷⁶ L'analisi di questi esempi è proposta nel secondo capitolo, nella sezione *Fede acquisita e volontarietà: i presupposti per una teoria dell'assenso volontario*.

⁶⁷⁷ Ioannes Duns Scotus, *Quod.*, q. 14, Wadding, XII, n. 6, p. 354: «Hoc patet de puero baptizato; quia si postea nutriretur in deserto, vel inter infideles, et nullam haberet doctrinam de credendis, nunquam actum rectum credendi eliceret».

Ioannes Duns Scotus, <i>Lect.</i> , III, d. 23, q. un., Wat., XXI, n. 14-16, pp. 100-102.	Ioannes Duns Scotus, <i>Coll. par.</i> , q. 11, n. 7, pp. 369-370.	Ioannes Duns Scotus, <i>Rep. par.</i> , III, d. 23, q. un., Wadding, XI ¹ , nn. 3- 4, p. 511a.	Ioannes Duns Scotus, <i>Quod.</i> , q. 14, Wadding, XII, n. 6, p. 354.
<p><u>Quod patet per Augustinum in Epistola contra Fundamentum</u>, qui dicit quod ‘non crederet Evangelio, nisi crederet Ecclesiae catholicae’. <...> <i>Item, si unus puer iudaeus nutrireretur inter nos, numquam baptizatus et more nostro divino disciplinatus, ipse fide acquisita ex auditu crederet <...>.</i></p> <p><i>Item, sit aliquis baptizatus, credens omnes articulos, si postea erret circa unum tantum, <...> tamen sentit se firmiter adhaerere omnibus aliis credibilibus.</i></p>	<p>Non maior certitudo est in actu aliquo dependente ab alio, quam sit in illo a quo dependet; sed actus credendi fidei infuse dependet ab actu fidei acquire, et a fide acquisita:</p> <p>nam, puer baptizatus, licet habeat fidem infusam, non tamen propter hoc potest actum credendi elicere, sed solum quando [acquisierit] <acquisiverit> sibi fidem acquisitam, credendo predicatori et dicenti articulos fidei.</p> <p><u>Unde Augustinus, Contra epistulam fundamenti:</u> «non credo evangelio, nisi quia credo ecclesie catholice», a qua acquiritur fides de credendis <...>.</p>	<p><u>Vnde Augustinus in epistola contra fundamentum Manichaei:</u> <u>Non crederem Euangelio, nisi crederem Ecclesia.</u> <...></p> <p><i>Hoc etiam patet; fi puer iudaeus nutrireretur nobiscum, potest habere fidem acquisitam de omnibus, <...> vt potest credere <...> alios articulos fidei ex solo auditu, <...>.</i></p> <p><i>Praeterea, ponatur quod aliquis baptizatus habens fidem infusam, et credens omnes articulos fidei postea erret circa vnum articulum, et non circa alios.</i></p>	<p><i>Haeticus enim in uno articulo dissentit, aliis articulis credendo, non ex fide infusa, cum illa non possit stare cum haeresi in quocumque articulo, sed ex fide solum infusa non potest quis elicere actum credendi, <...>.</i></p> <p>Hoc patet de puero baptizato; quia si postea nutrireretur in deserto, vel inter infideles, et nullam haberet doctrinam de credendis, numquam actum rectum credendi eliceret.</p>

Il parallelo mostra alcune importanti corrispondenze, che conviene sottolineare nel dettaglio. Come sopra anticipato, il brano riportato dalla *Lectura* utilizza, dopo la citazione agostiniana (testo sottolineato), due esempi, per sostenere la sufficienza della fede acquisita: il primo, che assume come soggetto il bambino ebreo, e il secondo, riguardante il battezzato eretico (i due esempi sono in corsivo nel raffronto). Lo stesso schema argomentativo è seguito dalla *Reportatio*.

Nel *Quodlibet*, invece, la dimostrazione è molto più breve: essa ha inizio con il caso dell'eretico battezzato (in corsivo nel confronto) e prosegue con quello del bambino battezzato, ma non

educato alla dottrina cristiana (in grassetto nel parallelo), assente sia nella *Lectura*, sia nella *Reportatio*, ma condiviso dalla *collatio*.

L'argomentazione proposta dalla *collatio* ha in comune con la *Lectura* e con la *Reportatio* la citazione agostiniana, sebbene la condivisione di questo rimando citazionale non sia di gran conto: infatti, questo passo di Agostino è impiegato dalla maggior parte dei medievali che riflettono su questo tema. Di maggior interesse è l'assonanza che si registra tra la *collatio* e il *Quodlibet* rispetto all'esempio del bambino battezzato.

L'analisi delle corrispondenze testuali rintracciate con il § 7 consente di suggerire qualche considerazione rispetto alla datazione dell'opera inedita. I dati raccolti nel confronto hanno mostrato, da una parte, la vicinanza tra la *Lectura* e la *Reportatio*, e, dall'altra, la prossimità tra la *Collatio* e il *Quodlibet*. Tale evidenza sembrerebbe indicare che la *Collatio*, o perlomeno questo passo specifico, – presentando un'argomentazione diversa dalla *Reportatio* e vicina alla questione quodlibetale – si collochi tra la stesura della distinzione 23 del III libro della *Lectura* parigina (che ricalca il passo della *Lectura* oxoniense) e la questione 14 del *Quodlibet*.

Questa conclusione smentirebbe l'ipotesi sopra difesa⁶⁷⁸ e attualmente condivisa dalla comunità degli studiosi, secondo la quale le *Collationes parisienses* sarebbero compilate nell'immediato arrivo di Scoto a Parigi (1301) e, dunque, dopo la redazione della *Lectura* e di parte dell'*Ordinatio*⁶⁷⁹ e prima della stesura della *Reportatio* e del *Quodlibet*.

Sebbene non si disponga, al momento, di ulteriori elementi che risolvano in modo definitivo il quesito, bisogna tenere conto che il testo utilizzato nel confronto per la distinzione 23 del III libro della *Reportatio* è attualmente inedito criticamente e potrebbe rivelarsi, al pari dell'omonima sezione dell'*Ordinatio*⁶⁸⁰, una semplice riedizione del materiale della *Lectura*. Per questa ragione, quanto rilevato nel confronto non costituisce un fattore determinante per accantonare l'ipotesi predominante che data le *Collationes* al 1301. Solo l'edizione critica della distinzione 23 del III libro della *Reportatio* potrà fornire qualche informazione aggiuntiva per risolvere la questione.

Al termine dell'analisi dei rimandi testuali e dottrinali, si può concludere che nella *collatio* 11 prevale un orientamento *quod non*, che potrebbe verosimilmente essere attribuito a Scoto.

⁶⁷⁸ Si veda l'analisi del § 5 della *collatio* 10 nella sezione di questo capitolo *Rimandi testuali e dottrinali della collatio* 10.

⁶⁷⁹ La separazione tra le opere redatte in ambito inglese e quelle composte in ambiente parigino è mostrata nella sezione del secondo capitolo *Lo statuto e l'assenso delle verità rivelate nei Commenti inglesi di Giovanni Duns Scoto*.

⁶⁸⁰ Si veda quanto affermato nella nota n. 349, p. 129.

3. Considerazioni conclusive

Lo studio condotto sul testo critico delle *collationes* 10 e 11 consente di trarre e illustrare due conclusioni principali, che pongono fine a questo capitolo e all'analisi del tema della conoscenza e dell'assenso teologici, propri della creatura *in via*.

Una prima osservazione riguarda il rapporto tra le *collationes* esaminate e l'opera di Scoto.

Si è visto che la *collatio* 10 è composta da 5 paragrafi, due favorevoli alla posizione *quod non* (§§ 2, 4) – che nega la possibilità di fornire un assenso intellettuale e necessario ai contenuti di fede *in via* – e tre a sostegno dell'orientamento *quod sic* (§§ 3, 5, 6) – che ammette la conoscenza evidente delle proposizioni teologiche e il loro assenso intellettuale, anche in presenza di un'apprensione solo confusa e generale dei termini che le compongono.

L'opinione *quod non* è in accordo con l'idea che Scoto elabora durante la sua formazione teologica presso l'università di Oxford (1298-1301)⁶⁸¹: infatti, sebbene non vi siano delle decisive assonanze letterali con l'opera del Sottile, nei §§ 2 e 4 possono essere riconosciuti i nuclei fondamentali della riflessione sviluppata nel *Prologo* dei *Commenti* inglesi e nelle distinzioni 23-24 del III libro della *Lectura*⁶⁸². Sia negli scritti scotiani (risalenti alla fase inglese del suo pensiero), sia nelle *Collationes*, rispetto alla conoscenza degli oggetti naturali per il *viator* (ovvero commisurati alle sue possibilità gnoseologiche), viene condivisa appieno la strategia sillogistica aristotelica – che dalla comprensione quidditativa dell'oggetto, ottiene l'apprensione quidditativa del termine che lo istanzia, da cui deriva la conoscenza evidente del *complexum* e il suo assenso intellettuale. Tuttavia, ciò non accade per gli oggetti soprannaturali, come, ad esempio, le verità di fede, ignote e solo credute nello stato attuale: la mancata conoscenza degli asserti teologici (dovuta alla notizia solo generale dei loro estremi) esclude la possibilità di fornire un assenso necessario e naturale, garantito dall'intelletto senza il concorso della volontà. In quest'ultimo caso, la creatura può optare solo per un assenso volontario, proveniente dalla scelta libera della volontà.

Ma ciò che appare più sorprendente in quest'analisi è la determinante corrispondenza letterale rintracciata tra le tesi a sostegno della posizione razionalista (*quod sic*) della *collatio* – espresse nei §§ 3, 5 e 6 – e gli argomenti che Scoto propone nelle questioni prologali dell'*Ordinatio* e della *Reportatio*, esponendo la teoria dei suoi oppositori.

⁶⁸¹ La teoria elaborata in ambito parigino introduce dei nuclei tematici distintivi, come la differenza tra conoscenza astrattiva e intuitiva applicata alla teologia *in via* e *in patria*, totalmente assenti nelle *collationes* 10-12.

⁶⁸² Il pensiero inglese di Scoto è stato analizzato nel secondo capitolo: *Lo statuto e l'assenso delle verità rivelate nei Commenti inglesi di Giovanni Duns Scoto*.

Nel *Prologo* dell'*Ordinatio*, Scoto attribuisce l'orientamento razionalista alla fazione generalizzata dei filosofi⁶⁸³. Nel § 5 della *collatio*, la stessa opinione assume un punto di vista più preciso, che si avvicina – seppur in maniera solo implicita – all'idea di Enrico di Gand: infatti, sebbene nella *questio* inedita il riferimento al Gandavense non sia diretto, l'utilizzo delle particelle quali ‘*confuse*’ e ‘*in generali*’ – impiegate per definire la conoscenza dei termini e la comprensione degli asserti teologici – resta un marchio distintivo della sua teoria. Solo nel *Prologo* della *Reportatio*, la posizione razionalista è espressamente accostata all'opinione di Enrico⁶⁸⁴, all'interno di una metamorfosi radicale dell'intera questione prologale: come già mostrato nel terzo capitolo⁶⁸⁵, la generica controversia tra filosofi e teologi – illustrata nel *Prologo* della *Lectura* e dell'*Ordinatio* – viene sostituita – nella *Reportatio* – dal confronto diretto con il pensiero di Enrico. Si ipotizza che in questo cambiamento dottrinale, la *collatio* 10 costituisca il passaggio intermedio fondamentale, che conduce dalla tesi filosofica genericamente enunciata nei *Commenti* inglesi a quella esplicitamente attribuita al maestro fiammingo nella *Reportatio*.

Alla luce del parallelismo dottrinale osservato tra l'idea scotiana e l'opinione *quod non* e dei determinanti riscontri testuali tra la tesi *quod sic* e le formulazioni utilizzate da Scoto per richiamare il pensiero dei suoi avversari, si può concludere che la questione potrebbe essere stata redatta da Scoto o da qualche studente parigino che ne conosce le opere.

L'interpretazione della *collatio* 11 è semplificata dalla predominanza della posizione *quod non* (§§ 2, 4-11) e dalla quasi assenza del punto di vista *quod sic* (§ 3). Le tesi *quod non* – che sostengono l'inutilità di un'illuminazione infusa per conoscere e assentire ai contenuti teologici – presentano una rilevante corrispondenza testuale con gli scritti di Scoto (§§ 2, 4, 7, 10) e sono dottrinalmente coerenti con le sue convinzioni, ad eccezione del § 2, prossimo alle espressioni con cui Scoto riporta la teoria di Enrico.

Dunque, anche in questo caso, i raffronti testuali permettono di ipotizzare la paternità scotiana della questione.

Una seconda considerazione interessa la struttura delle *collationes* 10 e 11, che impiega solo in parte lo schema questionativo tipico delle riflessioni teologiche e filosofiche medioevali⁶⁸⁶. Infatti,

⁶⁸³ Si veda, nel secondo capitolo, la sezione *Via filosofica: il sillogismo aristotelico come strumento di conoscenza naturale*.

⁶⁸⁴ Si veda, nel terzo capitolo, la sezione *Conoscenza astrattiva: la scienza teologica soprannaturale* in via.

⁶⁸⁵ Si veda, nel terzo capitolo, la sezione *L'influenza del dibattito parigino*.

⁶⁸⁶ Per un sintetico ma efficace schema riassuntivo della struttura della *quaestio* si veda Marenbon, *Later Medieval Philosophy*, p. 28. Occorre puntualizzare, come sottolinea Marenbon, che una precisa struttura della *questio* si va affermando intorno alla metà del XIII secolo. Prima di allora, le forme di insegnamento sono molto meno rigide. Nel XIV, invece, lo schema questionativo si modifica ulteriormente: le questioni diventano molto più lunghe e si lascia molto spazio alla discussione dell'opinione degli avversari. Marenbon, *Later Medieval Philosophy*, pp. 26-33.

sebbene le due questioni inedite offrano una risposta argomentata al quesito principale, a differenza delle più diffuse *questiones* ordinarie, disputate⁶⁸⁷ o quodlibetali⁶⁸⁸, esse mancano sia dell'esposizione iniziale delle tesi contrarie (*quod non*) e favorevoli (*quod sic*) – che comunemente testimoniano le opinioni delle autorità –, sia della *determinatio* finale della questione – solitamente prodotta dal maestro o dal baccelliere che conduce la *questio*⁶⁸⁹ –, sia delle contro argomentazioni rivolte ai *quod sic* e *quod non* iniziali: sembrerebbe che le *collationes* 10 e 11 siano composte solamente dal corpo dimostrativo centrale. Sebbene le due questioni condividano questa specifica caratteristica strutturale, vi sono degli elementi distintivi che consentono di definirle peculiarmente.

In particolare, la *collatio* 11 – contraddistinta da un quasi ininterrotto flusso dimostrativo unidirezionale, dove l'orientamento contrario (*quod sic*) a quello principale (*quod non*) è pressoché assente (emerge, infatti, solo nel § 3) – resta lacunosa nel confronto tra le due opinioni.

D'altra parte, nella questione 10 è possibile rintracciare un ragionamento a due poli, sebbene le prove *quod non* (§§ 2, 4) – estremamente ridotte in numero e carenti quanto a capacità di persuasione – e quelle a sostegno della posizione dominante (*quod sic*) non sembrano designare il dibattito tra due interlocutori. Chiarendo meglio, i riscontri sopra mostrati, ossia, da una parte, le corrispondenze dottrinali tra le tesi *quod non* (§§ 2, 4) e il pensiero di Scoto e, dall'altra, l'ottima prossimità letterale tra gli argomenti *quod sic* (contrari alla posizione di Scoto – §§ 3, 5 e 6) e le parole da lui usate per esporre l'opinione dei suoi avversari, consentono di ipotizzare che la *collatio* 10 non sia discussa da un *opponens* e da un *respondens*, ma rappresenti l'esercizio argomentativo (orale o di scrittura) di una sola persona, forse Scoto o qualche studente che conosce i suoi scritti.

Conviene segnalare che un simile schema questionativo non è anomalo: esso trova riscontro nel terzo gruppo⁶⁹⁰ delle *Collationes* redatte a Oxford. Infatti, secondo l'ipotesi degli editori, il terzo insieme di questioni non presenta una discussione tra più partecipanti, ma corrisponde a un lavoro individuale, condotto da un singolo studente in assenza di interlocutori⁶⁹¹.

⁶⁸⁷ Le questioni ordinarie e disputate rappresentano un metodo d'istruzione per gli allievi: il maestro propone l'argomento, l'allievo conduce il dibattito e, infine, il maestro sintetizza le conclusioni raggiunte. Marenbon, *Later Medieval Philosophy*, p. 19.

⁶⁸⁸ Le questioni quodlibetali erano solitamente, ma non obbligatoriamente, discusse dal maestro due volte l'anno, in occasione della Pasqua e del Natale. Un breve approfondimento riguardo questo tipo di questione è fornito nel primo capitolo dedicato a Enrico di Gand, in particolare nella sezione *La conoscenza delle verità teologiche nell'opera di Enrico di Gand*.

⁶⁸⁹ Marenbon, *Later Medieval Philosophy*, pp. 20-21. Secondo alcuni, la mancanza di determinazione finale in una questione *reportata* da un discorso orale sarebbe frutto di una *reportatio* incompleta (Siri, *Lectio, disputatio, reportatio*, p. 118). Nel nostro caso, invece, tale caratteristica sembra connotare essenzialmente il genere letterario della *collatio*.

⁶⁹⁰ Gli editori individuano quattro gruppi, differenziando le *Collationes oxonienses* in base alla tipologia e ai contenuti. Alliney, Fedeli, *Introduzione*, in Ioannes Duns Scotus, *Coll. ox.*, a cura di Alliney, Fedeli, pp. C-CLII.

⁶⁹¹ Alliney, Fedeli, *Introduzione*, in Ioannes Duns Scotus, *Coll. ox.*, a cura di Alliney, Fedeli, pp. CXLI-CXLII.

Concludendo, se la struttura formale delle *Collationes parisienses* 10 e 11 può essere assimilata a quella delle questioni 18-23 della serie inglese, a differenza di queste ultime, che probabilmente non sono composte da Scoto e vengono erroneamente annesse alle *Collationes scotiane*⁶⁹², le questioni parigine qui esaminate sono verosimilmente elaborate da Scoto o da un baccelliere parigino che ne conosce il pensiero.

⁶⁹² Alliney, Fedeli, *Introduzione*, in Ioannes Duns Scotus, *Coll. ox.*, a cura di Alliney, Fedeli, p. XCVI; cfr. anche G. Alliney, *Scoto contro Scoto sull'argomento principium eodem modo se habens uniformiter agit*, in «Franciscan Studies», 72 (2014), pp. 223-257: 237-242.

PARTE SECONDA

CAPITOLO QUINTO

LA VISIONE CREATURALE DELL'OGGETTO BEATIFICO

1. Contesto storico-dottrinale

1.1 Il concetto di visione beatifica tra il 1241 e il 1312

Per concludere l'analisi delle *Collationes parisienses* 10-12, non è sufficiente l'approfondimento del modello gnoseologico che Scoto utilizza per trattare delle verità teologiche *in via*, presentato nella prima parte di questo lavoro: infatti, se tale indagine si è rivelata utile per comprendere l'andamento delle questioni 10 e 11 – centrate sul sapere e sull'assenso del *viator*⁶⁹³ –, essa è inadeguata per affrontare la tematica discussa nella *collatio* 12, dal momento che quest'ultima si interroga sulla necessità di disporre *in patria* di un *lumen glorie* soprannaturale che garantisca la visione beatifica⁶⁹⁴.

Prima di descrivere la posizione di Scoto⁶⁹⁵ e ricercare delle corrispondenze rilevanti tra la sua teoria e la questione inedita⁶⁹⁶, conviene proporre qualche considerazione di carattere generale e introduttivo. Come sottolineato da Richard Cross, i medioevali distinguono l'aspetto cognitivo (*visio* o *comprehensio*) da quello appetitivo della beatitudine (*fruitio*)⁶⁹⁷, differenziando le potenze dell'anima che ne sono responsabili: rispettivamente, l'intelletto e la volontà⁶⁹⁸. Alla luce del

⁶⁹³ Si veda l'analisi dottrinale provvista per le *Collationes parisienses* 10 e 11 nel quarto capitolo di questo lavoro: *Analisi testuale e dottrinale delle Collationes parisienses 10 e 11*.

⁶⁹⁴ Ioannes Duns Scotus, *Coll. par.*, q. 12, n. 1, p. 373: «Utrum ad hoc, quod intellectus noster videat deum in patria, requiratur lumen infusum».

⁶⁹⁵ Il pensiero del Sottile è oggetto della prossima sezione di questo capitolo: *La soluzione di Scoto al problema della beatitudine creaturale*.

⁶⁹⁶ La ricerca di paralleli significativi è presentata nel sesto capitolo: *Analisi testuale e dottrinale della Collatio 12: Utrum ad hoc, quod intellectus noster videat deum in patria, requiratur lumen infusum*.

⁶⁹⁷ Cross, *Duns Scotus*, p. 149. Cfr. quanto affermato in Ioannes Duns Scotus, *Rep. par.*, IV, d. 49, q. 6, Wadding XI¹, n. 8, p. 908a: «Quando dicit quod si delectatio esset aliud realiter a beatitudine, Deus posset separare unum ab altero. Dico quod eodem modo per istud posset argui quod fruitio potest esse sine visione, quia Deus de potentia absoluta potest separare vnum ab altero, et tunc erit aliquis beatus sine visione, et e converso. Similiter potest causare visionem in Angelo sine fruizione, et tunc erit beatus in sola visione, quantum ad illum actum, si tamen beatitudo consisteret in visione». Come emerge dal passo citato dall'opera di Scoto, risulta ben chiara la distinzione tra la visione dell'oggetto divino e la sua fruizione.

⁶⁹⁸ Tale separazione consente anche di separare il tradizionale orientamento francescano da quello domenicano. Infatti, se per il primo la beatitudine è garantita da un atto di fruizione volontaria del divino, il secondo, invece, propende nell'identificare la condizione beatifica con un atto cognitivo dell'intelletto (si vedano, ad esempio, R. Cross, *Scholastic Debates on Beatific Union with God: Henry of Ghent (c. 1217–1293) and His Interlocutors*, in «Speculum», 94, 2 (2019), pp. 317-333: 319; I. Iribarren, *Consensus et dissidence à la cour papale d'Avignon. Le case de la controverse sur la vision béatifique*, in «Revue de sciences religieuses», 82, 1 (2008), pp. 107-126: 110-112). Queste direzioni di pensiero restano indicative solamente in un senso generale: infatti, in alcuni casi, i singoli pensatori si distaccano dalla corrente tradizionalmente condivisa dall'ordine di appartenenza.

contenuto della *collatio* 12 – che tratta esclusivamente della visione intellettuale dell'oggetto divino –, l'indagine qui proposta si concentra prevalentemente sulla prima dimensione, relegando a una posizione più marginale il tema della fruizione dell'oggetto divino e del ruolo della volontà nella sua attualizzazione⁶⁹⁹. Poste queste premesse, conviene approssimarsi al tema in oggetto in questo capitolo.

La realizzazione della visione beatifica *in patria* rappresenta un argomento piuttosto discusso tra il XIII e il XIV secolo. Vi sono, infatti, diversi orientamenti dottrinali che alimentano la riflessione⁷⁰⁰: se, da una parte, la teoria agostiniana difende una visione diretta del divino⁷⁰¹ – sulla scia dell'affermazione paolina «videmus enim nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie

⁶⁹⁹ La bibliografia essenziale per approfondire questo tema nel pensiero di Scoto è presentata alla nota n. 758, p. 263.

⁷⁰⁰ Una sintesi delle diverse direzioni che influenzano il pensiero cristiano del XIII secolo è fornita in G. Kostko, *Beatitudine e vita cristiana nella Summa theologiae di S. Tommaso d'Aquino*, ESD, Bologna 2005, pp. 96-98.

⁷⁰¹ A questo proposito, il pensiero di Agostino si trova ben esplicito nell'*Epistola* 147, intitolata *De videndo Deo* (Augustinus Hipponensis, *Epistulae*, 147, CCSL, 31b, pp. 274-331. Cfr. L. Karfiková, *Grace and the Will according to Augustine*, Brill, Leiden-Boston 2012, pp. 224-225; D.M. Cappuyins, *Note sur le problème de la vision béatifique au IX^e s.*, in «Recherches de théologie ancienne et médiévale», 1 (1929), pp. 98-107: 98-99). Uno dei più recenti contributi in materia, proposto da Boersma, è interessante per comprendere il concetto di visione beatifica teorizzata da Agostino (G.P. Boersma, *Augustine on the beatific vision as ubique totus*, in «Scottish Journal of Theology», 71, 1 (2018), pp. 16-32: 26-32). Secondo la lettura proposta dall'autore, nel tentativo di spiegare il tipo di visione che caratterizzerà la condizione futura, Agostino, da una parte, trasforma la visione beatifica da corporea a spirituale (i diversi tipi di visione – corporale, spirituale e intellettuale – sono descritti in diversi luoghi, analizzati in G. Madec, *Savoir c'est voir. Les trois sortes de "vues" selon Augustin*, in F. Dunand, F. Bœspflug (éds.), *Voir les Dieux, voir Dieu*, Presses Universitaires de Strasbourg, Strasbourg 2002, pp. 123-139; il passo a cui la letteratura fa più riferimento resta, però, Augustinus Hipponensis, *De Genesi ad litteram libri duodecim eiusdem libri capitula*, XII, 6, 15-7, 16, CSEL, 28¹, pp. 387-388. Cfr. M. Chase, *Porphyre et Augustin: des trois sortes de «visions» au corps de résurrection*, in «Revue d'études agostiniennes et patristiques», 51 (2005), pp. 233-256: 238-240); ma, dall'altra, trattando del corpo glorioso (acquisito dal beato a seguito del giudizio finale), lascia la questione aperta: potrebbe darsi, infatti, che la corporeità acquisita dopo la resurrezione universale consenta di esercitare un tipo diverso di visione corporea, adatta a cogliere le sostanze immateriali. Comunque, l'impossibilità di rispondere in maniera certa a questa domanda in questa vita, porta Agostino a concludere che la questione è apofatica per il viatore; l'unica sicurezza concerne l'oggetto della visione, ovvero Dio come *ubique praesens* (Augustinus Hipponensis, *De civitate Dei*, XXII, 29, 1-6, CCSL, 48, p. 856 Cfr. S.J. Grabowski, *St. Augustine and the Presence of God*, in «Theological Studies», 13 (1952), pp. 336-358). Per approfondire la visione beatifica in Agostino, si veda anche M. Cassin, *Augustine est-il mystique?*, PhD diss., Université de Fribourg-Université de Lorraine, Fribourg 2014, pp. 115-118. Per la ricezione della teoria agostiniana nel IX secolo si veda Cappuyins, *Note sur le problème de la vision béatifique*, pp. 99-107.

ad faciem»⁷⁰² –, dall'altra, le influenze del pensiero orientale⁷⁰³ e della tradizione aristotelica⁷⁰⁴ (mediata dalla riflessione araba⁷⁰⁵) inducono a negare la vista immediata dell'oggetto beatifico⁷⁰⁶, facendo leva sulla sproporzione tra la potenza intellettuale umana e l'ente divino.

La riflessione filosofica del XIII e XIV secolo si impegnerà nel rendere conto di queste diverse prospettive dottrinali, con l'intento di garantire il premio del godimento beatifico alla creatura *in patria*, pur serbando intatta la trascendenza divina⁷⁰⁷. Tuttavia, l'assimilazione di questi modelli di

⁷⁰² Paolo di Tarso, *Cor.* I, 13, 12. Cfr. Augustinus Hipponensis, *Enarrationes in Psalmos*, 90, II, 13, CCSL, 39, pp. 1277-1278: «Per fidem adhuc videmus, non per speciem. Quando erit species? Quando videbimus facie ad faciem, quod dicit Apostolus: quod nobis promittit Deus in magno praemio omnium laborum nostrorum. Quidquid laboras, ad hoc laboras, ut videas. Nescio quid magnum est quod visuri sumus, quando tota merces nostra visio est: et ipsum magnum visum hoc est, Dominus noster Iesus Christus». Come suggerito da Dumouch e Trottmann, un'altra fonte di questo orientamento è costituita da *Epistula I Ioannis*, 3, 2: «Scimus quoniam, cum ipse apparuerit, similes ei erimus, quoniam videbimus eum, sicuti est» (cfr. A. Dumouch, C. Trottmann, *Benoît XII. La Vision béatifique*, Editions Docteur angélique, S.l. 2009, p. 35).

⁷⁰³ Ad esempio, lo Pseudo-Dionigi (esponente del neoplatonismo cristiano orientale) sostiene che la visione immediata e diretta del divino sia preclusa alla creatura *in patria* a causa dell'inaccessibilità dell'ente sommo (ontologicamente eccedente la creatura) e della possibilità di relazionarsi a esso solo tramite teofanie. Gli assunti del suo sistema, infatti, consistono nell'affermare che ogni creatura sia teofania (ovvero manifestazione visibile) del divino (H.F. Dondaine, *L'objet et le 'medium' de la vision béatifique chez les théologiens du XIII^e siècle*, in «Recherches de théologie ancienne et médiévale», 19 (1952), pp. 60-130: 63-64) e che la creatura può ottenere solo una teologia apofatica (Dionysius Areopagita (pseudo-), *De coelestis hierarchia*, II, 3, PG 3, pp. 139-142. Cfr. P.M. De Contenson, *Avicennisme latine et vision de Dieu au début du XIII^e siècle*, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age», 26 (1959), pp. 29-97: 68-69). La teoria dello Pseudo-Areopagita, insieme a quella dei Padri greci e di altri pensatori orientali, è ripresa in occidente da Eriugena (le fonti del pensiero di quest'ultimo sono analizzate in I.L.E. Ramelli, *The Christian Doctrine of Apokatastasi. A Critical Assessment from the New Testament to Eriugena*, Brill, Leiden-Boston 2013, pp. 773-815). In particolare, egli traduce lo Pseudo-Dionigi e condivide le conclusioni principali della sua riflessione, interpretando, in maniera opposta ad Agostino, l'affermazione paolina: la *visio facie ad faciem* non riguarderà direttamente l'essenza divina, ma si compirà per mezzo di teofanie (Kostko, *Beatitudine e vita cristiana*, p. 98). Il concetto di teofania consente al monaco irlandese di spiegare il ricongiungimento finale *in patria* tra la creatura finita e il dio superessenziale (per approfondire il pensiero di Eriugena si veda, ad esempio, D. Carabine, *John Scottus Eriugena*, Oxford University Press, Oxford 2000). La fonte dionisiana, qui citata come rappresentante del neoplatonismo cristiano orientale, è solo uno degli esempi; si riporta pertanto, solo il caso dello Pseudo-Dionigi poiché, in generale, il pensiero cristiano proveniente dall'oriente possiede delle caratteristiche concordi nella teorizzazione della visione ultima del divino. Cfr., ad esempio, quanto affermato in Giovanni Damasceno, *La fede ortodossa*, I, 4, trad. it. a cura di Fazzo, pp. 60-62. Una breve indicazione riguardo il coinvolgimento della tradizione orientale nel dibattito che infiamma i secoli XIII e XIV si trova in Dumouch, Trottmann, *Benoît XII*, p. 37.

⁷⁰⁴ A partire dal pensiero del Filosofo, l'assimilazione del conoscente al conosciuto (Aristotele, *De anima*, I, 5, 409b 25-27, in Thomas de Aquino, *Sentencia libri De anima*, Leon., XLV¹, p. 57; Id., *De anima*, II, 12, 424a 17-424b 21, in Thomas de Aquino, *Sentencia libri De anima*, Leon., XLV¹, p. 169) e la proporzione tra l'intelletto e l'intelligibile (Aristoteles, *Metaphysica*, XII, 1072a 31-1072b 1, AL, XXV, 3², p. 257) divengono ostacolo per una visione diretta del divino: infatti, la potenza cognitiva creaturale non si assimila, né è proporzionata all'ente divino. Tali convinzioni saranno riprese da Tommaso. Si veda, ad esempio, Thomas De Aquino, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 8, a. 1, Leon., XXII, 2, n. 6, p. 216. Per approfondire l'evoluzione del modello dell'assimilazione, si veda Stabile, *Dante e la filosofia della natura*, pp. 15-23.

⁷⁰⁵ Rispetto al tema della visione beatifica (ovvero della contemplazione delle sostanze separate), la mediazione araba del pensiero aristotelico è analizzata in R.C. Taylor, *Arabic/Islamic Philosophy in Thomas Aquinas's Conception of the Beatific Vision in IV Sent., D. 49, Q. 2, A. 2*, in «The Thomist: A Speculative Quarterly Review», 76, 4 (2012), pp. 509-550: 515-529. In particolare, l'interpretazione avicenniana, applicando le nozioni aristoteliche, teorizza una conoscenza *per speciem* delle sostanze separate (tale orientamento è approfondito in Contenson, *Avicennisme latine et vision de Dieu*, pp. 56-68, 84; si veda, in particolare, la nota n. 5 a p. 30; per l'entrata di questo pensiero nell'Occidente, si veda Contenson, *Avicennisme latine et vision de Dieu*, p. 31, nota n. 6).

⁷⁰⁶ La fonte scritturale di questo orientamento è identificata con *Exodus*, 33, 20: «Rursumque ait: 'Non poteris videre faciem meam; non enim videbit me homo et vivet'». Cfr. Dumouch, Trottmann, *Benoît XII*, p. 35.

⁷⁰⁷ Quest'esigenza è messa in luce in Kostko in *Beatitudine e vita cristiana*, p. 98.

pensiero non sarà affatto agevole, come dimostrano le esitazioni manifeste nelle prescrizioni normative del periodo. Infatti, a distanza di poche generazioni, si susseguono a Parigi due ordinamenti, che prendono a tema la visione creaturale *in patria*, giungendo a soluzioni opposte.

In particolare, nel 1241, Guglielmo d'Alvernia⁷⁰⁸, vescovo di Parigi, promuove l'idea che la *visio* beatifica si compia in maniera immediata *in patria*, condannando la proposizione «quod divina essentia in se nec ab homine nec ab angelo videbitur»⁷⁰⁹ e legittimando esplicitamente la prospettiva agostiniana⁷¹⁰.

La tesi asserita nel 1241 è condannata, sebbene non esplicitamente, appena settanta anni dopo, durante la riforma della Chiesa promossa da Clemente V nel Concilio di Vienne (1311-1312)⁷¹¹. Nei *Decreta* risultanti dal rinnovamento della dottrina cattolica ufficiale e, più in particolare, dalla disapprovazione dello stile di vita adottato da alcuni gruppi religiosi (quali i Begardi e le Beghine), la decisione papale respinge le teorie che ritengono il beato capace di una visione *sine medium* dell'essenza divina, ovvero di una *visio* beatifica che non necessita di un medio disponente (il *lumen glorie*) la potenza intellettuale. Nello specifico, il decreto 28 afferma che «qualunque natura intellettuale è in se stessa naturalmente beata, <intendendo per qualunque natura> qualunque anima che non manchi del lume della gloria, che la eleva a vedere dio e a fruire perfettamente di esso»⁷¹².

⁷⁰⁸ Il pensiero di Guglielmo e le motivazioni che lo avvicinano alla condanna del 1241 sono analizzate in P.M. De Contenson, *La théologie de la vision de dieu au début du XIII^e siècle. Le «De retributionibus sanctorum» de Guillaume d'Auvergne et la condamnation de 1241*, in «Revue des Sciences philosophiques et théologiques», 46, 3 (1962), pp. 409-444.

⁷⁰⁹ Denifle, Chatelain (eds.), *Chartularium Universitatis Parisiensis*, I, n. 128, p. 170. Cfr. G. Kostko, *Desiderio naturale di Dio o della beatitudine?*, in «Angelicum», 81 (2004), pp. 535-564: 536; Contenson, *La théologie de la vision de dieu*, p. 440; Contenson, *Avicennisme latine et vision de Dieu*, p. 30; Dondaine, *L'objet et le 'medium' de la vision béatifique*, p. 60. La connessione tra la condanna del 1241 e l'opera di Tommaso è accennata in Scribano, *Angeli e beati*, pp. 62-63.

⁷¹⁰ Come confermato in Iribarren, *Consensus et dissidence à la cour papale d'Avignon*, p. 110; Contenson, *Avicennisme latine et vision de Dieu*, p. 83.

⁷¹¹ J. Alberigo et al. (eds.), *Conciliorum oecumenicorum decreta*, Istituto per le Scienze Religiose, Bologna 1973 (I ed. 1962), p. 333. Per un approfondimento storico sul Concilio di Vienne si vedano A. Nicolotti, *Concilio di Vienne (1311-1312)*, in O. Bucci, P. Piatti (a cura di), *Storia dei concili ecumenici: attori, canonici, eredità*, Città Nuova, Roma 2014, pp. 285-311, in particolare le pp. 290-294 e 297-303, che trattano della riforma della Chiesa; Iribarren, *Consensus et dissidence à la cour papale d'Avignon*, p. 117; S. Menache, *Clement V*, Cambridge University Press, Cambridge 1998, pp. 281-288. Per un accenno al ruolo della figura di Olivi nella condanna emanata dal Concilio di Vienne, si veda W.O. Duba, *The Soul after Vienne. Franciscan Theologians' Views on the Plurality of Forms and the Plurality of Souls, ca. 1315-30*, in P.J.J.M. Bakker, S.W. de Boer, C. Leijenhorst (eds.), *Psychology and Other Disciplines. A Case of Cross-Disciplinary Interaction (1250-1750)*, Brill, Leiden-Boston 2012, pp. 171-272.

⁷¹² Alberigo et al. (eds.), *Conciliorum oecumenicorum decreta*, p. 383: «Quaelibet intellectualis natura in se ipsa naturaliter est beata, quodque anima non indiget lumine gloriae, ipsam elevante ad Deum videndum et eo beate fruendum». La tesi approvata dal Concilio di Vienne sarà parzialmente ripresa da Giovanni XXII, il quale, già in un sermone del 1331, ammetterà la visione diretta del beato solo a seguito della riunione tra l'anima e il corpo glorioso e, dunque, successivamente al giudizio universale (Ioannes Papa XXII, *Sermo secundum eiusdem domini Joannis papae in tertia dominica de Adventu, de eadem materia*, ed. M. Dykmans, in Id., *Les Sermons de Jean XXII sur la vision béatifique*, Università Gregoriana Editrice, Roma 1973, n. 6, p. 112; cfr. Iribarren, *Consensus et dissidence à la cour papale d'Avignon*, pp. 112-118; C. Trottmann, *Apports à la réflexion sur les fins dernières lors de la controverse de la vision béatifique déclenchée par Jean XII*, in J.A. Aersten, M. Pickavé (Hrsg.), *Ende und*

L'obiettivo di questa sezione non è quello di analizzare nel dettaglio il dibattito che si sviluppa – a proposito della *visio* beatifica – nell'intervallo temporale delimitato dalle due legislazioni (1241-1312). Tuttavia, tra le numerose soluzioni proposte nel corso del XIII e del XIV secolo, vale la pena richiamare quelle direttamente coinvolte nella *collatio* 12. Infatti, la questione inedita mostra alcuni riferimenti – seppur impliciti – alle teorie elaborate da Tommaso d'Aquino ed Enrico di Gand sul finire del XIII secolo. Dunque, prima di presentare il punto di vista di Scoto e di vagliarne la compatibilità con una delle posizioni coinvolte nella discussione parigina, conviene menzionare brevemente i punti principali dei modelli gnoseologici dei suoi predecessori, per poter meglio comprendere gli argomenti che articolano la questione inedita.

1.2 Due presupposti teorici: il *lumen glorie* di Tommaso e l'*illapsus* di Enrico

La teoria del *lumen glorie*, introdotta da Alberto Magno, perfezionata dal suo discepolo Tommaso d'Aquino e riproposta da pensatori successivi, come, ad esempio, Goffredo di Fontaines⁷¹³, risulta centrale per l'analisi qui proposta, dal momento che il titolo della *collatio* 12 («Utrum ad hoc, quod intellectus noster videat deum in patria, requiratur lumen infusum»⁷¹⁴) rimanda alla necessità di disporre di un lume della gloria *in patria* per vedere (ovvero conoscere) dio.

Vollendung. Eschatologische Perspektiven im Mittelalter, W. de Gruyter, Berlin-N.Y. 2002, pp. 687-704: 688). Nel 1334 – il giorno prima della sua morte, probabilmente su pressione del futuro papa Benedetto XII –, Giovanni XXII ribalterà la sua posizione, concedendo all'anima del beato la visione *facie ad faciem* anche prima del giudizio finale (H. Denifle, E. Chatelain (eds.), *Chartularium Universitatis Parisiensis*, II, Ex typis Fratrum Delalain, Parisii 1891, n. 987, pp. 440-441). Quest'ultima opinione sarà confermata, due anni dopo, da Benedetto XII, mediante la bolla *Benedictus Deus* (1336), che riconosce al beato la facoltà di vedere dio mediante una *visione intuitiva et etiam faciali* anche prima del giudizio universale (*ante iudicium generale*) (il testo della bolla papale è disponibile al link <http://www.vatican.va/content/benedictus-xii/la/documents/constitutio-benedictus-deus-29-ian-1336.html#top> (consultato il 12 gennaio 2022)). Per una breve, ma efficace sintesi di tali accadimenti si veda L. Cappelletti, *Per un nuovo contributo al problema della visione beatifica: la prospettiva di Tommaso di Bailly*, in «Annali del dipartimento di filosofia» (Nuova Serie), XIII (2007), pp. 33-58: 33-36. In aggiunta, la visione diretta *in patria*, affermata in modo definitivo da Benedetto XII, è d'ispirazione scotiana, secondo Trottmann (C. Trottmann, *La vision béatifique, question disputée à la cour pontificale d'Avignon?*, in K. Emery Jr., W.J. Courtenay, S.M. Metzger (eds.), *Philosophy and Theology in the 'Studia' of the Religious Orders and at Papal and Royal Courts. Acts of the XVth Annual Colloquium of the Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale, University of Notre Dame, 8-10 October 2008*, Brepols, Turnhout 2012, pp. 677-700: 680-681). Riguardo al clima di dibattito legato alla figura di Giovanni XXII, di Benedetto XII e al tema della visione beatifica, si veda anche Dumouch, Trottmann, *Benoît XII*, pp. 34-117.

⁷¹³ La teoria del *lumen glorie* come rilevante e rafforzante l'intelletto creato in vista della visione beatifica sarà riproposta anche da Goffredo di Fontaines in *Quodlibet*, V, q. 9, eds. M. De Wulf et J. Hoffmans, in Id., *Les quodlibet cinq, six et sept*, Institut supérieur de philosophie de l'Université, Louvain 1914, pp. 33-34.

⁷¹⁴ Ioannes Duns Scotus, *Coll. par.*, q. 12, n. 1, p. 373.

Dal momento che la posizione di Alberto non è perfettamente chiara ed è attualmente oggetto di discussione da parte della critica⁷¹⁵, il pensiero di Tommaso è qui assunto come rappresentante della teoria del *lumen glorie*.

Secondo Tommaso, il fine naturale (o perfezione ultima) dell'uomo coincide con la visione beatifica⁷¹⁶, resa possibile da un atto cognitivo dell'intelletto, piuttosto che da un'operazione della volontà⁷¹⁷. Nonostante la caratteristica di naturalità del fine ultimo, la contemplazione del divino *in patria* non si compie naturalmente per la creatura umana⁷¹⁸, a causa sia dell'eccellenza dell'oggetto da vedere, sia dei limiti che l'uomo sperimenta a seguito della caduta originaria⁷¹⁹. Tali impedimenti rendono necessario l'intervento della grazia divina.

La ricezione della grazia consente alla creatura umana di assottigliare la distanza che la separa dall'ente sommo e di sanare la corruzione derivante dal peccato primordiale. Le prime due dimensioni in cui si attualizza il dono della grazia sono sperimentabili già *in via* e corrispondono alla razionalità della natura umana e alla conoscenza teologica acquisita per fede. L'ultimo aspetto, invece, è goduto esclusivamente *in patria* e consiste nella ricezione del *lumen glorie*, ovvero della

⁷¹⁵ Albertus Magnus, *Commentarii in secundum Sententiarum*, d. 4, a. 1, in cura ac labore S.C.A. Borgnet, *Opera omnia*, XXVII, apud Ludovicum Vivès, Parisiis 1894, p. 105: «*Theophania* dicit duo, scilicet lumen gloriae elevans intellectum et phantasiam confortans, et hoc est gloria creata quae unitur intellectui Angeli: dicit etiam intelligibile distinguens et perficiens intellectum, et hoc nihil aliud est quam Deus: sicut etiam in sensu visus est lumen perficiens, et color determinans visum: et in intellectu nostro est lumen intellectus agentis elevans et illuminans, et intelligibile distinguens. Natura enim intellectus ibi figi non potest nisi confortetur lumine sibi a Deo influxo. Et tunc cessat objectio: quia tunc lumen illud est signum, non in quo videtur Deus tamquam in medio, sed sub quo confortante intellectum, intellectus immediate figitur in Deo»; Id., *Super dionysium de caelesti hierarchia*, c. 4, in eds. P. Simon, W. Kubel, *Opera omnia*, XXXVI¹, in aedibus Aschendorf, Monasterii Westfalorum 1993, p. 71: «*Theophania* quattuor modis dicitur: <...>; tertio modo, ut est in usu loquentium, quando in lumine divino, quod non est deus, videtur obiectum, quod vere est deus, non in lumine sicut in medio, sicut videtur res in sua imagine, sed sub lumine confortante intellectum videtur immediate deus». Nel passo citato dal *Super dionysium de caelesti hierarchia*, Alberto articola la conoscenza teologica in quattro stadi: i primi due riguardano il *viator*, mentre l'ultimo concerne il beato *in patria*, il quale vede dio mediante una luce che è dio stesso (ovvero tramite un lume increato); il terzo, invece – secondo la formulazione che Alberto ne propone –, risulta ambiguo, giacché prevede l'esistenza di un lume creato (che non è dio), dal quale dipende la visione di dio (*in lumine divino, quod non est deus, videtur obiectum, quod vere est deus*). Riguardo a quest'ultimo passo, si evidenzia un disaccordo nella critica: infatti, commentando l'interpretazione presentata da Trottmann, Emery sostiene un fraintendimento della teoria albertina della *visio* beatifica. Secondo Trottmann, l'illuminazione che Alberto introduce nel terzo stadio della conoscenza teologica assume la funzione del *lumen glorie*, successivamente teorizzato in maniera più definita da Tommaso; questa interpretazione comporta un'inevitabile scissione tra il modello gnoseologico valido *in via* e quello ipotizzato per lo stato *in patria*, poiché il lume della gloria si rivela necessario nella condizione futura per elevare un intelletto strutturalmente e naturalmente incapace della visione diretta del divino. Diversamente, secondo Emery, il lume che sopraggiunge nel terzo modo di conoscenza teorizzato da Alberto coincide con il lume della fede, piuttosto che con quello della gloria; così, l'illuminazione *in via* e quella *in patria* sarebbero fonti di un sapere mistico, sperimentabile con continuità nei due stati. K. Emery, *A Forced March Towards Beatitude: Christian Trottmann's "Histoire" of the Beatific Vision*, in «*Vivarium*», 37, 2 (1999), pp. 258-281: 265; C. Trottmann, *La vision béatifique. Des disputes scolastiques à sa définition par Benoît XII*, École française de Rome, Roma 1995, pp. 283-302.

⁷¹⁶ Thomas de Aquino, *Summa theologiae*, II^a-II^{ae}, q. 3, a. 8, Leon., VI, pp. 35-36. Kostko, *Desiderio naturale di Dio o della beatitudine?*, pp. 535-538.

⁷¹⁷ Questa concezione è in linea con il tradizionale orientamento domenicano. Si veda la nota n. 698, p. 247.

⁷¹⁸ L.F. Ladaria, *Naturaleza y sobrenatural*, in V. Grossi, L.F. Ladaria, P. Lécrivain et al. (eds.), *El hombre y su salvacion*, Secretariato Trinitario, Salamanca 1996, pp. 281-308: 289.

⁷¹⁹ Kostko, *Beatitudine e vita cristiana*, p. 249; Kostko, *Desiderio naturale di Dio o della beatitudine?*, pp. 535, 551.

mediazione che dispone l'imperfetto intelletto creato a vedere immediatamente⁷²⁰ e direttamente dio *per essentiam*⁷²¹.

Ammettendo una visione diretta e immediata dell'essenza divina (garantita dall'elevazione della potenza intellettuale a opera del lume della gloria), Tommaso rifiuta sia la contemplazione per specie – ovvero la visione che ha come oggetto una similitudine dell'essenza, fornita dalla rappresentazione⁷²² –, sia una teologia negativa di stampo neoplatonico, che afferma una visione del divino mediata dalle teofanie⁷²³.

Qualche anno più tardi, Enrico ripropone l'opinione di Tommaso, affermando che la beatitudine rappresenta il fine ultimo (o perfezione) dell'uomo⁷²⁴; tuttavia, a differenza del domenicano, egli ritiene che la condizione beatificante non sia il risultato di un atto cognitivo dell'intelletto, quanto piuttosto di un'operazione della volontà.

Nella prima parte di questa ricerca, è stata analizzata la teoria della conoscenza definita da Enrico in relazione ai contenuti di fede⁷²⁵. Secondo il modello da lui ipotizzato, il sapere teologico si articola in tre livelli: *fides*, *intellectus* e *visio*. I primi due sono accessibili per il *viator*, grazie

⁷²⁰ Nel modello gnoseologico teorizzato dal domenicano, l'essenza divina possiede sia un ruolo *quo* – se intesa come la mediazione che dispone ed eleva l'intelletto alla visione (azione garantita dal *lumen glorie*) –, sia una funzione *quod* – quando l'essenza divina è considerata come l'oggetto stesso della contemplazione. In quest'ultimo caso, l'essenza divina corrisponde alla *ratio* formale dell'intelletto e possiede lo stesso compito che la specie intelligibile assolve nella conoscenza terrena delle sostanze materiali (Taylor, *Arabic/Islamic Philosophy in Thomas Aquinas's Conception of the Beatific Vision*, pp. 540-545; J.B. Brenet, *Vision béatifique et séparation de l'intellect au début du XIV^e siècle. Pour Averroès ou contre Thomas d'Aquin*, in «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie», 53 (2006), pp. 310-342: 313). Per garantire l'assenza di mediazione nella visione beatifica (nel rispetto della condanna del 1241), Tommaso fa coincidere i due aspetti, ovvero la causalità efficiente (*quo*) del *lumen glorie* (che deriva dall'essenza divina) e la *ratio* formale dell'essenza (*quod*) (C. Trottmann, *Henri de Gand, source de la dispute sur la vision réflexive*, in W. Vanhamel (ed.), *Henry of Ghent. Proceedings of the International Colloquium in the Occasion of the 700th Anniversary of His Death (1293)*, Leuven University Press, Leuven 1994, pp. 309-342: 312). In questo modo, il lume irradiato dall'essenza costituisce solo una mediazione dispositiva, mentre l'essenza resta l'oggetto diretto della visione; ciò consente di preservare l'immediatezza della contemplazione intellettuale.

⁷²¹ Thomas de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 12, a. 2, Leon., IV, p. 117: «Dicendum ergo quod ad videndum Dei essentiam requiritur aliqua similitudo ex parte visivae potentiae, scilicet lumen gloriae, confortans intellectum ad videndum Deum, de quo dicitur in Psalmo, in lumine tuo videbimus lumen». Per approfondire la visione di Tommaso, si vedano Cappelletti, *Per un nuovo contributo al problema della visione beatifica*, p. 36; Kostko, *Beatitudine e vita cristiana*, p. 266; W.O. Duba, *Seeing God, Theology, Beatitude and Cognition in the Thirteenth Century*, PhD diss., University of Iowa, Iowa City 2006, pp. 99-121; Trottmann, *La vision béatifique. Des disputes scolastiques*, pp. 302-320. Le tre dimensioni della grazia sono descritte in Kostko, *Beatitudine e vita cristiana*, p. 263.

⁷²² Thomas de Aquino, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 8, a. 1, Leon., XXII, 2, pp. 217-218; Id., *Summa contra gentiles*, III, 51, Leon., XIV, p. 140; cfr. Taylor, *Arabic/Islamic Philosophy in Thomas Aquinas's Conception of the Beatific Vision*, pp. 534-536. La conoscenza per astrazione o specie è valida, secondo Tommaso, solo nel caso della comprensione delle sostanze materiali nello stato attuale. Taylor, *Arabic/Islamic Philosophy in Thomas Aquinas's Conception of the Beatific Vision*, p. 515.

⁷²³ Taylor, *Arabic/Islamic Philosophy in Thomas Aquinas's Conception of the Beatific Vision*, p. 512.

⁷²⁴ Henricus de Gandavo, *Summa*, a. XLIX, q. 6, ed. M. Fuhrer, *Opera omnia*, XXX, Leuven University Press, Leuven 2007, p. 84. Cfr. Duba, *Seeing God*, p. 242.

⁷²⁵ A questo proposito, si veda il primo capitolo di questo studio *La conoscenza delle verità teologiche nell'opera di Enrico di Gand*, e, più in particolare, la sezione Crede, intendere, vedere: *la continuità della conoscenza creaturale del soprannaturale* (*Summa*, a. XIII, qq. 4, 6).

alla ricezione dell'abito soprannaturale della fede – che dischiude una comprensione generale delle verità rivelate – e del *lumen medium* – ovvero dell'illuminazione destinata ai teologi, che consente loro di apprendere in maniera quidditativa (anche se non perfetta) i contenuti teologici (*scientia*). L'ultimo grado, invece, descrive il sapere del beato *in patria*, reso possibile dalla *visio* (o intuizione, per dirla in termini scotiani) dell'ente divino: mediante la visione di dio in sé presente, il soggetto conosce quidditativamente e perfettamente l'oggetto beatifico.

La tripartizione descritta da Enrico non è, tuttavia, sinonimo di discontinuità tra i diversi livelli di comprensione: gli abiti soprannaturali *in via* (ossia la fede e il lume intermedio) e la visione beatifica *in patria* sono manifestazione della ricevuta grazia divina; la differenza che intercorre tra la grazia *in via* e quella *in patria* è puramente quantitativa: esse si distinguono per un diverso grado di perfezione che le caratterizza⁷²⁶.

La ricezione della grazia consente di approssimarsi all'oggetto specifico di questa sezione. Secondo Enrico, la visione beatifica non si realizza mediante la conoscenza della specie divina – ovvero tramite una *similitudo dei* –, dal momento che nessuna similitudine creata è in grado di rappresentare adeguatamente l'essenza divina⁷²⁷; tuttavia, agli occhi del maestro fiammingo, neppure l'inerenza di un abito intellettuale che si aggiunge alla potenza creaturale nello stato futuro – come ammetteva Tommaso, teorizzando l'esistenza del *lumen glorie* – si rivela adatta a spiegare il compimento della condizione beatifica⁷²⁸. Infatti, se la visione beatificante fosse resa possibile da un abito elevato e fortificante l'intelletto *in patria*, essa sarebbe garantita da un elemento di

⁷²⁶ Emery, *The Image of God Deep in Mind*, pp. 72-73.

⁷²⁷ Enrico rifiuta esplicitamente la conoscenza che si compie tramite la specie. Quest'ultima, infatti, è assimilata alla teofania, oggetto di condanna nel 1241. Cfr. Scribano, *Angeli e beati*, pp. 75, 86. La negazione della specie intelligibile nel processo conoscitivo teorizzato da Enrico di Gand è accennata nella nota n. 546, pp. 186-187.

⁷²⁸ Sebbene Enrico ammetta, in una certa misura, l'utilità del lume soprannaturale della gloria per spiegare l'innalzamento della potenza creata alla visione beatifica, tale strumento non rappresenta la condizione ultima ed essenziale della beatitudine. Infatti, da una parte, Enrico ritiene che così come l'occhio corporeo ha bisogno della luce per vedere il colore, allo stesso modo, la potenza intellettuale creata deve essere elevata soprannaturalmente per intuire l'essenza divina come presente; d'altra parte, il requisito ultimo e fondamentale per il compimento della condizione beatifica resta l'*illapsus*, ovvero la presenza dell'essenza divina all'anima umana. Dunque, il lume della gloria si risolve in un semplice presupposto disponente, coincidente con l'abito intellettuale della sapienza, che rende possibile la conoscenza teologica già nello stato *in via*. Henricus de Gandavo, *Quod.*, III, q. 1, Badius 1518, f. 47v Q: «Secundo oportet supponere, quod ex puris naturalibus non potest quis ad eius visionem apertam attingere: sed oportet eum ad hoc per aliquam luminis supernaturalis influentiam eleuari. Quoniam illa visio est ei supernaturalis: et nihil potest attingere ad sibi supernaturale, nisi supernaturaliter eleuetur. Quemadmodum non potest humanus oculus attingere ex solis sibi naturalibus ad videndum colores: sed oportet quod super ea quae sibi indita sunt naturaliter ad videndum colores, eleuetur per lucis exterioris illustrationem et hoc omnes concedunt: dicentes scilicet quod ad visionem dei beatam oportet oculum intellectus perfundi lumine gloriae et eleuari: sicut oculum corporis lumine materiali ad videndum colores». Infatti, il lume della gloria non è garanzia della *visio* beatifica, secondo Enrico, dal momento che quest'ultima si compie solo se dio decide volontariamente di manifestarsi, come affermato in Henricus de Gandavo, *Quod.*, III, q. 1, Badius 1518, f. 48r T: «Nihil enim ipsum manifestat naturaliter sed solummodo ipse se ipsum manifestat voluntarie. <...> Nam deus si vult videtur, si non vult, non videtur. Lumen illud ergo ex gratia promeretur: vt intellectus possit videre si ei manifestetur visibile».

mediazione creato e finito, che la risolverebbe in una visione mediata e non nella diretta contemplazione dell'infinità dell'essenza divina⁷²⁹.

Escludendo che la visione beatifica possa realizzarsi per mezzo della specie rappresentativa del divino oppure dell'illuminazione intellettuale gloriosa, Enrico descrive la condizione beatificante in termini di semplice presenza dell'essenza divina all'anima umana.

Il divino può fluire ed essere presente all'anima in due modalità: naturalmente (ossia coerentemente con i limiti della natura alla quale inerisce) – e in questo caso Enrico parla di *illapsus*⁷³⁰ o beatitudine creata – oppure soprannaturalmente – realizzando la *circumcessio* o beatitudine increata⁷³¹.

La creatura raggiunge la visione beatifica naturalmente, per mezzo dell'*illapsus*; in questo modo, la sola presenza del divino la rende in grado di esercitare un'«operazione divina»⁷³², ovvero di vedere direttamente l'essenza trascendente di dio. D'altra parte, la *circumcessio* produce un'unione ipostatica delle due nature (divina e creata); per questa ragione, la beatitudine increata è riservata solamente all'anima di Cristo⁷³³.

In conclusione, nella teoria di Enrico, l'essenza divina svolge un ruolo simile a quello descritto da Tommaso: essa somiglia a una specie informante l'intelletto; tuttavia, dal momento che nessuna specie intelligibile può rappresentare adeguatamente il divino, la sua essenza può essere definita solo come una «quasi forma»⁷³⁴; in questo modo, Enrico sostituisce la *ratio* formale dell'essenza divina con la sua semplice presenza, ricevuta *per gratiam* dalla creatura⁷³⁵.

⁷²⁹ Henricus de Gandavo, *Quod.*, III, q. 1, Badius 1518, f. 48r T: «Quod fit per lumen gloriae: quo eleuatur et disponitur, et fortificatur: ut idoneus fiat ad videndum illud visibile: non quo videt tanquam medio et specie videndi. Etenim illius luminis dispositio non manifestat obiectum: sicut lux sola non ostendit colores, sed solum aptat subiectum».

⁷³⁰ Come emerge dal contributo di Emery, questo termine è derivato dall'opera di Gennadio di Marsiglia, uno scrittore ecclesiastico vissuto nel V secolo d.C. (Emery, *The Image of God Deep in Mind*, p. 79).

⁷³¹ La distinzione tra *illapsus* e *circumcessio*, ovvero tra beatitudine creata e increata, è presentata in Henricus de Gandavo, *Quodlibet*, XIII, q. 12, ed. J. Decorte, *Opera Omnia*, XVIII, Leuven University Press, Leuven 1985, p. 138. Cfr. Emery, *The Image of God Deep in Mind*, p. 81.

⁷³² Trottmann, *Henri de Gand, source de la dispute sur la vision réflexive*, p. 322.

⁷³³ Henricus de Gandavo, *Quod.*, XIII, q. 5, ed. Decorte, pp. 29-31. Cfr. Trottmann, *Henri de Gand, source de la dispute sur la vision réflexive*, p. 321. Le due tipologie di unione beatifica, teorizzate da Enrico, sono state recentemente studiate da Cross in *Scholastic Debates on Beatific Union*, pp. 322-328. Anche Duba descrive i diversi gradi con cui la beatitudine è raggiunta da dio e dalle creature. Duba, *Seeing God*, p. 245: «God the Trinity achieves the divine goodness through essential identity, while the other blessed participate immediately in the divine goodness. Since the ultimate goal is the divine essence, God achieves the ultimate good by real identity. Other beings, as essentially distinct, achieve the ultimate good by participation in the divine beatitude». Da ciò deriva che la beatitudine creaturale è necessariamente inferiore a quella divina (Duba, *Seeing God*, p. 252).

⁷³⁴ Henricus de Gandavo, *Summa*, a. XLIX, q. 6, ed. Fuhrer, p. 141. Cfr. Trottmann, *Henri de Gand, source de la dispute sur la vision réflexive*, p. 323.

⁷³⁵ Emery, *The Image of God Deep in Mind*, p. 78.

Proposto qualche accenno alle due teorie menzionate nella discussione tradita dalla *collatio* 12, si analizza di seguito la posizione di Scoto.

2. La soluzione di Scoto al problema della beatitudine creaturale

Nell'opera di Scoto, uno dei luoghi di maggior interesse per approfondire il tema della visione beatifica coincide con la distinzione 49 del IV libro del *Commento* alle *Sentenze*, tradizionalmente dedicata a indagare lo statuto della beatitudine creaturale. In particolare, nelle questioni 7 e 10⁷³⁶ – conservate solo nella *Reportatio* e assenti in entrambe le redazioni inglesi del *Commento*⁷³⁷ –, Scoto si chiede se l'uomo sia capace della beatitudine e se quest'ultima possa essere conseguita naturalmente. A questi luoghi si aggiunge la questione 14⁷³⁸ del *Quodlibet*, centrata sulla conoscenza creaturale dell'essenza trinitaria del divino.

Tali questioni sono approfondite nel seguito dell'analisi e consentono di rintracciare degli utili riferimenti per lo studio della *collatio* 12.

2.1 Visione e fruizione: le due dimensioni della beatitudine umana

Nella parte introduttiva di questo capitolo è stata presentata una fondamentale distinzione tra l'aspetto cognitivo della beatitudine (*visio* intellettuale) e quello appetitivo (*fruitio* volontaria), basandosi sulle due potenze dell'anima che interagiscono con l'oggetto divino *in patria*, ossia l'intelletto e la volontà.

Nella questione 10 della distinzione 49 del IV libro della *Reportatio*, Scoto riporta esplicitamente tale partizione, distinguendo le due connotazioni che ineriscono alla beatitudine. Dapprima, egli individua una dimensione passivo-ricettiva, che si riferisce alla naturale capacità intellettuale di recepire qualsiasi contenuto intelligibile: in questo modo, egli argomenta la naturalità dell'intuizione intellettuale (o visione) dell'oggetto divino *in patria*. La ricezione della *visio* beatificante da parte dell'intelletto creato costituisce il presupposto su cui si fonda l'attività volontaria che conduce al vero e proprio godimento beatifico o fruizione: a tal proposito, Scoto

⁷³⁶ Ioannes Duns Scotus, *Rep. par.*, IV, d. 49, q. 7, Wadding, XI², p. 908b: «Utrum natura humana sit inferior natura, quae est capax beatitudinis»; Id., *Rep. par.*, IV, d. 49, q. 10, Wadding, XI², p. 915b: «Utrum homo ex puris naturalibus posset consequi beatitudinem».

⁷³⁷ La Commissione scotista estromette dall'edizione del IV libro dell'*Ordinatio* le questioni 7-12 della distinzione 49. Basandosi sulle indicazioni marginali provviste dall'esemplare di Assisi, Biblioteca comunale, 137, tali questioni non sarebbero parte originaria del testo dettato da Scoto, ma sarebbero state interpolate dalla *Reportatio* da un copista successivo. B. Hechich, I. Percan, S. Recchia *et al.*, *Editorum monitus*, in Ioannes Duns Scotus, *Ord.*, IV, dd. 43-49, Vat., XIV, p. 394.

⁷³⁸ Ioannes Duns Scotus, *Quod.*, q. 14, Wadding, XII, p. 348: «Vtrum anima suae naturali perfectioni relicta possit cognoscere Trinitatem personarum in Divinis».

descrive l'operazione attiva e soprannaturale della volontà, che sceglie contingentemente di amare dio e fruire della visione della sua essenza⁷³⁹.

La stessa suddivisione mostrata nella questione 10 della distinzione 49, si ripresenta nella questione 14 del *Quodlibet*, dove Scoto distingue due dimensioni legate alla conoscenza umana, che vengono, poi, applicate alla questione specifica della beatitudine. Infatti, da una parte, egli individua la ricezione passiva della comprensione e, dall'altra, la capacità dell'anima umana di *attingere* attivamente il sapere. Come Scoto afferma:

Premetto che la capacità dell'anima di conoscere un oggetto, in un modo può essere intesa <come> la capacità dell'anima di ricevere quella conoscenza, in un altro modo <può essere intesa come> la capacità dell'anima di *attingere* quella conoscenza; e <l'anima può fare> ciò o da sola, o almeno mediante il concorso di <più> cause, che sono disposte naturalmente a concorrere alla <produzione> di quell'effetto⁷⁴⁰.

Nel seguito dell'analisi, sarà approfondita l'applicazione di questa scissione gnoseologica alla questione della beatitudine *in patria*. Basti per il momento l'introduzione delle due dimensioni dell'anima umana (passiva e attiva) e delle sue potenze, per intraprendere lo studio della visione beatifica, intesa come il risultato della ricezione passiva dell'oggetto divino da parte dell'intelletto creato.

2.2 La visione beatifica come ricezione naturale dell'intelletto umano

Si può iniziare l'analisi dalla dimensione cognitiva della beatitudine creaturale a partire dalla questione 7 della distinzione 49 del IV libro della *Reportatio*, intitolata «Vtrum natura humana sit inferior natura, quae est capax beatitudinis?»⁷⁴¹. Nel rispondere a tale quesito, Scoto propone una serie di argomenti, volti a dimostrare che la creatura umana è naturalmente capace della beatitudine *in patria*.

Anzitutto – come Tommaso ed Enrico prima di lui –, Scoto identifica la beatitudine con l'aspirazione naturale dell'uomo⁷⁴². In seguito – riprendendo il principio più volte espresso nei suoi

⁷³⁹ Ioannes Duns Scotus, *Rep. par.*, IV, d. 49, q. 10, Wadding, XI², n. 7, p. 917b.

⁷⁴⁰ Ioannes Duns Scotus, *Quod.*, q. 14, Wadding, XII, n. 2, p. 349: «Premitto quod animam posse cognoscere aliquod obiectum, uno modo potest intelligi ipsam posse recipere illam cognitionem, alio modo ipsam posse attingere in illam cognitionem; et hoc vel ex se sola, vel saltem ex concursu causarum, quae natae sunt concurrere naturaliter ad illum effectum».

⁷⁴¹ Ioannes Duns Scotus, *Rep. par.*, IV, d. 49, q. 7, Wadding, XI², p. 908b.

⁷⁴² Per approfondire lo statuto ontologico dell'inclinazione umana, sia quella generica del fine naturale, sia quella specifica propria delle singole facoltà dell'anima, si veda Hoeres, *L'ontologia della «beatitudo» in Giovanni Duns Scoto*, pp. 173-176.

Commenti, secondo cui ogni ente possiede una naturale attitudine nella soddisfazione del proprio fine naturale⁷⁴³ –, con l'obiettivo di scongiurare l'esistenza di elementi vani in natura, egli conclude che la creatura umana è naturalmente capace di accogliere il proprio fine naturale, ovvero la beatitudine⁷⁴⁴. Da questo assunto derivano due conclusioni, riguardanti l'intelletto umano e la sua abilità cognitiva.

La prima conseguenza che Scoto individua interessa la definizione dell'oggetto proprio e adeguato della potenza conoscitiva umana: se la beatitudine rappresenta il fine naturale dell'uomo – accolto in maniera naturale nel rispetto del principio di pienezza della natura – e se una delle sue componenti fondamentali coincide con la *visio* beatifica dell'essenza divina – ricevuta dall'intelletto in maniera parimenti naturale –, allora è necessario che la facoltà intellettiva della creatura si rapporti all'essenza divina naturalmente.

La potenza cognitiva può relazionarsi naturalmente solo con il suo oggetto proprio oppure con ciò che è contenuto al di sotto di esso⁷⁴⁵; pertanto, l'oggetto primo dell'intelletto umano non coincide con la quiddità delle *res* materiali, come voleva il Filosofo⁷⁴⁶: in questo caso, infatti, risulterebbero escluse dalla visione e dalla comprensione tutte le entità che esulano dalla sfera sensibile. Per questa ragione, l'oggetto adeguato della facoltà intellettiva umana consiste piuttosto in un concetto di ente così generale da contenere al suo interno sia il concetto di ente creato o finito, sia il concetto di ente divino o infinito. Dunque, solo se si assume che il concetto di ente divino è incluso nell'oggetto primo dell'intelletto, è possibile ammettere una visione e una conoscenza naturali del divino. Come si legge nella *Reportatio*:

Ogni potenza che ha un oggetto primo e adeguato può <esercitarsi> per sé in qualunque <oggetto> contenuto per sua natura al di sotto di quell'oggetto <primo e adeguato>. Ma il primo oggetto dell'intelletto umano è l'ente, o il vero, in comune, <e> non <l'ente> in quanto limitato ai sensibili; dunque, è impossibile che <la potenza> non sia compiuta se non in <quell'oggetto> ottimo⁷⁴⁷.

⁷⁴³ Ioannes Duns Scotus, *Rep. par.*, IV, d. 49, q. 7, Wadding, XI², n. 2, p. 908b: «Respondeo, quod hominem esse capacem beatitudinis planum est ex Scriptura».

⁷⁴⁴ Ioannes Duns Scotus, *Rep. par.*, IV, d. 49, q. 10, Wadding, XI², n. 1, p. 915b.

⁷⁴⁵ Ioannes Duns Scotus, *Ord.*, I, d. 3, p. 1, q. 3, Vat., III, n. 118, p. 73: «Quidquid per se cognoscitur a potentia cognitiva, vel est eius obiectum primum, vel continetur sub eius obiecto primo».

⁷⁴⁶ Ioannes Duns Scotus, *Rep. par.*, IV, d. 49, q. 7, Wadding, XI², n. 5, p. 909a: «Philosophus responderet ad minorem, dicens quod primum obiectum intellectus nostri non est ens in analogia ad omnia entia, sed tantum ens, quod est commune ad quidditates materiales».

⁷⁴⁷ Ioannes Duns Scotus, *Rep. par.*, IV, d. 49, q. 7, Wadding, XI², n. 4, p. 909a: «Omnis potentia, quae habet aliquod primum obiectum adaequatum, potest per se in quodlibet contentum sub illo obiecto ex natura sua: sed primum obiectum intellectus humani est ens, vel verum in communi, vt non limitatur ad sensibilia; igitur impossibile est quod quietetur, nisi in optimo». Cfr. Ioannes Duns Scotus, *Ord., Prol.*, p. 1, q. un., Vat., I, n. 1, pp. 1-2: «Omnis potentia habens aliquod commune pro primo obiecto, potest naturaliter in quodlibet contentum sub ipso sicut in per se obiectum naturale. Hoc probatur per exemplum de primo obiecto visus et aliis contentis sub illo, et ita inductive

In secondo luogo, alla massima perfezione dell'oggetto, corrisponde la somma perfezione dell'atto cognitivo con cui vi si accede. La modalità di conoscenza più eminente coglie la cosa in sé e coincide con l'intuizione dell'ente presente. Nello stato attuale, l'uomo sperimenta solamente l'intuizione sensibile, perché l'unica cosa esperibile in presenza è quella che possiede caratteristiche sensoriali. Tuttavia, se la sensibilità – che rappresenta la facoltà gnoseologica infima – dispone della procedura di apprendimento più perfetta, ovvero quella intuitiva, tantopiù quest'ultima sarà accessibile all'intelletto per natura, ossia alla potenza cognitiva più elevata. Infatti:

Nell'atto di conoscenza in quanto tale è più perfetto occuparsi dell'oggetto in sé; se, dunque, ciò conviene alla potenza inferiore, molto più conviene alla <potenza> superiore; ma al senso compete una conoscenza intuitiva che è ottenuta dall'oggetto in sé in quanto presente; dunque, questa modalità di conoscenza (*hoc*) compete <anche> alla conoscenza intellettiva, <la quale> è capace allo stesso modo dell'intuizione dell'oggetto⁷⁴⁸.

Concludendo, le condizioni che rendono l'intelletto umano naturalmente adatto alla visione beatifica – ovvero all'intuizione intellettuale dell'oggetto divino *in patria* – sono la presenza dell'essenza divina in sé⁷⁴⁹ e l'eliminazione dei limiti gnoseologici che affliggono la potenza cognitiva nello stato attuale: quest'ultima condizione rende l'intelletto creaturale capace di intuire⁷⁵⁰ gli enti non sensibili⁷⁵¹.

in aliis obiectis primis et potentiis. Probatur etiam per rationem, quia primum obiectum dicitur quod est adaequatum cum potentia; sed si in aliquo esset ratio eius, scilicet primi obiecti, circa quod non posset potentia habere actum, non esset potentia adaequata, sed obiectum excederet potentiam. Patet igitur maior. Sed primum obiectum intellectus nostri naturale est ens in quantum ens; ergo intellectus noster potest naturaliter habere actum circa quodcumque ens, et sic circa quodcumque intelligibile non-ens, quia negatio cognoscitur per affirmationem». Un'argomentazione analoga sarà utilizzata nella *collatio* 12 con il medesimo scopo. Si veda Ioannes Duns Scotus, *Coll. par.*, q. 12, n. 20, pp. 381-382.

⁷⁴⁸ Ioannes Duns Scotus, *Rep. par.*, IV, d. 49, q. 7, Wadding, XI², n. 6, p. 909b: «In actu cognitionis, vt cognitio est, perfectius est attingere obiectum in se; si ergo haec convenient inferiori potentiae, multo magis conveniunt superiori: sed sensui competit cognitio intuitiva, quae habetur ad obiectum in se vt praesens: igitur hoc competit cognitioni intellectivae, et est capax intuitionis obiecti». Lo stesso argomento sarà riproposto da Alnwick. Guillelmus de Alnwick, *Quodlibet*, I, q. 5, ed. P. Athanasii Ledoux, in Id., *Quaestiones disputatae de esse intelligibili et de quodlibet*, Ex typographia Collegii S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas 1937, p. 342.

⁷⁴⁹ Ioannes Duns Scotus, *Rep. par.*, IV, d. 49, q. 7, Wadding, XI², n. 6, p. 909b: «Igitur intellectus est capax beatitudinis proprie et in speciali dictae secundum propriam rationem obiecti beatifici, quod potest vt praesens intueri».

⁷⁵⁰ Solo la modalità intuitiva di conoscenza permette una relazione reale tra l'anima beata e dio. Essa, definita come relazione di attingenza al termine ultimo dell'atto, ovvero all'oggetto beatifico, sarebbe irrealizzabile mediante una conoscenza astrattiva. Hoeres, *L'ontologia della «beatitudo» in Giovanni Duns Scoto*, pp. 176-177.

⁷⁵¹ Uno degli assunti centrali del pensiero di Scoto consiste nell'intendere le facoltà dell'anima come proporzionate alla natura dell'ente al quale ineriscono: il *viator* e il beato condividono lo stesso statuto ontologico; pertanto, essi detengono la medesima facoltà intellettiva e, almeno di diritto, le stesse capacità gnoseologiche (Ioannes Duns Scotus, *Quod.*, q. 14, ed. Wadding, XII, n. 2, p. 348: «Anima humana, etsi in quocunque statu, siue scilicet naturae institutae, siue destitutae, siue restitutae, habeat eandem perfectionem naturalem, intelligendo de illa, quam ex necessitate naturae requirit»). L'uguaglianza delle potenze nello stato attuale e in quello futuro è affermata, trattando della volontà in Ioannes Duns Scotus, *Rep. par.*, IV, d. 49, q. 2, Wadding, XI², n. 11, p. 895b: «Igitur similiter

Tali condizioni restano puramente negative: esse, infatti, non risultano sufficienti per difendere l'attività dell'intelletto che tende alla condizione beatifica, ma sono necessarie solo per descrivere la naturale e passiva predisposizione della facoltà intellettuale alla ricezione della visione dell'essenza divina.

Il proseguimento dell'analisi – segnato dalla questione 10 della distinzione 49 e dalla questione 14 del *Quodlibet* – avanza in questo senso, rappresentando il seguito della questione 7. In questa sede, Scoto conferma che l'intelletto umano, in quanto potenza passiva, è in grado di accogliere qualsiasi contenuto intelligibile: infatti, «qualunque ente che possiede per sua natura l'intelletto possibile, per sua natura può conoscere qualunque conoscibile: ciò consiste nel ricevere la conoscenza di quel <conoscibile>»⁷⁵².

Questo principio, formulato in maniera generale nel *Quodlibet*, si applica alla ricezione dell'oggetto divino nella *Reportatio*, dove Scoto sostiene che la potenza intellettuale creaturale

capacitas voluntatis perfectior est in via, quam capacitas intellectus; igitur similiter et in patria, quia non est alia capacitas hic et ibi». Lo stesso principio fa sì che anche l'intelletto della creatura angelica sia assimilato a quello del beato: *in patria*, tutte le creature possiedono le stesse facoltà in quanto enti creati. Ioannes Duns Scotus, *Lect.*, II, d. 1, q. 6, Vat., XVIII, n. 291, p. 99: «Dico quod distinguuntur specie, et tamen non in ratione intellectivi aut volitivi, nec ut comparantur ad actus; nec intellectiones eorum et volitiones distinguuntur specie, licet limpidius unus intelligat alia; etiam si addatur modus cum discursu et sine adhuc in ratione intellectivi non distinguuntur»; Id., *Ord.*, II, d. 1, q. 6, Vat., VII, n. 319, p. 155: «Intellectualitas angeli, in quantum intellectualitas, non differt specie ab intellectualitate animae in quantum intellectualitas». Cfr. Scribano, *Angeli e beati*, p. 113). Tuttavia, aggiunge Scoto, ciò che si riscontra di fatto è una differenza tra le possibilità gnoseologiche che si manifestano nello stato attuale e quelle proprie dello stato futuro. Tale diversità non è imputabile alla potenza in sé (trattando della questione dell'oggetto primo dell'intelletto, Scoto distingue tra la potenza in sé (*ex ratione potentie*) e quella limitata alle condizioni dello stato. Ioannes Duns Scotus, *Ord.*, I, d. 3, p. 1, q. 3, Vat., III, n. 186, p. 112: «Obiectum primum potentiae assignatur illud quod adaequatum est potentiae ex ratione potentiae, non autem quod adaequatur potentiae in aliquo statu») – giacché lo statuto della potenza è connesso a quello della natura, identica nel *viator* e nel beato – , quanto piuttosto a una differenza nelle norme che regolano le diverse condizioni creaturali, ossia lo stato. Quest'ultimo, così come Scoto lo definisce, corrisponde a «una 'costante permanenza', stabilita con le leggi della sapienza» (Ioannes Duns Scotus, *Ord.*, I, d. 3, p. 1, q. 3, Vat., III, n. 187, p. 113: «'Stabilis permanentia', firmata legibus sapientiae»); dunque, la differenza tra le possibilità cognitive del *viator* e del beato è attribuibile alle diverse leggi che regolano i due stati creaturali. Di conseguenza, anche se il *viator* e il beato possiedono la stessa potenza intellettuale, il primo è investito da una limitazione imputabile allo stato e decisa dalla libera volontà divina (Ioannes Duns Scotus, *Ord.*, I, d. 3, p. 1, q. 3, Vat., III, n. 187, p. 114: «Ergo sit iste status, sive ex mera voluntate Dei, sive ex iustitia puniente»). Si veda la discussione completa che Scoto propone in relazione all'identificazione dell'oggetto primo dell'intelletto. Ioannes Duns Scotus, *Ord.*, I, d. 3, p. 1, q. 3, Vat., III, nn. 185-188, pp. 112-115). La differenza di stato implica una diversa conoscenza teologica, giacché il cambiamento di stato influisce sulla disponibilità dell'oggetto divino: nella condizione attuale, il *viator* non sperimenta l'ente divino in presenza; d'altra parte, dio, come oggetto in sé, è accessibile in presenza per il beato *in patria*. Anche se la creatura *in via* non può vedere dio, essa acquisisce comunque una conoscenza propria del divino: la rappresentazione propria dell'ente sommo si attesta a un livello generale, secondo la teoria dispiegata nei *Commenti* inglesi (si veda il secondo capitolo, in particolare la sezione: *Teoria delle proposizioni neutre: l'innovazione di Scoto riguardante le verità teologiche*) e coincide con una specie intelligibile, quidditativa e astrattiva, nella *Reportatio* parigina (si veda il terzo capitolo, in particolare la sezione: *Conoscenza astrattiva: la scienza teologica soprannaturale in via*).

⁷⁵² Ioannes Duns Scotus, *Quod.*, q. 14, Wadding, XII, n. 2, p. 349: «Quodcumque ens, quod habet in natura sua intellectum possibilem, potest ex natura sua cognoscere quodcumque cognoscibile, hoc est recipere cognitionem eius».

accoglie naturalmente la visione dell'ente sommo, senza necessità di ammettere alcuna aggiunta ausiliare, sia essa essenziale oppure accidentale. Infatti:

Affinché la natura umana sia ricettiva della beatitudine, <a essa> non è aggiunta essenzialmente nessun'altra natura, poiché allora la natura umana – che permane la stessa – non sarebbe beatificata. Ma <la natura umana> non è immediatamente ricettiva della beatitudine neppure in virtù di qualche <elemento> accidentale aggiunto – come <potrebbe essere> l'abito –, poiché la ragione di ricezione della beatitudine non può essere l'abito: in nessun modo l'atto è ricevuto mediante l'abito, poiché quest'ultimo segue l'atto – dal momento che <esso> è generato dall'atto. Dunque, l'abito non è la ragione di ricezione dell'atto *in via* e, tanto meno, <esso è la ragione di ricezione dell'atto> *in patria*⁷⁵³.

Come emerge dal passo citato, se la natura creata fosse beatificata in virtù di un elemento annesso essenzialmente, il soggetto della beatitudine non sarebbe più la natura, ma l'elemento aggiunto che ha reso possibile la ricezione dell'oggetto divino nell'intelletto (*naturae humanae ad hoc quod sit susceptiva beatitudinis, non additur aliqua alia natura essentialiter, quia tunc natura humana manens eadem non beatificaretur*).

Inoltre, la natura umana non può ricevere la beatitudine neppure grazie a un elemento che accidentalmente le inerisce. Infatti, ciò che è essenziale non può dipendere da ciò che è accidentale, esattamente come la causa non può dipendere dall'effetto e il precedente dal posteriore. L'esempio proposto da Scoto nell'argomento citato riguarda l'abito, congiunto estrinsecamente – e, dunque, accidentalmente – alla potenza: la natura umana non riceve la beatitudine in virtù dell'abito aggiunto, dal momento che l'atto che conduce alla fruizione precede l'abito; per questo motivo, l'abito non può essere la causa di produzione dell'atto (*nec etiam per aliquid accidentale superadditum, vt per habitum, est immediatum susceptivum beatitudinis; quia ratio recipiendi beatitudinem non potest esse habitus, quia nec modo per habitum recipitur actus, quia habitus, cum generetur ex actibus, sequitur actus*).

Quest'ultimo caso è indagato più a fondo nel seguito della questione, dove Scoto afferma che l'aggiunta di un abito all'anima umana – come, ad esempio, di un lume intellettuale oppure della virtù della carità – non è sufficiente a garantire la beatitudine; infatti, se la beatitudine dipendesse

⁷⁵³ Ioannes Duns Scotus, *Rep. par.*, IV, d. 49, q. 10, Wadding, XI², n. 7 p. 917b: «Naturae humanae ad hoc quod sit susceptiva beatitudinis, non additur aliqua alia natura essentialiter, quia tunc natura humana manens eadem non beatificaretur, nec etiam per aliquid accidentale superadditum, vt per habitum, est immediatum susceptivum beatitudinis; quia ratio recipiendi beatitudinem non potest esse habitus, quia nec modo per habitum recipitur actus, quia habitus, cum generetur ex actibus, sequitur actus; igitur habitus non est ratio recipiendi actum in via; igitur multo magis nec in patria».

da un abito soprannaturale, quest'ultimo (e non l'anima) risulterebbe beatificato⁷⁵⁴. Scotus prosegue concludendo che:

Si dice che l'abito è necessario, affinché <l'anima umana> ottenga la beatitudine in modo più perfetto; da cui deriva, allora, che l'abito è necessario a causa della perfezione della beatitudine. Per contro, segue che <mentre> l'anima umana ottiene la beatitudine *secundum quid*, l'abito <ottiene la beatitudine> *simpliciter*; e allora, <se così fosse>, l'abito vedrebbe Dio, e la carità amerebbe Dio, e l'anima umana non <otterrebbe la beatitudine> se non per accidente⁷⁵⁵.

Dopo aver dimostrato che il raggiungimento dello stato di beatitudine da parte dell'anima umana non dipende dall'ausilio di un elemento aggiunto (essenzialmente o accidentalmente), Scotus propone un secondo argomento. Per provare la predisposizione della natura umana alla ricezione della beatitudine, egli dichiara che:

Il ricettivo che è ordinato a molte forme ordinate, è ordinato massimamente alla <forma> più perfetta. Ma l'anima umana è ordinata a più forme soprannaturali, tra le quali la beatitudine è la più perfetta. Dunque, l'anima umana è massimamente ordinata <alla beatitudine>, affinché si perfezioni in essa. Dunque, se l'anima umana è immediatamente ricettiva di alcune tra quelle <forme>, sarà massimamente e immediatamente ricettiva della beatitudine, poiché nella beatitudine è massimamente perfezionata⁷⁵⁶.

⁷⁵⁴ Un simile argomento è analizzato in Alliney, *La contingenza della fruizione beatifica*, p. 637.

⁷⁵⁵ Ioannes Duns Scotus, *Rep. par.*, IV, d. 49, q. 10, Wadding, XI², n. 7, p. 917b: «Dicetur quod habitus requiritur vt perfectius perficiatur beatitudine. Vnde habitus requiritur tunc propter perfectionem beatitudinis. Contra, tunc sequitur quod anima humana secundum *quid* perficitur beatitudine, sed habitus simpliciter: et tunc habitus videret Deum, et charitas diligeret Deum, et anima humana non nisi per accidens». Questo argomento necessita di una puntualizzazione aggiuntiva, riguardante la distinzione tra la beatitudine *secundum quid* e la beatitudine *simpliciter* (Ioannes Duns Scotus, *Rep. par.*, IV, d. 49, q. 1, Wadding, XI², n. 7, p. 892a-b). Quest'ultima rappresenta la beatitudine più perfetta, derivante dall'unione immediata con l'oggetto più eminente (l'ente divino); invece, nella beatitudine *secundum quid*, la congiunzione con il bene ottimo non è perfetta: secondo l'interpretazione fornita da Brito-Martins, essa consiste nell'unione dell'intelletto con oggetti perfetti – a cui cioè non inerisce alcuna imperfezione – che, tuttavia, non coincidono con l'oggetto sommamente perfetto (Brito-Martins, *La béatitude et le désir*, p. 661). Nel passo citato, questa distinzione è utilizzata per individuare il tipo di beatitudine raggiunta dall'anima umana, nell'ipotesi in cui il godimento sia garantito dall'inerenza di un abito: in questo caso, la fruizione perfetta (*simpliciter*) spetterebbe all'abito e non all'anima umana, limitata a essere il soggetto di una beatitudine *secundum quid*.

⁷⁵⁶ Ioannes Duns Scotus, *Rep. par.*, IV, d. 49, q. 10, Wadding, XI², n. 7, p. 917b: «Susceptiuum quod ordinatur ad multas formas ordinatas, maxime ordinatur ad perfectissimam: sed anima humana ordinatur ad plures formas supernaturales, quarum perfectissima est beatitudo; igitur anima humana maxime ordinatur, vt perficiatur beatitudine; igitur si anima humana sit immediatum susceptiuum alicuius illarum, maxime erit immediatum susceptiuum beatitudinis, quia illa maxime perficitur». Un argomento simile sarà utilizzato, con lo stesso obiettivo, nella *collatio* 12. Cfr. Ioannes Duns Scotus, *Coll. par.*, q. 12, n. 9, pp. 377-378. Si veda l'analisi di questo argomento, provvista nel capitolo sesto, in particolare nella sezione: *Esposizione dottrinale dei §§ 7-19*.

In questa deduzione, Scoto suppone l'esistenza di un ordine di eminenza (o perfezione), nel quale si collocano, ordinatamente, forme diverse aventi differente grado di perfezione. Se l'anima umana è ordinata a tale successione soprannaturale e alle forme che la compongono, analogamente essa sarà massimamente ordinata alla forma sommamente perfetta, coincidente con la beatitudine. Con questa prova, Scoto conclude la dimostrazione della naturale capacità umana di ricevere la visione (o conoscenza) dell'oggetto ultimo e più perfetto, ossia l'essenza divina.

Tuttavia, la predisposizione intellettuale non esaurisce la serie di condizioni essenzialmente ordinate che conducono al godimento beatifico: infatti, l'aspetto naturale-ricettivo della potenza intellettuale va considerato congiuntamente alla dimensione attiva dell'operazione volontaria. Avendo esaminato il primo, resta da approfondire la seconda, ossia l'azione libera con cui la creatura si rapporta al sommo bene.

2.3 La fruizione beatifica come operazione soprannaturale della volontà umana

La visione beatifica – intesa come l'aspetto conoscitivo e intellettuale della beatitudine – è approfondita in maniera limitata negli scritti di Scoto⁷⁵⁷, probabilmente perché – in linea con l'orientamento francescano – egli ritiene che l'effettiva realizzazione della condizione beatifica derivi da un'operazione contingente della volontà⁷⁵⁸, piuttosto che da un atto cognitivo e necessario dell'intelletto⁷⁵⁹.

⁷⁵⁷ Questa osservazione è condivisa anche da Duba in uno dei suoi contributi dedicati alla visione beatifica. W.O. Duba, *The Beatific Vision in the Sentences Commentary of Gerald Odonis*, in «Vivarium», 47 (2009), pp. 348-363: 355.

⁷⁵⁸ Riguardo alle caratteristiche della fruizione, ovvero dell'atto di amore volontario volto al divino *in patria*, non c'è unanime accordo tra i pensatori medioevali, che si dividono tra coloro che intendono l'azione volontaria come contingente (Scoto rappresenta un raro esempio di questa fazione) e coloro che, invece, la assumono come necessaria, limitando la scelta del beato ai mezzi per raggiungere la beatitudine e non al fine. A questo proposito, si veda, ad esempio, il confronto tra Scoto ed Enrico presentato in Alliney, *La contingenza della fruizione beatifica*, p. 634. Il tema della fruizione, intesa come il risultato di un atto contingente della volontà, si dispiega, nell'opera di Scoto, prevalentemente in Ioannes Duns Scotus, *Ord.*, I, d. 1, p. 2, q. 2, Vat., II, pp. 59-108. Per alcuni approfondimenti della teoria scotiana, si vedano Brito-Martins, *La béatitude et le désir*, pp. 649-664; Alliney, *Scoto contro Scoto*, pp. 226-230; Kitanov, *Beatific Enjoyment*, pp. 75-78; Alliney, *Giovanni Duns Scoto*, pp. 167-168; Cross, *Duns Scotus*, p. 150; Alliney, *La contingenza della fruizione beatifica*, pp. 633-660; W.A. Frank, *Duns Scotus' Concept of Willing Freely: What Divine Freedom Beyond Choice Teaches Us*, in «Franciscan Studies», 42 (1982), pp. 68-89. Invece, per la ricezione parigina di questa teoria nei primi anni del XIV secolo, si veda G. Alliney, *Libertà e contingenza della fruizione beatifica nello scotismo del primo '300*, in «Veritas», 50, 3 (2005), pp. 95-108.

⁷⁵⁹ In linea con questa prospettiva teorica, Scoto definisce dio come un oggetto volontario e non naturale per la creatura, quando scrive che «Dio, sotto la *ratio* propria della divinità, non è presente all'intelletto creato, se non in modo puramente volontario» (Ioannes Duns Scotus, *Quod.*, q. 14, Wadding, XII, n. 10, p. 369: «Deus <...> sub propria ratione divinitatis non est praesens alicui intellectui creato, nisi mere voluntarie». Cfr. anche Ioannes Duns Scotus, *Ord.*, I, d. 3, p. 1, qq. 1-2, Vat., III, n. 57, p. 39: «Deus ut haec essentia in se, non cognoscitur naturaliter a nobis, quia sub ratione talis cognoscibilis est obiectum voluntarium, non naturale, nisi respectu sui intellectus tantum». Si ricorda, a questo proposito, che, sulla scia della definizione aristotelica, Scoto intende l'intelletto come una facoltà naturale dell'anima, ossia come una potenza che, dinanzi all'evidenza dell'oggetto, non ha possibilità di realizzare azioni differenti; solo la volontà, in quanto contingente, è caratterizzata dalla razionalità. Si veda la nota n. 429, pp. 150-151). Come sottolineato da Burger, la beatitudine nel pensiero di Scoto non può prescindere dalla

Infatti, nella distinzione 49 del IV libro del *Commento*, il Sottile esordisce descrivendo la beatitudine come un'*operatio*⁷⁶⁰, ovvero come una modificazione intrinseca del soggetto (*actio de genere qualitatis*)⁷⁶¹, piuttosto che come un'azione che produce un effetto altro dall'agente (*actio de genere actionis*)⁷⁶²; tale operazione è imputata alla volontà⁷⁶³, sebbene essa non possa prescindere dal contributo dell'intelletto⁷⁶⁴. Infatti, anche se l'atto ultimo che garantisce la beatitudine creaturale è volontario e contingente⁷⁶⁵, ciò non implica che la *visio* beatifica – assunta come l'intuizione intellettuale del divino *in patria* – perda la sua importanza: essa resta una causa essenzialmente ordinata, che precede la *fruitio* volontaria del divino⁷⁶⁶ e che, pertanto, può darsi indipendentemente da quest'ultima⁷⁶⁷.

volontà. M. Burger, *Visio beatifica*, in H. Schneider, M. Schlosser, P. Zahner (Hrsg.), *Duns-Scotus-Lesebuch*, B. Kühlen, Mönchengladbach 2008, pp. 252-258: 252). A questo proposito, si confronti anche quanto affermato in Dreyer, Ingham, *The Philosophical Vision of John Duns Scotus*, p. 50.

⁷⁶⁰ Ioannes Duns Scotus, *Ord.*, IV, d. 49, qq. 1-2, Vat., XIV, n. 113, p. 316: «Ad quaestionem igitur dico quod beatitudo consistit in operatione»; Id., *Rep. par.*, IV, d. 49, q. 1, Wadding, XI², n. 7, p. 892a: «Quilibet actus primus ordinatur ad attingendum suum optimum per operationem, tanquam per medium finem, et sic sequitur quod beatitudo sit in operatione, sive quod sit per operationem». *L'operatio*, secondo Heroes, non è un atto buono in sé, ma ha il compito di connettere l'anima beata a dio, sommo bene; così, solo in virtù dell'oggetto al quale è rivolta, l'operazione della volontà è buona. Hoeres, *L'ontologia della «beatitudo» in Giovanni Duns Scotus*, p. 176.

⁷⁶¹ L'*actio de genere qualitatis* consiste, secondo Scotus, in una modificazione interna al soggetto; d'altra parte, l'*actio de genere actionis* coincide con la vera e propria azione, causa di un effetto separato ed esteriore al soggetto. Per un maggiore approfondimento, si veda la nota n. 889, p. 318.

⁷⁶² Ioannes Duns Scotus, *Ord.*, IV, d. 49, qq. 1-2, Vat., XIV, n. 123, p. 319: «Concedo quod beatitudo non consistit in actione de genere actionis, quia illa non est simpliciter perfectio agentis, ut probatur; operatio autem non est actio talis, sed actio aequivoce accepta»; Id., *Rep. par.*, IV, d. 49, q. 1, Wadding, XI², n. 9, p. 892b: «Et quando dicitur in minori, quod operatio est actio. Dico quod mihi est demonstratio, quod nulla operatio est actio de genere Actionis; sed operatio est perfectio operantis, et qualitas, scilicet de genere Qualitatis».

⁷⁶³ Ioannes Duns Scotus, *Ord.*, IV, d. 49, q. 4, Vat., XIV, pp. 332-356; Id., *Rep. par.*, IV, d. 49, q. 2, Wadding, XI², pp. 893a-898a.

⁷⁶⁴ Per questo motivo, Bonansea – sulla scia dei commentatori di Scotus – definisce la soluzione del Sottile come intermedia tra quella di coloro che pongono la beatitudine in un atto dell'intelletto e della volontà (Bonaventura e Alberto Magno) e quella dei pensatori che identificano l'atto beatifico esclusivamente con un'azione cognitiva (Tommaso). Si veda Bonansea, *L'uomo e Dio nel pensiero di Duns Scotus*, p. 101.

⁷⁶⁵ Ioannes Duns Scotus, *Rep. par.*, IV, d. 49, q. 9, Wadding, XI², n. 8, p. 912b. Si veda l'analisi proposta in Alliney, *Giovanni Duns Scotus*, pp. 163-168 e più approfonditamente in Alliney, *La contingenza della fruizione beatifica*, pp. 635-642.

⁷⁶⁶ Come sottolinea Trottmann, Scotus identifica la beatitudine con la *fruitio* e non con la *delectatio*, ovvero con la gioia proveniente dalla presenza dell'oggetto, anziché con il godimento derivante dal suo possesso. C. Trottmann, *Vision béatifique et intuition d'un objet absent. Des sources franciscaines du nominalisme aux défenseurs scotistes de l'opinion de Jean XXII sur la vision différée*, in «Studi medievali», 34, 2 (1993), pp. 653-715: 665-666; cfr. anche Bonansea, *L'uomo e Dio nel pensiero di Duns Scotus*, pp. 100-101.

⁷⁶⁷ A questo proposito, Scotus spiega che la visione intellettuale differisce dalla fruizione volontaria perché, in questi due atti, le potenze si rapportano al divino in maniera diversa. Senza l'abito della carità, che perfeziona soprannaturalmente la volontà *in patria*, è possibile vedere dio (tramite l'intuizione o *visio*), sebbene non sia possibile fruirne. Cfr. Ioannes Duns Scotus, *Ord.*, IV, d. 49, q. 4, Vat., XIV, pp. 332-356; Id., *Rep. par.*, IV, d. 49, q. 3, Wadding, XI², pp. 898a-900a. Si veda anche quanto affermato in Ioannes Duns Scotus, *Ord.*, I, d. 1, p. 2, q. 2, Vat., II, n. 139, pp. 93-94: «Item, quod dicit in isto articulo quod omnino impossibile est actum visionis esse sine fruitione, non videtur verum, quia quaecumque naturae absolutae distinctae sic se habent quod prior essentialiter potest esse sine posteriori absque contradictione; actus isti 'visio' et 'fruitio' sunt duae naturae absolutae; ergo sine contradictione visio, quae prior est naturaliter, potest esse sine posteriori, scilicet fruitione». Questo argomento, come sottolinea Alliney, sorge in polemica con la dottrina di Enrico di Gand. Alliney, *La contingenza della fruizione beatifica*, p. 638. Cfr. anche Hoeres, *L'ontologia della «beatitudo» in Giovanni Duns Scotus*, p. 181.

Scoto prosegue, identificando l'atto beatifico con uno speciale tipo di fruizione, coincidente con il volere (*velle*)⁷⁶⁸ il bene sommo in virtù del bene stesso (*bonum propter se*)⁷⁶⁹.

Nonostante questa breve premessa – nella quale Scoto identifica la beatitudine con il risultato dell'operazione volontaria della creatura –, secondo il francescano, le sole capacità naturali umane sono insufficienti per il conseguimento attivo della condizione beatifica.

Precisando, se dal punto di vista passivo e ricettivo (ovvero in riferimento alle abilità intellettive), Scoto non rinviene alcuna lacuna da sanare⁷⁷⁰ – al contrario di coloro che sostengono la necessità di un'infusione soprannaturale che potenzi la facoltà cognitiva⁷⁷¹ –, l'acquisizione attiva della visione beatificante (che discende dall'operazione della volontà) non è naturalmente possibile per la creatura⁷⁷², come annunciato nella risposta alla questione 10 della distinzione 49:

La prima <conclusione> è che la natura umana è naturalmente e immediatamente ricettiva della beatitudine. La seconda <è> che la natura umana non è naturalmente e sufficientemente attiva per la visione beata, da cui segue la tesi, che l'uomo non può conseguire naturalmente la beatitudine⁷⁷³.

⁷⁶⁸ Gli atti che differenziano la volontà finita da quella infinita sono analizzati in Alliney, *La contingenza della fruizione beatifica*, pp. 644-646. Come spiega l'autore, nel caso dell'ente divino (infinito), la doppia infinità garantita dalla volontà infinita e dall'oggetto infinito fonda un atto necessario (dove il necessario implica una necessità di perfezione e non di natura), mediante il quale dio ama se stesso (*velle*). Dal punto di vista creaturale, invece, l'infinità interessa solo l'oggetto; per questo motivo, la volontà creata può volere (*velle*) o non-volere (*non velle* - astensione dalla scelta) l'oggetto beatifico, sebbene essa non possa rifiutarlo (*nolle*).

⁷⁶⁹ Ioannes Duns Scotus, *Ord.*, IV, d. 49, q. 5, Vat., XIV, pp. 357-365; Id., *Rep. par.*, IV, d. 49, q. 4, Wadding, XI², pp. 900a-902b. A questo proposito, si veda la sintesi provvista in I.G. Manzano, *Eros y caridad en Duns Escoto*, in «Cauriensia: revista anual de Ciencias Eclesiásticas», 2 (2007), pp. 211-235: 232-234.

⁷⁷⁰ Tale conclusione è stata argomentata nella sezione precedente: *La visione beatifica come ricezione naturale dell'intelletto umano*.

⁷⁷¹ Il riferimento è soprattutto alla teoria tomista del *lumen glorie*. Si veda l'approfondimento proposto nella sezione di questo capitolo: *Due presupposti teorici: il lumen glorie di Tommaso e l'illapsus di Enrico*.

⁷⁷² A parere di Scoto, questa è la conclusione a cui giungono tutti i dottori medioevali. Ioannes Duns Scotus, *Rep. par.*, IV, d. 49, q. 10, Wadding, XI², n. 2, p. 916a: «Omnes Doctores concordant in conclusione, quod nulla creatura rationalis ex puris naturalibus potest consequi beatitudinem, videndo Deum per essentiam». Tale assunto sembrerebbe in contraddizione con il principio di pienezza della natura, invocato da Scoto, secondo il quale il fine naturale dell'uomo deve poter essere soddisfatto in maniera altrettanto naturale, per evitare la presenza di un elemento vano in natura (si veda la sezione del secondo capitolo: *Conoscenza dei contenuti rivelati e necessità di una dottrina ispirata soprannaturalmente nel viator (parte prima del Prologo dell'Ordinatio)*). L'interpretazione fornita da Merino a questo proposito, spiega che la contraddizione esiste solo nel caso in cui la soddisfazione del fine naturale non sia affatto raggiunta; per questo, basta conseguire il fine in modo naturale oppure soprannaturale, per eliminare il rischio di un elemento vano in natura. Merino, *Juan Duns Escoto*, pp. 112-13. Ciò sembra essere confermato anche da Boulnois, quando ne *Il rigore della carità*, p. 80, afferma: «Il soprannaturale porta a compimento la natura senza alterarla <...> l'atto naturale e l'atto soprannaturale sono della stessa specie».

⁷⁷³ Ioannes Duns Scotus, *Rep. par.*, IV, d. 49, q. 10, Wadding, XI², n. 7 p. 917b: «Prima est, quod natura humana in ipsis naturalibus est immediatum susceptivum beatitudinis. Secunda, quod natura humana in ipsis naturalibus non est sufficienter activa ad visionem beatam, ex quibus sequitur propositum, quod homo ex puris naturalibus non potest consequi beatitudinem».

In effetti, per quanto la creatura possa desiderare la visione beatifica ed essere dotata di un intelletto ordinato alla sua ricezione, il conseguimento attivo della beatitudine poggia su indispensabili requisiti, alcuni dei quali eccedenti il potere naturale delle capacità umane. Questa idea induce Scoto a introdurre una serie di condizioni necessarie, grazie alle quali l'*operatio elicit* della volontà può condurre attivamente, sebbene non naturalmente, alla soddisfazione del fine naturale dell'uomo.

La prima condizione essenziale, già analizzata nella sezione precedente, è costituita dalla predisposizione dell'intelletto alla ricezione di qualsiasi intelligibile e, dunque, anche dell'oggetto divino.

In secondo luogo, affinché la potenza intellettiva possa intuire l'ente divino e accogliere naturalmente la *visio* beatificante, è indispensabile disporre della presenza dell'oggetto o di un suo rappresentante concettuale. Infatti, Scoto prosegue, argomentando che:

La natura umana non è sufficientemente attiva nel conseguire naturalmente l'atto della visione, poiché è impossibile che l'intelletto sia causa della conoscenza visiva, a meno che l'intelletto non disponga dell'oggetto in sé, o di qualcosa nel quale l'oggetto <in sé> è contenuto eminentemente. Ma la natura umana non dispone da sé dell'essenza divina, in sé presente alla natura umana (*sibi*) nella *ratio* dell'oggetto, né di qualcosa nel quale <l'essenza divina> è eminentemente contenuta, poiché <l'essenza divina> non può essere contenuta eminentemente in nient'altro. Dunque, <la natura umana> non è da sé sufficiente a ottenere la visione dell'essenza divina⁷⁷⁴.

Al fine di poter godere naturalmente della visione o intuizione intellettuale di qualunque ente contenuto al di sotto del suo oggetto primo, l'intelletto deve avere a disposizione o l'oggetto in sé presente oppure una sua rappresentazione (*impossibile est quod intellectus sit causa cognitionis visivae, nisi intellectus habeat obiectum in se, vel in aliquo, in quo obiectum eminentius continetur*). Tuttavia, nel caso della visione beatifica, la facoltà intellettiva non dispone immediatamente e naturalmente né dell'ente divino, né del suo concetto, perché la presenza dell'essenza divina non dipende dall'anima umana (*sed natura humana ex se non habet essentiam divinam in se praesentem sibi in ratione objecti, nec in aliquo, in quo eminentius continetur*).

⁷⁷⁴ Ioannes Duns Scotus, *Rep. par.*, IV, d. 49, q. 10, Wadding, XI², n. 8, p. 917b: «Natura humana non est sufficienter activa ad consequendum actum visionis ex puris naturalibus; quia impossibile est quod intellectus sit causa cognitionis visivae, nisi intellectus habeat obiectum in se, vel in aliquo, in quo obiectum eminentius continetur: sed natura humana ex se non habet essentiam divinam in se praesentem sibi in ratione objecti, nec in aliquo, in quo eminentius continetur, quia in nullo alio potest eminentius contineri; igitur ex se non sufficit ad habendum visionem essentiae divinae». Questo argomento è considerato in Cross, *Some Varieties of Semantic Externalism*, pp. 295-296.

Pertanto, Scoto conclude che «la natura umana, da sé, non può disporre dell'essenza divina <come> in sé presente nella *ratio* di oggetto, sebbene <l'essenza divina> sia presente alla natura umana (*sibi*) per un'*illapsum*»⁷⁷⁵.

Sebbene possa essere naturalmente ricevuto nell'intelletto, l'oggetto divino non è immediatamente disponibile per la facoltà intellettuale *in patria*; occorre che dio, volontariamente, si renda presente o fluisca nell'anima umana (*illapsum*)⁷⁷⁶. Quella appena enunciata costituisce la seconda condizione necessaria all'operare della volontà creata *in patria*.

Sintetizzando, affinché la creatura *in patria* possa scegliere volontariamente e contingentemente di amare dio, è necessario che l'intelletto sia naturalmente disposto alla ricezione della visione beatifica e che dio decida di divenire presente all'anima umana, rendendo accessibile l'oggetto d'intuizione alla facoltà intellettuale. Quest'ultima condizione si origina dalla volontà divina e trascende le possibilità della natura umana. Per questa ragione, Scoto ritiene che il beato *in patria* non possa naturalmente e attivamente ottenere la visione beatifica, necessitando di un irrinunciabile apporto divino e soprannaturale⁷⁷⁷.

A questo punto, conviene osservare nel dettaglio la natura di questo contributo soprannaturale.

Nella risposta alla questione 10 della distinzione 49, Scoto aveva annunciato che la dimensione passiva dell'atto beatifico si compie naturalmente per la creatura, mentre l'attività volontaria (*operatio elicitata*) necessita di un contributo soprannaturale⁷⁷⁸, mediante il quale la facoltà umana può scegliere contingentemente di amare dio. Infatti, proseguendo nella questione 10, Scoto dichiara che:

Se nel beato vi sarà qualcosa di soprannaturale che precede le operazioni <*elicitate*>, quell'elemento non sarà <presente> a causa della ricezione, ma a causa dell'azione, affinché nel beato sia prodotta l'operazione con la quale <egli> raggiunge dio <...>. <Dunque,> se nell'anima del beato vi è qualche forma soprannaturale e spirituale che precede l'operazione <*elicitata*>, quella <forma> è richiesta a causa dell'operazione da produrre⁷⁷⁹.

⁷⁷⁵ Ioannes Duns Scotus, *Rep. par.*, IV, d. 49, q. 10, Wadding, XI², n. 8, p. 917b: «Natura humana ex se non potest habere essentiam diuinam sibi praesentem in ratione obiecti, licet sit sibi praesens per illapsum».

⁷⁷⁶ Anche per Scoto l'*illapsum* costituisce un fattore fondamentale nella generazione della beatitudine; tuttavia, a differenza di Enrico, la presenza dell'essenza divina all'anima umana è solo una tra le condizioni, a cui si aggiunge la naturale predisposizione dell'intelletto a ricevere la visione e la scelta contingente della volontà di amare il sommo bene. Questa idea si trova ben articolata in Hoeres, *L'ontologia della «beatitudo» in Giovanni Duns Scoto*, p. 177.

⁷⁷⁷ Ioannes Duns Scotus, *Quod.*, q. 14, Wadding, XII, n. 10, p. 369: «Anima non potest attingere ad notitiam Dei propriam, et immediatam ex perfectione sua naturali, etiam pro quocunque statu naturae».

⁷⁷⁸ Si veda la nota n. 773, p. 265.

⁷⁷⁹ Ioannes Duns Scotus, *Rep. par.*, IV, d. 49, q. 10, Wadding, XI², n. 8, pp. 917b-918a: «Si in beato aliquid erit supernaturale prius operationibus, illud non erit propter receptionem, sed propter actionem, vt eliciatur operatio in

Nell'identificazione della componente soprannaturale, Scoto individua tre alternative: la specie intelligibile dalla parte dell'oggetto, il lume della gloria connesso all'intelletto e l'abito della carità inerente alla volontà. Infatti, nel seguito della questione, egli precisa che:

Siano poste tre forme soprannaturali precedenti l'operazione, una corrispondente all'oggetto – che è detta specie intelligibile <ed è conservata> nella memoria –, la seconda <collocata> dalla parte dell'intelletto, <che> è detta lume soprannaturale, e la terza <collocata> dalla parte della volontà, <che> è <detta> carità⁷⁸⁰.

Delle tre possibilità, solamente una si dimostra utile; infatti, né la specie intelligibile (supplente dell'oggetto), né il lume della gloria risultano necessari *in patria*.

Procedendo nell'esclusione di queste due opzioni, in primo luogo, si prova che il principio soprannaturale si rivela superfluo, se connesso alla potenza intellettuale. Scoto assume, infatti, che l'intelletto sia per sua natura ordinato alla ricezione di qualsiasi conoscibile e che non richieda aggiunte essenziali o accidentali per recepire naturalmente la visione di un oggetto naturale. Qualora si dimostrasse necessaria l'inerenza di un abito cognitivo soprannaturale, qual è il lume della gloria, ciò indicherebbe che l'oggetto da vedere non è adeguato, né proporzionato alla potenza creata. In questo senso, nel *Quodlibet*, Scoto sostiene che:

Ne vale dire che <la potenza> è elevata mediante il lume della gloria. Infatti, nessun abito elevante la potenza può avere un oggetto che trascende l'oggetto primo della potenza; poiché, <in questo modo>, l'abito <elevante> non sarebbe <l'abito proprio> di quella potenza, ma o sarebbe <un'altra> potenza in sé, oppure farebbe sì che la potenza fosse un'altra <potenza> diversa da questa, dal momento che <tale potenza> avrebbe un altro oggetto primo⁷⁸¹.

In aggiunta, connettendo l'attività intellettuale al suo oggetto, Scoto ritiene che tanto più l'oggetto è luminoso, tanto meno vi è necessità di un lume aggiuntivo che lo rischiarì, rendendolo visibile. Dal momento che l'ente divino è sommamente perfetto e luminoso, non occorre che il

beato, qua attingat Deum <...>. Si sit aliqua forma supernaturalis, et spiritualis in anima Beati prius operatione <...> illa requiritur propter operationem eliciendam».

⁷⁸⁰ Ioannes Duns Scotus, *Rep. par.*, IV, d. 49, q. 10, Wadding, XI², n. 8, p. 918a: «Ponitur tres formae supernaturales priores operatione, vna correspondens obiecto, quae dicetur species intelligendi in memoria: secunda ex parte intellectus, quae dicetur lumen supernaturale. Tertia ex parte voluntatis, quae est charitas».

⁷⁸¹ Ioannes Duns Scotus, *Quod.*, q. 14, Wadding, XII, n. 12, p. 373: «Nec valet dicere, quod elevatur per lumen gloriae. Nullus enim habitus eleuans potentiam potest habere obiectum, quod transcendat primum obiectum potentiae, quia ille habitus non esset illius potentiae: sed vel esset in se potentia, vel faceret potentiam esse aliam ab ista; sicut haberet aliud obiectum primum».

lume soprannaturale della gloria lo illumini, poiché tale oggetto è già massimamente chiaro in sé. Infatti:

Se l'intelletto è puramente passivo, <esso> realizza l'atto della visione solo in maniera (*in ratione*) ricettiva; e, pertanto, a causa della ricezione, non è richiesta alcuna forma <soprannaturale> dalla parte dell'intelletto, come sopra è mostrato. E allora non è richiesto il lume della gloria. <...> <Per questa ragione,> il lume della gloria <...> non è da porre necessariamente: infatti, quanto più l'oggetto è chiaro, tanto meno è richiesto il lume a causa dell'oggetto (*ipsum*)⁷⁸².

Se il lume della gloria non occorre all'intelletto (in virtù della massima perfezione e luminosità dell'oggetto beatifico), ancor meno sarà necessaria la specie intelligibile, ovvero il contributo soprannaturale che sostituisce l'oggetto presente. Infatti, se l'essenza divina è in sé presente e accessibile alla creatura, la specie intelligibile – rappresentativa dell'ente divino nella memoria – è vana. Pertanto, «se l'oggetto beatifico in sé presente è sufficiente a causare l'atto della visione, <questo> è quanto richiesto dalla parte dell'oggetto; <e> allora non è richiesta la specie <intelligibile dell'oggetto beatifico>»⁷⁸³.

Dopo aver respinto la presenza di una componente soprannaturale sia dal punto di vista della potenza intellettiva (lume della gloria), sia da quello dell'oggetto (specie intelligibile)⁷⁸⁴, Scoto valuta l'ultima possibilità, ovvero l'assistenza dell'abito soprannaturale della carità, inerente alla facoltà volontaria.

Alcuni, assumendo la totale passività della volontà – e, dunque, la sua naturale disposizione alla ricezione di qualsiasi oggetto, al pari dell'intelletto –, negano l'esigenza della carità *in patria*. Tale posizione viene così descritta da Scoto:

⁷⁸² Ioannes Duns Scotus, *Rep. par.*, IV, d. 49, q. 10, Wadding, XI², n. 9, p. 918a: «Si <...> intellectus sit mere passivus, se habens ad actum visionis solum in ratione receptiui, tunc propter receptionem non requiritur aliqua forma ex parte intellectus, ut *supra* ostensum est, et tunc lumen gloriae non requiritur. <...> lumen autem gloriae <...>, non videtur mihi necesse ponere; quanto enim obiectum est magis lux, tanto propter ipsum minus requiritur de lumine».

⁷⁸³ Ioannes Duns Scotus, *Rep. par.*, IV, d. 49, q. 10, Wadding, XI², n. 8, p. 918a: «Si <...> obiectum beatificum in se praesens sufficit ad actionem visionis causandam, quantum requiritur ex parte obiecti, tunc non requiritur species». Si veda Trottmann, *La vision béatifique dans la seconde école franciscaine*, p. 168. La specie intelligibile è ammessa da Scoto solo *in via*, a causa dell'assenza dell'oggetto divino. Si veda, a tal riguardo, l'esposizione che il Sottile propone nel *Prologo* della *Reportatio*, analizzato nel terzo capitolo, in particolare, nella sezione *Conoscenza astrattiva: la scienza teologica soprannaturale in via*.

⁷⁸⁴ La fonte di Scoto nel rifiutare l'utilità sia del lume della gloria, sia della specie intelligibile, potrebbe essere identificata con il pensiero di Olivi. Il francescano, infatti, è concorde con la posizione di Scoto per gli stessi motivi. Trottmann, *Vision béatifique et intuition d'un objet absent*, pp. 657-659.

Se la volontà fosse una potenza puramente passiva rispetto alla fruizione, allora dalla sua parte non sarebbe richiesta la carità. Da ciò, coloro che pongono la volontà <come> puramente passiva rispetto all'atto della fruizione, rimuovono la carità, dal momento che dalla parte della volontà non è richiesta alcuna forma <soprannaturale> per ricevere la fruizione, poiché la <volontà> (*ipsa*), per sua natura (*secundum se*), è massimamente disposta a ricevere la fruizione beatifica (*eam*)⁷⁸⁵.

Con l'obiettivo di contestare tale punto di vista, Scoto fa riferimento alle Scritture, poiché, secondo il testo sacro, affinché il beato possa fruire della visione beatifica *in patria*, occorre ammettere l'inerenza dell'abito della carità alla volontà⁷⁸⁶.

Sempre sulla base dell'autorità scritturale, Scoto argomenta la funzione attiva della volontà creata: se è necessario introdurre l'abito soprannaturale della carità *in patria* – come afferma il testo sacro – si può concludere che la facoltà volontaria interviene attivamente nel conseguimento del godimento beatifico; se, infatti, la volontà fosse totalmente passiva, sarebbe naturalmente ordinata alla ricezione di qualsiasi oggetto, senza bisogno di ipotizzare il sostegno di un abito infuso. Pertanto, il contributo soprannaturale che rende possibile la realizzazione della componente attiva della beatitudine coincide con l'infusione dell'abito della carità⁷⁸⁷.

Per amor di completezza, conviene precisare, seppur in maniera generale, il ruolo e le caratteristiche dell'abito caritativo nel pensiero di Scoto. Anzitutto, la presenza della carità non compromette l'esercizio attivo e responsabile della volontà, dal momento che essa non rappresenta un'aggiunta intrinseca e formale per la potenza volontaria, ma resta un abito infuso estrinsecamente da dio, che inclina la facoltà, senza determinarla.

Come precisa Scoto, l'apporto della carità all'azione volontaria non è in alcun modo qualitativo; anzi, esso è descritto in termini di intensità: la volontà è capace di agire da sé, ma, in possesso della carità, il suo atto è meritorio e sommamente perfetto⁷⁸⁸. Infatti, Scoto conclude che «la

⁷⁸⁵ Ioannes Duns Scotus, *Rep. par.*, IV, d. 49, q. 10, Wadding, XI², n. 9, p. 918a: «Si <...> voluntas sit mere potentia passiva respectu fruitionis, tunc ex parte voluntatis non requiritur charitas. Vnde ponentes voluntatem passivam mere respectu actus fruitionis, tollunt charitatem, cum ex parte voluntatis non requiratur aliqua forma ad recipiendum fruitionem, quia ipsa secundum se est summe disposita ad recipiendum eam».

⁷⁸⁶ Ioannes Duns Scotus, *Rep. par.*, IV, d. 49, q. 10, Wadding, XI², n. 9, p. 918a: «Quia secundum fidem et sacram Scripturam habemus ponere charitatem, cum saltem necesse sit in Beato ponere charitatem propter operationem eliciendam».

⁷⁸⁷ Come confermato in C.A. Lértora Mendoza, *Sobre la beatitud según Scoto*, in «Antonianum», 83 (2008), pp. 653-671: 665-666.

⁷⁸⁸ Esattamente come l'infusione della fede nell'intelletto non produce un mutamento qualitativo della conoscenza, ma solo un più elevato grado di perfezione della stessa (si veda la sezione del secondo capitolo *Fede acquisita e volontarietà: i presupposti per una teoria dell'assenso volontario*), analogamente avviene per la volontà dotata di carità: l'atto di amore esercitato dalla volontà risulta sommamente perfezionato dall'inerenza della carità. Si veda l'ottima sintesi provvista in Boulnois, *Il rigore della carità*, pp. 80-82.

volontà beata può produrre, con la carità, un'operazione che non può <produrre> da sé in maniera così intensa»⁷⁸⁹.

L'infusione della carità è la manifestazione della volontà divina di mostrarsi all'anima umana (*illapsum*) e consente di distinguere una condotta meritoria da una solo moralmente perfetta. A differenza di quest'ultima, coincidente con l'atto volontario compiuto in accordo con la retta ragione, l'operazione meritoria della volontà umana è alimentata dalla carità e attestata dall'accettazione (*acceptatio*)⁷⁹⁰ dell'atto umano da parte del divino. Pertanto, non è possibile scorporare in momenti temporalmente distinti l'*illapsum*, l'inerenza della carità e l'*acceptatio*, poiché essi rappresentano il movimento del divino che si apre alla creatura⁷⁹¹. Infatti, l'unione di questi elementi dischiude alla creatura la possibilità di ricevere il premio della beatitudine⁷⁹²: in presenza del divino, l'anima umana volontariamente e contingentemente può decidere di amare il sommo bene.

Ne deriva che la beatitudine non può essere definita solamente dal punto di vista della volontà umana: nel compimento del fine naturale dell'uomo, si intrecciano inscindibilmente la libertà

⁷⁸⁹ Ioannes Duns Scotus, *Rep. par.*, IV, d. 49, q. 10, Wadding, XI², n. 9, p. 918a: «Aliquam operationem potest voluntas beata cum charitate elicere, quam non potest ex se ita intensam. Et sic patet ad formam quaestionis, quod nullam operationem beatitudinis potest homo habere ex puris naturalibus». Cfr. Ioannes Duns Scotus, *Ord.*, III, d. 14, qq. 1-4, Vat., IX, n. 70, pp. 412-413: «Quod si dicas quod caritas secundum unum gradum auget capacitatem non ad se, sed ad alium gradum, – contra: caritas in quibuscumque est forma eiusdem rationis, igitur et capacitas eius in quibuscumque est etiam eiusdem rationis; ergo non potest capacitas aliqua augeri per aliquam receptam caritatem, sed tota praesupponitur naturaliter. Ideo dico quod in natura rei est summa capacitas vel minima, ante omnem formam receptam; nec ipsa augetur nec minuitur, quamcumque formam recipiat, quia 'posse habere gratiam', secundum Augustinum, inest homini a natura, ita quod ista potentialitas fundatur in natura animae ut essentialis et aeterna ei, ita quod non eam mutat».

⁷⁹⁰ A proposito dell'*acceptatio*, si vedano, ad esempio, Vos, *The Theology of John Duns Scotus*, pp. 236-274; Alliney, *Giovanni Duns Scoto*, pp. 190-191; Boulnois, *Il rigore della carità*, p. 48.

⁷⁹¹ Secondo quanto affermato da Merino, il dono creato della carità è dio stesso che abita l'anima della creatura. Sembrerebbe, dunque, che l'*illapsum* e la carità siano intimamente connesse, tanto da coincidere, nel pensiero di Scoto. Merino, *Juan Duns Escoto*, p. 107: «Puede decirse que el don creado es caridad en cuanto que es Dios mismo, que habita en el alma, la introduce en la participación de su esfera y la acoge en su mismo ser, divinizándola en cierta manera. En cuanto realidad creada, el don es la gracia»; cfr. Ioannes Duns Scotus, *Ord.*, I, d. 17, p. 1, qq. 1-2, Vat., V, n. 170, p. 219: «Sed tenendo eundem habitum realiter esse caritatem et gratiam, videtur quod iste habitus informet essentiam animae primo, et sic a Spiritu Sancto, inhabitante essentiam animae, primo fluant virtutes informantes potentias, - vel sit in voluntate formaliter, iam praesuppositis fide et spe in potentiis (de hoc in II libro distinctione 3); saltem caritas non videtur esse alius habitus realiter ab illo per quem Spiritus Sanctus inhabitat animam, et ita non sic Spiritus Sanctus per habitum 'medium' - supple 'alium ab illo quo inhabitat' - movet ad diligere sicut movet ad credere et sperare». Più in generale, si può fare riferimento alla distinzione 17 del *Commento* per approfondire lo statuto della carità nel pensiero di Scoto.

⁷⁹² M.B. Ingham, *Duns Scotus, Divine Delight and Franciscan Evangelical Life*, in «Franciscan Studies», 64 (2006), pp. 337-362: 345: «For Scotus, the order of merit, established by charity and divine *acceptatio*, lies at the intersection of human and divine love: between the highest order of moral perfection and the order of the divine. It is defined by love, since (for Scotus) the difference between an act that is morally perfect (that is, completely in accord with right reason and performed in a morally appropriate manner) and an act that is meritorious is the fact that the meritorious act is a morally perfect act informed (or inspired) by love». L'aspetto del merito nel compimento della beatitudine (sia angelica, sia umana) è analizzato anche in Lértora Mendoza, *Sobre la beatitud según Scoto*, pp. 657-662. Si può anche sottolineare che il merito deriva dall'accettazione dell'atto umano e non viceversa; il circolo virtuoso tra l'azione umana e la beatificazione concessa dal divino è così indistricabile in questo sistema. Ingham, *Duns Scotus, Divine Delight and Franciscan Evangelical Life*, p. 346.

umana – che si realizza nella scelta contingente e volontaria di *diligere* dio – e la libertà divina garante del merito – visibile nell'*illapsum*, nell'infusione della carità e nell'accettazione dell'atto umano.

Riassumendo il circolo virtuoso delle due libertà coinvolte nella fruizione beatifica creaturale, è necessario porre, da una parte, la volontà umana, che agisce sempre con contingenza e che anche dinanzi all'ente divino può decidere di voler (*velle*) amare oppure astenersi dalla scelta (*non velle*), sebbene non possa opporre un rifiuto (*nolle*), in virtù della natura perfetta e amabile del bene sommo; d'altra parte, è indispensabile che dio, accettando l'azione umana e rendendola meritoria, fluisca nell'anima creata (*illapsum*) e, infondendo la virtù della carità, ispiri l'azione della volontà umana⁷⁹³. I due livelli (umano e divino) non sono dissociabili e, per dirla con Hoeres, «possono venir pensati come differenti aspetti di una e identica realtà»⁷⁹⁴.

La difesa di una fruizione libera e contingente *in patria*, induce Scoto a considerare la questione dell'impeccabilità del beato e della perpetuità della beatitudine: infatti, se la volontà umana agisce sempre contingentemente, anche dinanzi al bene sommo, essa resta libera di astenersi dall'amare dio. Nel risolvere questo quesito, Scoto conserva intatta la natura della volontà, preservando il suo esercizio contingente; d'altra parte, egli ipotizza un intervento estrinseco del divino, che non agisce trasformando la volontà umana, ma eliminando l'opportunità di peccare, coincidente con il rifiuto del sommo bene. Dunque, anche se l'atto della volontà creata è sempre contingente, non appena essa si autodetermina nella sua scelta – decidendo di amare dio –, rimane stabile in eterno, grazie al contributo estrinseco del divino, che si fa garante della conservazione e dell'impeccabilità del volere creaturale *in patria*⁷⁹⁵.

Per concludere, la beatitudine creaturale *in patria* poggia sulla naturale predisposizione dell'intelletto passivo alla ricezione della visione beatifica, garantita dalla libera decisione divina di mostrarsi alla creatura. Quest'ultima condizione è attuata da dio su base meritoria, ma sempre in modo contingente, e coincide con il dono soprannaturale della carità, identificata con la grazia ricevuta *in patria*. Tali requisiti fondano l'attività soprannaturale della volontà creata, che può

⁷⁹³ Si veda, a questo proposito, quanto spiegato in Alliney, *Giovanni Duns Scoto*, pp. 189-192; S. Gaine, *Will There Be Free Will in Heaven? Freedom, Impeccability and Beatitude*, T & T Clark, London-N.Y. 2003, pp. 43-44.

⁷⁹⁴ Hoeres, *L'ontologia della «beatitudo» in Giovanni Duns Scoto*, p. 177.

⁷⁹⁵ Ioannes Duns Scotus, *Ord.*, IV, d. 49, q. 6, Vat., XIV, nn. 328-331, p. 372; Id., *Rep. par.*, IV, d. 49, q. 5, Wadding, XI², nn. 10-13, pp. 904b-905b. A tal proposito, si vedano Gaine, *Will There Be Free Will in Heaven?*, pp. 36, 51-70; Cross, *Duns Scotus*, pp. 150-151. In questa sede, Cross difende l'applicazione di un approccio compatibilista alla teoria scotiana, secondo il quale, l'azione di un ente metafisicamente superiore – ovvero l'intervento di dio nella realizzazione dell'impeccabilità del beato –, non compromette la libertà e la contingenza dell'agente. Cross conclude che non vi è rischio di coercizione dell'azione, perché ciò che dio attua è la semplice rimozione dell'opportunità di peccare.

scegliere attivamente e contingentemente, tramite un'operazione *elicitata*, di amare il sommo bene in virtù di se stesso.

CAPITOLO SESTO

ANALISI TESTUALE E DOTTRINALE DELLA *COLLATIO 12: UTRUM AD HOC, QUOD INTELLECTUS NOSTER VIDEAT DEUM IN PATRIA, REQUIRATUR LUMEN INFUSUM*

Come il titolo evidenzia – «Utrum ad hoc, quod intellectus noster videat deum in patria, requiratur lumen infusum»⁷⁹⁶ –, la questione 12 delle *Collationes parisienses* rappresenta il prosieguo tematico delle due precedenti⁷⁹⁷; tuttavia, sebbene l'argomento rimanga invariato, essa mostra un cambiamento nel punto di vista prospettico dell'analisi, giacché la riflessione non è più focalizzata sulla condizione gnoseologica del *viator* (qq. 10-11), ma sulle possibilità conoscitive sperimentate dal beato nello stato futuro (q. 12).

Il contenuto della *collatio 12* si rivela particolarmente interessante se si tiene conto del momento storico nel quale è collocata l'opera: infatti, il tema della visione beatifica e delle modalità con cui essa si attua *in patria* sono oggetto di intensi dibattiti che occupano tutto il XIII secolo e la prima decade del secolo successivo. Nel 1312 la risoluzione definitiva del problema mette fine alle opposizioni: il Concilio di Vienne sancisce l'imprescindibilità di un lume soprannaturale infuso *in patria*, ovvero del *lumen glorie*, come condizione necessaria per la realizzazione della *visio beatifica* creaturale⁷⁹⁸.

Oltre alla particolare angolazione tematica, una peculiare articolazione strutturale si aggiunge agli elementi che differenziano la *collatio 12* dalle due precedenti: mentre queste ultime sembrano riportare degli esercizi di scrittura nei quali è coinvolto un solo studente (probabilmente Scoto)⁷⁹⁹, la *questio 12* mostra la contrapposizione chiara tra due opinioni e dei segnali di discussione in alcune parti del testo poco elaborate⁸⁰⁰; dunque, essa potrebbe rispecchiare un confronto concretamente avvenuto tra un *opponens* e un *respondens*⁸⁰¹.

⁷⁹⁶ Ioannes Duns Scotus, *Coll. par.*, q. 12, n. 1, p. 373.

⁷⁹⁷ Si veda l'analisi proposta per le *collationes 10 e 11* nel quarto capitolo: *Analisi testuale e dottrinale delle Collationes parisienses 10 e 11*.

⁷⁹⁸ Per l'approfondimento del tema si veda il capitolo precedente: *La visione creaturale dell'oggetto beatifico*.

⁷⁹⁹ Si vedano le ipotesi proposte nel capitolo quarto.

⁸⁰⁰ Il riferimento è ad alcuni particolari argomenti della *collatio 12*, analizzati, in questo capitolo, nella sezione: *Anomalie testuali: il caso particolare dei §§ 11-17*.

⁸⁰¹ La struttura della *collatio 12* richiama le caratteristiche messe in luce dagli editori delle *Collationes oxonienses* per le questioni 1-11 e 24-26 (primo e quarto gruppo) della serie inglese (Alliney, Fedeli, *Introduzione*, in Ioannes Duns Scotus, *Coll. ox.*, a cura di Alliney, Fedeli, pp. LXXXIV, XCVII). Al pari di queste *Collationes* redatte a Oxford, anche la *collatio 12* di Parigi manifesta il confronto tra un *opponens* e un *respondens*, sebbene il dibattito non sia introdotto dai tradizionali argomenti *quod sic* e *quod non*, ma proceda direttamente nell'opposizione delle due opinioni. D'altra parte, la *collatio* intesa come una discussione tra un *respondens* e un *opponens* sembra essere la più classica delle definizioni associata alle *collationes* scotiane. B. Roest, *A History of Franciscan Education (c. 1210-1517)*, Brill, Leiden 2000, p. 133; S. Lusignan, *L'enseignement des arts dans les collèges parisiens au Moyen Âge* in O. Weijers, L. Holtz (éds.), *L'enseignement des disciplines à la Faculté des Arts (Paris et Oxford, XIIIe-XVe siècles)*, Actes du colloque international, Brepols, Turnhout 1997, pp. 43-49: 47; Weijers, *Le Vocabulaire du Collège*

L'analisi degli argomenti, condotta di seguito, individua un primo interlocutore – coincidente con il conduttore della questione e sostenitore dell'opinione *quod non* – il quale adduce cinque argomenti, tematicamente differenti, per sostenere l'inutilità di un lume glorioso soprannaturale *in patria*, inteso come condizione di necessità della visione beatifica. Le cinque tesi avanzate in risposta all'interrogativo principale vengono di volta in volta contestate e discusse dall'*opponens*, che si rivela uno strenuo difensore del *lumen glorie*. Come mostrerà il seguito dello studio, se l'opinione *quod non* è facilmente riconducibile a un pensiero in linea con l'orientamento scotiano, l'identificazione del sostenitore della posizione *quod sic* resta più incerta.

Conviene a questo punto soffermarsi sulle singole dimostrazioni, con l'intento di delineare in maniera precisa le due idee a confronto. L'analisi della *collatio* 12 è condotta suddividendo le cinque tematiche individuate e presentando, per ognuna di queste, un'esposizione degli argomenti e un'interpretazione dei riscontri testuali e dottrinali emersi.

1. Prima tematica: la conoscenza teologica creaturale *in via* e *in patria*

1.1 Esposizione dottrinale dei §§ 2-6

La prima discussione (§§ 2-6) pone a tema le capacità naturali dell'intelletto umano, considerando il limitato stato attuale (*in via*) e la perfetta condizione futura (*in patria*).

L'argomento iniziale, introdotto dalla posizione *quod non*, assume una continuità nel funzionamento della potenza intellettiva del *viator* e del beato. Ammettendo che quest'ultimo possiede le stesse (o superiori) capacità rispetto al primo e che il *viator* acquisisce un sapere naturale teologico, ne deriva che la creatura *in patria* può ottenere una comprensione naturale dell'oggetto divino.

La continuità dell'attività cognitiva nei due stati non implica, però, un'uguaglianza della notizia teologica conseguita: infatti, sebbene il beato disponga di una stessa (o superiore) facoltà intellettiva, le condizioni estrinseche dalle quali la potenza dipende differiscono *in via* e *in patria*. Pertanto, la sproporzione tra la conoscenza terrena e quella beatifica non deriva dalla struttura essenziale della potenza, né dall'oggetto in sé, quanto piuttosto dalle condizioni che rendono disponibile l'oggetto per la potenza: il *viator* non sperimenta immediatamente l'ente divino, mentre

de Sorbonne, p. 19; G. Little, F. Pelster, *Oxford Theology and Theologians A. D. 1282-1302*, Clarendon Press, Oxford 1934, p. 54. Si può aggiungere che, in parte in linea con quanto appena affermato, le *collationes* vengono anche descritte come semplici discussioni amichevoli tra studenti di teologia: W.O. Duba, *The Forge of Doctrine: the Academic Year 1330-31 and the Rise of Scotism at the University of Paris*, Brepols, Turnhout 2017, p. 58; B.C. Bazàn, G. Fransen, D. Jaquart *et al.*, *Les questions disputées et les questions quodlibétiques dans les facultés de théologie, de droit et de médecine*, Brepols, Turnhout 1985, pp. 99-100.

il beato vede direttamente dio, apprendendolo intuitivamente. Così, il conduttore dà principio alla questione, affermando che:

Poiché il nostro intelletto *in via* apprende dio nella sua *ratio* di oggetto – attraverso un atto di comprensione <e> mediante il suo lume naturale –, allora, dal momento che l'intelletto separato e il lume naturale non possiedono minore capacità (*virtutis*) dopo la separazione dal corpo, si osserva che l'intelletto *in patria* può apprendere dio nella sua *ratio* di oggetto – attraverso un atto di comprensione <e> mediante il suo lume naturale. Ma l'intelletto *in patria* non apprende dio in quanto oggetto assente, poiché ciò è impossibile *in patria*; dunque, <esso apprende dio> in quanto <oggetto> presente. Ma apprendere un oggetto in quanto presente vuol dire apprenderlo mediante una conoscenza intuitiva, non oscura ma chiara; dunque, l'intelletto *in patria* può vedere dio con il proprio lume <naturale>⁸⁰².

Ammettendo che la potenza cognitiva *in patria* possieda una stessa o maggiore *virtus* rispetto alla facoltà del *viator*, il passo citato mostra come il sapere teologico e naturale proprio dello stato attuale sia disponibile anche nella condizione futura, con un'unica differenza: dal momento che dio non è accessibile come oggetto assente *in patria*, l'intelletto beato lo apprende naturalmente e in presenza. La naturalità della comprensione conduce alla negazione di un lume infuso *in patria*, mentre l'oggetto presente implica una conoscenza intuitiva e immediata, basata sulla visione.

La naturalità della conoscenza teologica *in via* e *in patria* incontra il dissenso dell'*opponens*, secondo il quale il lume soprannaturalmente infuso resta un elemento essenziale per acquisire la visione beatifica: infatti, l'oppositore ritiene che l'unica forma di sapere naturale e teologico dell'intelletto creato proceda discorsivamente; tuttavia, il ragionamento discorsivo non si adatta alla *visio* del beato, che intuisce dio come oggetto presente; per questo, bisogna ammettere che la visione *in patria* sia resa possibile da un potenziamento soprannaturale della potenza, mediante il quale essa diviene capace di trascendere le sue naturali capacità discorsive. In sintesi, la dimostrazione dell'*opponens* sostiene che l'intelletto umano debba essere elevato soprannaturalmente per accedere alla visione di un oggetto inconoscibile discorsivamente e, dunque, naturalmente. Infatti, egli argomenta che:

⁸⁰² Ioannes Duns Scotus, *Coll. par.*, q. 12, n. 2, p. 373: «Quoniam intellectus noster in via, in lumine suo naturali, per actum intelligendi attingit deum in ratione obiecti, ergo, cum intellectus separatus et lumen naturale non sint minoris virtutis post separationem a corpore, videtur quod intellectus, in lumine suo naturali, potest per actum intelligendi attingere deum in ratione obiecti in patria. Sed <intellectus in patria> non attingit deum ut obiectum absens, quia hoc est impossibile in patria; ergo ut presens. Sed attingere obiectum, ut presens, est attingere ipsum cognitione intuitiva, non obscura sed clara; ergo intellectus in patria, lumine proprio, potest deum videre».

L'intelletto e il lume naturale non agiscono in maniera analoga *in via* e *in patria* rispetto all'oggetto divino, poiché *in via* il nostro intelletto conosce dio attraverso la creatura – discorrendo dalla creatura a dio –, ma questo modo di conoscenza non si <realizza> *in patria*. E perciò, sebbene qui <*in via*> il nostro intelletto apprenda dio attraverso un atto discorsivo, tuttavia, *in patria*, il <nostro> intelletto non apprende dio <discorsivamente e, dunque,> attraverso il suo lume naturale; pertanto, è necessario un <lume> soprannaturale, nel quale <il nostro intelletto> veda intuitivamente dio⁸⁰³.

Nei primi due argomenti è già ben visibile la distanza tra l'opinione del *respondens* e quella dell'*opponens*: la divergenza tra i due è individuata nelle possibilità gnoseologiche naturali attribuite all'intelletto creato *in patria*. Infatti, secondo il primo, la potenza intellettiva è naturalmente capace di intuire l'ente divino in presenza (tale atto resta precluso *in via* a causa dell'assenza dell'oggetto); al contrario, l'oppositore ritiene che la conoscenza naturale della creatura proceda discorsivamente e, pertanto, la facoltà cognitiva umana *in patria* necessita di un incremento soprannaturale (ovvero di un lume infuso) che la renda adatta alla visione beatifica.

La replica del *respondens* si concentra sul procedimento discorsivo, identificato con un regresso dimostrativo che, dalla comprensione dell'effetto, giunge ad apprendere – direttamente e in modo non più riducibile – la causa prima e più anteriore. Il conduttore sostiene che nella conclusione del discorso sia necessario acquisire una conoscenza immediata del termine ultimo; solo in questo modo, è possibile evitare il rischio di un regresso infinito del ragionamento. Infatti, in assenza di una comprensione irriducibile del termine finale, è possibile intraprendere una nuova procedura discorsiva e regredire verso un elemento anteriore. Tentando di evitare questa conclusione, il *respondens* argomenta che:

Per quanto l'intelletto qui *in via* discorra dalla creatura a dio, tuttavia, alla fine del discorso, è necessario che l'intelletto intuisca direttamente dio, soffermandosi su di esso; altrimenti, infatti, se alla fine del discorso l'intelletto non intuisse direttamente dio nella *ratio* dell'oggetto, ma qualcos'altro <diverso> da quello, bisognerebbe discorrere ancora per conoscere dio, e vi sarebbe un processo all'infinito; occorre, dunque, che, alla fine, l'intelletto, senza alcuna mediazione, conosca direttamente dio qui <*in via*>⁸⁰⁴.

⁸⁰³ Ioannes Duns Scotus, *Coll. par.*, q. 12, n. 3, p. 373: «Non est simile de intellectu et lumine naturali respectu dei in via et in patria, quia in via intellectus noster cognoscit deum per creaturas, discurrendo a creatura in deum, qui modus cognitionis non est in patria. Et ideo, licet hic intellectus noster per actum discursivum attingat deum, non tamen in patria <intellectus attingit deum> in lumine naturali, sed requiritur supernaturale in quo intuitive deum videat».

⁸⁰⁴ Ioannes Duns Scotus, *Coll. par.*, q. 12, n. 4, pp. 373-374: «Quamvis intellectus hic in via discurrat a creatura in deum, tamen in fine discursus oportet quod directe intueatur deum, ibi sistendo; aliter enim, si in fine discursus non

Con questo argomento, il *respondens* sposta la discussione dalla conoscenza teologica naturale, assunta in generale, alla prospettiva gnoseologica del *viator*. Trattando del sapere creaturale *in via*, entrambi gli interlocutori si trovano d'accordo: l'unica comprensione teologica, naturale e terrena è garantita dal procedimento discorsivo della ragione, che consente di apprendere dio a partire dal suo effetto creato. Nonostante la premessa comune, il *respondens* ritiene che anche il *viator* (e non solo la creatura *in patria*) acceda a una comprensione propria del divino (*in ratione obiecti*), sebbene solo al termine del discorso.

Questa conclusione necessita di una precisazione: anche se il *respondens* ammette un'intuizione diretta di dio alla fine del discorso compiuto *in via* (*in fine discursus oportet quod directe intueatur deum*), occorre puntualizzare che una conoscenza intuitiva e immediata del divino non coincide con la visione dell'oggetto presente; se così fosse, risulterebbe assottigliata la differenza tra il sapere terreno e la *visio* beatifica. Riprendendo il primo argomento (§ 2), la linea tenuta dal conduttore difende una comprensione diretta di dio in quanto oggetto assente *in via*, differente dalla visione di dio accessibile naturalmente per il beato *in patria*⁸⁰⁵.

Sembrirebbe che la definizione di ragionamento discorsivo (con il quale si conosce la causa a partire dal suo effetto) sia incompatibile con un'apprensione immediata del termine finale del discorso, giacché, solo tramite un procedimento *propter quid*, si conosce direttamente la causa prima⁸⁰⁶. L'impressione è che tale assunto sia implicito nella ragione riportata al § 5 dall'oppositore, secondo il quale, per mezzo di una dimostrazione discorsiva (*quia*), l'intelletto apprende dio solo in quanto causa dell'effetto creato oppure come risultato della rimozione delle caratteristiche creaturali dall'ente finito. Una tale comprensione non riguarda dio in sé, ma solo dio inteso come creatore o come ente incorporeo, semplice e immutabile, contrapposto alla corporeità, alla non assoluta semplicità e alla materialità della creatura. Di conseguenza, la conoscenza discorsiva dischiude solo le caratteristiche che il divino possiede in relazione al suo effetto, ma non una comprensione della sua essenza, disponibile solo per il beato che accede direttamente all'oggetto. Infatti, l'*opponens* argomenta che:

directe intueretur deum in ratione obiecti, sed aliquid aliud ab illo, ulterius esset discurrendum ad cognoscendum deum, et esset processus in infinitum; oportet ergo <quod in fine discursus directe intueatur deum>, ut tandem intellectus, sine medio, hic cognoscat deum directe».

⁸⁰⁵ L'intuizione dell'oggetto assente ha una tradizione letteraria, che risale alla conoscenza *in absentia* teorizzata da Olivi. Una breve discussione sul tema è presentata in Trottmann, *Vision béatifique et intuition d'un objet absent*, pp. 691-692.

⁸⁰⁶ La distinzione tra i due tipi di conoscenza è di origine aristotelica. Si veda a questo proposito la nota n. 283, p. 95.

Alla fine del discorso, l'intelletto non comprende dio in sé e in maniera assoluta, ma <solo> *respectu ad creaturam* – supponi <ad esempio che dio è conosciuto> in quanto principio e causa della creatura oppure rimuovendo da esso quelle <caratteristiche> che convengono alla creatura, come quando <dio> è compreso come ente incorporeo, semplice e immutabile –, <e> questo modo di conoscenza non è <proprio della condizione> *in patria*⁸⁰⁷.

La tesi dell'*opponens* distingue la condizione terrena da quella celeste: attraverso un metodo discorsivo e naturale, il *viator* conosce il divino in maniera mediata, ovvero tramite una comprensione che non può essere separata dall'effetto creato, punto di partenza del discorso (*respectu ad creaturam*); mentre l'intuizione *in patria* riguarda dio come oggetto in sé presente, inattuabile naturalmente e discorsivamente dalla creatura. Per questa ragione, il beato non può limitarsi al sapere naturale e discorsivo proprio dell'intelletto creaturale, ma necessita di un lume soprannaturale che renda la facoltà creata adatta alla visione beatifica.

La discussione della prima tematica si conclude con un ultimo argomento, proposto dal *respondens*. Alla luce dell'obiezione opposta dal suo interlocutore (§ 5), il *respondens* ammette che il sapere teologico *in via* sia inevitabilmente connesso e relativo alla dimensione creaturale nella quale ha inizio (*respectu ad creaturam*). Tuttavia, pur concedendo l'inseparabilità della conoscenza dal suo ambito di partenza, egli insiste sulla necessità di concludere il procedimento discorsivo in un elemento diverso (assoluto) dall'ente creato: infatti, in assenza di un termine distinto dalla creatura, il discorso non procederebbe oltre il suo principio; eppure, mediante il ragionamento discorsivo, il *viator* comprende dio, seppure come un ente connesso al suo effetto creato; dunque, la potenza intellettuale *in via* apprende l'essenza divina come termine finale della dimostrazione discorsiva, conservando l'ineliminabile rapporto con la dimensione creaturale a cui l'intelletto conoscente appartiene. Prima di proporre alcune considerazioni riassuntive e procedere nell'individuazione dei rimandi dottrinali, si riporta la tesi conclusiva enunciata dal *respondens*:

⁸⁰⁷ Ioannes Duns Scotus, *Coll. par.*, q. 12, n. 5, p. 374: «Intellectus in fine discursus non intelligit deum in se et absolute, sed in respectu ad creaturam – puta in quantum est principium et causa creature vel etiam removendo ab eo ea que conveniunt creature, ut cum intelligitur ut ens incorporeum, simplex et immutabile –, qui modus intelligendi non est in patria».

Sebbene sia posto <...> che il nostro intelletto, alla fine del discorso, comprenda soltanto dio *respectu ad creaturam*, tuttavia, insieme a questo *respectu ad creaturam* è necessario comprendere un assoluto a cui inerisce quel *respectus*, poiché <il nostro intelletto> non comprende soltanto il *respectum*; dunque, in tale *respectu ad creaturam*, <esso> comprende l'essenza divina <assoluta>⁸⁰⁸.

Concludendo l'analisi del primo confronto che articola la questione, si possono riassumere le argomentazioni dei due interlocutori, in maniera tale da facilitare l'individuazione dei rimandi dottrinali.

Nei tre argomenti attribuiti al *respondens* (§§ 2, 4, 6) emerge un'affinità strutturale tra la potenza cognitiva del *viator* e quella del beato, sebbene la conoscenza delle due creature sia differente in virtù dello stato e delle condizioni che lo regolano: il *viator* apprende naturalmente e discorsivamente dio in quanto oggetto assente, mentre il beato lo intuisce naturalmente come presente. Entrambi i saperi sono espressione di una conoscenza propria del divino: la creatura *in patria* vede direttamente l'essenza divina, mentre l'intelletto *in via* acquisisce dimostrativamente la comprensione del termine assoluto del discorso teologico.

Al contrario, nei §§ 3 e 5, l'*opponens* ritiene che l'unico sapere teologico naturale proceda discorsivamente. Tale discorso consente di apprendere dio solo in maniera relativa, ossia tramite un concetto che non lo rappresenta in sé, ma nel suo legame con la creazione. Per questa ragione, l'intelletto umano, che non può comprendere naturalmente il divino in sé, deve disporre *in patria* di un lume soprannaturale, che gli consenta di eccedere la sua conoscenza discorsiva e naturale e di intuire direttamente (e soprannaturalmente) l'essenza divina.

Per concludere, le due opinioni assumono concetti diversi di natura. Il primo intende con la naturalità umana la condizione scevra dal peccato; per questo motivo, l'intelletto è analogo nello stato attuale e in quello futuro, sebbene, nella situazione *post lapsus*, l'assenza dell'oggetto lo limiti nell'esercizio delle sue capacità. Il secondo, invece, identifica la natura con la condizione presente, introducendo un potenziamento soprannaturale *in patria* che rende accessibile ciò che è naturalmente precluso alla potenza intellettiva umana, ovvero la visione dell'ente divino.

⁸⁰⁸ Ioannes Duns Scotus, *Coll. par.*, q. 12, n. 6, p. 374: «Licet ponatur <...> quod intellectus noster in fine discursus tantum intelligit deum sub respectu ad creaturam, cum isto tamen respectu ad creaturam oportet cointelligere aliquid absolutum cui inest ille respectus, quia non intelligit solum illum respectum ad creaturam; intelligit ergo essentiam divinam sub tali respectu ad creaturam».

1.2 Rimandi dottrinali con il pensiero scotiano: il termine assoluto del discorso teologico

Gli argomenti riportati ai §§ 2-6 della *collatio* 12 riguardano la differenza tra la conoscenza teologica creaturale *in via* e quella *in patria*: la discussione coinvolge due opinioni, delle quali l'una nega il lume infuso della gloria nella visione beatifica (*respondens*), mentre l'altra ne afferma la necessità (*opponens*). La prima delle due mostra delle corrispondenze dottrinali, sebbene non strettamente testuali, con l'opera di Duns Scoto. Dunque, conviene concentrarsi sulla posizione di quest'ultimo, per rintracciare i punti comuni con la linea tenuta dal conduttore della questione.

Il rapporto tra il pensiero di Scoto e quello del *respondens* può essere esaminato riflettendo sulla conoscenza del *viator*. Il Sottile ritiene che il sapere terreno non tragga origine dalla visione diretta dell'ente divino, ma piuttosto dall'acquisizione del suo concetto proprio, appreso in generale (secondo gli scritti oxoniensi) oppure in particolare (in accordo con la teoria parigina)⁸⁰⁹. Nel definire la comprensione teologica, Scoto introduce la caratteristica della discorsività, che inerisce al sapere della creatura in ogni stato, a causa della distanza ineliminabile tra l'ente conoscente e l'oggetto conosciuto⁸¹⁰.

Tali indicazioni consentono di concludere che la comprensione teologica *in via* giunge discorsivamente all'apprensione diretta e immediata del concetto proprio del divino: anche se la dimostrazione ha inizio dall'effetto creato, alla fine del regresso essa non coglie la creatura, ma dio. Infatti, se il termine del discorso teologico riguardasse l'ente finito, non vi sarebbe progresso nella conoscenza e non sarebbe raggiunta alcuna notizia di dio, poiché il sapere resterebbe racchiuso nell'estremo creaturale. Questa prospettiva, condivisa sin dalla giovinezza oxoniense⁸¹¹,

⁸⁰⁹ Sebbene nella *Reportatio* l'orientamento del francescano subisca una flessione, concedendo una comprensione creaturale particolare dell'essenza divina, garantita dalla sua specie intelligibile (si veda la sezione del terzo capitolo: *Conoscenza astrattiva: la scienza teologica soprannaturale in via*), già nella riflessione inglese, il Sottile aveva ammesso un concetto proprio, seppur generale, di dio, ovvero il concetto di ente infinito (Ioannes Duns Scotus, *Ord.*, I, d. 3, p. 1, qq. 1-2, Vat., III, n. 58, p. 40. Si veda il secondo capitolo: *Lo statuto e l'assenso delle verità rivelate nei Commenti inglesi di Giovanni Duns Scoto*).

⁸¹⁰ Secondo Scoto, il quarto criterio scientifico aristotelico, ovvero quello della discorsività, inerisce al sapere creaturale a causa dell'imperfezione con cui l'effetto creato comprende la sua causa (Ioannes Duns Scotus, *Ord.*, *Prol.*, p. 4, qq. 1-2, Vat., I, n. 208, pp. 141-142: «Ultimum, videlicet causatio scientiae per discursum a causa ad scitum, includit imperfectionem et etiam potentialitatem intellectus recipientis. Ergo theologia in se non est scientia quantum ad ultimam condicionem scientiae; sed quantum ad alias tres condiciones est scientia in se et in intellectu divino»). Pertanto, indipendentemente dal modo in cui la creatura dispone dell'oggetto, la sua comprensione resta discorsiva, come dimostra la differenza tra la modalità astrattiva e quella intuitiva di conoscenza: essa non è fondata sulla discorsività, ma solo sulla dipendenza o meno dalla presenza dell'oggetto (Ioannes Duns Scotus, *Lect.*, II, d. 3, p. 2, q. 2, Vat., XVIII, n. 288, p. 322; *Id.*, *Ord.*, II, d. 3, p. 2, q. 2, Vat., VII, n. 321, p. 553). Di conseguenza, anche la scienza intuitiva del beato è discorsiva, sebbene, in questo caso, tale caratteristica non sia identificata con la procedura sillogistica utilizzata *in via*: oltre alla deduzione, Scoto immagina tipi alternativi di discorso, compatibili con l'intuizione diretta dell'oggetto. La particolare discorsività che inerisce alla teologia del beato è esaminata nella nota n. 565, pp. 193-194.

⁸¹¹ Ioannes Duns Scotus, *Ord.*, I, d. 3, p. 1, qq. 1-2, Vat., III, n. 15, p. 7: «Nec <...> valet distinguere de cognitione Dei in creatura vel in se, quia <...> si in Deo in se, habeo propositum, quia illum conceptum Dei in se quaero; si non sistitur in Deo in se sed in creatura, tunc idem erit terminus et principium discursus, et ita nulla notitia habebitur de Deo».

emerge nella *Reportatio*, dove, descrivendo la beatitudine umana, Scoto afferma che «nella conoscenza astrattiva di dio – che è derivata dalle creature a seguito del discorso <che procede> dall'effetto alla causa –, non sono nella conoscenza della creatura, poiché allora starei nel principio del discorso, ma sono nella conoscenza immediata di dio»⁸¹².

Rafforzando questa interpretazione, sempre nella *Reportatio* Scoto aggiunge che «quella conoscenza con la quale si conosce *per respectum* non può essere la prima conoscenza di dio, poiché è necessario dapprima conoscere l'assoluto a cui conviene tale *respectus*»⁸¹³. Scoto pone l'accento sull'elemento assoluto del discorso, affermando che il regresso dimostrativo è sensato, solo se si comprendono propriamente entrambi gli estremi; in caso contrario, permane il rischio di un sapere che resta racchiuso nel termine di partenza.

Nonostante l'assenza di corrispondenze testuali determinanti, le idee scotiane mostrano un'assonanza con l'opinione del *respondens*, in particolare, con l'argomento riportato al § 4⁸¹⁴: anche il conduttore della questione ritiene che, alla fine del discorso teologico, è necessario cogliere in maniera diretta il divino, affinché il regresso dimostrativo non retroceda all'infinito. Tra le due dimostrazioni vi è una certa concordanza, sulla base della quale si può – sebbene in maniera cauta e tutt'altro che decisiva – avvicinare il conduttore della *collatio* 12 a Scoto, o a qualcuno che ne difende il pensiero a Parigi.

2. Seconda tematica: i principi dell'atto cognitivo

2.1 Esposizione dottrinale dei §§ 7-19

Il secondo blocco di argomenti (§§ 7-19) considera il lume infuso come uno dei principi dell'atto cognitivo *in patria*. La prima tesi è introdotta dal conduttore della questione, per mezzo di una prova di stampo aristotelico, che il Filosofo presenta nel IX libro della *Metafisica*, trattando delle potenze dell'anima e della loro attualizzazione: Aristotele distingue le facoltà non razionali da quelle razionali, attribuendo solo a queste ultime la produzione di effetti contrapposti; nel primo

⁸¹² Ioannes Duns Scotus, *Rep. par.*, IV, d. 49, q. 11, Wadding, XI², n. 11, p. 921a: «In cognitione abstractiva Dei, quae habetur ex creaturis, post discursum ab effectu ad causam, non sto in cognitione creaturae, quia tunc starem in principio discursus, sed sto in cognitione Dei immediate».

⁸¹³ Ioannes Duns Scotus, *Rep. par.*, I, d. 3, q. 1, Wadding, XI¹, n. 9, p. 44a: «Cognitio vero illa, qua sic cognoscitur per respectum, non potest esse prima cognitio de Deo: quia prius necesse est cognoscere absolutum cui conueniat talis respectus».

⁸¹⁴ Ioannes Duns Scotus, *Coll. par.*, q. 12, n. 4, pp. 373-374: «Contra. Quamvis intellectus hic in via discurrat a creatura in deum, tamen in fine discursus oportet quod directe intueatur deum, ibi sistendo; aliter enim, si in fine discursus non directe intueretur deum in ratione obiecti, sed aliquid aliud ab illo, ulterius esset discurrendum ad cognoscendum deum, et esset processus in infinitum; oportet ergo <quod in fine discursus directe intueatur deum>, ut tandem intellectus, sine medio, hic cognoscat deum directe».

caso, invece, poste le cause dell'effetto naturale, la causazione di quest'ultimo segue necessariamente⁸¹⁵. L'atto derivante dalla potenza non razionale presuppone una necessità naturale: una causa non razionale e non impedita produce con necessità il suo effetto proporzionato.

L'opinione *quod non* considera l'intelletto come una potenza non razionale, dotata di causalità naturale, in cui non vi è alcuno spazio per la produzione libera e razionale dell'effetto. Infatti, secondo la tesi presentata al § 7, posti i principi dell'atto cognitivo – coincidenti con l'intelletto e l'oggetto (sensibile o intelligibile) –, esso segue necessariamente. La dimostrazione è dispiegata nella prima parte del paragrafo:

Dopo aver posto i principi sufficientemente concorrenti all'atto di conoscenza, è posto necessariamente <anche> l'atto di conoscenza, poiché dopo aver posto le cause dalle quali l'effetto dipende essenzialmente, è posto l'effetto; ma l'intelletto e l'oggetto concorrono all'atto di conoscenza in quanto principi dai quali <esso> dipende essenzialmente; dunque, dopo aver posto questi <principi> sufficientemente <concorrenti all'atto di conoscenza e dopo averli> approssimati, è posto necessariamente <anche> l'atto di conoscenza⁸¹⁶.

La validità di questa deduzione si fonda sulla solidità della premessa minore. Tale enunciato assume che l'intelletto e l'oggetto siano gli unici principi naturali che concorrono alla generazione dell'atto cognitivo (*intellectus et obiectum concurrunt ad actum intelligendi, tamquam principia ex quibus solum essentialiter dependet*). In loro presenza, la conoscenza procede necessariamente (*istis positis sufficienter et approximatis, necessario ponitur actus intelligendi*), allo stesso modo in cui poste le cause per sé di un effetto, questo deriverà da esse con necessità. La solidità di questa premessa è dimostrata nel seguito dell'argomento:

Qualunque opinione sia posta riguardo alla potenza intellettuale – o che <essa> sia semplicemente attiva, oppure semplicemente passiva, oppure in parte attiva e in parte passiva con l'oggetto –, resta sempre vero che l'atto di conoscenza dipende soltanto dall'oggetto e dall'intelletto. Infatti, se la potenza è puramente passiva, allora <l'atto di conoscenza> dipende soltanto dall'imprimere dell'oggetto e dal ricevere dell'intelletto, poiché l'intelletto per sé riceve

⁸¹⁵ Aristoteles, *Metaphysica*, IX, 5, AL, XXV, 3², 1048a 5-7, p. 184: «Hec quidem secundum rationem possunt mouere et potentie ipsorum cum ratione, hec autem irrationabilia et potentie irrationabiles, et illas quidem necesse in animato esse has uero in ambobus: tales quidem potentias necesse, quando ut possint passiuum et actiuum appropinquant, hoc quidem facere illud uero pati, illas uero non necesse».

⁸¹⁶ Ioannes Duns Scotus, *Coll. par.*, q. 12, n. 7, p. 375: «Positis principiis sufficienter concurrentibus ad actum intelligendi, necessario ponitur actus intelligendi, quia positus causis a quibus effectus essentialiter dependet, ponitur effectus; sed intellectus et obiectum concurrunt ad actum intelligendi, tamquam principia ex quibus solum essentialiter dependet; ergo, istis positis sufficienter et approximatis, necessario ponitur actus intelligendi».

qualunque atto di conoscenza. Anche se l'intelletto è una potenza semplicemente attiva, causante da sola l'intellezione, è chiaro che l'atto di conoscenza dipende dall'intelletto che produce l'atto e dall'oggetto che determina o stimola la potenza, in qualunque modo <ciò> sia detto. Anche se l'atto di conoscenza è prodotto dalla potenza che concorre con l'oggetto, è ancora chiaro che l'atto di conoscenza dipende soltanto dall'intelletto e dall'oggetto. Dunque, qualunque <dei tre> modi sia concesso, l'atto di conoscenza dipende essenzialmente soltanto dall'intelletto e dall'oggetto. Pertanto, dopo aver posto questi <principi> e <dopo averli> approssimati, l'atto di conoscenza segue necessariamente⁸¹⁷.

L'argomentazione, elaborata per dimostrare che l'oggetto e l'intelletto costituiscono gli unici principi dell'atto cognitivo, procede considerando tre diversi livelli di intervento delle due cause. Nel primo caso, dominano l'attività del primo e la passività del secondo, poiché l'atto conoscitivo è assicurato dall'impressione che l'oggetto provoca sulla potenza intellettuale e dalla ricezione corrisposta da quest'ultima: l'oggetto si imprime sull'intelletto, costituendo la causa attiva della conoscenza (*si enim sit potentia pure passiva, tunc <actus intelligendi> solum dependet ab obiecto imprimendo et ab intellectu recipendo, quia intellectus de se recipit quemcumque actum intelligendi*). Questo punto di vista sembra emergere in alcuni testi aristotelici, dove il Filosofo paragona l'intelletto alla sensibilità⁸¹⁸, identificandolo con una *tabula nuda* ricettiva⁸¹⁹. Seppur con sfumature differenti, tale visione potrebbe essere condivisa da alcuni pensatori attivi tra il XIII e il XIV secolo, come Goffredo di Fontaines⁸²⁰ e Tommaso di Sutton⁸²¹.

⁸¹⁷ Ioannes Duns Scotus, *Coll. par.*, q. 12, n. 7, pp. 375-376: «Quacumque opinione posita de intellectu, sive quod sit <potentia> activa simpliciter, sive passiva simpliciter, sive partim activa et partim passiva cum obiecto, semper verum est quod actus intelligendi tantum dependet ab obiecto et intellectu. Si enim sit potentia pure passiva, tunc <actus intelligendi> solum dependet ab obiecto imprimendo et ab intellectu recipendo, quia intellectus de se recipit quemcumque actum intelligendi. Si etiam intellectus sit potentia simpliciter activa, sola causans intellectionem, patet tunc quod actus intelligendi dependet ab intellectu elicente actum et ab obiecto determinante sive excitante potentiam, quocumque modo dicatur. Sive etiam actus intelligendi eliciatur a potentia concurrente obiecto, manifestum est adhuc quod <actus intelligendi> solum dependet ab illis. Ergo, quacumque via data, actus intelligendi solum dependet essentialiter ab intellectu et obiecto; ergo, istis positus et approximatis, sequitur necessario actus intelligendi».

⁸¹⁸ Aristoteles, *De anima*, II, 28, 427a, 17-20, in Thomas de Aquino, *Sententia libri de anima*, Leon., XLV¹, p. 187.

⁸¹⁹ Aristoteles, *De anima*, III, 2, 429a, 10-17, in Thomas de Aquino, *Sententia libri de anima*, Leon., XLV¹, p. 201; Id., *De anima*, III, 3, 429b, 32-33, in Thomas de Aquino, *Sententia libri de anima*, Leon., XLV¹, p. 214. Cfr. Ioannes Duns Scotus, *Lect.*, I, d. 3, p. 3, q. 2, Vat., XVI, n. 323, p. 353.

⁸²⁰ Tra i numerosi luoghi si considerino, ad esempio, i seguenti: Godefridus de Fontibus, *Quodlibet*, VI, q. 7, eds. M. De Wulf, J. Hoffmans, in Id., *Les quodlibet cinq, six et sept*, Institut supérieur de philosophie de l'Université, Louvain 1914, p. 151; Id., *Quod.*, VIII, q. 2, ed. Hoffmann, pp. 20, 23; Id., *Quodlibet*, X, q. 12, ed. J. Hoffmann, in Id., *Le dixième quodlibet*, Institut supérieur de philosophie de l'Université, Louvain 1931, p. 359. Per l'approfondimento della teoria di Goffredo, si veda, ad esempio, J.F. Wippel, *Godfrey of Fontaines on Intelligible Species*, in M. Candida Pacheco, J.F. Meirinhos (eds.), *Intellect et imagination dans la Philosophie Médiévale. Actes du XI^e Congrès International de Philosophie Médiévale de la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (S.I.E.P.M.) Porto, du 26 au 31 août 2002*, 3 voll., Brepols, Turnhout 2006, II, pp. 1131-1141.

⁸²¹ Si vedano, ad esempio, Thomas Sutton, *Quaestiones Ordinariae*, q. 2, ed. J. Schneider, Bayerischen Akademie der Wissenschaften, München 1977, pp. 46-53; Id., *Quaestiones Ordinariae*, q. 22, ed. Schneider, pp. 602-613. Per la teoria di Sutton, si veda, ad esempio, J.L. Solère, *Thomas of Sutton on the Intellectual habitus*, in N. Faucher, M.

Nella seconda opinione, l'intelletto è completamente attivo, sebbene necessiti di un oggetto che fornisca il contenuto della conoscenza e che stimoli o determini la potenza a produrre attivamente la comprensione (*si etiam intellectus sit potentia simpliciter activa, sola causans intellectionem, patet tunc quod actus intelligendi dependet ab intellectu elicente actum et ab obiecto determinante sive excitante potentiam*). Tale assunto potrebbe trovare origine nell'autorità avicenniana e, in particolare, nell'idea secondo cui l'intelligenza è totalmente immateriale e non ammette alcun grado di potenzialità o passività al suo interno⁸²². Inoltre, l'idea di una potenza intellettuale completamente attiva nella conoscenza potrebbe essere rintracciata, ad esempio, nel pensiero del francescano Pietro di Giovanni Olivi⁸²³.

Nella terza posizione, l'intelletto è inteso come un principio che collabora in pari misura con l'oggetto nella generazione dell'atto cognitivo. In questo caso, la facoltà intellettuale dovrà essere intesa come una potenza in parte attiva e in parte passiva (*sive etiam actus intelligendi eliciatur a potentia concurrente obiecto*).

Sebbene l'intelletto e l'oggetto possano ricoprire ruoli differenti nella produzione dell'atto conoscitivo, quest'ultimo dipende dalla contemporanea e necessaria presenza di entrambi. Dunque, i tre casi descritti si esprimono riguardo a un diverso grado di coinvolgimento delle due cause, che restano, tuttavia, imprescindibili nella produzione della conoscenza.

Avendo mostrato che l'intelletto e l'oggetto rappresentano le cause essenziali dell'atto cognitivo e assumendo il principio aristotelico della generazione naturale – che fa scaturire necessariamente l'effetto dalle sue cause per sé –, il conduttore della questione conclude la sua dimostrazione, applicando la produzione naturale alla conoscenza teologica *in patria*. Nella conclusione del § 7, egli argomenta che:

Dopo aver posto i princìpi sufficientemente <concorrenti all'atto di conoscenza e dopo averli> approssimati, è posto necessariamente l'atto di conoscenza; ma *in patria* vi sono sia l'intelletto sia l'oggetto presente; dunque, da questi <princìpi> può seguire l'atto <naturale di conoscenza>, senza alcun lume infuso e soprannaturale⁸²⁴.

Roques (eds.), *The Ontology, Psychology and Axiology of Habits (Habitus) in Medieval Philosophy*, Springer, Cham 2018, pp. 205-227.

⁸²² Avicenna, *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, IX, 4, AvL, II, pp. 477-478.

⁸²³ Petrus Ioannis Olivi, *Quaestiones in secundum librum Sententiarum*, q. 72, ed. B. Jansen, III, Ex typographia Collegii S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas 1924, pp. 6-39. Per la teoria dell'intelletto attivo di Olivi, si veda J.F. Silva, J. Toivanen, *The Active Nature of the Soul in Sense Perception: Robert Kilwardby and Peter Olivi*, in «Vivarium», 48 (2010), pp. 245-278: 260-270; cfr. anche Trottmann, *Vision béatifique et intuition d'un objet absent*, p. 656.

⁸²⁴ Ioannes Duns Scotus, *Coll. par.*, q. 12, n. 7, p. 376: «Istis positus sufficienter et approximatus, necessario ponitur actus intelligendi. Sed in patria [est] <sunt> intellectus et obiectum sibi presens; ergo, ex istis potest sequi actio sine lumine quocumque infuso et supernaturali».

La conclusione del conduttore deduce una conoscenza naturale *in patria*, a partire dalla presenza dell'intelletto e dell'oggetto.

L'obiezione dell'*opponens* si volge alla premessa maggiore del sillogismo iniziale che articola il § 7 (*positis principiis sufficienter concurrentibus ad actum intelligendi, necessario ponitur actus intelligendi, quia positis causis a quibus effectus essentialiter dependet, ponitur effectus*), poiché, a suo parere, il principio di generazione naturale che il conduttore ha applicato all'atto cognitivo deve essere approfondito: la genesi necessaria dell'effetto, a partire dalla presenza delle sue cause naturali, si compie solo se queste ultime si trovano nella giusta disposizione a produrlo. Nel caso dell'agente e del paziente, ad esempio, non è sufficiente che essi siano attuali e approssimati, ma è indispensabile che l'agente sia incline ad agire e il paziente a patire, affinché (se approssimati) possano operare in concorrenza e dare origine al loro effetto. Nell'argomento presentato al § 8, l'*opponens* spiega che:

Quando due <cause> concorrono alla <generazione di> un'azione, una in quanto agente e l'altra in quanto paziente, l'azione non segue a causa della <loro concorrenza>, a meno che l'una non sia incline per natura ad agire e l'altra a patire, in modo tale che siano disposte l'una a patire e l'altra ad agire⁸²⁵.

A questo punto, l'argomentazione è applicata alla visione beatifica. Secondo l'*opponens*, l'intelletto e l'oggetto non sono sufficientemente disposti alla generazione dell'atto di conoscenza *in patria*, poiché la potenza intellettiva non è naturalmente incline alla ricezione di qualsiasi contenuto: essa non è per sua natura adatta a cogliere l'essenza divina, ma deve essere adeguata da

⁸²⁵ Ioannes Duns Scotus, *Coll. par.*, q. 12, n. 8, pp. 376-377: «Quando aliqua duo concurrunt ad aliquam actionem, unum in ratione agentis et aliud in ratione patientis, non propter hoc sequitur actio nisi illud sit natum agere et illud pati, ita quod sint in tali dispositione quod illud potest pati et illud agere». In questo argomento, oltre all'esempio più generale dell'agente e del paziente, l'*opponens* utilizza l'interazione tra la materia prima e la forma (Ioannes Duns Scotus, *Coll. par.*, q. 12, n. 8, p. 377: «Sicut materia prima non est in potentia immediate ad omnes formas – sed mediante una, tamquam dispositione ad aliam, est in potentia ad illam –, eodem modo est de agente: quantumcumque approximetur <ad patientem>, nisi sit in debita dispositione et proportione ad agendum, non sequitur actio»). Secondo la tesi dell'*opponens*, la materia prima è in origine priva di forma e non disposta alla ricezione di qualsiasi forma; grazie all'inerenza di una forma disponente, la materia prima diviene sostrato potenziale ordinato alla ricezione di una determinata forma. Non è stata rintracciata alcuna corrispondenza dottrinale con questa posizione; tuttavia, si può sottolineare come, nel XIII secolo, questo argomento sia oggetto di dibattiti, specie in ambito francescano. A questo proposito si vedano: A. Rodolfi, *Interpretazioni dell'ilemorfismo universale nella scuola francescana: Bonaventura, Bacone e Olivi*, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 102, 4 (2010), pp. 569-590: 571-584; T. Suarez-Nani, *Pierre de Jean Olivi et la subjectivité angélique*, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age», 70 (2003), pp. 233-316: 241-243; E. Bettoni, *La teoria ilemorfica nell'interpretazione di Roggero Bacone*, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 61, 6 (1969), pp. 666-692. Per l'opinione di Scoto, si vedano, ad esempio, Ward, *John Duns Scotus on Parts, Wholes, and Hylomorphism*, pp. 18-22; R. Cross, *The Physics of Duns Scotus: the Scientific Context of a Theological Vision*, Clarendon press, Oxford 1998, pp. 17-26.

un medio disponente⁸²⁶. In questo modo, il *lumen glorie* assume la funzione di mediazione dispositiva della facoltà.

L'introduzione di un medio che rende adatto l'intelletto all'intuizione *in patria*, non implica che l'atto si compia in modo mediato: il medio disponente eleva la potenza a una visione immediata dell'oggetto e non costituisce un elemento nel quale quest'ultimo è rappresentato e visto mediatamente⁸²⁷. Secondo l'*opponens*, infatti:

L'intelletto non è <naturalmente> disposto a ricevere l'atto di conoscenza dell'essenza divina *in patria*, a meno che non sia disposto mediante il lume della gloria; <l'intelletto> non è neppure sufficientemente disposto a compiere l'atto senza quel lume; perciò, senza tale lume, <l'intelletto> *in patria* non può conoscere l'essenza divina, poiché il lume della gloria è il medio – <inteso> come una disposizione media –, che predispone l'intelletto a ricevere <l'atto di conoscenza>, sebbene tale atto sia ricevuto immediatamente nell'intelletto⁸²⁸.

In conclusione, il ruolo provvisto per il lume della gloria non è quello di mediare l'atto cognitivo, bensì di predisporre l'intelletto a ricevere immediatamente la visione dell'essenza divina *in patria*, supponendo che esso sia incapace di ottenerla naturalmente⁸²⁹. Pertanto, il lume soprannaturale produce un mutamento interno alla potenza intellettuale, piuttosto che una mediazione con l'oggetto esterno.

⁸²⁶ È possibile proporre una precisazione per approfondire lo statuto della mediazione immaginata dall'*opponens*. Infatti, si possono distinguere il *medium disponens* e il *medium deferens*: il primo è ottenuto *ex parte videntis* (come, ad esempio, la luce), mentre il secondo *ex parte rei visa* (come, ad esempio, il colore). Dunque, il medio disponente si collocherebbe dalla parte della potenza, piuttosto che da quella dell'oggetto esterno su cui essa si esercita. Contenson, *La théologie de la vision de Dieu*, p. 432.

⁸²⁷ William Duba giunge alla stessa conclusione, esaminando questo argomento della *Collatio*. Lo studioso si limita ad approfondire esclusivamente questa dimostrazione dell'*opponens*, perché ritiene che una simile tesi sarà ripresa, qualche anno più tardi, da Geraldo Odone nel suo *Commento alle Sentenze* (Duba, *The Beatific Vision in the Sentences Commentary of Gerald Odonis*, p. 356). È improbabile che l'interlocutore qui coinvolto coincida con la figura di questo francescano, dal momento che le attuali ipotesi datano l'attività di Geraldo almeno alla seconda decade del XIV secolo. W.O. Duba, *Continental Franciscan Quodlibeta after Scotus*, in C. Schabel (ed.), *Theological Quodlibeta in the Middle Ages. The Fourteenth Century*, II, Brill, Leiden-Boston 2007, pp. 569-649: 629-639; C. Schabel, *The Sentences Commentary of Gerardus Odonis, OFM*, in «Bulletin de Philosophie Médiévale», 46 (2004), pp. 116-161: 119; C. Trottmann, *Introduction*, in Giraldu Odonis, *De multiforimi visione dei*, ed. C. Trottmann, in Id., *La vision de dieu aux multiples formes*, Vrin, Paris 2001, pp. 9-81: 9-14; L.M. De Rijk, *Introduction*, in Giraldu Odonis, *Logica*, ed. L.M. De Rijk, *Opera Philosophica*, I, Brill, Leiden 1997, pp. 1-68: 1.

⁸²⁸ Ioannes Duns Scotus, *Coll. par.*, q. 12, n. 8, p. 377: «Intellectus non est dispositus ad recipendum actum intelligendi essentie divine in patria nisi disponatur per lumen glorie; nec etiam sufficienter est dispositus ad agendum illum actum sine illo lumine; ideo, sine tali lumine, in patria non potest intelligere essentiam divinam, quia lumen glorie est medium, tamquam dispositio media, preparans intellectum ad recipendum, licet actus intelligendi immediate recipiatur in intellectu».

⁸²⁹ Questa idea mostra un'assonanza con l'opinione di Tommaso. Cfr. Thomas de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 12, a. 5, ad. 2, Leon., IV, p. 123: «Ad secundum dicendum quod lumen istud non requiritur ad videndum Dei essentiam quasi similitudo in qua Deus videatur: sed quasi perfectio quaedam intellectus, confortans ipsum ad videndum Deum. Et ideo potest dici quod non est medium in quo Deus videatur: sed sub quo videtur. Et hoc non tollit immediatam visionem Dei».

La replica del *respondens* si articola in due momenti. Nella *pars costruens*, egli dimostra che l'intelletto creato *in patria* è naturalmente capace della visione dell'oggetto divino, assumendo come presupposto un ordine di eminenza (o perfezione): la naturale ricettività intellettuale di una perfezione di grado inferiore implica una naturale capacità della perfezione somma in grado. Pertanto, se l'intelletto è naturalmente disposto alla ricezione di una visione infima, come, ad esempio, quella degli enti creati, sarà maggiormente e naturalmente incline a quella dell'ente sommo. In conclusione, la potenza creaturale procede naturalmente nella *visio* dell'oggetto divino, senza la necessità di ammettere un supplemento soprannaturale che la disponga. Il § 9 argomenta questa tesi mediante un sillogismo dimostrativo:

Che non è richiesto il lume <soprannaturale> per disporre l'intelletto all'atto di ricezione, si prova, <dicendo> che quando alcune perfezioni sono ordinate, ciò che è, per sé e immediatamente, ricettivo della perfezione infima, è anche immediatamente ricettivo della perfezione suprema appartenente a quell'ordine; ma, <considerando> l'ordine degli atti di conoscenza, l'atto di conoscenza *in patria* è supremo e perfettissimo; dunque, dal momento che l'intelletto, senza alcun medio disponente, è ricettivo dell'atto infimo, similmente, senza alcun medio disponente <esso> sarà anche ricettivo dell'atto di conoscenza *in patria*⁸³⁰.

L'ordine di eminenza viene traslato in ambito gnoseologico, immaginando una scala di atti cognitivi, il cui apice corrisponde alla visione divina *in patria*: se l'intelletto è naturalmente disposto a recepire una conoscenza di basso grado – quale potrebbe essere quella acquisita *in via* rispetto agli enti creati –, esso sarà in grado di ricevere, naturalmente e senza alcun lume aggiuntivo, la cognizione più eccelsa, ovvero l'intuizione dell'essenza divina *in patria*.

Il *respondens* non ripropone semplicemente la sua idea, ma prosegue con una *pars destruens* che investe l'opinione dell'interlocutore, precisando le motivazioni che spingono al rifiuto di un lume soprannaturale *in patria*: la necessità di un *lumen glorie* – sia esso inteso come un principio parziale oppure come una causa totale dell'atto cognitivo – sarebbe sintomo di un intelletto debole e depotenziato, al quale occorre un incremento soprannaturale per la produzione del proprio atto di conoscenza.

⁸³⁰ Ioannes Duns Scotus, *Coll. par.*, q. 12, n. 9, pp. 377-378: «Quod non requiratur illud lumen ad dispondendum intellectum in agendo ad recipiendum, probatio, quia quando aliquae perfectiones sunt ordinate, illud quod secundum se et immediate est receptivum infime perfectionis, est et receptivum supreme perfectionis illius ordinis immediate; sed, in ordine actuum intelligendi, actus intelligendi in patria est supremus et perfectissimus; ergo, cum intellectus, sine medio disponente, est receptivus actus infimi, erit similiter et receptivus actus intelligendi in patria, sine medio disponente».

Infatti, se il lume della gloria fosse il principio totale dell'intuizione *in patria*, quest'ultima deriverebbe da una causa accidentale, giacché il lume non appartiene all'essenza dell'intelletto, ma si aggiunge a essa estrinsecamente. Il *respondens* spiega l'accidentalità di questa produzione mediante un'analogia. La conoscenza intellettuale *in patria* causata esclusivamente dal *lumen glorie* è paragonabile al riscaldare del legno: il calore è emesso dal legno solo accidentalmente; piuttosto, esso deriva essenzialmente dal fuoco che lo brucia. Nel caso in cui il lume sia assunto come causa totale dell'atto cognitivo, la produzione dell'effetto sarebbe attribuita a un principio accidentale. Questa argomentazione occupa la prima parte del § 10, dove il *respondens* dimostra che il lume della gloria

Non <è un principio> totale, poiché <esso> costituisce un'unità accidentale con l'intelletto e l'intelletto è detto attivo in virtù di ciò che costituisce un'unità accidentale con esso; e <in questo modo, il lume> sarà un principio formale accidentale per l'agire dell'intelletto. E così non è detta una verità maggiore, <se si dice> che è più vero che l'intelletto conosce *in patria*, piuttosto che il legno riscalda, poiché ciò è vero accidentalmente, poiché <il legno riscalda> attraverso il calore che gli inerisce accidentalmente⁸³¹.

D'altra parte, se il lume fosse inteso come un principio parziale dell'atto cognitivo, indicherebbe un limite nell'operazione dell'intelletto, poiché se la potenza intellettuale ha necessità di un incremento soprannaturale che la renda capace di raggiungere il suo fine naturale, ovvero la visione beatifica, vi è un difetto nella creazione divina, artefice di un ente manchevole. L'argomento presentato al § 10 completa la dimostrazione del *respondens*, affermando che:

Quel lume non è neanche un principio parziale rispetto all'atto di conoscenza *in patria*, poiché allora <tale lume> sarebbe necessario a causa dell'imperfezione dell'attività dell'intelletto; dunque, se l'intelletto fosse prodotto da dio <come una potenza> più perfetta e <come una potenza in grado di generare> un'attività più nobile, l'intelletto, senza tale lume, potrebbe vedere immediatamente l'essenza di dio⁸³².

⁸³¹ Ioannes Duns Scotus, *Coll. par.*, q. 12, n. 10, pp. 378-379: «Non totale, quia facit unum per accidens cum intellectu, et intellectus dicitur activus per illud quod facit unum per accidens cum eo, et erit formale principium ipsi intellectui ad agendum quod est sibi accidentale. Et sic non verius dicitur quod intellectus verius intelligit in patria quam quod lignum calefacit, quod verum est per accidens, quia per calorem qui sibi accidit».

⁸³² Ioannes Duns Scotus, *Coll. par.*, q. 12, n. 10, p. 379: «Nec etiam <illud lumen> est principium parziale respectu actus intelligendi in patria, quia tunc requireretur propter imperfectionem activitatis intellectus; ergo, si fieret intellectus perfectior a deo et maioris activitatis, ille, sine tali lumine, immediate possit videre essentiam dei».

Proseguendo nella lettura del testo critico, nei §§ 11-17, si nota uno scambio di battute quasi estraneo al corpo argomentativo, ovvero una serie di prove (all'apparenza prive di una revisione redazionale) che sembrano interrompere la linearità della discussione. Rinviando le osservazioni testuali alla prossima sezione di questo capitolo, ci si limita a ipotizzare, per ragioni di contenuto, che gli argomenti conclusivi, riportati ai §§ 18-19, siano in continuità con le prove addotte dal *respondens* ai §§ 9-10: infatti, nell'incipit del § 18, l'*opponens* richiama l'ordine di eminenza introdotto dal conduttore al § 9. Pertanto, con l'obiettivo di garantire il filo logico dell'argomentazione, l'analisi procede direttamente con lo studio dei §§ 18-19⁸³³.

Le *rationes* esposte ai §§ 18-19 sono sostenute rispettivamente dall'*opponens* e dal *respondens* e concludono la seconda discussione tematica che articola la *collatio* 12.

Nel § 18, l'*opponens* prende posizione nei confronti dell'argomentazione del § 9: l'inferenza che sostiene la ricezione naturale della perfezione somma a partire dalla ricezione naturale di quella infima, è valida solo se le diverse perfezioni appartengono a un medesimo genere e modo (*quando aliquae perfectiones sic sunt ordinate quod sunt unius generis et unius modi, tunc quod est immediatum receptivum unius, <est immediatum receptivum> et alterius*); la verità di questa

⁸³³ L'approfondimento dei §§ 11-17 viene riportato in nota perché non è funzionale all'andamento argomentativo. L'interpretazione di questa parte della discussione sarà ripresa, mediante un'analisi testuale, nella sezione successiva di questo capitolo. A livello dottrinale, si possono accennare i punti salienti di questo dibattito, sebbene esso resti di difficile interpretazione a causa della brevità degli interventi. Il confronto è dominato dal conduttore della questione, al quale sono attribuiti i §§ 12-13 e 15-17; al contrario, risulta molto debole l'opposizione dell'avversario, manifesta solo nelle brevi battute riportate ai §§ 11 e 14. Considerando le argomentazioni ridotte, è utile delineare il ragionamento del *respondens*, lasciando da parte la minima replica addotta dall'*opponens*, perché non abbastanza estesa e chiara. Assumendo il lume e l'intelletto come le componenti dell'atto cognitivo *in patria*, il conduttore esamina sia il caso in cui esse appartengano allo stesso grado e, dunque, a uno stesso ordinamento, sia l'eventualità che queste siano espressione di gradi e ordini differenti. Se l'atto cognitivo è composto da elementi che si distinguono qualitativamente nella *ratio* e nell'ordine, uno dei due dovrà necessariamente possedere una perfezione maggiore dell'altro; tuttavia, l'intelletto non può essere più perfetto del lume, altrimenti il grado naturale eccederebbe quello soprannaturale; ma non è valida neppure l'alternativa opposta, poiché il lume non può superare in eminenza il sostrato essenziale al quale inerisce, ovvero la potenza intellettiva (Ioannes Duns Scotus, *Coll. par.*, q. 12, n. 17, p. 380: «Isti gradus aut sunt eiusdem rationis et ordinis, aut alterius. Si primum, ergo uterque potest esse a principio intellectivo, quia quodcumque aliqua duo sunt eiusdem rationis, a quocumque principio potest esse unum et alterum. Si alterius rationis, ergo unus est perfectior alio; non ille gradus qui est a lumine, quia tunc lumen esset perfectius intellectu, scilicet suo subiecto; non secundum, quia tunc gradus naturalis esset perfectior gradu supernaturali»). Il *respondens* propende per la prima alternativa, secondo la quale il lume e l'intelletto appartengono allo stesso grado e ordine e implicano solamente una differenza quantitativa; infatti, l'esistenza di gradi qualitativamente diversi minerebbe lo statuto unitario dell'operazione cognitiva (Ioannes Duns Scotus, *Coll. par.*, q. 12, n. 15, p. 380: «Ex perfectione naturali et non naturali non fit una forma; tunc enim partim esset naturalis et partim supernaturalis»). Dunque, secondo il *respondens*, l'intelletto e il lume appartengono allo stesso ordine, quello della naturalità, escludendo qualunque apporto soprannaturale. A supporto di questa tesi, il conduttore afferma che «ogni grado dell'operazione intellettiva – dal momento che l'operazione è intellettiva – può derivare dalla natura intellettiva; dunque, quel grado che <la visione beata> possiede dal lume, può derivare da qualche intelletto perfetto» (Ioannes Duns Scotus, *Coll. par.*, q. 12, n. 12, p. 379: «Omnis gradus operationis intellectivae – in quantum intellectiva est – potest esse a natura intellectiva; ergo, ille gradus quem habet a lumine potest esse ab aliquo intellectu perfecto»). Pertanto, il *respondens* conclude che, anche se la visione beatifica si avvale della concorrenza dell'intelletto e del lume, quest'ultimo non costituisce necessariamente un'aggiunta soprannaturale di grado differente rispetto alla naturalità della potenza.

implicazione decade, se le perfezioni incarnano generi e modi differenti. Così, se si assume che l'atto cognitivo del *viator* e quello del beato siano espressione di ordini qualitativamente diversi – poiché uno è naturale e l'altro è soprannaturale –, l'inferenza è invalida e conduce a negare la naturale ricettività dell'intelletto *in patria*. L'*opponens* replica in questo modo all'argomento dell'avversario:

Quando le perfezioni sono così ordinate, in modo tale da essere di un genere e di un modo, allora ciò che è immediatamente ricettivo di una, è immediatamente ricettivo anche dell'altra; ma gli atti di conoscenza *in via* e *in patria* non sono di una <sola> *ratio* o di un <solo> modo, poiché uno è naturale e l'altro <è> soprannaturale. Per cui, quando si hanno tali atti di conoscenza, <tali> che tutti sono naturali o tutti <sono> soprannaturali, allora è vero ciò che è concesso <e cioè che ciò che è immediatamente ricettivo di uno, è immediatamente ricettivo anche dell'altro>; ma, tuttavia, quando uno è naturale e l'altro <è> soprannaturale non si verifica che quello che è immediatamente ricettivo di uno sia immediatamente ricettivo dell'altro⁸³⁴.

La distinzione tra i due gradi dell'atto cognitivo (naturale e soprannaturale), mediante la quale l'*opponens* contesta una visione naturale dell'essenza divina, è commentata dal *respondens*, differenziando il grado dell'abito dalla modalità della sua ricezione. Infatti, l'abito soprannaturale – come, ad esempio, la carità, la fede o la gloria –, può essere ricevuto naturalmente dalla facoltà umana, escludendo un'inerenza violenta. Dunque, la soprannaturalità dell'abito non influenza la sua ricezione da parte della potenza. In questo modo, il conduttore della questione pone fine alla discussione della seconda tematica, affermando che:

La carità è una perfezione e una forma soprannaturale, eppure la volontà la riceve immediatamente senza alcun <medio> disponente; allo stesso modo <accade> per la fede rispetto all'intelletto; <e> così anche per il lume della gloria, che è considerato come <un lume> infuso soprannaturalmente. Dunque, sebbene l'atto di conoscenza *in patria* non sia naturale, ma soprannaturale, lo stesso <atto> potrà essere ricevuto nell'intelletto senza alcun medio disponente⁸³⁵.

⁸³⁴ Ioannes Duns Scotus, *Coll. par.*, q. 12, n. 18, pp. 380-381: «Quando alique perfectiones sic sunt ordinate quod sunt unius generis et unius modi, tunc quod est immediatum receptivum unius, <est immediatum receptivum> et alterius; sed actus intelligendi in via et in patria non sunt unius rationis sive unius modi, quia unus est naturalis et alius supernaturalis. Unde, quando actus intelligendi sic se habent, quod omnes sunt naturales vel omnes supernaturales, tunc verum est quod accipitur; sed tamen, quando unus est naturalis et alius supernaturalis non oportet quod illud quod est immediatum receptivum unius [quod] sit immediatum receptivum alterius».

⁸³⁵ Ioannes Duns Scotus, *Coll. par.*, q. 12, n. 19, p. 381: «Caritas est perfectio et forma supernaturalis, et tamen voluntas immediate sine aliquo <medio> disponente recipit eam; sic de fide respectu intellectus, sic etiam de lumine

La conclusione ribadisce la posizione del *respondens*: la visione dell'essenza divina *in patria* non si compie soprannaturalmente, poiché, anche in presenza di un abito soprannaturale, l'intelletto vede e conosce naturalmente l'ente divino.

Per riassumere la seconda tematica, l'idea del *respondens*, espressa nei §§ 7, 9-10, (12-13, 15-17) e 19, argomenta la naturalità della *visio* beatifica, assumendo l'intelletto e l'oggetto come uniche cause dell'atto cognitivo, *in via* e *in patria*. L'esclusione di altri principi efficienti è giustificata sia dalla naturale ricettività dell'intelletto, rivolta a ogni contenuto, sia dalla dimostrazione che il lume infuso non trova applicazione né come causa parziale dell'atto cognitivo, né come principio totale.

L'*opponens*, invece, replica nei §§ 8, (11, 14) e 18, teorizzando la necessità di un lume infuso *in patria*, che assolve la funzione di mediazione dispositiva dell'intelletto: tramite l'illuminazione la potenza è elevata nelle sue capacità per essere in grado di ricevere la visione beatifica.

2.2 Anomalie testuali: il caso particolare dei §§ 11-17

La discussione della seconda tematica presenta delle anomalie testuali che meritano un approfondimento aggiuntivo. In particolare, questa sezione del sesto capitolo mostra come i §§ 11-17 esibiscono delle caratteristiche distintive rispetto al resto degli argomenti, rappresentando l'esempio di alcuni fenomeni piuttosto diffusi nella tradizione manoscritta delle *Collationes parisienses*. Pertanto, conviene introdurre qualche informazione riguardo agli esemplari che tradiscono l'opera.

L'analisi preliminare dei testimoni che preservano la serie parigina delle *Collationes* ha ipotizzato uno *stemma codicum* che identifica la famiglia α , composta dai manoscritti A, B, C e H, e il ramo β , rappresentato dagli esemplari D, F, G e I⁸³⁶. Riguardo ai §§ 11-17, B ha lo stesso andamento di AC e DE non mostrano varianti significative rispetto al testo di F. Per questa ragione, si prenderanno in considerazione solo i testimoni A, C, F e H, che coincidono anche con i codici di riferimento utilizzati per l'edizione critica parziale, proposta nella terza parte di questo lavoro.

illo glorie, quod ponitur supernaturaliter infusum. Ergo, licet actus intelligendi in patria non sit naturalis, sed supernaturalis, ipse poterit recipi in intellectu sine aliquo medio disponente».

⁸³⁶ Per la denominazione dei testimoni si veda l'introduzione all'edizione critica parziale, proposta nella terza parte di questo lavoro. Un'analisi approfondita seppure preliminare della tradizione manoscritta è condotta in Casciano, Fedeli, *La costruzione di un testo medioevale*, pp. 335-373. Le conclusioni di questo studio confermano quelle raggiunte nell'introduzione all'edizione critica delle *Collationes oxonienses*. Ciò risulta possibile, poiché la maggior parte degli esemplari conservano entrambe le opere. Alliney, Fedeli, *Introduzione*, in Ioannes Duns Scotus, *Coll. ox.*, a cura di Alliney, Fedeli, pp. XXV-XLII.

Se si analizza con attenzione l'apparato critico della *collatio* 12, si nota che la conclusione del § 10 – «ergo si fieret intellectus perfectior a deo et maioris activitatis ille sine tali lumine immediate possit videre essentiam dei»⁸³⁷, – è riportata da AC in una posizione differente, ovvero al termine del § 17⁸³⁸. Tale irregolarità è connessa ai §§ 11-17 – «Dicitur quod consequentia ... gradu supernaturali» –, giacché questi argomenti, omessi in H, seguono la conclusione «ergo si fieret ... essentiam dei» in F e la precedono in AC, collocandosi in punti distinti nel testo delle due famiglie. Un raffronto può aiutare a comprendere meglio questa evidenza.

<i>Collatio</i> 12: A, f. 71va, ll. 19-41; C, f. 24ra, l. 38 - 24rb l. 41.	<i>Collatio</i> 12: H, f. 319va, ll. 31-34.	<i>Collatio</i> 12: F, f. 130v, ll. 7-29.
<p><...> Nec etiam est principium parziale respectu actus intelligendi in patria, quia tunc requireretur (requiretur A) propter imperfectionem activitatis intellectus; ergo.</p> <p><i>Dicitur quod consequentia non valet</i> <...> tunc gradus naturalis esset perfectior gradu supernaturali: <u>si fieret intellectus perfectior a deo et maioris virtutis et activitatis, ille sine lumine tali immediate possit (posset C) videre essentiam dei.</u></p> <p>Dicitur ad maiorem <...></p>	<p><...> Nec etiam est principium parziale respectu actus intelligendi in patria quia tunc requireretur propter imperfectionem activitatis intellectus; ergo <u>si fieret intellectus perfectior a deo et maioris activitatis ille, sine tali lumine, immediate possit videre essentiam dei.</u></p> <p>Dicitur ad maiorem <...></p>	<p><...> Nec etiam principium parziale respectu actus intelligendi in patria, quia tunc requireretur propter imperfectionem activitatis intellectus; igitur <u>si fieret intellectus perfectior a deo et maioris activitatis ille sine tali lumine immediate possit videre essentiam dei.</u></p> <p><i>Dicitur quod consequentia non valet</i> <...> tunc gradus naturalis est perfectior gradu supernaturali.</p> <p>Dicitur ad maiorem <...></p>

A partire da questo dato, si può suggerire che i §§ 11-17 possiedano una genesi particolare. Secondo l'ipotesi suggerita dallo studio sopra citato, talvolta accade che dei passi originariamente contenuti in margine nell'antigrafo siano incorporati nel testo centrale dagli apografi⁸³⁹. Tale fenomeno diviene visibile quando questi passaggi si ritrovano in una posizione differente nei vari manoscritti o famiglie.

Considerando i §§ 11-17, si suppone che questi argomenti, in origine in margine, siano stati inglobati nel testo dai capostipiti delle due famiglie, α e β , in maniera indipendente. Questa ipotesi spiegherebbe perché i §§ 11-17 occupino luoghi diversi negli esemplari AC (α) e nel testimone F (β).

⁸³⁷ Ioannes Duns Scotus, *Coll. par.*, q. 12, n. 10, p. 379.

⁸³⁸ Ioannes Duns Scotus, *Coll. par.*, q. 12, n. 17, nota n. 1393, p. 380. Cfr. anche la nota n. 1369, p. 379.

⁸³⁹ Casciano, Fedeli, *La costruzione di un testo medioevale*, pp. 348-349. L'individuazione di questo fenomeno è resa possibile dal caso particolare del manoscritto E, che in alcuni casi riporta separate in margine le glosse che gli altri esemplari incorporano nel testo centrale. Si veda, a questo proposito, l'analisi provvista in Casciano, Fedeli, *La costruzione di un testo medioevale*, pp. 363-373.

Degli elementi interpretativi aggiuntivi sono forniti dal comportamento di H, che omette completamente i paragrafi in questione. Anche se H è inserito all'interno del gruppo α , perché nella maggior parte dei casi segue l'andamento di questa famiglia, ne rappresenta l'esemplare più indipendente, esibendo delle caratteristiche peculiari. Per approfondire la natura delle sue difformità, è stato mostrato che H manca sia di passi che testimoniano tracce della discussione primitiva, sia di passaggi che probabilmente costituivano in origine delle glosse marginali, incorporate nel testo dagli altri manoscritti. Scegliendo di non interpretare come accidentali le numerose lacune e le molteplici anomalie, si è ipotizzato che questo testimone sia stato copiato da un antografo molto antico e ancora incompleto, privo cioè di una revisione finale⁸⁴⁰.

I §§ 11-17 sembrano riflettere le caratteristiche descritte da queste irregolarità: la loro posizione, diversa nelle due famiglie, e la loro assenza in H lasciano pensare che questi paragrafi siano stati inizialmente tenuti in margine, e inglobati nel testo solo in un secondo momento, forse durante una rielaborazione successiva a quella manifesta in H.

Si può concludere che i §§ 11-17 – assenti in H e riportati in luoghi differenti da F e da AC – potrebbero rappresentare un passaggio della *reportatio* primitiva⁸⁴¹, originariamente tenuto in margine e reinserito nel testo in una fase di elaborazione definitiva, successiva a quella visibile nel manoscritto Vaticano. Questa ipotesi è sostenuta anche dall'analisi dei contenuti, provvista nella sezione precedente: le *rationes* presentate ai §§ 18-19 sembrano riprendere esplicitamente i §§ 9-10, come a significare una continuità, interrotta dai §§ 11-17 in A, C ed F, ma preservata integra in H.

2.3 Rimandi testuali e dottrinali: l'oggetto e l'intelletto come cause sufficienti e necessarie dell'atto cognitivo

Come ha mostrato l'analisi dottrinale, la seconda parte della *collatio* 12 si sofferma sui principi che generano l'atto cognitivo, indagando se il lume della gloria abbia un ruolo in questa produzione. Il conduttore della discussione ritiene che l'intelletto e l'oggetto siano le uniche cause responsabili della conoscenza e, dunque, della visione dell'essenza divina *in patria*⁸⁴², negando ogni influenza del lume soprannaturale⁸⁴³.

⁸⁴⁰ Casciano, Fedeli, *La costruzione di un testo medioevale*, pp. 346-350.

⁸⁴¹ Considerando il grado di elaborazione testuale dei §§ 11-17, si può rilevare che le argomentazioni sono brevi, poco articolate e somiglianti a uno scambio di battute orali. Pertanto, tale sezione appare più vicina alla *reportatio* della discussione, piuttosto che a una rielaborazione redazionale, completata in un momento successivo al dibattito.

⁸⁴² Ioannes Duns Scotus, *Coll. par.*, q. 12, n. 7, pp. 375-376.

⁸⁴³ Ioannes Duns Scotus, *Coll. par.*, q. 12, nn. 9-10, pp. 377-379.

Nella sezione del *De imagine*, presentata nella distinzione 3 del I libro dei *Commenti* inglesi e dedicata alla generazione della notizia attuale («Utrum memoria intellectiva, in quantum est intellectiva et aliquid animae intellectivae praecise, gignat notitiam»⁸⁴⁴), Scoto desume una conclusione analoga: le cause necessarie dell'atto cognitivo non possono essere ridotte alla semplice attività intellettuale oppure alla sola presenza dell'oggetto, ma è necessario che le due interagiscano in quanto princìpi egualmente determinanti della conoscenza⁸⁴⁵. Infatti, Scoto argomenta che:

La causa dell'intellezione e della notizia generata sono l'anima intellettiva – o <l'anima intellettiva> in quanto è intellettiva oppure qualcosa dell'anima intellettiva, – e l'oggetto in sé – se è presente secondo sé all'intelletto – oppure l'oggetto in qualche rappresentativo – come nella specie rappresentante l'oggetto; <la causa dell'intellezione e della notizia non è> né l'oggetto per sé, né l'intelletto per sé, ma <questi> contemporaneamente costituiscono una causa sufficiente della notizia generata⁸⁴⁶.

Prima di giungere a questo esito, Scoto espone e valuta diversi orientamenti che mettono a tema il ruolo della potenza intellettuale e dell'oggetto nella generazione dell'atto cognitivo. Analizzando le cause della conoscenza, Scoto prende in esame sei opinioni⁸⁴⁷, la prima delle quali ha la sua

⁸⁴⁴ Ioannes Duns Scotus, *Lect.*, I, d. 3, p. 3, qq. 2-3, Vat., XVI, p. 349.

⁸⁴⁵ Secondo Scoto, i princìpi dell'atto cognitivo coincidono con l'intelletto e l'oggetto: a proposito di quest'ultimo, non è necessario che esso inerisca alla mente, ovvero si trovi nella potenza intellettuale sotto forma di contenuto intelligibile (o specie), ma è sufficiente la sua prossimità con l'intelletto (Ioannes Duns Scotus, *Ord.*, I, d. 3, p. 3, q. 2, Vat., III, n. 500, pp. 296-297; Cross analizza il concetto di inerenza nell'intelletto in *Some Varieties of Semantic Externalism in Duns Scotus's Cognitive Psychology*, p. 297). L'intelletto e l'oggetto sono due princìpi parziali (dotati di differenti gradi di perfezione), indipendenti nell'essere e nel causare: nessuno dei due, infatti, trasmette la causalità all'altro, ma entrambi agiscono secondo una causalità intrinseca (Ioannes Duns Scotus, *Ord.*, I, d. 3, p. 3, q. 2, Vat., III, n. 498, pp. 294-295). Tuttavia, affinché possano generare l'effetto, è necessaria la loro *approximatio* estrinseca: per mezzo della loro unione, le due cause indipendenti vengono ordinate essenzialmente, producendo un effetto unitario (Ioannes Duns Scotus, *Ord.*, I, d. 3, p. 3, q. 2, Vat., III, n. 503, p. 298. Per un approfondimento a proposito dell'ordine essenzialmente ordinato di cause si veda la nota n. 303, p. 110). L'ordinamento essenziale nel quale sono disposti garantisce l'attualità della causazione e l'unità dell'atto. Come sottolinea Mayocchi, *l'approximatio* dell'intelletto e dell'oggetto non avviene in maniera casuale, perché i due princìpi agiscono naturalmente (come ogni causa appartenente a un ordine essenziale): l'unione delle due concause e la produzione dell'effetto si compie secondo una modalità naturale che esclude ogni casualità (Mayocchi, *Causalidad eficiente en el conocimiento intelectual actual*, p. 151). Per approfondire il concetto di causalità e il rapporto tra le concause efficienti finite si veda Manzano, *El principio de causalidad parcial*, pp. 290-311, in particolare pp. 301-304, dove l'autore tratta del rapporto tra l'oggetto e la potenza nella generazione dell'atto conoscitivo. A questo proposito, si vedano anche Elías, *El acto cognoscitivo*, p. 43; Mayocchi, *Causalidad eficiente en el conocimiento intelectual actual*, pp. 150-157; Cross, *Some Varieties of Semantic Externalism*, pp. 287-288, 294-301.

⁸⁴⁶ Ioannes Duns Scotus, *Lect.*, I, d. 3, p. 3, qq. 2-3, Vat., XVI, n. 365, p. 367: «Causa intellectionis et notitiae genitae est anima intellectiva, vel ut intellectiva est vel aliquid animae intellectivae, - et obiectum in se, si secundum se sit praesens intellectui, vel obiectum in aliquo repraesentativo, ut in specie repraesentante obiectum; nec obiectum per se, nec intellectus per se, sed utrumque simul faciunt unam causam sufficientem respectu notitiae genitae». Cfr. Id., *Ord.*, I, d. 3, p. 3, q. 2, Vat., III, nn. 487-489, p. 289.

⁸⁴⁷ Le varie opinioni esaminate attribuiscono ruoli differenti all'intelletto e all'oggetto nella generazione dell'atto cognitivo. Secondo la prima, l'intelletto coincide con la sola causa attiva della conoscenza (Ioannes Duns Scotus,

radice in Agostino⁸⁴⁸ ed è attribuita dagli editori della Vaticana a Pietro di Giovanni Olivi: secondo tale posizione, la potenza intellettuale rappresenta l'unico principio attivo della notizia attuale⁸⁴⁹. Tuttavia, commenta Scoto, se la sola causalità fosse attribuita all'intelletto, potrebbe esserci intellesione dell'oggetto anche in assenza di quest'ultimo, giacché, nella produzione naturale, dopo aver posto la causa (coincidente, secondo l'ipotesi, con la sola attività intellettuale), l'effetto segue necessariamente. A questo proposito, Scoto spiega che:

Lect., I, d. 3, p. 3, qq. 2-3, Vat., XVI, nn. 313-325, pp. 350-354; Id., *Ord.*, I, d. 3, p. 3, q. 2, Vat., III, nn. 407-412, pp. 247-250), mentre, nella seconda, la facoltà intellettuale è totalmente passiva (Ioannes Duns Scotus, *Lect.*, I, d. 3, p. 2, qq. 2-3, Vat., XVI, nn. 326-338, pp. 354-359; Id., *Ord.*, I, d. 3, p. 3, q. 2, Vat., III, nn. 422-449, pp. 256-271. Per un'analisi delle prime due posizioni, attribuite a Pietro di Giovanni Olivi e a Goffredo di Fontaines, si veda Mayocchi, *Causalidad eficiente en el conocimiento intelectual actual*, p. 153). Secondo la terza e la quarta, l'intelletto è attivo e passivo nei diversi atti: la potenza è passiva nel concepire l'oggetto mediante un'apprensione semplice, dal momento che tale atto non si verifica se l'oggetto è assente; tuttavia, essa è attiva nelle operazioni di composizione e divisione (Ioannes Duns Scotus, *Lect.*, I, d. 3, p. 2, qq. 2-3, Vat., XVI, nn. 339-346, pp. 359-361; Id., *Ord.*, I, d. 3, p. 3, q. 2, Vat., III, nn. 450-455, pp. 271-275). La quinta e la sesta costituiscono delle sfumature della seconda, ovvero si interrogano sull'oggetto inteso come causa attiva dell'atto di conoscenza (Ioannes Duns Scotus, *Lect.*, I, d. 3, p. 2, qq. 2-3, Vat., XVI, nn. 347-359, pp. 362-366; Id., *Ord.*, I, d. 3, p. 3, q. 2, Vat., III, nn. 456-485, pp. 275-288). Sebbene con una formulazione molto più sintetica, anche il § 7 della *collatio* contempla i diversi orientamenti.

⁸⁴⁸ In questa sede, Scoto cita un passo di Agostino, tratto dal *De genesi ad litteram*, in cui l'autore elogia la facoltà spirituale dell'uomo, elevandola al di sopra di quella corporea. Ioannes Duns Scotus, *Lect.*, I, d. 3, p. 3, qq. 2-3, Vat., XVI, n. 313, pp. 350-351; Id., *Ord.*, I, d. 3, p. 3, q. 2, Vat., III, n. 407, pp. 247-248. Il riferimento, esplicito solo nel testo dell'*Ordinatio*, è individuato dagli editori in Augustinus Hipponensis, *De Genesi ad litteram libri duodecim*, XII, 16, CSEL, 28¹, pp. 401-403.

⁸⁴⁹ Cfr. Petrus Ioannis Olivi, *Quaestiones in secundum librum Sententiarum*, q. 72, ed. Jansen, III, pp. 10, 26. Secondo Olivi, l'oggetto rappresenta solo il termine necessario, senza il quale l'atto cognitivo non avviene; o, al più, esso possiede una funzione *excitante* la potenza a intraprendere l'azione conoscitiva (Ioannes Duns Scotus, *Ord.*, I, d. 3, p. 3, q. 2, Vat., III, n. 416, p. 252: «Per hoc improbantur diversi modi tenendi ponentium istam opinionem. Si enim ponatur obiectum necessarium in ratione causae 'sine qua non', vel in ratione termini vel in ratione excitantis, – si non detur sibi aliqua 'per se causalitas' (cum anima semper sit in se perfecta et passo approximata), nec aliquod impedimentum de novo, remotum, – quomodo salvabitur quod ipsum necessario requiritur, nisi ponendo quinque genera causarum?»). Dunque, secondo questo orientamento, la causa attiva e totale della conoscenza è identificata con l'intelletto, mentre l'oggetto è ridotto a mera causa finale (*ratione termini*) oppure a un semplice stimolo della potenza (*ratione excitantis*). Nell'*improbatio* di questa opinione (Ioannes Duns Scotus, *Ord.*, I, d. 3, p. 3, q. 2, Vat., III, nn. 413-421, pp. 250-256; Id., *Lect.*, I, d. 3, p. 2, qq. 2-3, Vat., XVI, nn. 320-325, pp. 352-354), Scoto sottolinea che la totale attività dell'intelletto non è compatibile con il ruolo riconosciuto all'oggetto: se l'*excitatio* provvista da quest'ultimo è causa di qualcosa (e non una pura condizione negativa), l'intelletto non è completamente attivo e rimane spazio per un'altra causa; qualora, invece, la presenza dell'oggetto non produca nulla, l'atto della potenza non dovrebbe aver bisogno di altri elementi, come dell'oggetto in *ratione termini* (Ioannes Duns Scotus, *Ord.*, I, d. 3, p. 3, q. 2, Vat., III, n. 416, p. 253: «Specialiter etiam illud de 'excitatio' non videtur valere. Quaero enim quid sit 'excitare'? Si 'aliquid causare' in intellectiva, ergo obiectum aliquid causat antequam intellectiva de se agat; ergo intellectiva non est tota activa causa prima respectu cuiuscumque in se causati, sed etiam obiectum. Si 'excitare' non sit 'aliquid causare' in potentia intellectiva, non aliter se habet in se post excitationem quam ante, et ita non magis excitatur nunc quam prius». Cfr. Id., *Lect.*, I, d. 3, p. 3, qq. 2-3, Vat., XVI, n. 323, p. 353). Per l'approfondimento dell'opinione di Olivi, si vedano Silva, Toivanen, *The Active Nature of the Soul in Sense Perception*, pp. 260-262; Trottmann, *Vision béatifique et intuition d'un objet absent*, pp. 656-657.

Quando due cause sono in sé perfette, approssimate e non impedito, l'effetto segue oppure può seguire. Dunque, se l'anima è la causa attiva totale della notizia generata <...>, dal momento che <l'anima> è una causa naturale, ci sarà sempre una qualche intellesione attuale della quale l'anima è causa <...>⁸⁵⁰.

L'argomento addotto da Scoto mostra una corrispondenza con quello della *collatio*:

Ioannes Duns Scotus, <i>Coll. par.</i>, q. 12, n. 7, p. 375.	Ioannes Duns Scotus, <i>Ord.</i>, I, d. 3, p. 3, q. 2, Vat., III, n. 414, p. 251.
<p>Preterea, secundo ad principale arguitur sic: positus principiis sufficienter concurrentibus ad actum intelligendi, necessario ponitur actus intelligendi, quia positus causis a quibus effectus essentialiter dependet, ponitur effectus; sed intellectus et obiectum concurrunt ad actum intelligendi, tamquam principia ex quibus solum essentialiter dependet; ergo, istis positus sufficienter et approximates, necessario ponitur actus intelligendi.</p>	<p>Præsentibus igitur causis – vel quattuor vel duabus vel tribus vel quotquot habet necessitas – <u>illis positus et sufficienter approximatis ad passum, effectus producitur ab eis, vel necessario, si agant ex necessitate naturæ, vel possunt producere, si agant libere.</u> Ergo si anima est totalis causa activa notitiæ genitæ <...> cum sit causa naturalis, semper erit ‘intellectio quaecumque’ actualis in ea cuius ipsa est causa, et hoc cuius ipsa est causa de se, vel saltem aliqua in quam ipsa potissime potest.</p>

Sebbene i due testi abbiano una buona corrispondenza letterale, essi sono utilizzati per scopi differenti. In entrambi i casi, l'atto cognitivo corrisponde a un'azione naturale e necessaria⁸⁵¹,

⁸⁵⁰ Ioannes Duns Scotus, *Ord.*, I, d. 3, p. 3, q. 2, Vat., III, n. 414, p. 251: «Quando duæ causæ <...> sunt in se perfectæ et approximatae et non impeditæ, sequitur effectus vel potest sequi. Ergo si anima est totalis causa activa notitiæ genitæ <...> cum sit causa naturalis, semper erit ‘intellectio quaecumque’ actualis in ea cuius ipsa est causa <...>». Questo argomento viene contestato da Scoto in *Ord.*, I, d. 3, p. 3, q. 2, Vat., III, n. 523, pp. 311-312: «Quia anima non semper est in actu respectu cuiuscumque intellectionis – cum tamen ipsa sit receptiva cuiuscumque intellectionis, et ipsa sit sibi approximata et non semper impeditur – concluditur ipsam non esse totalem causam activam, sed aliquid aliud; illud ‘aliud’ concluditur esse obiectum, quia eo præsentibus sequitur effectus, eo non præsentibus non potest haberi. Concluditur ergo primo causalitas aliqualis in obiecto; nec totalis, quia obiectum propter sui imperfectionem non potest habere in virtute sua totaliter intellectionem, propter suam perfectionem, et ideo concluditur quod cum obiecto requiritur aliqua alia causa activa partialis, – non autem aliqua alia ab intellectiva, quia ipsa concurrente cum obiecto est intellectio. Sic igitur concluditur hic duas esse causas partiales activas, et in aliis multis quod nihil idem movet se, nec totaliter nec partialiter». Anche nel caso dell'atto conoscitivo che riguarda il divino, la presenza dell'oggetto e l'anima umana rappresentano due concause. I.G. Manzano, *La ontica del acto beatifico*, in «Antoniano», 28 (1993), pp. 526-562: 544.

⁸⁵¹ Questa considerazione è in linea con l'idea scotiana, che intende l'intelletto (e l'atto cognitivo da esso derivante) come necessario e irrazionale: l'intelletto non possiede l'indeterminatezza dell'agire (ovvero la razionalità, per dirla in termini aristotelici), ma tale caratteristica riguarda solamente l'azione contingente della volontà. Questo aspetto della dottrina scotiana è sottolineato in M. Serafini, *Iustitia innata est ipsa libertas voluntatis. Riflessi antropologici della metafisica della libertà di Giovanni Duns Scotus*, in «Antoniano», XCV (2020), pp. 517-535: 518-520. La distanza tra la generazione necessaria e la produzione contingente viene resa bene da un passo della *collatio* 6, dove, peraltro, è utilizzato un linguaggio prossimo a quello della *collatio* 12. Cfr. Ioannes Duns Scotus, *Collationes parisienses*, q. 6, ed. G. Alliney, in Id., *Quando Duns Scotus ha cambiato idea sulla volontà?*, n. 5, pp. 632-633: «Posita causa totali agente et sufficienti et causa materiali approximatis: prout hoc natum est agere et illud pati, necessario ponitur effectus, si sit causa naturaliter agens, vel potest poni effectus, si sit causa libere agens» (per l'analisi di questo argomento, si veda Alliney, *Quando Duns Scotus ha cambiato idea sulla volontà?*, pp. 622-624). La stessa idea è espressa in Ioannes Duns Scotus, *Ord.*, I, d. 7, q. 1, Vat., IV, n. 20, pp. 114-115 e le fonti sono rintracciate in Aristotele e in Enrico di Gand (Aristoteles, *Metaphysica*, IX, 5, 1048a 5-7, AL, XXV, 3², p. 184; Henricus de Gandavo, *Summa*, a. XXX, q. 4, Badius 1520, I, f. 181v G). Infine, per un approfondimento riguardante la differenza tra le due modalità di produzione, si veda Mayocchi, *Causalidad eficiente en el conocimiento intelectual actual*, p. 145.

garantita dalla presenza e dall'*approximatio* dei suoi principi; tuttavia, nella *collatio* l'argomento dimostra che l'intelletto e l'oggetto sono le cause della conoscenza (*istis positis sufficienter et approximantes, necessario ponitur actus intelligendi*), mentre, nell'*Ordinatio*, esso mostra semplicemente la naturalità dell'atto cognitivo (*ergo si anima est totalis causa activa notitiae genitae <...> cum sit causa naturalis, semper erit 'intellectio quaecumque' actualis*).

Proseguendo con i rimandi testuali rintracciati con il § 7, la seconda parte di questo argomento richiama la dimostrazione che Olivi propone nel suo *Commento*, indagando lo statuto della potenza volontaria.

Anche se utilizzate con finalità diverse, le due esposizioni seguono una struttura parallela: entrambe considerano la totale attività, la totale passività oppure la parziale attività e passività che potrebbero inerire all'intelletto (nella *collatio*) o alla volontà (nel *Commento* di Olivi). Dunque, ambedue possono essere divise in tre parti: la *collatio* procede mostrando prima il caso della passività, poi quello dell'attività e poi quello parziale di attività e passività, mentre il testo di Olivi frapponne tra l'attività e la passività della volontà il caso intermedio.

<p>Ioannes Duns Scotus, <i>Coll. par.</i>, q. 12, n. 7, p. 376.</p>	<p>Petrus Ioannis Olivi, <i>Quaestiones in secundum librum Sententiarum</i>, q. 58, ed. B. Jansen, II, Ex typographia Collegii S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas 1924, p. 410.</p>
<p>Si enim sit potentia pure passiva, tunc <actus intelligendi> solum dependet ab obiecto imprimendo et ab intellectu recipendo, quia intellectus de se recipit quemcumque actum intelligendi. <u>Si etiam intellectus sit simpliciter activa, sola causans intellectionem, patet tunc quod actus intelligendi dependet ab intellectu eliciente actum et ab obiecto determinante sive excitante potentiam, quocumque modo dicatur.</u> <i>Sive etiam actus intelligendi eliciatur a potentia concurrente obiecto, manifestum est adhuc quod <actus intelligendi> solum dependet ab illis.</i></p>	<p>Quidam enim volunt quod voluntas, in quantum est non libera, sit totaliter potentia passiva, quantum est de se. <i>Alii vero volunt quod partim sit activa et partim sit passiva; volunt enim quod non possit agere nisi prius mota et excitata ab obiecto, sed post huius excitationem volunt quod habeat de se et secundum suam essentiam virtutem activam per qua, possit cooperari motioni factae ab obiecto.</i> <u>Quosdam etiam vidi, minoris tamen auctoritatis quam praedicti, qui dicebant quod voluntas est totaliter activa respectu actuum suorum, ita quod penitus nihil recipit ab obiecto nec ab intellectu, sed ipsa est sufficiens principium effectivum actuum suorum sive liberorum sive non liberorum.</u></p>

Il seguito dell'argomentazione del *respondens* mostra dei paralleli letterali con la distinzione 49 del IV libro della *Reportatio* e dell'*Ordinatio* di Scoto. Nei §§ 9-10 egli spiega che l'inerenza del lume soprannaturale è inefficace sia se l'intelletto consiste in una potenza puramente ricettiva, sia se, al contrario, esso è totalmente attivo.

La prima alternativa, considerata nel § 9, manifesta un riscontro testuale con la *Reportatio*:

Ioannes Duns Scotus, <i>Coll. par.</i> , q. 12, n. 9, pp. 377-378.	Ioannes Duns Scotus, <i>Rep. par.</i> , IV, d. 49, q. 10, <i>Wadding</i> , XI ² , n. 7, p. 917b.
<p>Quando alique perfectiones sunt ordinate, illud quod secundum se et immediate est receptivum infime perfectionis, est et receptivum supreme perfectionis illius ordinis immediate;</p> <p>sed, in ordine actuum intelligendi, actus intelligendi in patria est supremus et perfectissimus;</p> <p>ergo, cum intellectus, sine medio disponente, est receptivus actus infimi, erit similiter et receptivus actus intelligendi in patria, sine medio disponente.</p>	<p>Susceptivum quod ordinatur ad multas formas ordinatas, maxime ordinatur ad perfectissimam:</p> <p>sed anima humana ordinatur ad plures formas supernaturales, quarum perfectissima est beatitudo;</p> <p>igitur anima humana maxime ordinatur, ut perficiatur beatitudine; igitur si anima humana sit immediatum susceptivum alicuius illarum, maxime erit immediatum susceptivum beatitudinis, quia illa maxime perficitur.</p>

Il § 9 della *collatio* dimostra la naturalità della conoscenza (*illud quod secundum se et immediate est receptivum infime perfectionis, est et receptivum supreme perfectionis illius ordinis immediate*), applicandola alla visione creaturale *in patria*: l'intelletto è naturalmente disposto alla ricezione dell'atto più perfetto, coincidente con l'intellezione dell'ente divino (*intellectus, sine medio disponente, est receptivus actus infimi, erit similiter et receptivus actus intelligendi in patria, sine medio disponente*).

Il testo della *Reportatio* condivide la struttura della dimostrazione e il suo scopo: l'argomento che articola il *Commento* parigino suppone lo stesso ordine di eminenza, spiegando che se l'anima umana è immediatamente ricettiva della perfezione che si trova all'ultimo grado dell'ordine, essa sarà immediatamente ricettiva anche della perfezione che si trova al sommo grado, ovvero la beatitudine (*si anima humana sit immediatum susceptivum alicujus illarum, maxime erit immediatum susceptivum beatitudinis, quia illa maxime perficitur*).

Le caratteristiche di naturalità (argomentata nella *collatio*) e di immediatezza (dimostrata nella *Reportatio*) che ineriscono alla ricezione intellettuale dell'atto supremo convergono: in entrambi i casi, l'intelletto umano (o l'anima umana) accoglie la conoscenza di dio *in patria* senza il concorso di un lume soprannaturale. L'assenza di questa questione nei *Commenti* inglesi preclude un confronto più approfondito.

Il *respondens* prosegue nel § 10, dimostrando l'inadeguatezza del lume infuso come causa – sia totale, sia parziale – dell'atto beatifico. La prima parte dell'argomento – nella quale si considera l'alternativa del lume come principio totale della conoscenza *in patria* – trova corrispondenza nella distinzione 49 della *Reportatio* e dell'*Ordinatio*, sebbene la formulazione conservata nel *Commento* inglese si avvicini maggiormente a quella della *collatio*:

Ioannes Duns Scotus, <i>Coll. par.</i> , q. 12, n. 10, pp. 378-379.	Ioannes Duns Scotus, <i>Ord.</i> , IV, d. 49, qq. 1-2, Vat., XIV, n. 18, pp. 291-292.	Ioannes Duns Scotus, <i>Rep. par.</i> , IV, d. 49, q. 10, Wadding, XI ² , n. 7, p. 917b.
<p>Nec etiam videtur quod illud lumen requiratur ad disponendum intellectum in agendo, quia illud lumen aut erit totale principium agendi, aut parziale.</p> <p><u>Non totale, quia facit unum per accidens cum intellectu, et intellectus dicitur activus per illud quod facit unum per accidens cum eo, et erit formale principium ipsi intellectui ad agendum quod est sibi accidentale. Et sic non verius dicitur quod intellectus verius intelligit in patria quam quod lignum calefacit, quod verum est per accidens, quia per calorem qui sibi accidit.</u></p> <p>Nec etiam <illud lumen> est principium parziale <...>.</p>	<p>Natura intellectualis non erit beata nisi per accidens, sicut lignum calefacit quia calidum; <u>consequens est inconueniens quia perfectio per accidens non est essentialiter perfectio illius cuius est per accidens. Consequentia probatur, quia ita inesset naturae beatificabili ‘beatitudo per accidens’, per medium aliquod (secundum unam opinionem de potentia), sicut calere est in ligno calido mediante calore, – vel saltem quasi accidentaliter (secundum aliam opinionem), quia per aliquid ratione distinctum, quia si esset re aliud, esset vere per accidens.</u></p>	<p><u>Naturae humanae <...> nec etiam per aliquid accidentale superadditum, vt per habitum, est immediatum susceptivum beatitudinis; quia ratio recipiendi beatitudinem non potest esse habitus, quia nec modo per habitum recipitur actus, quia habitus, cum generetur ex actibus, sequitur actus; igitur habitus non est ratio recipiendi actum in via; igitur multo magis nec in patria. <...>. Contra, tunc sequitur quod anima humana secundum <u>quid</u> perficitur beatitudine, sed habitus simpliciter: et tunc habitus videret Deum, et charitas diligeret Deum, et anima humana non nisi per accidens.</u></p>

Sebbene non vi sia una coincidenza strettamente letterale tra i tre argomenti, dal loro confronto emerge una certa assonanza e un obiettivo comune: essi negano che il lume infuso possa assolvere la funzione di causa totale della visione *in patria*, per escludere che l'atto beatifico derivi da un principio che inerisce accidentalmente alla potenza intellettuale. In aggiunta, il passo dell'*Ordinatio* e quello della *collatio* condividono lo stesso esempio del calore, già esaminato nell'analisi dottrinale del § 10⁸⁵².

D'altra parte, il testo della *Reportatio* propone un riferimento – assente sia nella *collatio* sia nell'*Ordinatio* – riguardante l'abito della carità, secondo il quale il lume o la carità non sono causa dell'atto beatifico, poiché se la visione dipendesse da un abito piuttosto che dalla potenza, sarebbe imputata al primo e non alla seconda, insieme al merito o alla pena che ne deriva (*tunc sequitur quod anima humana secundum quid perficitur beatitudine, sed habitus simpliciter, et tunc habitus videret Deum, et charitas diligeret Deum, et anima humana non nisi per accidens*).

In conclusione, le assonanze rilevate tra gli argomenti del *respondens* (§§ 7, 9, 10) e l'opera di Scoto (in parte con l'*Ordinatio*, ma principalmente con la teoria della beatitudine emergente nella *Reportatio*), sebbene non determinanti, sembrano significative per ipotizzare la presenza di un pensiero coerente con l'idea scotiana.

⁸⁵² Si veda l'analisi proposta nella sezione di questo capitolo: *Esposizione dottrinale dei §§ 7-19*.

3. Terza tematica: l'oggetto primo dell'intelletto

3.1 Esposizione dottrinale dei §§ 20-24

La terza sezione della *collatio* 12 (§§ 20-24) introduce un'ulteriore tematica di dibattito. A partire dal § 20, il *respondens* tenta di dimostrare la connessione naturale tra l'intelletto creato *in patria* e l'essenza divina, contenuto della *visio* beatifica; dunque, il dibattito si volge al tema della conoscenza naturale dell'intelletto umano e del suo oggetto primo e adeguato. In principio, viene proposta un'argomentazione prettamente logica, secondo la quale se la connessione tra due estremi è naturale, essa non potrà dipendere da un medio (disponente alla congiunzione) soprannaturale; infatti, se il medio è soprannaturale, sarà tale anche il legame tra gli estremi che da esso deriva; pertanto, l'unione naturale di due estremi si compie tramite un medio parimenti naturale.

Questa prova logica viene applicata, mediante un secondo sillogismo, alla relazione tra l'intelletto creato e l'essenza divina *in patria*: se la potenza intellettuale e l'ente divino sono estremi naturalmente congiunti, la loro unione e il medio che la dispone saranno altrettanto naturali.

Lo statuto della mediazione alimenta il terzo sillogismo, tramite il quale il *respondens* dimostra che la connessione tra l'intelletto creato e dio è garantita dall'attività naturale della potenza o, al più, da un lume naturalmente disponente l'intelletto alla conoscenza⁸⁵³, negando ogni medio soprannaturale che renderebbe tale anche la congiunzione tra i due estremi. I tre sillogismi si presentano così articolati:

Ogni volta che due estremi sono naturalmente connessi tra di loro tramite un medio, è necessario che quel medio che connette gli estremi sia naturale, altrimenti, infatti, quegli <estremi> sarebbero naturalmente connessi tra di loro tramite un medio non naturale; ma dove il medio che connette <gli estremi> non è naturale, non è naturale neppure la connessione <garantita da quel medio>; dunque, gli estremi saranno naturalmente connessi senza una connessione naturale, il che è una contraddizione in termini. Da cui appare chiaro che se qualcosa è naturalmente ordinata a un altro tramite un medio, è necessario che quel medio sia naturale; ma il nostro intelletto è ordinato all'essenza divina, in maniera tale che il nostro intelletto e l'essenza divina siano estremi naturalmente connessi; dunque, il medio, tramite il quale sono connessi, sarà naturale; ma questo medio è l'atto di conoscenza con il quale l'intelletto è unito all'essenza, e questo medio è anche il lume, qualora sia posto come il medio disponente a questa unione; dunque, l'atto di conoscenza *in patria* sarà semplicemente

⁸⁵³ La soluzione di un lume naturalmente disponente l'intelletto *in patria* è stata già considerata dal *respondens* nella discussione della seconda tematica: nella conclusione dei §§ 11-17 egli ammette che la conoscenza nello stato futuro possa essere causata dall'oggetto presente, dall'intelletto, ma anche da un lume, sebbene quest'ultimo sia da tenere in considerazione solo in caso di un'origine naturale. Si veda la discussione presentata in Ioannes Duns Scotus, *Coll. par.*, q. 12, nn. 11-17, pp. 379-380, approfondita nella nota n. 833, p. 290.

naturale; e, di conseguenza, riguardo a quell'atto sarà sufficiente il lume naturale <e> non sarà richiesto un lume medio soprannaturale⁸⁵⁴.

L'argomentazione del *respondens* procede nel fondare la validità del secondo sillogismo (*unde patet quod ... erit naturale*), ovvero la connessione naturale tra l'intelletto creato *in patria* e l'essenza divina. La premessa maggiore (*si aliquid naturaliter ordinatur ad aliud per aliquod medium, oportet illud medium esse naturale*) è sufficientemente chiara, poiché dimostrata nel primo sillogismo. Invece, per argomentare la minore (*sed intellectus noster ordinatur ad essentiam divinam, ita quod intellectus noster et essentia divina sunt extrema naturaliter connexa*), il *respondens* introduce la teoria dell'oggetto primo, secondo la quale la potenza accede naturalmente al suo oggetto adeguato e a tutti gli enti inclusi nel suo contenuto quidditativo: ad esempio, se l'oggetto primo e adeguato della vista corrisponde a tutto il visibile (ovvero a ogni cosa colorata), la facoltà visiva sarà naturalmente disposta a vedere ciò che predica l'essenza del colore, e, dunque, ciò che è nero oppure bianco. Analogamente, se l'ente in quanto ente (ovvero l'ente inteso nella sua generalità) rappresenta l'oggetto primo e adeguato dell'intelletto, quest'ultimo comprende naturalmente il concetto di ente in generale, ma anche quello di ente divino, dal momento che anch'esso costituisce una tipologia di essere e il suo concetto si trova contenuto in quello più generale di ente. Il *respondens* argomenta che:

Ogni volta che una potenza considera *per se* un oggetto a sé adeguato, la stessa potenza considera *per se* un oggetto contenuto *per se* al di sotto del suo oggetto primo adeguato, come appare chiaro riguardo alla vista rispetto al colore, rispetto al bianco e al nero e <rispetto> a tutti gli altri <oggetti> *per se* contenuti al di sotto del colore; ma l'intelletto considera *per se* l'ente in quanto ente, al quale è ordinato come all'oggetto adeguato; dunque, dal momento che dio è contenuto al di sotto dell'ente, segue che l'intelletto, *per se* e naturalmente, considera l'essenza divina come il suo oggetto *per se*, nei confronti della quale ha una connessione naturale⁸⁵⁵.

⁸⁵⁴ Ioannes Duns Scotus, *Coll. par.*, q. 12, n. 20, pp. 381-382: «Quandocumque aliqua duo extrema habent adinvicem connexionem naturalem per aliquod medium, oportet illud medium connectens extrema esse naturale, aliter enim aliqua essent naturaliter adinvicem connexa per medium non naturale; sed, ubi medium connectens non est naturale, nec connexio erit naturalis; ergo extrema erunt naturaliter connexa sine connexionem naturali, quod est oppositum in adiecto. Unde patet quod, si aliquid naturaliter ordinatur ad aliud per aliquod medium, oportet illud medium esse naturale; sed intellectus noster ordinatur ad essentiam divinam, ita quod intellectus noster et essentia divina sunt extrema naturaliter connexa; ergo medium, quo connexionem habent, erit naturale. Sed hoc medium est actus intelligendi, quo intellectus unitur essentie, et etiam lumen tale, si ponatur medium disponens ad ista unionem; ergo, actus intelligendi in patria erit naturalis simpliciter, et per consequens sufficit lumen naturale respectu illius actus, nec requiritur lumen supernaturale medium».

⁸⁵⁵ Ioannes Duns Scotus, *Coll. par.*, q. 12, n. 20, p. 382: «Quandocumque aliqua potentia per se et primo respicit aliquod obiectum sibi adequatum, eadem potentia respiciet per se quodlibet obiectum per se contentum sub primo obiecto suo sibi adequato, ut patet de visu respectu coloris et respectu albi et nigri et aliorum per se contentorum sub

L'interlocutore del *respondens* declina in un modo diverso tale teoria, precisando che, sebbene l'oggetto adeguato dell'intelletto sia l'ente, quest'ultimo è da intendere non in senso generale (ovvero in quanto ente), ma come *collectum a sensibus*. Se l'oggetto primo della potenza intellettiva corrisponde al contenuto intelligibile astratto dal sensibile, ogni conoscenza ha origine nella dimensione empirica. In questo modo, il sapere teologico del *viator* procede secondo una modalità discorsiva (*quia*), che comprende il divino solo da un punto di vista creaturale⁸⁵⁶. Infatti, secondo l'*opponens*:

Il nostro intelletto considera l'ente come suo primo oggetto, ma non <lo intende> in qualunque modo, bensì in quanto derivato dai sensi; e così, il nostro intelletto considera naturalmente dio, non in sé – <ovvero> nel modo in cui sarà visto *in patria* –, ma nelle creature: così, <dio> è compreso naturalmente da noi⁸⁵⁷.

La replica del *respondens* segue una tipica linea scotiana⁸⁵⁸, secondo la quale se l'oggetto primo e adeguato dell'intelletto fosse l'ente astratto dal sensibile, il concetto dell'ente divino non sarebbe incluso al suo interno e, pertanto, resterebbe inconoscibile per la creatura e inaccessibile alla sua potenza intellettiva *in via* come *in patria*. In questa prospettiva, l'unico sapere teologico sarebbe ancorato alla dimensione creaturale, dalla quale deriva una comprensione del divino inteso come *respectum ad creaturam*. La tesi del *respondens* argomenta che:

È impossibile che una potenza tenda *per se* in qualche oggetto che non è contenuto al di sotto del suo oggetto a sé adeguato, come è impossibile che la vista veda qualcosa che non sia colorato o lucido; se, dunque, l'oggetto adeguato al nostro intelletto è l'ente, non in quanto ente, ma in quanto ottenuto dai sensi e dalle creature, dal momento che dio non è contenuto in questo modo al di sotto dell'ente, è impossibile che il nostro intelletto – mediante qualunque capacità (*potentiam*) o virtù (*virtutem*) – veda l'essenza divina in sé, a meno che <non la veda> solamente nella creatura⁸⁵⁹.

colore; sed intellectus per se et primo respicit ens in quantum ens, ad quod ordinatur sicut ad obiectum⁸⁵⁵ adequatum; ergo, cum deus contineatur sub ente, sequitur quod intellectus per se et naturaliter⁸⁵⁵ respiciet⁸⁵⁵ essentiam divinam tamquam suum obiectum per se⁸⁵⁵ ad quod habet⁸⁵⁵ connexionem naturalem ».

⁸⁵⁶ L'idea esplicita in questa sede è in linea con le *rationes* che l'*opponens* aveva proposto nella prima discussione. Si veda l'analisi del § 5 nella sezione di questo capitolo: *Esposizione dottrinale dei §§ 2-6*.

⁸⁵⁷ Ioannes Duns Scotus, *Coll. par.*, q. 12, n. 21, p. 383: «Intellectus noster respicit ens tamquam primum obiectum suum, sed non quocumque modo, sed ut est collectum a sensibus; et sic etiam intellectus noster naturaliter respicit deum non in se, quo modo videbitur in patria, sed in creaturis, et sic naturaliter intelligitur a nobis».

⁸⁵⁸ Anche il Sottile considera nei suoi *Commenti* l'obiezione di stampo aristotelico-tomista, qui presentata dall'*opponens*. Per le corrispondenze individuate con il pensiero di Scoto, si veda la prossima sezione di questo capitolo: *Rimandi testuali e dottrinali nella teoria dell'ente in quanto ente come oggetto primo dell'intelletto*.

⁸⁵⁹ Ioannes Duns Scotus, *Coll. par.*, q. 12, n. 22, p. 383: «Impossibile est quod aliqua potentia per se tendat in aliquod obiectum quod non continetur sub obiecto suo sibi adequato, sicut impossibile est quod visus videat aliquod quod

Il *respondens* ribatte alla debole obiezione dell'*opponens* – secondo la quale l'intelletto può tendere in un oggetto non adeguato grazie a un'infusione soprannaturale⁸⁶⁰ –, concludendo che la potenza intellettiva non può esercitarsi su un oggetto che non è naturale, neppure nel caso in cui sia presente un potenziamento soprannaturale: nessuna infusione può rendere l'intelletto capace di un atto che trascende le sue naturali possibilità, poiché, in tal modo, la potenza risulterebbe trasfigurata nella sua struttura essenziale. La terza parte della *collatio* si conclude con la *ratio* del *respondens*, il quale argomenta che:

La potenza intellettiva è una potenza naturale dell'anima – al pari della vista o di qualunque altra <potenza> – sia se conosce in modo naturale, sia <se conosce> in modo soprannaturale; ma la potenza naturale ha naturalmente un oggetto a sé proporzionato e adeguato; dunque, l'intelletto, in quanto potenza naturale dell'anima, avrà un oggetto naturale a sé adeguato. Quell'<oggetto> non è solamente l'ente astratto dai sensi, come prima è stato provato, poiché allora <l'intelletto> non potrebbe comprendere <>nulla> ad eccezione di ciò che è contenuto al di sotto dell'ente creato, poiché la potenza, in quanto potenza naturale, non può essere elevata, per mezzo di nessuna virtù (*virtutem*), a raggiungere un oggetto che non è contenuto al di sotto del suo oggetto a sé adeguato: allora, infatti, lo stesso intelletto non sarebbe una potenza naturale dell'anima. Dunque, è necessario che l'oggetto adeguato dell'intelletto – <dove l'intelletto è inteso> in quanto potenza naturale –, sia l'ente comune all'ente creato e increato. E allora è argomentato, come prima, che realmente e *per se* <l'intelletto> considera un <oggetto> contenuto al di sotto dell'ente così inteso, <ovvero in quanto comune al creato e all'increato>⁸⁶¹.

Il sapere teologico naturale acquisito dalla creatura giustifica l'identificazione dell'oggetto primo e adeguato dell'intelletto con l'ente in quanto ente, poiché la conoscenza naturale del

non sit coloratum vel lucidum; si, ergo, obiectum adequatum intellectui nostro sit ens, non inquantum ens, sed inquantum collectum a sensibus et creaturis, cum deus non sic contineatur sub ente, impossibile est quod intellectus noster, per quamcumque potentiam sive virtutem, videat essentiam divinam in se, nisi solum in creatura».

⁸⁶⁰ Ioannes Duns Scotus, *Coll. par.*, q. 12, n. 23, pp. 383-384: «Si loquatur de intellectu ut est cognitivus naturaliter et supernaturaliter, sic obiectum eius est ens ut commune enti naturali et supernaturali. Si vero loquatur de intellectu, solum ut est cognitivus naturaliter et modo naturali, sic, ut dictum est, obiectum eius est ens collectum a creaturis sensibilibus; unde dicitur quod intellectus non potest tendere modo naturali in obiectum quod non continetur sub obiecto suo naturali, sed tamen supernaturaliter potest».

⁸⁶¹ Ioannes Duns Scotus, *Coll. par.*, q. 12, n. 24, pp. 384-385: «Potentia intellectiva est quedam potentia naturalis anime – sicut visus aut quecumque alia –, sive cognoscat modo naturali sive modo supernaturali; sed potentia naturalis habet obiectum sibi proportionatum et adequatum naturaliter; ergo intellectus, ut est potentia naturalis anime, habebit obiectum naturale sibi adequatum. Illud non est ens solum abstractum a sensibus, ut prius probatum est, quia tunc non potest intelligere nisi contentum sub ente creato, quia per nullam virtutem potest potentia elevari ad attingendum obiectum aliquod quod non continetur sub obiecto sibi adeguato, ut est potentia naturalis: tunc enim fieret non potentia naturalis anime, scilicet ipse intellectus; ergo oportet quod obiectum adequatum intellectui, ut est potentia naturalis, sit ens commune ad ens creatum et increatum. Et tunc arguitur, sicut prius, quod realiter et per se respicit quodlibet contentum sub ente sic accepto».

concetto dell'ente divino implica che esso sia contenuto all'interno dell'oggetto naturale della potenza; il concetto di ente, considerato nella sua generalità, è l'unico così indeterminato da ammettere al suo interno il creato e l'increato.

Riprendendo i punti principali della discussione, nei §§ 20, 22 e 24, il *respondens* sostiene che la visione dell'essenza divina avvenga naturalmente per l'intelletto creato, senza il supporto di un lume soprannaturale. Ciò accade perché la facoltà intellettiva è una potenza dell'anima, che, in quanto tale, conosce naturalmente il suo oggetto primo e ciò che è contenuto essenzialmente in esso. Per godere di una visione naturale *in patria*, l'intelletto deve disporre di un oggetto adeguato che includa al suo interno sia l'ente creato, sia quello increato. Dunque, il *respondens* conclude che l'oggetto primo della facoltà intellettiva coincide con l'ente in quanto ente, così da garantire al beato una visione totalmente naturale dell'essenza divina.

Appoggiando un orientamento contrario, invece, l'*opponens* ritiene che l'oggetto adeguato dell'intelletto umano corrisponda piuttosto al concetto di entità astratto dal sensibile. Posto questo assunto, la facoltà intellettiva – che non può eccedere la conoscenza del suo oggetto naturale – necessita di un potenziamento soprannaturale che la elevi alla visione dell'essenza divina, dal momento che quest'ultima trascende l'ambito sensoriale: grazie all'infusione del *lumen glorie*, la creatura *in patria* potrà vedere dio come esso è in sé.

3.2 Rimandi testuali e dottrinali nella teoria dell'ente in quanto ente come oggetto primo dell'intelletto

Le argomentazioni addotte nella terza sezione della *collatio* (§§ 20-24) trovano riscontro nella teoria dell'ente in quanto ente come oggetto primo e adeguato dell'intelletto creato, secondo la forma che Scoto ne propone nei suoi scritti. L'illustrazione di questo modello gnoseologico avviene principalmente nella distinzione 3 del primo libro dei *Commenti alle Sentenze*, tradizionalmente dedicata alla conoscenza naturale del *viator*. In questa sede, Scoto fronteggia due diversi orientamenti, scartando sia l'ipotesi che identifica l'oggetto primo dell'intelletto con la quiddità del sensibile (tradizione aristotelico-tomista)⁸⁶², sia quella che lo individua in dio (tradizione averroista, ripresa da Enrico di Gand)⁸⁶³. Al contrario, il Sottile condivide la linea teorica

⁸⁶² Ioannes Duns Scotus, *Quaestiones super libros Metaphysicorum*, II, q. 3, OpPh, III, nn. 27-37, pp. 208-212; Id., *Lect.*, I, d. 3, p. 1, qq. 1-2, Vat., XVI, nn. 92-96, pp. 259-261; Id., *Ord.*, I, d. 3, p. 1, q. 3, Vat., III, nn. 110-124, pp. 69-77; Id., *Rep. par.*, I, d. 3, q. 1, Wadding, XI¹, n. 3, p. 42b. Per l'analisi dell'argomentazione addotta da Scoto nel *Commento alla Metafisica*, si veda Brito Martins, *La Béatitude et le désir chez Duns Scot*, p. 653.

⁸⁶³ Ioannes Duns Scotus, *Lect.*, I, d. 3, p. 1, qq. 1-2, Vat., XVI, nn. 88-91, pp. 258-259; Id., *Ord.*, I, d. 3, p. 1, q. 3, Vat., III, nn. 125-128, pp. 78-80; Id., *Rep. par.*, I, d. 3, q. 1, Wadding, XI¹, nn. 4-7, pp. 42b-43b.

avicenniana, che assume come oggetto naturale della facoltà umana il concetto di ente nella sua generalità, ovvero l'ente considerato in quanto ente e in quanto indifferente a ogni altra determinazione⁸⁶⁴.

L'oggetto primo della potenza è assimilato a un contenitore all'interno del quale l'intelletto esercita la sua attività: la facoltà cognitiva comprende naturalmente il primo intelligibile, ma anche tutto ciò che è predicato essenzialmente da quello⁸⁶⁵. Pertanto, se il concetto di ente in quanto ente è l'oggetto adeguato dell'intelletto, quest'ultimo può conoscere naturalmente qualunque ente, poiché il concetto di ente in generale li predica e li contiene tutti al suo interno. Come Scoto afferma nel *Prologo* dei suoi *Commenti* inglesi:

Ogni potenza che ha un <oggetto> comune come oggetto primo può <esercitarsi> naturalmente in qualunque <oggetto> contenuto al di sotto di quell'oggetto comune (*ipso*), come <se si esercitasse> nell'oggetto *per se* naturale. Ciò è provato attraverso l'esempio dell'oggetto primo della vista e degli altri <oggetti> contenuti al di sotto di quello, e così, induttivamente, degli altri oggetti primi e delle altre potenze. Infatti, è provato mediante la seguente *ratio*, poiché si dice che il primo oggetto è adeguato alla potenza; ma se in qualche <oggetto> vi fosse la *ratio* di quello (cioè del primo oggetto) <e se> la potenza non potesse agire riguardo a quell'oggetto (*circa quod*), essa (*potentia*) non sarebbe adeguata <all'oggetto> e quest'ultimo la (*potentiam*) eccederebbe. Dunque, la maggiore è chiara. Ma il primo oggetto naturale del nostro intelletto è l'ente in quanto ente. Dunque, il nostro intelletto può agire naturalmente riguardo a qualunque ente⁸⁶⁶.

⁸⁶⁴ Ioannes Duns Scotus, *Lect.*, I, d. 3, p. 1, qq. 1-2, Vat., XVI, nn. 21-56, 97-123, pp. 232-246, 261-273; Id., *Ord.*, I, d. 3, p. 1, q. 3, Vat., III, nn. 131-166, pp. 81-103; Id., *Quod.*, q. 14, ed. Wadding, XII, nn. 12-13, p. 373. Condividendo il punto di vista avicenniano, Scoto assume come presupposto la teoria dell'indifferenza delle essenze. Per la trattazione del filosofo arabo, si veda Avicenna, *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, V, 1, AvL, II, pp. 227-238. I principali studi riguardanti questa tematica sono citati alla nota n. 433, p. 153.

⁸⁶⁵ Ioannes Duns Scotus, *Ord.*, I, d. 3, p. 1, q. 3, Vat., III, n. 118, p. 73: «Quidquid per se cognoscitur a potentia cognitiva, vel est eius obiectum primum, vel continetur sub eius obiecto primo».

⁸⁶⁶ Ioannes Duns Scotus, *Ord.*, *Prol.*, p. 1, q. un., Vat., I, n. 1, pp. 1-2: «Omnis potentia habens aliquod commune pro primo obiecto, potest naturaliter in quodlibet contentum sub ipso sicut in per se obiectum naturale. Hoc probatur per exemplum de primo obiecto visus et aliis contentis sub illo, et ita inductive in aliis obiectis primis et potentiis. Probatur etiam per rationem, quia primum obiectum dicitur quod est adaequatum cum potentia; sed si in aliquo esset ratio eius, scilicet primi obiecti, circa quod non posset potentia habere actum, non esset potentia adaequata, sed obiectum excederet potentiam. Patet igitur maior. Sed primum obiectum intellectus nostri naturale est ens in quantum ens; ergo intellectus noster potest naturaliter habere actum circa quodcumque ens». Cfr. Id., *Lect.*, *Prol.*, p. 1, q. un., Vat., XVI, n. 1, p. 1. Questo argomento sarà riproposto, quasi letteralmente, dal carmelitano Gerardo da Bologna, nella sua tardiva *Summa theologie*: Gerardus de Bononia, *Summa*, q. 12, ed. P. De Vooght, in Id., *Les sources de la doctrine chrétienne d'après les théologiens du XIVe siècle et du début du XVe. Avec le texte intégral des XII premières questions de la Summa inédite de Gérard de Bologne (+ 1317)*, Desclée De Brouwer, Bruges 1954, p. 446: «Omnis potentia que habet pro obiecto primo et adaequato aliquod commune, potest de se et naturaliter in omne contentum sub illo communi. Sicut quia potentia uisiva habet pro primo et adaequato obiecto colorem, potest naturaliter de se in omnem colorem. Sed potentia intellectiva nostra habet pro obiecto ens in quantum ens. Ergo de se naturaliter potest in omne ens et in omnem differentiam entis». La letteratura utile per l'approfondimento della biografia e delle opere di Gerardo si trova esposta nella nota n. 592, p. 204.

L'argomentazione dimostra che ogni entità costituisce un contenuto adeguato per l'intelletto, poiché se il concetto di ente in quanto ente è l'oggetto primo della potenza e se quest'ultima agisce naturalmente nei confronti del suo oggetto naturale e di ciò che è contenuto al suo interno (*omnis potentia habens aliquod commune pro primo obiecto, potest naturaliter in quodlibet contentum sub ipso sicut in per se obiectum naturale*), essa è naturalmente disposta alla conoscenza di qualunque oggetto predicato dall'ente. Pertanto, ogni cosa che è, può essere anche naturalmente compresa dall'intelletto (*sed primum obiectum intellectus nostri naturale est ens in quantum ens; ergo intellectus noster potest naturaliter habere actum circa quodcumque ens*).

Tale dimostrazione dispiegata nell'*Ordinatio* (insieme al passo parallelo della *Lectura*) può essere avvicinata alla prova della premessa minore del sillogismo che articola il § 20 della *collatio*:

Ioannes Duns Scotus, <i>Lect., Prol.</i>, p. 1, q. un., Vat., XVI, n. 1, p. 1.	Ioannes Duns Scotus, <i>Ord., Prol.</i>, p. 1, q. un., Vat., I, n. 1, pp. 1-2.	Ioannes Duns Scotus, <i>Coll. par.</i>, q. 12, n. 20, p. 382.
<p><u>Primo, habet quodlibet sub illo pro per se obiecto naturali, - sicut patet de colore et de his quae sunt sub eo, respectu potentiae visivae</u></p> <p><i>(hoc etiam patet ratione: primum obiectum potentiae sic respicit ipsam, quod est adaequatum potentiae; sed si aliquod esset sub illo primo obiecto in quod non posset potentia, illud obiectum excederet potentiam illam);</i></p> <p><u>sed primum obiectum intellectus nostri, ut est naturale, est ens communissime dictum;</u></p> <p>ergo intellectus noster potest quodlibet ens naturaliter cognoscere.</p>	<p><u>Omnis potentia habens aliquod commune pro primo obiecto, potest naturaliter in quodlibet contentum sub ipso sicut in per se obiectum naturale. Hoc probatur per exemplum de primo obiecto visus et aliis contentis sub illo, et ita inductive in aliis obiectis primis et potentiis.</u></p> <p><i>Probatur etiam per rationem, quia primum obiectum dicitur quod est adaequatum cum potentia; sed si in aliquo esset ratio eius, scilicet primi obiecti, circa quod non posset potentia habere actum, non esset potentia adaequata, sed obiectum excederet potentiam. Patet igitur maior.</i></p> <p><u>Sed primum obiectum intellectus nostri naturale est ens in quantum ens;</u></p> <p>ergo intellectus noster potest naturaliter habere actum circa quodcumque ens.</p>	<p><u>Minor probatur sic: quodcumque aliqua potentia per se et primo respicit aliquod obiectum sibi adaequatum, eadem potentia respicit per se quodlibet obiectum per se contentum sub primo obiecto suo sibi adaequato, ut patet de visu respectu coloris et respectu albi et nigri et aliorum per se contentorum sub colore;</u></p> <p><u>sed intellectus per se et primo respicit ens in quantum ens, ad quod ordinatur sicut ad obiectum adaequatum;</u></p> <p>ergo, cum deus contineatur sub ente, sequitur quod intellectus per se et naturaliter respiciet essentiam divinam tamquam suum obiectum per se ad quod habet connexionem naturalem.</p>

L'argomento procede parallelamente nei tre luoghi, sebbene la più forte corrispondenza letterale si osserva comparando la prima parte della premessa maggiore e la premessa minore, entrambe sottolineate nel confronto.

Nella maggiore, tutti i testi citati sostengono che la potenza creaturale si esercita naturalmente nei confronti del suo oggetto adeguato e di tutto ciò che è in esso contenuto. Per dimostrare tale

tesi, tutti i brani utilizzano l'esempio della potenza visiva, naturalmente disposta a cogliere il colore e ciò che è in esso incluso, come, ad esempio, le sue diverse gradazioni. Nei *Commenti* di Scoto, la premessa maggiore è ulteriormente argomentata, mediante il passo evidenziato dal corsivo nel raffronto: procedendo per assurdo, il francescano mostra che se la potenza non potesse esercitarsi nei confronti del suo oggetto primo, quest'ultimo la eccederebbe, dimostrandosi non adeguato, né naturale.

La premessa minore applica la maggiore al caso particolare della conoscenza creaturale, assumendo l'ente in quanto ente come oggetto primo e adeguato dell'intelletto.

Invece, nella conclusione del sillogismo, si registra uno scarto tra il testo dei *Commenti* inglesi di Scoto e quello della *collatio*. Assumendo la maggiore e la minore, l'argomento presentato nella *Lectura* e nell'*Ordinatio* deduce che l'intelletto creato è naturalmente disposto alla conoscenza di qualunque ente; nella *collatio*, invece, il conduttore si spinge oltre, impiegando la teoria dell'oggetto primo nel sapere teologico e desumendo che se l'ente in quanto ente include al suo interno il concetto di qualunque entità, sarà contenuto in esso anche quello dell'essenza divina, che potrà essere naturalmente compresa dalla facoltà intellettuale umana.

Sebbene l'acquisizione di un concetto proprio del divino sia teorizzata da Scoto sin dalla sua formazione oxoniense (mediante il concetto di ente infinito)⁸⁶⁷, la *collatio* afferma una comprensione naturale teologica che non si limita al concetto di ente infinito, ma che assume l'essenza divina in sé come oggetto naturalmente accessibile all'intelletto creaturale. Pertanto, distanziandosi dai testi inglesi, la conclusione della *collatio* trova corrispondenza nel *Prologo* della *Reportatio* e, in maniera meno precisa e letterale, nella questione 14 del *Quodlibet* scotiano:

⁸⁶⁷ Ioannes Duns Scotus, *Lect.*, I, d. 3, p. 1, qq. 1-2, Vat., XVI, nn. 50-56, pp. 244-246; Id., *Ord.*, I, d. 3, p. 1, q. 3, Vat., III, nn. 51-55, pp. 34-38. La letteratura per l'approfondimento di questo tema è riportata alla nota n. 433, p. 153.

Ioannes Duns Scotus, <i>Coll. par.</i> , q. 12, n. 20, p. 382.	Ioannes Duns Scotus, <i>Rep. par.</i> , I-A, <i>Prol.</i> , q. 3, ed. Rodler, n. 196, p. 62.	Ioannes Duns Scotus, <i>Quod.</i> , q. 14, Wadding, XII, n. 1, p. 348.
<p>Minor probatur sic: quodcumque aliqua potentia per se et primo respicit aliquod obiectum sibi adequatum, eadem potentia respiciet per se quodlibet obiectum per se contentum sub primo obiecto suo sibi adequato, ut patet de visu respectu coloris et respectu albi et nigri et aliorum per se contentorum sub colore;</p> <p>sed intellectus per se et primo respicit ens in quantum ens, ad quod ordinatur sicut ad obiectum adequatum;</p> <p><u>ergo, cum deus contineatur sub ente, sequitur quod intellectus per se et naturaliter respiciet essentiam divinam tamquam suum obiectum per se ad quod habet connexionem naturalem.</u></p>	<p>Omnis potentia habens aliquod obiectum primum commune ad multa habet contentum quodlibet sub ipso pro per se obiecto eius quantum est ex natura potentiae.</p> <p><i>Non enim esset aliter obiectum adaequatum potentiae, si aliquid contineretur sub obiecto quod non respiceretur per se a potentia, sed aliquid inferius primo obiecto esset sibi adaequatum.</i></p> <p>Intellectus noster habet ens pro primo obiecto communi et indifferenti ad Deum et ad creaturas, vel univoce vel saltem analogice.</p> <p><u>Ergo Deus sub ratione deitatis est per se contentum sub ente, ergo per se obiectum intellectus nostri.</u></p>	<p>Potentia non impedita, sed suae naturali perfectioni relicta, potest cognoscere quodcumque contentum sub suo obiecto, primo, sive adaequato,</p> <p><i>alioquin non esset sibi adaequatum;</i></p> <p>sed obiectum adaequatum commune tam Angelici intellectus, quam nostri, est ens in communi, vel saltem ens limitatum;</p> <p><u>actus autem beatificus creaturae continetur sub isto obiecto primo.</u></p>

In tutti i tre passi citati, la premessa maggiore spiega che la potenza naturalmente disposta al suo oggetto primo agisce naturalmente anche verso ciò che è contenuto al suo interno; tuttavia, l'esempio della vista e del colore – che la *collatio* divideva con i *Commenti* inglesi – è assente sia nella *Reportatio*, sia nel *Quodlibet*.

Anche la premessa minore è simile nei tre brani, sebbene essa presenti sfumature differenti: nella *Reportatio*, introduce già l'oggetto divino, riprendendolo poi nella conclusione; mentre nell'argomento quodlibetale, essa sottolinea la somiglianza dell'intelletto umano e di quello angelico. La minore espressa nella *collatio* resta, dunque, molto più prossima a quella che articola il sillogismo dei testi inglesi.

Infine, la conclusione – nella quale la *collatio* si distacca considerevolmente dalle opere oxoniensi – mostra una corrispondenza con le formulazioni parigine, e, più in particolare, con il finale provvisto dalla *Reportatio* (sottolineato nel confronto).

A queste evidenze si può aggiungere che il dibattito dispiegato nella terza tematica della *collatio* non è estraneo alla riflessione del Sottile, il quale considera nei suoi testi l'obiezione aristotelico-

tomista che assume la quiddità dell'ente sensibile come oggetto primo dell'intelletto⁸⁶⁸. Per far fronte a questa replica, Scoto argomenta che la conoscenza naturale non può limitarsi al contenuto intelligibile ricavato dall'esperienza sensibile, per due motivi fondamentali: in primo luogo, la possibilità di condurre una ricerca metafisica, che per sua natura eccede l'ente sensibile⁸⁶⁹, e, in secondo luogo, il compimento della visione beatifica, ottenuta naturalmente da un intelletto che possiede pari virtù rispetto a quello del *viator*⁸⁷⁰. In quest'ultimo caso, il potenziamento garantito dall'infusione del lume soprannaturale non potrebbe comunque sostituire le capacità naturali della potenza, senza modificarne essenzialmente la natura. Come Scoto sottolinea:

Se dici <che l'intelletto> sarà elevato per mezzo del lume della gloria affinché conosca quelle sostanze immateriali, <dico per> contro <che> l'oggetto primo dell'abito è contenuto al di sotto dell'oggetto primo della potenza, o almeno non <lo> eccede, poiché se l'abito riguarda un oggetto che non è contenuto al di sotto del primo oggetto della potenza, ma <lo> eccede, quell'abito non è un abito di quella potenza, ma rende quella potenza un'altra <potenza>⁸⁷¹.

Affinché la potenza non risulti alterata nella sua natura, l'abito che le inerisce *in via* o *in patria* è coerente con le sue naturali capacità. Pertanto, se il lume della gloria si aggiunge all'intelletto *in patria*, esso può rendere disponibili solo gli oggetti già contenuti all'interno di quello adeguato alla potenza, altrimenti, avendo accesso a una conoscenza che eccede le sue naturali abilità, la facoltà risulterebbe modificata nella sua essenza. Per questa ragione, secondo Scoto, un abito elevato o 'confortante' l'intelletto umano alla visione di dio è vano, se l'ente divino non è già per sé incluso nell'oggetto proprio della potenza cognitiva umana.

⁸⁶⁸ Si vedano i testi citati alla nota n. 862, p. 305.

⁸⁶⁹ Ioannes Duns Scotus, *Ord.*, I, d. 3, p. 1, q. 3, Vat., III, n. 117, pp. 72-73: «Nulla potentia potest cognoscere obiectum aliquod sub ratione communiore quam sit ratio sui primi obiecti, - quod patet primo per rationem, quia tunc illa ratio primi obiecti non esset adaequata; et patet per exemplum: visus enim non cognoscit aliquid per rationem communiorem quam sit ratio coloris vel lucis, quod est suum obiectum primum; sed intellectus cognoscit aliquid sub ratione communiore quam sit ratio imaginabilis, quia cognoscit aliquid sub ratione entis in communi, alioquin metaphysica nulla esset scientia intellectui nostro; igitur etc.». La *Reportatio* propone un argomento analogo, che si avvicina letteralmente a quello dell'*Ordinatio*: Ioannes Duns Scotus, *Rep. par.*, I, d. 3, q. 1, ed. Wadding, XI¹, n. 3, p. 42b.

⁸⁷⁰ Cfr. Ioannes Duns Scotus, *Quod.*, q. 14, Wadding, XII, n. 12, p. 373: «Sed contra arguitur quia si illud intelligeretur de proprio obiecto intellectus humani, vt est talis potentia, sequeretur quod intellectus Beati haberet quidditatem rei materialis pro obiecto adaequato: vel si non, non maneret eadem potentia quae modo: quorum, vtrumque est falsum».

⁸⁷¹ Ioannes Duns Scotus, *Ord.*, I, d. 3, p. 1, q. 3, Vat., III, n. 114, p. 71: «Si dicas, elevabitur per lumen gloriae, ad hoc quod cognoscat illas substantias immateriales, - contra: obiectum primum habitus continetur sub primo obiecto potentiae, vel saltem non excedit, quia si habitus respicit aliquid obiectum quod non continetur sub primo obiecto potentiae, sed excedit, tunc ille habitus non esset habitus illius potentiae, sed faceret eam non esse illam potentiam sed aliam». Cfr. Ioannes Duns Scotus, *Quod.*, q. 14, Wadding, XII, n. 12, p. 373: «Nec valet dicere, quod elevatur per lumen gloriae. Nullus enim habitus elevans potentiam potest habere obiectum, quod transcendat primum obiectum potentiae, quia ille habitus non esset illius potentiae: sed vel esset in se potentia, vel faceret potentiam esse aliam ab ista; sicut haberet aliud obiectum primum».

I riscontri, letterali e dottrinali, individuati tra la *collatio* e gli scritti di Scoto permettono di ipotizzare il suo coinvolgimento come uno degli interlocutori della *collatio* e inducono a definire meglio il ruolo di questa questione inedita nel panorama delle opere ascritte al Sottile.

Riguardo al primo confronto testuale, sopra proposto, nei *Commenti* inglesi, Scoto dimostra che il concetto di ente in quanto ente costituisce l'oggetto primo e naturale della potenza intellettuale, includendo tutti gli enti nella comprensione naturale umana; invece, la conclusione delle opere parigine (inclusa la *collatio*) stabilisce che se l'ente in quanto ente rappresenta l'oggetto adeguato dell'intelletto, l'essenza divina (oppure dio inteso *sub ratione deitatis*), in quanto ente, è conosciuta naturalmente dalla creatura. Sebbene questa corrispondenza testuale avvicini la *collatio* maggiormente alle opere inglesi, la conclusione richiama i contenuti degli scritti parigini. Dunque, si ipotizza che la *collatio* 12 possa costituire il passaggio intermedio tra l'elaborazione inglese e la riflessione scotiana sul continente.

4. Quarta tematica: l'oggetto movente dell'intelletto creato *in patria*

4.1 Esposizione dottrinale dei §§ 25-28

La quarta sezione della *collatio* 12 indaga la relazione tra l'essenza divina – intesa come oggetto movente della potenza cognitiva – e l'intelletto *in patria*. L'argomento introduttivo, proposto dal conduttore della questione, si compone di una serie di sillogismi, mediante i quali egli dimostra che la visione beatifica si compie in assenza di un lume soprannaturalmente infuso. Conviene riportare la prima parte della prova, per poi analizzarla e connetterla a quelle che seguono:

Ogni azione che compete all'essenza divina, in quanto essenza, compete a essa necessariamente e non liberamente; ma muovere l'intelletto del beato a vedere dio (*ipsum*) *in patria* compete all'essenza divina, in quanto essenza; dunque, muovere l'intelletto del beato a vedere dio (*ipsum*) *in patria* compete all'essenza divina (*sibi*) necessariamente; ma l'azione necessaria non dipende dal contingente, né dal volontario; e che dio infonda il lume nell'intelletto del beato è veramente contingente e volontario; dunque, affinché l'intelletto del beato sia mosso a vedere dio non è richiesto il lume infuso. La maggiore è provata per questo: la prima *ratio* della libertà in dio è la volontà; e l'essenza <divina>, secondo la <sua> *ratio*, precede la volontà; dunque, ciò che compete all'essenza <divina>, in quanto essenza, compete a essa necessariamente e non liberamente. Da cui anche il figlio è prodotto in dio (*in divinis*) naturalmente e con necessità naturale, poiché <la produzione del figlio> è una produzione il cui principio non è la volontà, ma l'intelletto, attraverso un modo naturale, e la natura, o essenza. La minore è provata, poiché dio è oggetto del suo intelletto e di quello del beato *in patria* sotto la stessa *ratio*, altrimenti l'intelletto del beato (*ipsum*) non sarebbe beatificato; ma

l'essenza divina è oggetto dell'intelletto divino, in quanto essenza e non in quanto volente; dunque, poiché ciò segue, l'essenza divina, in quanto essenza e non in quanto volente, è oggetto <dell'intelletto> del beato *in patria*; ma, in quanto <l'essenza divina> è oggetto <dell'intelletto> del beato *in patria*, <essa> muove l'intelletto del beato; dunque, <l'essenza divina>, in quanto essenza e non in quanto volente, muove l'intelletto del beato a comprendere <dio> *in patria*; dunque, ecc.»⁸⁷².

Il sillogismo che introduce la quarta discussione assume che l'intelletto creato *in patria* sia mosso alla vista beatifica direttamente dall'oggetto della visione, ovvero dall'essenza divina (*sed movere intellectum beati in patria ad videndum ipsum competit divine essentie*). La validità di questa asserzione è provata dall'idea che l'intelletto del beato, per essere beatificato, deve avere lo stesso oggetto dell'intelletto divino (*sub eadem ratione deus est obiectum sui et intellectus beati in patria, aliter ipsum non beatificaret*), coincidente con l'essenza divina, intesa nella sua *ratio* di essenza piuttosto che in quella di volontà (*sed essentia divina est obiectum intellectus divini, ut essentia est, et non ut volens*). Di conseguenza, l'essenza divina coincide con l'oggetto su cui si esercita direttamente la potenza cognitiva, e, pertanto, con il movente di quest'ultima (*sed ut est obiectum beati in patria movet intellectum beati*).

Il primo sillogismo aggiunge, nella premessa maggiore, che il movimento prodotto dall'essenza divina è necessario (*omnis actio que competit essentie divine, ut essentia est, necessario sibi competit et non libere*), dal momento che la sua *ratio* precede logicamente la facoltà volontaria e qualsiasi azione libera e contingente (*essentia, secundum rationem, precedit voluntatem*).

Assumendo che l'infusione del lume provenga da una libera decisione della volontà divina (*contingens vero et voluntarium est quod deus infundat lumen in intellectu beati*), la visione indotta necessariamente dall'essenza prescinde dal lume soprannaturalmente e volontariamente infuso (*ergo ad hoc quod intellectus beati moveatur ad videndum deum non requiritur lumen infusum*). In conclusione, la posizione *quod non* asserisce che la *visio* beatifica si compia senza

⁸⁷² Ioannes Duns Scotus, *Coll. par.*, q. 12, n. 25, pp. 385-386: «Omnis actio que competit essentie divine, ut essentia est, necessario sibi competit et non libere; sed movere intellectum beati in patria ad videndum ipsam competit divine essentie, ut essentia est; ergo competit necessario sibi movere intellectum beati in patria ad videndum ipsum; sed actio necessaria non dependet a contingenti nec a voluntario <et> contingens vero et voluntarium est quod deus infundat lumen in intellectu beati; ergo ad hoc quod intellectus beati moveatur ad videndum deum non requiritur lumen infusum. Maior probatur per hoc, quod prima ratio libertatis in deo est voluntas; et essentia, secundum rationem, precedit voluntatem; quod ergo competit essentie, ut essentia est, competit sibi naturaliter et non libere. Unde et filius producitur in divinis naturaliter et necessitate naturali, quia est productio cuius principium non est voluntas, sed intellectus per modum nature et natura, sive essentia. Minor probatur, quia sub eadem ratione deus est obiectum sui et intellectus beati in patria, aliter ipsum non beatificaret; sed essentia divina est obiectum intellectus divini, ut essentia est, et non ut volens; quia hoc sequitur, ergo essentia divina, ut essentia est et non ut volens, est obiectum beati in patria; sed ut est obiectum beati in patria movet intellectum beati; ergo, ut essentia est et non <ut> volens, movet intellectum beati in patria ad intelligendum; ergo etc.».

un'illuminazione soprannaturale, perché l'intelletto del beato è mosso dall'essenza divina *per modum nature et essentie*.

L'obiezione avanzata dall'*opponens* – secondo la quale il movimento generato dall'essenza divina si realizza liberamente e *per voluntatem*⁸⁷³ – appare debole e fuori fuoco agli occhi del *respondens*, che ribadisce la sua tesi principale⁸⁷⁴ e propone una replica alla sua stessa opinione, argomentando che:

Se dici, altrimenti, che la *ratio* prima affermata è valida, ma solo se l'intelletto è semplicemente passivo e mosso dall'essenza, e <che> dal momento che <l'intelletto> è attivo la *ratio* non è valida, <dico che> questo <argomento> non risolve, poiché per quanto l'atto di comprensione sia prodotto dall'intelletto, tuttavia, dio può causare l'intellezione nell'intelletto in maniera immediata, come la visione nella vista. Allora <dico> così: di qualunque cosa l'essenza divina è produttiva, in quanto essenza e non in quanto volente e libera, essa produce ciò necessariamente; ma l'essenza divina, in quanto essenza, è produttiva dell'intellezione nell'intelletto, come è provato, poiché in questo modo è naturalmente movente dell'intelletto; dunque, ecc.⁸⁷⁵.

La critica posta dal *respondens* si volge alla sua argomentazione iniziale (§ 25), secondo la quale l'essenza divina muove necessariamente l'intelletto alla visione beatifica. Questa tesi sottintende che la facoltà intellettuale sia una potenza totalmente passiva nei confronti del movimento impresso dall'essenza divina; pertanto, l'argomento può essere invalidato, riconoscendo nell'intelletto una facoltà attiva, in grado di impedire il moto necessario indotto dall'essenza del divino.

⁸⁷³ Ioannes Duns Scotus, *Coll. par.*, q. 12, n. 26, p. 386: «Dicitur quod, licet essentia divina, ut essentia est, moveat intellectum beati in patria, non tamen necessario, quia libere e per voluntatem ostenditur intellectui beato per modum essentie».

⁸⁷⁴ Ioannes Duns Scotus, *Coll. par.*, q. 12, n. 27, p. 386: «Omnis actio naturalis non impedibilis est necessario non dependens a contingentibus; sed essentia divina naturaliter movet intellectum beati, et non libere, quia per modum essentie et non voluntatis, cum sic moveat intellectum suum proprium; ergo necessario movet intellectum eius, cum non sit impedibilis per voluntatem». Ciò che è interessante sottolineare è la differenza introdotta tra la produzione *per modum voluntatis* e quella *per modum nature*: la prima, in quanto contingente, può essere ostacolata e impedita, mentre la seconda descrive un movimento necessario *non impedibilis*, se non mediante un intervento estrinseco.

⁸⁷⁵ Ioannes Duns Scotus, *Coll. par.*, q. 12, n. 28, pp. 386-387: «Si dicas, aliter, quod predicta ratio procedit, ac si intellectus esset tantum passivus simpliciter et mobilis ab essentia, cum tamen sit activus, contra hoc non evadit, quia quamvis actus intelligendi eliciatur ab intellectu, deus tamen potest causare intellectionem in intellectu immediate, sicut visionem in visu. Tunc sic: cuiuscumque essentia divina est productiva, ut essentia est et non ut volens et libera, necessario illud producit; sed essentia divina, ut essentia est, est productiva intellectionis in intellectu, sicut probatum est, quia sic naturaliter est motiva eius; ergo etc.».

La validità della tesi esposta al § 25 è ribadita nel seguito dell'argomentazione, poiché sia se l'intelletto è inteso come una potenza attiva, sia, nel caso contrario, in cui esso coincida con un principio passivo dell'atto cognitivo, dio può causare la visione dell'essenza divina mediante la sua potenza assoluta, senza che l'intelletto creato possa impedirlo. Dunque, la facoltà creaturale resta espressione di un'attività finita e imperfetta che può essere sovrastata dal potere assoluto del divino.

Per concludere l'esposizione dottrinale della quarta tematica, conviene riassumere il punto di vista del *respondens*, dal momento che l'opposizione del suo interlocutore è poco più che inesistente. In questa sezione, egli argomenta che l'intelletto creato *in patria* è mosso necessariamente dall'essenza divina alla visione beatifica; giacché l'infusione del *lumen glorie* è attribuita alla volontà divina e, dunque, a una scelta contingente di dio, inteso nella *ratio* della sua volontà, la *visio* si compie in assenza dell'illuminazione soprannaturale della gloria.

4.2 Rimandi testuali e dottrinali: l'essenza divina come principio movente dell'intelletto creato

Il quarto nucleo tematico mostra delle corrispondenze letterali con le sezioni 13-19 (secondo l'articolazione provvista da Wadding⁸⁷⁶) della questione 14 del *Quodlibet* di Scoto. L'interrogativo principale della questione quodlibetale interessa la comprensione creaturale della trinità divina: dopo aver trattato del sapere naturale teologico *in via* – garantito dalla fede⁸⁷⁷ –, e della distinzione tra la modalità intuitiva e quella astrattiva di conoscenza⁸⁷⁸, Scoto afferma che l'ente in quanto ente costituisce l'oggetto primo dell'intelletto creato⁸⁷⁹. Quest'ultimo assunto giustifica l'apprensione naturale del divino acquisita dal beato *in patria*⁸⁸⁰, escludendo la necessità di un abito infuso soprannaturalmente, che elevi la potenza cognitiva alla *visio* beatifica. A questo punto, la discussione si sposta sulla ragione movente dell'intelletto creato: riguardo a questo tema, Scoto fronteggia un'opinione contraria, che mostra dei paralleli testuali e dottrinali con la quarta sezione della *collatio* 12.

La posizione con cui Scoto si confronta assume l'identità tra l'oggetto dell'intelletto creato *in patria* e quello dell'intelletto divino: questa condizione viene detta necessaria, affinché la creatura

⁸⁷⁶ Ioannes Duns Scotus, *Quod.*, q. 14, Wadding, XII, nn. 13-19, pp. 373-383.

⁸⁷⁷ Ioannes Duns Scotus, *Quod.*, q. 14, Wadding, XII, nn. 4-8, pp. 351-355. Per un approfondimento si veda la sezione del secondo capitolo: *Fede acquisita e volontarietà: i presupposti per una teoria dell'assenso volontario*.

⁸⁷⁸ Ioannes Duns Scotus, *Quod.*, q. 14, Wadding, XII, nn. 10-11, p. 369. Per un approfondimento si veda la sezione del terzo capitolo: *Conoscenza astrattiva: la scienza teologica soprannaturale in via*.

⁸⁷⁹ Ioannes Duns Scotus, *Quod.*, q. 14, Wadding, XII, nn. 12-13, p. 373.

⁸⁸⁰ Si veda la sezione di questo capitolo: *Rimandi testuali e dottrinali nella teoria dell'ente in quanto ente come oggetto primo dell'intelletto*.

possa godere della condizione beatifica. Pertanto, l'essenza divina muove primariamente l'intelletto increato e, analogamente, la potenza creaturale. Conviene mostrare il raffronto testuale tra le due opere:

Ioannes Duns Scotus, <i>Coll. par.</i> , q. 12, n. 25, pp. 385-386.	Ioannes Duns Scotus, <i>Quodl.</i> , q. 14, Wadding, XII, n. 18, p. 382.
Minor probatur, quia sub eadem ratione deus est obiectum sui et intellectus beati in patria, aliter ipsum non beatificaret; sed essentia divina est obiectum intellectus divini, ut essentia est, et non ut volens; quia hoc sequitur, ergo essentia divina, ut essentia est et non ut volens, est obiectum beati in patria.	Probatio minoris, quia idem est obiectum beatificum intellectus creati, et intellectus diuini: intellectus autem diuinus non beatificatur in videndo voluntate, vt voluntas est: quia voluntas non est primum obiectum intellectus sui: et non beatificatur nisi attingendo primum obiectum.

Il *respondens* della *collatio* 12 e l'oppositore di Scoto nel *Quodlibet* affermano che l'intelletto creato e quello increato si esercitano sullo stesso oggetto *in patria*, coincidente con l'essenza divina considerata nella *ratio* di essenza, piuttosto che in quella di volontà. In questo modo, la condizione beatifica della creatura si realizza per mezzo della visione intellettuale dell'essenza divina, movente naturale della potenza *in patria*. Tale movimento è necessario, poiché proveniente da una causa che precede l'azione volontaria; infatti, «qualunque essenza è immediatamente movente dell'intelletto creato, per questo <è movente> con un movimento naturale»⁸⁸¹. Quindi, l'oppositore di Scoto afferma che:

Ogni atto che precede l'atto della volontà è puramente naturale; ora, inoltre, anche l'azione dell'essenza divina, in quanto oggetto movente dell'intelletto creato, precede l'atto della volontà; dunque, ecc. Prova della minore: poiché l'essenza, in quanto essenza, è oggetto beatifico; invece, l'essenza in quanto volontà o in quanto volente non <è oggetto beatifico>; dunque, muovere all'atto beatifico conviene alla *ratio* di essenza, con la quale l'essenza è <tale>; e, di conseguenza, quell'atto beatifico sarà precedente all'azione della volontà⁸⁸².

La replica di Scoto nel *Quodlibet* afferma che l'essenza divina muove direttamente solamente le facoltà increate; mentre l'azione del divino *ad extra*, ovvero ogni legame con la creatura, è sempre contingente e deriva dalla volontà. Di conseguenza, il primo movente dell'intelletto creato

⁸⁸¹ Ioannes Duns Scotus, *Quodl.*, q. 14, Wadding, XII, n. 17, p. 382: «Quaelibet essentia est immediate motiua intellectus creati, et ideo motione naturali».

⁸⁸² Ioannes Duns Scotus, *Quodl.*, q. 14, Wadding, XII, n. 13, pp. 373-374: «Omnis actus praecedens actum voluntatis est mere naturalis; nunc autem actio essentiae diuinae etiam vt est obiectum mouens intellectum creatum, praecedit actum voluntatis: igitur, etc. Probatio minoris, quia essentia, vt essentia, est obiectum beatificum: non autem essentia vt voluntas, vel vt volens; igitur mouere ad actum beatificum conuenit essentiae ratione, qua essentia est: et per consequens illa erit prior actione voluntatis». Cfr. Id., *Quodl.*, q. 14, Wadding, XII, n. 14, p. 376: «Hic intelligendum est, quod motio omnino prima in entibus est necessario naturalis: quia omni motioni voluntatis est alia praesupposita. Et si aliqua motio in entibus est non naturalis; maxime motio voluntatis est non naturalis».

in patria coincide con la potenza volontaria divina. L'essenza divina muove la facoltà intellettuale della creatura solo come causa remota, poiché come causa prossima, induce il movimento nella volontà divina e quest'ultima, come causa prossima, attrae l'intelletto creato alla *visio*; dunque, l'essenza divina, in quanto movente della potenza volontaria divina, costituisce la causa remota della visione beatifica creaturale⁸⁸³.

Per concludere l'esposizione della quarta sezione della *collatio* 12, si può rilevare che, nonostante la corrispondenza testuale con l'opera scotiana, la posizione del *respondens* non è attribuibile a Scoto, o, perlomeno, non è coerente con quanto egli sostiene nella fase più matura del suo pensiero. Al contrario, il parallelismo richiama la teoria contestata dal Sottile nella *questio* 14 del suo *Quodlibet*. Non è possibile suggerire un'ipotesi risolutiva, giacché non sono stati rintracciati ulteriori riscontri.

5. Quinta sezione: il lume della gloria e la *visio* beatifica naturale

5.1 Esposizione dottrinale dei §§ 29-31

A differenza delle precedenti, la quinta e ultima sezione della *collatio* 12 non è discussa dai due interlocutori. Essa è composta da tre argomenti, tematicamente distinti, che si suppone siano proposti dal conduttore della questione: infatti, la finalità delle dimostrazioni addotte ai §§ 29-31 è coerente con la linea tenuta dal *respondens*, ovvero con la difesa della naturalità della visione beatifica creaturale *in patria*.

Nella prima argomentazione il conduttore introduce una *communem opinionem*, secondo la quale l'anima di Cristo si unisce al verbo direttamente e naturalmente e, dunque, può vederlo e fruirne senza la mediazione della grazia⁸⁸⁴. Come nell'argomento precedente, nel § 29 il

⁸⁸³ Ioannes Duns Scotus, *Quod.*, q. 14, Wadding, XII, n. 17, p. 382: «Mouere ad actum beatificum non est proprius actus illius essentiae diuinae: neque est prius actu voluntatis: immo est proprie actus illius voluntatis. Essentia enim vt quodammodo prior voluntate, licet sit obiectum primum, et immediatum illius visionis in ratione terminantis, tamen non est obiectum immediatum in ratione mouentis, sed tantum mouens remotum, pro quanto mouet intellectum diuinum ad visionem praecedentem illud *velle*, quo mouetur intellectus Michaelis ad visionem». Per approfondire il concetto di causa prossima e causa remota si veda Mayocchi, *Causalidad eficiente en el conocimiento intelectual actual*, p. 143.

⁸⁸⁴ Si trova traccia di questa posizione sin dai testi bonaventuriani. Il *doctor Seraphicus*, nella distinzione 14 del III libro del suo *Comento*, presentando l'opinione di altri, afferma: «Ed ideo alii voluerunt dicere, quod quamvis alii homines cognoscant Verbum increatum mediante habitu cognitionis creatae, et Christus etiam quantum ad scientiam *comprehensionis*, in qua communicat cum aliis hominibus; tamen quantum ad scientiam *unionis*, cum habeat ipsum Verbum sibi intime unitum, cognoscit absque omni alio habitu medio. Cum enim habeat sapientiam increatam sibi unitam, non per medium, sed per se ipsam, cognoscere postest se ipsa» (Bonaventura, *In tertium librum Sententiarum*, d. 14, a. 1, q. 1, Studio et cura PP. Collegii a S. Bonaventura, *Opera omnia*, III, Ex typographia collegii S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas 1887, p. 297). Cfr. anche Bonaventura, *In tertium librum Sententiarum*,

respondens fa ricorso alla potenza assoluta divina⁸⁸⁵, che può produrre immediatamente l'effetto, altrimenti generato in maniera mediata dal corso ordinato delle cause: dio può far sì che l'anima di Cristo veda il verbo e ne fruisca senza mediazioni. Le due premesse del sillogismo, riguardanti l'anima di Cristo e il verbo, e, dunque, la connessione tra un'anima umana e un supposito trinitario, sono applicate al caso analogo dell'intelletto creato e dell'essenza divina: allo stesso modo, dio può istituire un legame immediato tra la sua essenza e la potenza intellettuale creata, che garantisca la *visio* beatifica. A questo proposito, il conduttore afferma che:

Secondo un'opinione comune, l'anima di Cristo può essere unita al verbo senza una grazia media e senza alcun medio, in virtù della potenza assoluta di dio; e, sempre secondo tale opinione (*illos*), dalla forza di quell'unione, <l'anima di Cristo> può fruire del verbo e vederlo; dunque, l'intelletto può vedere il verbo e l'essenza divina senza un lume medio. E se dio, per mezzo di tale unione, può far sì che l'intelletto possa vederlo senza lume medio, <dio> può <fare ciò> anche senza tale unione, in virtù della <sua> potenza assoluta⁸⁸⁶.

Dunque, la visione creaturale dell'essenza divina può avvenire immediatamente, grazie all'intervento assoluto di dio. Per vagliare ogni ipotesi, il conduttore prosegue l'analisi e conclude che anche considerando una possibile mediazione provvista dal lume infuso, qualsiasi interpretazione di quest'ultimo risulta inefficace per spiegare la visione *in patria*. Le diverse alternative vengono presentate nel § 30:

d. 14, a. 1, q. 3, *Opera Omnia*, III, p. 303: «Item, plus est uniri alicui in unitatem personae quam in unionem facientem cognitionem; sed anima Christi Verbo aeterno immediate unita est in unitatem personae: ergo multo fortius ipsi veritati et luci Verbi unitur per cognitionem ipsius in se: ergo sine aliquo medio Deum videt»). L'opinione presentata da Bonaventura è considerata in Duba, *Seeing God*, p. 18. Cfr. anche Ricardus de Mediavilla, *Super quatuor libros Sententiarum*, III, d. 14, a. 1, q. 2, ed. L. Silvestri, Brixiae 1591, p. 128b: «Ed videtur, quod non: quia ad cognitionem, sufficit unio possibilis cum potentia cognoscitiva, sed ipsum verbum maxime unitum est anima Christi, ad hoc ergo, ut ipsum cognoscat, non requiritur lumen creatum». Tale *opinionem communem* risalirebbe (secondo gli editori degli *Opera Omnia* di Bonaventura) a Ugo di San Vittore e a quanto affermato nel breve opuscolo del *De sapientia animae Christi*; l'esame di quest'opera ha rintracciato una corrispondenza generale del tema, sebbene non una particolare formulazione che richiami l'argomento riportato dal *respondens* della *collatio* 12. Si veda Ugo de Sancto Victore, *De sapientia animae Christi*, PL 176, pp. 845-856.

⁸⁸⁵ Per un approfondimento sul concetto di potenza assoluta si veda la nota n. 541, p. 185.

⁸⁸⁶ Ioannes Duns Scotus, *Coll. par.*, q. 12, n. 29, pp. 387-388: «Secundum communem opinionem, anima Christi potuit uniri verbo sine gratia media et sine aliquo medio, de potentia dei absoluta; et secundum etiam illos, ex vi illius unionis potest frui verbo et videre verbum; ergo, intellectus potest videre verbum et essentiam divinam sine lumine medio. Et si deus potest, per talem unionem, facere quod intellectus, sine lumine medio, potest videre deum, potest etiam sine tali unione de potentia absoluta».

Se il lume infuso è necessario per vedere dio *in patria*, allora o è necessario per rappresentare l'oggetto, o <è necessario> in quanto ragione formale produttiva dell'atto visivo, oppure <è necessario> in quanto confortante l'intelletto. <Il lume infuso> non <è necessario> nel primo modo, poiché l'essenza divina, in virtù della sua attualità, è rappresentativa di se stessa in quanto se stessa; <esso> non <è necessario neppure> nel secondo modo, poiché allora l'atto della visione sarebbe da attribuire più al lume che non all'intelletto beato, il che non è vero, poiché allora <il lume> sarebbe più beatificabile <dell'intelletto beato>; <esso> non <è necessario neppure> nel terzo modo, poiché l'atto della visione beata non dipende dal lume infuso, più di quanto l'atto della natura umana <dipenda> dal supposito umano⁸⁸⁷.

Conviene analizzare le tre soluzioni considerate dal *respondens*. In primo luogo, il lume infuso non può essere inteso come un medio rappresentante, ovvero come un mezzo nel quale l'oggetto è visto, dal momento che l'attualità dell'essenza divina rende possibile la sua intuizione per l'intelletto creato *in patria*: la presenza dell'oggetto basta per acquisire una conoscenza naturale e immediata, che non necessita della mediazione di un rappresentante (*non primo modo, quia essentia divina ex sua actualitate est sui ipsius representativa quantum est de se*). La prima soluzione sembra respingere la teoria di una specie intelligibile dell'ente divino *in patria*⁸⁸⁸.

Il lume non può essere identificato neppure con una *ratio formalis elicitiva* dell'atto visivo, ovvero con una causa formale della visione⁸⁸⁹: in questo caso, infatti, il soggetto della fruizione coinciderebbe con il lume che produce l'atto, piuttosto che con l'intelletto del beato (*nec secundo modo, quia tunc actus visionis magis esset attribuenda lumini quam intellectui beato, quod non est verum, quia tunc magis esset beatificabile*)⁸⁹⁰.

⁸⁸⁷ Ioannes Duns Scotus, *Coll. par.*, q. 12, n. 30, p. 388: «Si lumen infusum requiratur ad videndum deum in patria, ergo aut requiritur ad representandum obiectum, aut ut ratio formalis elicitiva actus videndi, aut ut confortans intellectum. Non primo modo, quia essentia divina, ex sua actualitate, est sui ipsius representativa quantum est de se; nec secundo modo, quia tunc actus visionis magis erit attribuendus lumini quam intellectui beato, quod non est verum, quia tunc magis esset beatificabile; nec tertio modo, quia non plus dependet actus visionis beate ab ipso lumine infuso, quam actus nature humane a supposito humano».

⁸⁸⁸ L'utilizzo della specie intelligibile nella visione beatifica si afferma soprattutto in ambito francescano, in risposta alla teoria tomista del *lumen glorie* (Trottmann, *Vision béatifique et intuition d'un objet absent*, pp. 657-658). Per approfondire la conoscenza beatifica *per speciem*, si veda Trottmann, *La vision béatifique. Des disputes scolastiques*, pp. 337-344. Cfr. anche Trottmann, *La vision béatifique dans la seconde école franciscaine*, p. 168.

⁸⁸⁹ Analizzando il concetto di causalità nell'opera di Scoto, Cross sottolinea come l'*elicere* corrisponda a un atto immanente che genera una modificazione nell'agente (*elicere*), piuttosto che un effetto nell'oggetto esterno (*causare*). In questo modo, è possibile delineare la differenza tra un atto *transiens* – ovvero un'azione del *genere actioni* (per dirla in termini scotiani) che ha effetti estrinseci – e un'operazione *elicens* – coincidente con un'azione del *genere qualitatatis*, ossia con una trasformazione interna dell'agente (cfr. la nota n. 761, p. 264). Per fare un esempio, la produzione della conoscenza corrisponde a un atto *elicitem*, poiché genera un cambiamento intrinseco in colui che agisce, piuttosto che un effetto esterno. Cross, *Some Varieties of Semantic Externalism*, pp. 278-280. Per una simile interpretazione si veda Manzano, *El principio de causalidad parcial*, p. 294. Questa interpretazione si rivela coerente con il senso che assume in questa sede la *ratio formalis elicitiva*: l'illuminazione coinciderebbe con un elemento formale che causa la visione nell'agente, senza avere effetti sull'oggetto esteriore.

⁸⁹⁰ La fonte di questo passo potrebbe essere rinvenuta negli scritti di Guglielmo di Ware, che considera questa opinione, sebbene non la condivide. Guillelmus de Ware, *Quaestiones super quatuor libros Sententiarum*, III, d. 13,

Infine, il lume infuso non coincide neppure con un abito che ‘conforta’ o rafforza l'intelletto, rendendolo capace della visione, perché quest'ultima non dipende necessariamente dal lume (sul quale pure potrebbe poggiare), così come, più in generale, l'atto umano non discende dal sostrato della natura dell'uomo su cui posa (*nec tertio modo, quia non plus dependet actus visionis beate ab ipso lumine infuso quam actus nature humane a supposito humano*). Quest'ultima interpretazione ha la sua radice nella tradizione domenicana; infatti, la funzione ‘confortante’ o elevante l'intelletto alla *visio* beatifica, propria del lume infuso della gloria, risale alla riflessione di Alberto Magno e del suo discepolo, Tommaso d'Aquino⁸⁹¹. L'assunto fondamentale di questa opinione consiste nella sproporzione tra l'intelletto creato e l'essenza divina: la distanza incolmabile tra i due impedisce alla potenza finita di accedere naturalmente alla visione beatifica; per questo motivo, è necessario un elemento che elevi l'imperfetta facoltà cognitiva creata alla perfezione dell'oggetto.

Dopo aver contestato le tre interpretazioni, il conduttore conclude l'inutilità del lume infuso *in patria*. Nella *pars costruens* della sua esposizione, egli accenna a grandi linee la teoria dell'*illapsus* (unione), secondo la quale il beato gode della visione *in patria* in virtù dell'unione naturale con l'essenza divina, garantita dall'essenza stessa⁸⁹²: quest'ultima, in quanto presente, ‘conforta’ ed eleva l'intelletto, mediante una discesa nell'anima creata. In questo modo, la realizzazione della condizione beatifica è attribuita a un atto naturale (per la creatura) dell'essenza divina:

q. un., ms. Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. 33. dex. 01, f. 178v, ll. 31-35: «Dico quod in anima Christi est habitus creatus ponendus ad actum fruitionis non propter defectum vel absentiam obiecti, nec propter rationem eliciendi, sed ut ponatur anima et constituatur in esse quoddam potestativo ut possit actum elicere. Exemplum: lumen ponitur in oculo ad hoc ut videat non propter absentiam obiecti, quia obiectum esse potest presens et tantum sine lumine non videtur, nec propter rationem eliciendi, quia ad hoc ponitur species in oculo, sed ponitur lumen in oculo ut oculus constituatur in esse potestativo ad eliciendum actum (fruitionis *add. et del.*) videndi». Un accenno alla teoria della visione beatifica proposta da Guglielmo, e, più in particolare, alla sua critica agli argomenti di Enrico, si trova in R. Cross, *Incarnation, Indwelling, and the Vision of God: Henry of Ghent and Some Franciscans*, in «Franciscan Studies», 57 (1999), pp. 79-130: 102-105.

⁸⁹¹ Si veda l'approfondimento proposto nella sezione del capitolo precedente: *Due presupposti teorici: il lumen glorie di Tommaso e l'illapsus di Enrico*.

⁸⁹² Una simile teoria è sostenuta da Enrico di Gand, secondo il quale la ‘beatitudine ipostatica’ – ovvero una beatitudine che riguarda l'essenza – può implicare una ‘beatitudine della fruizione’ – rivolta, invece alle potenze dell'anima. La beatitudine creaturale, coincidente con un'operazione della volontà, si compie nella discesa (*illapsus*) dell'essenza divina nell'anima umana. Cfr. Cross, *Scholastic Debates on Beatific Union*, pp. 322-328; Cappelletti, *Per un nuovo contributo al problema della visione beatifica*, p. 37; Scribano, *Angeli e beati*, pp. 75, 104-106; Duba, *Seeing God*, pp. 240-282, in particolare pp. 381-382; J.M. Rivera Belloso, *La visión de Dios según Enrique de Gante*, Editorial Casulleras, Barcelona 1960, p. 72. Secondo Scoto, invece, la beatitudine della creatura resta frutto di un'operazione della volontà divina, prima, e umana, poi. Dunque, la beatitudine, ipostatica solo per la figura di Cristo, rimane estrinseca per la creatura, riguardante, cioè, Dio come oggetto esterno. Cross, *Incarnation, Indwelling, and the Vision of God*, pp. 105-106; Cross, *Scholastic Debates on Beatific Union*, pp. 329-330.

Ora, invece, l'atto della natura umana può appartenere a quella natura (*esse eius*) senza che esista nel proprio *supposito*, come appare in Cristo: infatti, affinché la natura umana abbia il proprio atto, è sufficiente che <questo> sussista nel *supposito* del verbo, così che il verbo, mediante tale *illapsum* e tale unione, è sufficiente alla produzione di ogni atto; dunque, similmente, l'essenza divina, presente all'intelletto beato e *illapsa* in esso, può essere sufficiente a confortare l'intelletto per la produzione dell'atto della visione, senza alcun lume speciale⁸⁹³.

L'argomentazione termina, mostrando che così come l'anima di Cristo, mediante una semplice unione con il verbo, può fruire della *visio* senza alcuna infusione soprannaturale, analogamente, il beato, attraverso un'inerenza (*illapsum*) dell'essenza divina, può godere della visione beatifica pur in assenza del lume della gloria.

Infine, l'ultimo argomento poggia su una tesi aristotelica, provvista dal Filosofo nel *De anima*. Trattando delle potenze umane, Aristotele descrive l'intelletto: in assenza di componenti materiali e, dunque, potenziali, questa potenza non può essere indebolita o depotenziata nel suo agire; pertanto, essa tende sempre verso l'oggetto più perfetto e adeguato alla sua natura⁸⁹⁴.

Il riferimento all'autorità consente al conduttore di argomentare la somma perfezione del termine dell'atto conoscitivo: secondo la premessa minore del sillogismo che articola il § 31, data la perfezione della facoltà intellettuale, l'oggetto più adeguato alla sua comprensione è quello massimamente perfetto, ovvero l'essenza divina. L'argomento finale della *collatio* conclude che:

Qualunque potenza che non è indebolita, nell'agire più perfetto tende o può tendere verso l'oggetto più perfetto, poiché se <l'agire> più perfetto tendesse verso l'oggetto più imperfetto piuttosto che verso l'oggetto più perfetto, ciò accadrebbe poiché <la potenza> è meno debole nel produrre l'atto rivolto a quell'oggetto <più imperfetto>; ma l'intelletto, secondo il Filosofo, nel III libro del *De anima*, è una potenza che non è indebolita nel conoscere, poiché mentre conosce l'intelligibile più perfetto, non meno conosce l'intelligibile più imperfetto – <mentre> la potenza sensitiva nel sentire procede nel modo opposto, come <accade> per la vista; dunque, quanto più l'oggetto è in sé perfetto, tanto più l'intelletto è naturalmente adatto a conoscere

⁸⁹³ Ioannes Duns Scotus, *Coll. par.*, q. 12, n. 30, pp. 388-389: «Nunc autem actus nature humane potest esse eius sine hoc quod existat in proprio supposito, ut patet in christo: sufficit enim ad hoc quod natura humana habeat proprium actum, quod subsistat in supposito verbi, ita quod verbum per talem illapsum et unionem sufficit ad omnem actum eliciendum; ergo, similiter, essentia divina, presens intellectui beato et ei illapsa, sufficere potest ad confortandum intellectum ad actum visionis eliciendum, sine aliquo speciali lumine».

⁸⁹⁴ Aristoteles, *De anima*, III, 1, 429a-b, 29-5, in Thomas de Aquino, *Sententia libri de anima*, Leon., XLV¹, p. 201: «Intellectus, cum intelligit aliquid ualde intelligibile, non minus intelligit infima, set magis; sensitium quidem enim non sine corpore est, hic autem separatus est».

quell'«oggetto» più perfetto; dunque, per vedere dio mediante la sua essenza non è necessario alcun lume nell'intelletto beato, ma è sufficiente che l'intelletto «agisca» secondo la propria natura⁸⁹⁵.

Riguardo ai paragrafi conclusivi della *collatio* 12 (§§ 29-31), non sono state rintracciate corrispondenze letterali decisive, dal momento che gli argomenti sono piuttosto generali ed espositivi.

6. Interpretazioni conclusive

Assumendo l'analisi dottrinale e testuale condotta per la *collatio* 12, conviene trarre qualche considerazione conclusiva. È stato mostrato che tale questione è suddivisibile in cinque sezioni tematicamente differenti, dedicate, rispettivamente, alla differenza tra il sapere teologico *in via* e *in patria*, ai principi dell'atto cognitivo, all'oggetto primo dell'intelletto, al movente dell'intelletto creato *in patria* e, più in generale, al ruolo del *lumen glorie*. Tali contenuti, indipendenti tra loro, rivelano, però, uno scopo comune, ovvero quello di proporre una risposta all'interrogativo principale della questione, centrato sulla necessità di un lume della gloria *in patria* che renda accessibile la visione dell'ente divino per l'intelletto creato.

Le prime quattro sezioni esibiscono il confronto tra due posizioni – *quod non* e *quod sic* – sostenute, rispettivamente, da un *respondens* e da un *opponens*. Nel tentativo di individuare gli interlocutori coinvolti, si è tenuto conto della tradizionale attribuzione delle *Collationes parisienses* a Duns Scoto. Sulla base di questa indicazione, provvista dalla maggior parte dei testimoni manoscritti⁸⁹⁶, si è proposto un paragone tra il testo della *collatio* e le opere certamente ascritte al francescano, rilevando un legame – decisivo solo in rari casi – tra il pensiero del *respondens* e quello del Sottile.

In primo luogo, considerando la globalità della posizione *quod non*, essa si trova d'accordo con l'orientamento di Scoto⁸⁹⁷, giacché anche il *respondens* sostiene una conoscenza teologica

⁸⁹⁵ Ioannes Duns Scotus, *Coll. par.*, q. 12, n. 31, p. 389: «Potentia quelibet que non debilitatur, in agendo perfectius tendit aut tendere potest in perfectius obiectum, quia si perfectius tenderet in obiectum imperfectius quam in obiectum perfectius, hoc non esset nisi quia minus debilis est in eliciendo actionem respectu illius obiecti; sed intellectus, secundum Philosophum, III *De anima*, est potentia que non debilitatur in intelligendo, quia intelligendo perfectius intelligibile, non minus intelligit, immo perfectius, imperfectius intelligibile – opposito modo est de potentia sensitiva in sentiendo, ut de visu; ergo, quantum est obiectum in se perfectius, tanto intellectus natus est perfectius illud intelligere; ergo, ad videndum deum per essentiam non requiritur aliquod lumen in intellectu beato, sed ad hoc videtur sufficere intellectus ex propria natura».

⁸⁹⁶ Si vedano gli *explicit* riportati da alcuni dei testimoni manoscritti che tradiscono le *Collationes*, mostrati in Casciano, Fedeli, *La costruzione di un testo medioevale*, pp. 335-340.

⁸⁹⁷ Per l'approfondimento della posizione di Scoto si veda il capitolo precedente. Riguardo all'opinione *quod non* della *collatio* 12 e alla sua compatibilità con la teoria del Sottile, può essere utile riportare qualche osservazione emergente

naturale, *in via* come *in patria*. Sempre astraendo dai singoli argomenti, è possibile sottolineare un'ulteriore analogia di carattere generale: così come Scoto, nei suoi scritti, non tratta direttamente lo statuto del lume della gloria *in patria*⁸⁹⁸ – probabilmente perché la fruizione beatifica coincide, secondo lui, con un'operazione contingente della volontà⁸⁹⁹ –, allo stesso modo, il conduttore della *collatio* non si esprime in maniera specifica sul *lumen glorie*, ma svolge il tema centrale della questione apportando argomentazioni derivanti da altri contesti tematici.

Anche l'analisi delle tesi specifiche utilizzate permette di ipotizzare – in alcune parti in maniera più marcata – la partecipazione di Scoto, in veste di interlocutore principale del dibattito. Nelle prime tre tematiche, la linea tenuta dal conduttore è in armonia con il pensiero del Sottile. Inoltre, i contenuti discussi – ovvero la differenza tra la conoscenza teologica discorsiva *in via* e quella intuitiva *in patria*, la teoria che assume l'intelletto e l'oggetto come principi dell'atto cognitivo e la considerazione dell'ente in quanto ente come primo conosciuto dell'intelletto – costituiscono dei punti centrali dell'opera scotiana, caratterizzanti sia la riflessione elaborata in ambito oxoniense, sia quella parigina più matura.

Diversamente, le ultime due sezioni rappresentano delle parziali eccezioni a questa ipotesi, sebbene esse non siano determinanti per l'esclusione di Scoto dal dibattito: la quarta tematica mostra dei paralleli con l'opinione confutata nella questione 14 del *Quodlibet*; mentre le argomentazioni concentrate nella quinta parte della *collatio* sono generali e non consentono alcun giudizio riguardo al coinvolgimento del francescano.

Supponendo la validità dell'ipotesi sopra proposta, secondo la quale Scoto potrebbe plausibilmente coincidere con il *respondens* della *collatio* 12, resta da suggerire una possibile

dall'apparato delle fonti provvisto dagli editori del *Commento* alle *Sentenze* di Durando di San Porciano. Nella distinzione 49 del IV libro, questo autore esamina diverse alternative nella considerazione della *visio* beatifica: nella prima, che descrive una visione mediata, si considera l'intervento della specie e del lume; nella seconda, la beatitudine immediata è resa possibile da un medio elevato e rafforzante l'intelletto; infine, scartando le prime due possibilità, il terzo caso delinea una visione beatifica che si compie in maniera completamente naturale (per l'analisi di questo passo dell'opera di Durando, si veda Trottmann, *Vision béatifique et intuition d'un objet absent*, pp. 661-664). Riguardo a quest'ultima opinione, gli editori individuano tra le fonti la teoria di Scoto, facendo riferimento, in particolare, alla *distinctio* 49 della *Reportatio* (approfondita nel capitolo cinque di questo lavoro) e alla *collatio* 12 della serie parigina (Durandus de Sancto Porciano, *Scriptum super IV libros Sententiarum*, d. 49, q. 2, ed. T. Jeschke, Peeters, Leuven 2012, pp. 297-327. In realtà, gli editori citano la *collatio* 11, assumendo l'ordine delle *Collationes* presentato da Wadding. Per le anomalie connesse alla numerazione delle *Collationes* nella tradizione manoscritta e in quella a stampa si vedano Casciano, Fedeli, *La costruzione di un testo medioevale*, pp. 373-374; Alliney, Fedeli, *Introduzione*, in Ioannes Duns Scotus, *Coll. ox.*, a cura di Alliney, Fedeli, pp. XLVI-XLVII). Sarebbe, dunque, che la *collatio* 12 costituisca un rimando importante per approfondire la teoria scotiana con riguardo alla *visio* beatifica naturale, come rilevato anche in Duba, *The Beatific Vision in the Sentences Commentary of Gerald Odonis*, p. 356.

⁸⁹⁸ Di questo stesso parere è anche Duba in *The Beatific Vision in the Sentences Commentary of Gerald Odonis*, p. 355.

⁸⁹⁹ La fruizione beatifica è approfondita nella nota n. 758, p. 263.

collocazione cronologica della questione e da indagare il ruolo che essa possiede all'interno del panorama degli scritti scotiani.

La *collatio* 12 è sicuramente espressione di un dibattito avvenuto prima del 1312, poiché l'orientamento *quod non* – che esclude l'intervento del lume della gloria *in patria* – sarà oggetto di condanna del Concilio di Vienne⁹⁰⁰. Tuttavia, riguardo alle tematiche specifiche coinvolte nella discussione non si registra un'evoluzione decisiva di vedute o formulazioni testuali nelle diverse fasi del pensiero di Scoto, che permetta di cogliere nella *collatio* un particolare stadio di sviluppo della sua teoria, accordandogli una precisa posizione temporale. L'unico caso che potrebbe fare eccezione è rappresentato dagli argomenti della terza sezione: infatti, come è stato mostrato nell'analisi della teoria dell'oggetto primo dell'intelletto, è possibile suggerire il ruolo intermedio della *collatio*, intesa come una fase mediana tra i *Commenti* inglesi (1298-1300) e i testi parigini (1302-1307). Un tale interpretazione risulterebbe in linea con le ipotesi che oggi datano le *Collationes parisienses* all'autunno del 1301⁹⁰¹.

Di tutt'altra natura è il tentativo di individuazione della figura dell'*opponens*. Le sue dimostrazioni sono molto sintetiche e non trovano riscontri decisivi in altre opere del tempo; tuttavia, tra le numerose possibili identificazioni, le recenti ipotesi legate al genere letterario delle *collationes* scotiane forniscono una delimitazione importante: tali questioni rappresenterebbero dei dibattiti tra studenti che hanno luogo nelle scuole dell'ordine⁹⁰²; pertanto, si può supporre che la *collatio* 12 sia stata discussa in una scuola dell'ordine minorita a Parigi (come indica il titolo delle *Collationes parisienses*), nei primi anni del 1300. Questa informazione riduce il campo della ricerca alla comunità di francescani che si trova nell'ambiente parigino⁹⁰³ in un periodo che assume come *terminus post quem* il 1301 – presunto arrivo di Scoto sul continente⁹⁰⁴ – e come *terminus ante*

⁹⁰⁰ Si veda la sezione del capitolo precedente: *La visione beatifica tra il 1241 e il 1312*.

⁹⁰¹ Si veda la nota n. 613, p. 211.

⁹⁰² M. Fedeli, *Il genere letterario delle Collationes attribuite a Giovanni Duns Scoto*, in corso di pubblicazione; Fedeli, *The Collationes attributed to John Duns Scotus*; Casciano, Fedeli, *La costruzione di un testo medioevale*, pp. 333-334; Alliney, *Quando Duns Scoto ha cambiato idea sulla volontà?*, p. 606; Alliney, Fedeli, *Introduzione*, in Ioannes Duns Scotus, *Coll. ox.*, a cura di Alliney, Fedeli, p. IX; Roest, *A History of Franciscan Education*, p. 133; Weijers, *Le Vocabulaire du Collège de Sorbonne* pp. 18-19; Pelster, *Handschriftliches zur Überlieferung der Quaestiones super libros Metaphysicorum und der Collationes des Duns Scotus*, pp. 79-92: 89-90.

⁹⁰³ L'evento che permette di avere informazioni precise riguardo ai frati che sicuramente si trovavano nel Cordeliers (collegio francescano parigino) nel 1303, è l'invito di Filippo IV, re di Francia, a firmare un documento che decide la deposizione di Bonifacio VIII; infatti, sono state rinvenute le liste degli aderenti e dei non aderenti alla richiesta regale, che permettono di identificare i francescani presenti a Parigi nel 1303. W.J. Courtenay, *Early Scotists at Paris: a Reconsideration*, «Franciscan Studies», 69 (2011), pp. 175-229; W.J. Courtenay, *The Parisian Franciscan Community in 1303*, in «Franciscan Studies», 53 (1993), pp. 155-173.

⁹⁰⁴ Alliney, *Quando Duns Scoto ha cambiato idea sulla volontà?*, p. 628; Vos, *John Duns Scotus*, p. 123; Vos, *The Theology of John Duns Scotus*, p. 17.

quem il 1302 – inizio della *lectura* delle *Sentenze* che darà vita alla *Reportatio*⁹⁰⁵. Dunque, la figura dell'*opponens* andrà rintracciata tra i frati minori, studenti di teologia a Parigi tra il 1301 e il 1302.

Un ulteriore dato è suggerito dal contenuto degli argomenti proposti dall'oppositore della *collatio*. La linea di pensiero che può essere isolata e a lui attribuita discorda con l'orientamento tradizionale dei francescani: infatti, la posizione *quod sic*, che afferma la necessità di un lume della gloria soprannaturale *in patria*, è sostenuta solitamente da pensatori di appartenenza domenicana, almeno nel periodo che precede il Concilio di Vienne e la condanna ufficiale delle teorie che negano il *lumen glorie*.

L'insieme di queste indicazioni consente di proporre il coinvolgimento di un contemporaneo e confratello di Scoto: secondo le attuali ipotesi, Pietro d'Anglia è maestro di teologia a Parigi tra il 1303 e il 1305, Ministro provinciale in Germania tra il 1309 e il 1316 e partecipante del Concilio di Vienne nel 1312⁹⁰⁶. Il periodo di docenza permette di suggerire la presenza di Pietro a Parigi nei primissimi anni del 1300, come baccelliere in teologia⁹⁰⁷. Oltre alla corrispondenza delle informazioni biografiche, i suoi *Quodlibeta*, attualmente inediti⁹⁰⁸, mostrano dei paralleli dottrinali con la posizione dell'*opponens*: Pietro sostiene una teoria controcorrente rispetto alla linea tradizionale del suo ordine, che si rivela concorde con alcune delle obiezioni proposte dall'oppositore della *collatio*. Questa supposizione resta ipotetica e priva di conferme testuali risolutive; tuttavia, sembra utile presentare, in conclusione, un breve confronto tra l'opera del minorita e la posizione *quod sic* della *collatio*.

In generale, il pensiero emergente in alcune delle questioni dei tre *Quodlibeta* di Pietro d'Anglia è coerente con l'orientamento *quod sic* visibile nella questione inedita: infatti, secondo il francescano, l'essenza divina, che eccede in perfezione l'ente creato, è naturalmente inaccessibile per la creatura. Come Pietro scrive:

⁹⁰⁵ Cfr. la nota n. 453, p. 160.

⁹⁰⁶ William Duba sostiene la presenza di Pietro d'Anglia a Parigi nei primi anni del 1300. Duba, *Continental Franciscan Quodlibeta*, p. 572; per altre presentazioni biografiche dell'autore si vedano Glorieux, *La littérature quodlibétique II*, p. 212; P. Glorieux, *Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIIIe siècle*, 2 voll., Vrin, Paris 1933, II, p. 196; P. Castagnoli, *Le dispute quodlibetali di Pietro de Anglia, O. F. M.*, in «Divus Thomas», 34 (1931), pp. 413-419: 413.

⁹⁰⁷ In realtà l'irregolarità del percorso accademico dei mendicanti rende questa indicazione, ancora una volta, puramente ipotetica. Courtenay, *Early Scotists at Paris*, p. 182.

⁹⁰⁸ I tre *Quodlibeta* attribuiti a Pietro d'Anglia vengono datati tra il 1303 e il 1305. Si conserva anche il suo *Commento* al primo libro delle *Sentenze*. Per l'opera dell'autore si vedano Duba, *Continental Franciscan Quodlibeta*, pp. 572-579; Glorieux, *La littérature quodlibétique II*, pp. 212-215; Glorieux, *Répertoire des maîtres*, pp. 196-197; Castagnoli, *Le dispute quodlibetali di Pietro de Anglia*, pp. 413-419.

La visione beatifica consiste nella visione della potenza intellettuale unita all'oggetto beatifico, che è l'oggetto infinitamente più eccelso – ovvero l'essenza divina –, che in maniera sproporzionata eccede ogni potenza creata. Per cui, essa consiste in una visione inaccessibile o inattuabile naturalmente da ogni creatura⁹⁰⁹.

Nonostante ciò, *in patria*, l'anima separata dal corpo potrà godere dell'infusione soprannaturale del lume della gloria, che renderà l'intelletto capace della verità prima. Infatti, Pietro afferma che:

Possiamo considerare, riguardo all'intelletto umano, quello stato che l'anima separata dal corpo avrà <in futuro>. E, allora, possiamo ancora parlare di quell'<intelletto> in maniera duplice: poiché o possiamo parlare dell'intelletto nello stato nel quale esso perviene alla conoscenza naturale, e, così, ancora la verità prima non costituisce il suo oggetto primo e *per se*, poiché lo eccede all'infinito, e, di conseguenza, non vi è proporzione <tra di essi> <...>; oppure possiamo parlare dell'intelletto nello stato secondo il quale <esso> sarà elevato soprannaturalmente mediante l'abito della gloria e, così, la verità prima sarà il suo oggetto primo e *per se*⁹¹⁰.

Oltre a condividere la generale opinione *quod sic*, il francescano si trova d'accordo con l'*opponens* anche rispetto ad alcuni dei temi particolari discussi nella *collatio*. Ad esempio, riguardo alla prima tematica, nella questione 13 del suo primo *Quodlibet*, Pietro sottolinea la distanza tra la comprensione angelica e quella del *viator*: quest'ultima è discorsiva e argomentativa, procede mediante la specie intelligibile nell'intelletto (frutto dell'astrazione dal sensibile) e manca di un'intuizione diretta e di un sapere distinto del termine del discorso, diversamente dalla

⁹⁰⁹ Petrus de Anglia, *Quodlibet*, I, q. 17, ms. Citta del Vaticano, Biblioteca Vaticana, Vat. Lat. 932, f. 213rb, ll. 35-40: «Visio beatifica consistit in visione potentie intellective cum obiecto beatifico, quod est obiectum infinite excelliorem (*cod. excelliore**), scilicet essentia divina, que impropotionaliter (*cod. impropotionaliter*) excedit omnem potentiam creatam. Unde ipsa est lux inaccessibilis sive inattuabilis ab omni creatura ex puris naturalibus suis».

⁹¹⁰ Petrus de Anglia, *Quod.*, I, q. 12, ms. Citta del Vaticano, Biblioteca Vaticana, Vat. Lat. 932, f. 182va, ll. 24-37: «Possumus considerare, circa intellectum humanum, statum quem habebit anima separata a corpore. Et tunc possumus adhuc loqui de eo dupliciter: quia vel <possumus loqui de ipso intellectu in stato illo> quo <ille pervenit> ad cognitionem quam habebit ex puris naturalibus, et sic adhuc non est prima veritas primum (*cod. primi*) et per se obiectum ipsius, quia excedit ipsum in infinito, et per consequens non est proportio <...>; vel possumus loqui de ipso intellectu in statu illo secundum quod erit elevatus supernaturaliter per habitum glorie et sic prima veritas erit primo et per se obiectum ipsius (*ipsius add. in mg.*) intellectus». Cfr. anche Petrus de Anglia, *Quod.*, I, q. 12, ms. Citta del Vaticano, Biblioteca Vaticana, Vat. Lat. 932, f. 182rb, ll. 48-50: «Inter potentiam et eius primum et per se obiectum, dicitur esse proportio, quia prima veritas propter ipsius excessivam claritatem in infinito excedit intellectum nostrum»; Id., *Quod.*, III, q. 17, ms. Citta del Vaticano, Biblioteca Vaticana, Vat. Lat. 932, f. 213va, ll. 21-28: «Ipsa potentia, per aliquem habitum supernaturalem, fortificetur et elevetur, ut possit ipsi essentie tamquam obiecto uniri*. Iste autem habitus est lumen glorie, de quo dicitur in apocalisse «claritas dei illuminabit eam, scilicet veritatem beatorum deum videntium»; et per hoc, lumen efficietur intellectus dei formis, ideo deo similis; et per consequens, supernaturaliter dispositus ut possit deum videre sicuti est». Christian Trottmann espone brevemente l'opinione di questo autore in *La vision béatifique. Des disputes scolastiques*, pp. 321-322.

conoscenza angelica, che coglie intuitivamente la *res* e la fine del discorso. Infatti, Pietro sottolinea che:

La potenza intellettuale dell'angelo è diversa (*alterius rationis*) dall'intelligenza dell'uomo. Dunque, in secondo luogo, appare chiaro che, la specie intelligibile che è nel nostro intelletto è acquisita mediante l'apprensione sensitiva, e, di conseguenza, è acquisita *per se* solo da quegli <enti> che sono oggetti dei sensi – di tal genere sono gli accidenti –; e, perciò, non conduce alla conoscenza della sostanza, se non mediante il discorso e l'argomentazione. Invece, la specie intelligibile nell'intelletto angelico non è acquisita mediante un'operazione sensitiva, dal momento che nell'angelo non vi è il senso, ma è ricevuta dalla cosa nella sua interezza e, di conseguenza, <essa> conduce alla conoscenza intuitiva della cosa e alla fine del discorso⁹¹¹.

Infine, l'argomentazione di Pietro mostra delle assonanze anche con il lessico e la teoria dell'oggetto primo dell'intelletto, proposti dall'*opponens* nella discussione della terza tematica. Nella questione 12 del suo primo *Quodlibet*, il francescano afferma che l'intelletto creato conosce, nello stato attuale (*proprie loquendo hic in via*), solamente l'ente *collectum a sensibus*, grazie all'astrazione dal sensibile e alla *ratio* di ente in generale. Come egli scrive:

In via, l'anima è congiunta solo al corpo corruttibile e, in questo stato, la verità prima non costituisce l'oggetto primo e *per se* dell'intelletto. <...> Inoltre, che la verità prima non costituisca l'oggetto *per se* del nostro intelletto, parlando propriamente dell'oggetto qui *in via*, è chiaro dal fatto che il nostro intelletto, nello stato *in via*, è naturalmente ordinato a ricevere la conoscenza dalle cose materiali, mediante l'impiego dei sensi. Per cui, <l'oggetto> dell'<intelletto> è la quiddità della cosa materiale astratta dai fantasmi, che per la prima volta è presentata all'<intelletto> sotto la *ratio* di ente, poiché l'ente è comunissimo⁹¹².

⁹¹¹ Petrus de Anglia, *Quod.*, I, q. 13, ms. Citta del Vaticano, Biblioteca Vaticana, Vat. Lat. 932, f. 183ra, ll. 34-44: «Potentia intellectiva ipsius angeli est alterius rationis quam intelligentia hominis. Igitur secundo patet hoc, quia species intelligibilis que est in intellectu nostro est acquisita mediante apprehensione sensitiva et, per consequens, <est acquisita> per se solum ab illis que sunt obiecta sensuum – huiusmodi sunt accidentia – et ideo non ducit in cognitionem substantie nisi per discursum et argumentationem. Species autem intelligibilis in intellectu angelico non acquiritur mediante operatione sensitiva, cum in angelo* non sit sensus, sed recipitur ab ipsa tota re et, per consequens, ducit in cognitione rei intuitive et fine discursu». In questo modo, la teoria di Pietro si dimostra concorde con la tesi tenuta dall'*opponens* nel § 5 della *collatio* 12, secondo la quale l'unica conoscenza teologica umana procede mediante l'astrazione dal sensibile, non riuscendo a cogliere direttamente e immediatamente la fine dell'argomentazione discorsiva e giungendo a un concetto del divino consistente in un *respectu ad creaturam*. Si veda la sezione di questo capitolo: *Esposizione dottrinale dei §§ 2-6*.

⁹¹² Petrus de Anglia, *Quod.*, I, q. 12, ms. Citta del Vaticano, Biblioteca Vaticana, Vat. Lat. 932, f. 182rb, ll. 12-32: «In via dum anima est coniuncta corpori corruptibili et, in hoc statu, non est prima veritas primo et per se obiectum ipsius <intellectus>. <...> Quod autem prima veritas non sit per se obiectum intellectus nostri, proprie loquendo de obiecto hic in via, patet quod intellectus noster in statu vie [nata] <natus est> colligere cognitionem ex rebus

Dunque, il concetto di ente rappresenta l'oggetto adeguato della potenza intellettuale (considerata in generale e indipendentemente dallo stato) e il concetto più comune, in grado di includere al suo interno tutte le entità. Nonostante ciò, la creatura resta incapace di comprendere naturalmente (*de lege communi*) il divino, a causa della sproporzione tra la natura finita della potenza e l'infinità dell'oggetto, che rende necessario un rafforzamento dell'intelletto *in patria* per mezzo della gloria⁹¹³.

materialibus, mediante ministerio sensuum; unde omnium ipsius est quidditas rei materialis abstracta a fantasmatis, que primo presentatur sibi sub rationes entis, quia ens est comunissimum». Cfr. l'analisi della terza tematica, presentata nella sezione: *Esposizione dottrinale dei §§ 20-24* e, più in particolare, Ioannes Duns Scotus, *Coll. par.*, q. 12, n. 21, p. 383.

⁹¹³ Cfr. i passi riportati alla nota n. 910.

PARTE TERZA
CAPITOLO SETTIMO
COLLATIONES PARISIENSES 10-12: INTRODUZIONE ALL'EDIZIONE CRITICA
DEL TESTO⁹¹⁴

Le *Collationes oxonienses* e *parisienses* sono due opere minori, tradizionalmente attribuite a Giovanni Duns Scoto e rispettivamente composte da 19 e 26 questioni. Come indicano i titoli, si può presumibilmente supporre che i due scritti siano stati elaborati a Oxford e a Parigi.

Considerando l'accessibilità dei testi, solo la serie inglese è oggi disponibile in edizione critica⁹¹⁵, mentre quella parigina è tradita – nella maggior parte dei casi insieme alle *Collationes oxonienses* – da otto manoscritti, datati ai secoli XIV e XV⁹¹⁶, e da numerose edizioni a stampa, risalenti ai secoli XVI e XVII⁹¹⁷. L'utilizzo di queste ultime è, però, ostacolato dall'ordine in cui le questioni sono trascritte: infatti, la successione presentata dai manoscritti è alterata dai testi a stampa, che uniscono le *collationes* di Oxford e quelle di Parigi seguendo un assetto tematico, senza tenere conto della loro disposizione originaria e della separazione delle due opere⁹¹⁸.

L'inadeguata fruibilità dell'elaborato parigino rende oggi indispensabile la sua edizione critica, la quale non può prescindere dallo studio che introduce l'edizione delle *Collationes oxonienses*: quest'ultimo costituisce un importante punto di partenza per approfondire lo statuto di un genere letterario perlopiù sconosciuto e i problemi legati alla datazione delle opere scotiane.

Rispetto al genere letterario, gli studiosi distinguono due tipologie di *collationes*, le une, coincidenti con dei sermoni serali (a cui appartengono, ad esempio, le *Collationes bonaventuriane*), e, le altre, identificate con delle discussioni *in opponendo* e *respondendo*, che avevano luogo nei conventi degli ordini, volte a migliorare le capacità argomentative degli

⁹¹⁴ In questa sezione si presenterà una breve sintesi del seguente contributo Casciano, Fedeli, *La costruzione di un testo medioevale*, pp. 333-381.

⁹¹⁵ Ioannes Duns Scotus, *Coll. ox.*, a cura di Alliney, Fedeli.

⁹¹⁶ L'elenco dei codici che tradiscono le *Collationes* sarà esaminato nella *Descrizione dei codici*, nella prossima sezione.

⁹¹⁷ Per le edizioni a stampa si veda, in questo capitolo, la sezione *Tradizione a stampa*.

⁹¹⁸ Alliney, Fedeli, *Introduzione*, in Ioannes Duns Scotus, *Coll. ox.*, a cura di Alliney, Fedeli, p. XXV; Balić, *De Collationibus Ioannis Duns Scoti*, p. 196; Pelster, *Handschriftliches zur Überlieferung der Quaestiones super libros Metaphysicorum und der Collationes des Duns Scotus*, pp. 79-92.

studenti⁹¹⁹. Le *Collationes* scotiane sembrano rispondere a questa seconda definizione, come confermato dagli editori della serie inglese⁹²⁰.

Tenendo conto sia delle caratteristiche del genere letterario, sia delle corrispondenze dottrinali rinvenute, Alliney e Fedeli ipotizzano che le *Collationes* inglesi risalgano al biennio 1300-1301, ovvero all'ultimo periodo che Scoto trascorre su suolo anglosassone. Analogamente, il 1301 – anno in cui il filosofo scozzese arriva a Parigi – è assunto come il termine *post quem* della stesura delle questioni parigine, mentre il 1305 – anno in cui il Sottile ottiene la *licentia docendi*, abbandonando il ruolo di studente e acquisendo quello di *magister* – costituisce il termine *ante quem*. Degli elementi concreti per la conferma di questa ipotesi sono stati forniti nell'analisi dottrinale della *collatio* 10, dove si è tentato di corroborare l'attuale proposta storiografica che data la serie parigina al 1301, immediatamente dopo l'arrivo di Scoto a Parigi e poco prima dell'inizio della *Lectura* parigina (1302)⁹²¹.

A questo punto, conviene concentrarsi sui nuclei centrali per l'edizione critica. Nelle prossime sezioni, si tratterà una breve descrizione delle tradizioni manoscritte e a stampa che conservano le *Collationes parisienses*, mostrando, in particolare, che gli otto manoscritti possono essere divisi in due famiglie – α e β – e che entrambi i gruppi consegnano stesure del testo più o meno complete: infatti, sia per il ramo α , che per quello β , vi sono testimoni che presentano una prima bozza delle questioni parigine ed esemplari che ne esibiscono una versione definitiva. Il caso più significativo resta quello del ms. Oxford, Merton College 90, in cui sono visibili le diverse fasi di revisione del testo⁹²².

⁹¹⁹ M. Teeuwen, *The Vocabulary of Intellectual Life in the Middle Ages*, Brepols, Turnhout 2003, pp. 232-234; Roest, *A History of Franciscan Education*, p. 133; A. Maierù, *University Training in Medieval Europe*, Brill, Leiden 1994, pp. 25-28; Weijers, *Le Vocabulaire du Collège de Sorbonne*, pp. 18-19; J. Hamesse, 'Collatio' et 'reportatio': deux vocables spécifiques de la vie intellectuelle au Moyen Âge, in O. Weijers (éd.), *Terminologie de la vie intellectuelle au Moyen Âge*, Brepols, Turnhout 1988, pp. 78-87: 78-83.

⁹²⁰ Alliney, Fedeli, *Introduzione*, in Ioannes Duns Scotus, *Coll. ox.*, a cura di Alliney, Fedeli, pp. XCIX-CLIX. Prima di Alliney e Fedeli, una conclusione analoga era stata dedotta da Pelster in *Handschriftliches zur Überlieferung des Quaestiones super libros Metaphysicorum und der Collationes des Duns Scotus*, pp. 89-90. Considerando le *Collationes parisienses* 10-12, il loro studio dottrinale può forse fornire qualche informazione aggiuntiva: se la questione 12 risponde perfettamente alla seconda definizione di *collatio*, riportando un confronto tra due interlocutori (si vedano le *Interpretazioni conclusive* del sesto capitolo), nelle questioni 10 e 11 si è ipotizzato il coinvolgimento di un singolo studente (si vedano le *Considerazioni conclusive* del quarto capitolo). Tali dati potrebbero contribuire ad ampliare la definizione di *collatio*, ottenendo l'inclusione all'interno di questo genere non solo delle questioni dibattute, ma anche delle elaborazioni individuali dei baccellieri, come suggerito anche da Alliney e Fedeli (Alliney, Fedeli, *Introduzione*, in Ioannes Duns Scotus, *Coll. ox.*, a cura di Alliney, Fedeli, pp. XCIV-XCVII).

⁹²¹ Si vedano le sezioni del quarto capitolo: *Rimandi testuali e dottrinali della collatio 10 e Considerazioni conclusive*.

⁹²² Si veda la sezione *Un caso particolare: il codice E*.

1. Tradizione manoscritta

1.1 Descrizione dei codici

Ad oggi possiamo fruire di diversi elenchi di codici che conservano le *Collationes oxonienses* e *parisienses*: il primo, redatto da Carl Balić e datato al 1929⁹²³, il secondo, elaborato da Franz Pelster nel 1931⁹²⁴, e il terzo, proposto dagli editori della Vaticana nella *Disquisitio historico-critica* che introduce gli *Opera Omnia* di Scoto⁹²⁵. Quest'ultimo – più recente e completo – enumera otto manoscritti che tradiscono entrambe le opere. Focalizzando l'attenzione sulle *Collationes parisienses*, tra questi otto esemplari non va considerato il ms. Assisi, Biblioteca Comunale, 172, che testimonia solo dieci questioni della serie oxoniense; d'altra parte, all'elenco va annesso il ms. Barcelona, Arxiu de la Corona d'Aragò, Ripoll 95 che contiene la prima *collatio* parigina, inizialmente attribuita dagli storici a Thomas Wylton, ma in seguito riconosciuta da Stephen Dumont⁹²⁶.

Dunque, i codici che conservano le *Collationes parisienses* sono:

A – Oxford, Magdalen College 194:

XV secolo; pergamena; ff. ii + 278 + ii scritti su due colonne; 287x220 mm. È un codice miscelaneo copiato da otto scribi e formato da quattro manoscritti. Il secondo (ff. 61-95) contiene le *Collationes parisienses*, la *Quaestio de formalitatibus*⁹²⁷ e le *Collationes oxonienses*. Le *Collationes parisienses* sono trascritte ai ff. 61ra-78ra⁹²⁸.

⁹²³ Balić, *De Collationibus Ioannis Duns Scoti*, pp. 186-189.

⁹²⁴ Pelster, *Handschriftliches zur Überlieferung der Quaestiones super libros Metaphysicorum und der Collationes des Duns Scotus*, pp. 80-83.

⁹²⁵ Balić, Bodewig, Bušelić *et al.*, *Disquisitio historico-critica*, in *Ioannes Duns Scotus, Ord., Prol., Vat., I*, p. 151*.

⁹²⁶ S.D. Dumont, *A Note on Thomas Wylton and Ms. Ripoll 95*, «Bulletin de philosophie médiévale», 47 (2005), pp. 117-123: 117-119. Per un elenco completo dei codici che tramandano le *Collationes parisienses* si veda Fiorentino, *Collationes parisienses. Primi passi per l'edizione critica*, pp. 661-665.

⁹²⁷ Sulla presenza di tale questione nel codice A si rimanda a Emery, Smith, *The Quaestio de formalitatibus by John Duns Scotus*, p. 96.

⁹²⁸ Si ringrazia il Magdalen College per aver inviato una descrizione aggiornata del codice. H.O. Coxe, *Catalogus codicum mss. qui in collegiis aulisque Oxoniensibus hodie adservantur*, 2 voll., E Typographeo Academico, Oxford 1852, II, pars II, p. 89. In questo catalogo le *Collationes* sono state scambiate per un *Commentario* anonimo al secondo libro delle *Sentenze*; nel contributo del 1929 Longpré vi individua le *Collationes* scotiane: Pelster, *Handschriftliches zur Überlieferung der Quaestiones super libros Metaphysicorum und der Collationes des Duns Scotus*, p. 82; E. Longpré, *Le MS. 194 du Magdalen College d'Oxford*, «Archivum Franciscanum Historicum», XXII (1929), p. 588. Per ulteriori descrizioni del codice, si vedano Alliney, Fedeli, *Introduzione*, in *Ioannes Duns Scotus, Coll. ox.*, a cura di Alliney, Fedeli, pp. XXVI-XXVII (qui il codice viene fatto risalire al XIV secolo perché l'unico catalogo esistente al momento della pubblicazione propone quella datazione); Emery, Smith, *The Quaestio de formalitatibus by John Duns Scotus*, pp. 95-97.

B – Cambridge, Peterhouse Library 241:

XV secolo; pergamena; ff. 99 + i scritti su una colonna; 230x140 mm. Il codice contiene le *Collationes parisienses*, la *Quaestio de formalitatibus* e le *Collationes oxonienses*, tutte attribuite a Giovanni Duns Scoto e riportate come un'unica opera; infine, è tradito l'anonimo *Tractatus de suppositionibus*. Le *Collationes* di Parigi si collocano ai ff. 1r-51v⁹²⁹.

C – London, British library add. 7969:

XV secolo (1478); carta e pergamena; ff. ii + 73 scritti su due colonne; 203x145 mm. Il codice contiene le *Collationes parisienses*, la *Quaestio de formalitatibus* e le *Collationes oxonienses*. Le due serie di *Collationes* e la *Quaestio de formalitatibus* non vengono distinte e seguono una numerazione continua. Le *Collationes parisienses* sono trascritte ai ff. 2ra-38ra. Explicit al f. 72rb: «Expliciunt Collationes Doctoris Subtilis cum tabula sequenti per manus I. de M [?] Anno domini 1478 22 die mensis decembris»⁹³⁰.

D – Oxford, Merton College 65:

XV secolo (1456); pergamena; ff. i + 155 scritti su una colonna; 365x265 mm. Il codice contiene il *Quodlibet*, le *Collationes oxonienses e parisienses*, il *De primo principio* e il *De perfectione statuum*, tutti attribuiti a Giovanni Duns Scoto; conserva poi alcune opere ascritte a Francesco di Meyronnes. Le *Collationes parisienses* sono riportate ai ff. 90-110; mancano però le prime due questioni e parte della terza a causa della perdita di alcuni fascicoli: infatti, al f. 90r si legge: «Scoti Collatio parisiensis ἀκέρφαλος». Explicit al f. 110r: «Explicit Collatio Parisiensis Doctoris Subtilis scripta per me Johannem Reynbold de Monte Ornato, Almanicum, anno Domini

⁹²⁹ R.M. Thomson, *A Descriptive Catalogue of the Medieval Manuscripts in the Library of Peterhouse, Cambridge*, D.S. Brewer, Cambridge 2016, p. 148; M.R. James, *A Descriptive Catalogue of the Mss. in the Library of Peter House*, Cambridge University Press, Cambridge 1899 (Reprint Cambridge University Press, N.Y. 2009), p. 292. Per ulteriori descrizioni del codice, si vedano Alliney, Fedeli, *Introduzione*, in Ioannes Duns Scotus, *Coll. ox.*, a cura di Alliney, Fedeli, p. XXVII; Emery, Smith, *The Quaestio de formalitatibus by John Duns Scotus*, pp. 94-95; Pelster, *Handschriftliches zur Überlieferung der Quaestiones super libros Metaphysicorum und der Collationes des Duns Scotus*, p. 80; Balić, *De Collationibus Ioannis Duns Scoti*, pp. 186-187.

⁹³⁰ A.G. Watson, *Catalogue of Dated and Datable Manuscripts c. 700-1600 in the Department of Manuscripts. The British Library*, 2 voll., K.G. Saur, München 1979, I, p. 26 e la pagina web dedicata al codice sul sito della British Library - Explore Archives and Manuscripts: [http://searcharchives.bl.uk/primo_library/libweb/action/display.do?tabs=detailsTab&ct=display&fn=search&doc=IAMS032-002029096&indx=1&recIds=IAMS032-002029096&recIdxs=0&elementId=0&renderMode=poppedOut&displayMode=full&frbrVersion=&dscent=0&frbg=&scp.scps=scope%3A%28BL%29&tab=local&dstmp=1591691191557&srt=rank&mode=Basic&&dum=true&vl\(freeText0\)=add.%207969&vid=IAMS_VU2](http://searcharchives.bl.uk/primo_library/libweb/action/display.do?tabs=detailsTab&ct=display&fn=search&doc=IAMS032-002029096&indx=1&recIds=IAMS032-002029096&recIdxs=0&elementId=0&renderMode=poppedOut&displayMode=full&frbrVersion=&dscent=0&frbg=&scp.scps=scope%3A%28BL%29&tab=local&dstmp=1591691191557&srt=rank&mode=Basic&&dum=true&vl(freeText0)=add.%207969&vid=IAMS_VU2) (consultato il 21 giugno 2021). Per ulteriori descrizioni del codice, si vedano Alliney, Fedeli, *Introduzione*, in Ioannes Duns Scotus, *Coll. ox.*, a cura di Alliney, Fedeli, p. XXVII; Emery, Smith, *The Quaestio de formalitatibus by John Duns Scotus*, p. 95; Pelster, *Handschriftliches zur Überlieferung des Quaestiones super libros Metaphysicorum und der Collationes des Duns Scotus*, p. 80; Balić, *De Collationibus Ioannis Duns Scoti*, p. 187.

millesimo CCCCLVI»⁹³¹. Il codice fa parte del gruppo di manoscritti del Merton College (mss. 59-65) copiati da Johannes Reinbold von Zierenberg all'interno del progetto di riproduzione dei testi di Giovanni Duns Scoto⁹³².

E – Oxford, Merton College 90:

XV secolo; pergamena; ff. ii + 218 scritti su una colonna; 215x150 mm. I bordi sono stati ritagliati facendo perdere parte del testo in margine. Il codice contiene il *Quodlibet*, il *De primo principio*, le *Collationes parisienses* e *oxonienses*, tutti attribuiti a Giovanni Duns Scoto. Le *Collationes parisienses* sono riportate ai ff. 155r-199v⁹³³.

F – Oxford, Balliol College 209:

XV secolo (1463-1465); pergamena; ff. ii + 175 scritti su una colonna; 428x290 mm. Il codice contiene il *Quodlibet*, il *De primo principio*, le *Collationes parisienses* e *oxonienses*. Le *Collationes parisienses* sono presenti ai ff. 114r-141v. Explicit al f. 141v: «Explicit Collatio parisiensis Doctoris Subtilis scriptum per me Johannem Reynboldi de Monte ornato terre Hassie almanicum anno domini millesimo quattrocentesimo 65 die mensis maii vicesimo primo etc.». Come il ms. Oxford, Merton College 65, è stato copiato da Johannes Reynbold, all'interno del progetto di riscoperta delle opere di Duns Scoto⁹³⁴.

⁹³¹ R.M. Thomson, *A Descriptive Catalogue of the Medieval Manuscripts of Merton College, Oxford*, Brewer, Oxford 2009, pp. 67-68; J.J.G. Alexander, E. Temple, *Illuminated Manuscripts in Oxford College Libraries. The University Archives and the Taylor Institution*, Clarendon Press, Oxford 1985, p. 56; A.G. Watson, *Catalogue of Dated and Datable Manuscripts c. 435-1600 in Oxford Library*, 2 voll., Clarendon Press, Oxford 1984, I, p. 40; Coxe, *Catalogus codicum mss. qui in collegiis aulisque Oxoniensibus*, I, pars III, p. 39. Per ulteriori descrizioni del codice, si vedano Alliney, Fedeli, *Introduzione*, in Ioannes Duns Scotus, *Coll. ox.*, a cura di Alliney, Fedeli, p. XXVIII; M. Muller, *Prolegomena*, in Ioannes Duns Scotus, *Tractatus De Primo Principio*, ed. M. Muller, Herder, Freiburg i. Br 1941, pp. IX-XL: XXIII-XXIV; Pelster, *Handschriftliches zur Überlieferung der Quaestiones super libros Metaphysicorum und der Collationes des Duns Scotus*, p. 81; Balić, *De Collationibus Ioannis Duns Scoti*, pp. 187-189.

⁹³² Sul lavoro di Johannes Reinbold si rimanda L. Meier, *Die Skotusausgabe des Johannes Reinbold von Zierenberg*, in «Scriptorium», 7 (1953), pp. 89-114, in particolare pp. 97-102. Si veda anche K.L. Scott, *Two Sequences of Dated Illuminated Manuscripts Made in Oxford 1450-64*, in J.P. Carley, C.G. Calder Tite (eds.), *Books and Collectors 1200-1700. Essays Presented to Andrew Watson*, The British Library, London 1997, pp. 43-69.

⁹³³ Thomson, *A Descriptive Catalogue of the Medieval Manuscripts of Merton College*, pp. 83-84; Coxe, *Catalogus codicum mss. qui in collegiis aulisque Oxoniensibus*, I, pars III, p. 48. Per ulteriori descrizioni del codice, si vedano Alliney, Fedeli, *Introduzione*, in Ioannes Duns Scotus, *Coll. ox.*, a cura di Alliney, Fedeli, pp. XXVIII-XIX; Muller, *Prolegomena*, in Ioannes Duns Scotus, *Tractatus De Primo Principio*, ed. Muller, pp. XXV-XXVI; Pelster, *Handschriftliches zur Überlieferung der Quaestiones super libros Metaphysicorum und der Collationes des Duns Scotus*, p. 81; Balić, *De Collationibus Ioannis Duns Scoti*, p. 189.

⁹³⁴ Alexander, Temple, *Illuminated Manuscripts in Oxford College Libraries*, p. 60; R.A.B. Mynors, *Catalogue of the manuscripts of Balliol College Oxford*, Clarendon Press, Oxford 1963, pp. 204-205; Coxe, *Catalogus codicum mss. qui in collegiis aulisque Oxoniensibus*, I, pars II, p. 66. Per ulteriori descrizioni del codice, si vedano Alliney, Fedeli, *Introduzione*, in Ioannes Duns Scotus, *Coll. ox.*, a cura di Alliney, Fedeli, p. XIX; Muller, *Prolegomena*, in Ioannes Duns Scotus, *Tractatus De Primo Principio*, ed. Muller, pp. XXII-XXIII; Pelster, *Handschriftliches zur Überlieferung der Quaestiones super libros Metaphysicorum und der Collationes des Duns Scotus*, p. 80; Balić, *De*

H – Civitas Vaticana, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Lat. 876:

XIV secolo; pergamena; ff. ii + 324 + ii scritti su due colonne; 340x225 mm. Il codice contiene diverse opere di Scoto: *Super librum primum Sententiarum*, *Super librum secundum Sententiarum*, *Lectura parisiensis super primum librum Sententiarum vel Magnae Additiones primi libri*, *Quaestio de formalitatibus*, *Quaestiones in distinctiones 1-44 libri Sententiarum* e *Collationes parisienses*; a queste si aggiunge la *Quaestio ordinaria* 4 di Enrico di Harclay. Sono presenti le prime 17 *Collationes parisienses* ai ff. 311ra-323ra⁹³⁵.

I– Barcelona, Arxiu de la Corona d’Aragò, Ripoll 95:

XIV secolo; pergamena; ff. 130 scritti su due colonne; 208x285 mm. Il codice contiene un frammento del *Tractatus metaphysicae*, le *Quaestiones ordinariae* di Gerardo da Bologna, le *Quaestiones ordinariae* di Goffredo di Fontaines, la questione 1 delle *Collationes parisienses*, una questione di Thomas Wylton, la questione 1 del I *Quodlibet* di Riccardo di Conington⁹³⁶ e infine i *Quodlibeta* di Gerardo da Bologna. La *collatio* 1 è riportata ai ff. 35rb-37ra⁹³⁷.

Di seguito, si riporta l’elenco delle questioni parigine⁹³⁸:

Titoli	A	B	C	D	E	F	H	I
1. <i>Utrum sit tantum una prudentia directiva respectu omnium agibilium, ita quod ad dirigendum omnes actus morales in suos fines sufficiat una prudentia specie</i>	1ra-2vb	1r-6v	2ra-6va		155r-160r	114r-117r	331ra - 312v a	35rb-37ra
2. <i>Utrum actus intelligendi sit ab obiecto effective</i>	2vb-3vb	6v-9r	6va-8va		160r-163r	117r-119r	312v a- 313rb	

Collationibus Ioannis Duns Scoti, p. 187. Per il lavoro di Johannes Reynbold si vedano Meier, *Die Skotusausgabe des Johannes Reinbold von Zierenberg*, p. 94; Scott, *Two Sequences of Dated Illuminated Manuscripts*, pp. 43-69.

⁹³⁵ A. Manfredi, *I codici latini di Niccolò V. Edizione degli inventari e identificazione dei manoscritti*, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1994, pp. 173-174; A. Pelzer, *Codices Vaticani Latini*, Bibliotheca Vaticana, Città del Vaticano 1931, II, 1, pp. 258-263. Per ulteriori descrizioni del codice, si vedano Emery, Smith, *The Quaestio de formalitatibus by John Duns Scotus*, pp. 98-100; Balić, Bodewig, Bušelić et al., *Disquisitio historico-critica*, in Ioannes Duns Scotus, *Ord., Prol., Vat., I*, pp. 38*-42*; Pelster, *Handschriftliches zur Überlieferung der Quaestiones super libros Metaphysicorum und der Collationes des Duns Scotus*, p. 81; Balić, *De Collationibus Ioannis Duns Scoti*, p. 193.

⁹³⁶ Come si accennava precedentemente, la questione 1 delle *Collationes*, la questione di Conington e quella di Wylton erano state inizialmente catalogate come *Questiones tres* attribuite a Thomas Wylton. Solo nel 2005 Dumont vi ha individuato la prima *collatio* di Parigi e la questione di Conington. Dumont, *A Note on Thomas Wylton and Ms. Ripoll 95*, pp. 117-119.

⁹³⁷ Z. García, *Bibliotheca patrum latinorum hispaniensis*, 2 voll., Olms Verlag, Hildesheim-New York 1973, II, p. 592; si veda inoltre il sito della biblioteca <http://pares.mcu.es/ParesBusquedas20/catalogo/description/2228935> (consultato il 21 giugno 2021). Per delle precedenti descrizioni, si vedano la dissertazione di dottorato discussa nel 2005 presso l’Université Paris Sorbonne-Paris IV: Borde, *Gérard de Bologne O. Carm. (†1317): sa conception de la théologie et de la puissance de Dieu*, p. 371; Brown, *Gerard of Bologna’s Quodlibet I, quaestio 1*, p. 150.

⁹³⁸ I titoli delle questioni sono trascritti dal codice A.

3. <i>Utrum habitus perficiens aliquam potentiam sit principium activum actus, ita quod per habitum tanquam per principium activum eliciatur actus</i>	3vb-5vb	9r-14r	8va-12va	90r	163r-168r	119r-122r	313rb-314vb
4. <i>Utrum intellectus possibilis sit activus in causando actum intelligendi</i>	5vb-6vb	14r-16v	12va-14vb	90r-92r	168r-170r	122v-124r	314vb-315va
5. <i>Utrum voluntas potest amovere intellectum habituatam ab uno dictamine ad aliud dictamen</i>	6vb-8ra	16v-19r	14vb-16vb	92r-93v	170r-172r	124r-125v	315va-316va
6. <i>Utrum dictamen intellectus sit principium activum respectu electionis</i>	8ra-va	19r-20v	16vb-18ra	93v-94r	172r-173v	125v-126r	316va-317ra
7. <i>Utrum voluntas potest peccare eligendo contra dictamen rationis recte</i>	8va-b	20v-21r	18ra-va	94r-v	173v-174r	126r-v	317ra-b
8. <i>Utrum voluntas velit necessario ultimum finem sibi ostensum a ratione</i>	8vb-10ra	21r-24r	18va-21ra	94v-96r	174r-176r	126v-127v	317rb-318rb
9. <i>Utrum voluntas per aliquid aliud a se, ut per habitum gratie aut glorie, potest necessitari ut non potest velle aut non velle finem ultimum sibi clare ostensum</i>	10ra-va	24r-25r	21ra-21vb	96r-v	176r-177r	128r-v	318rb-va
10. <i>Utrum intellectus, circumscripto omni actu voluntatis, posset assentire omni per se scibili</i>	10va-b	25r-v	21vb-22rb	96v-97r	177r-v	128v-129r	318va-b
11. <i>Utrum intellectus ad hoc quod assentiat alicui vero ut huic: 'est trinus et unus' requiratur aliquod lumen infusum</i>	10vb-11ra	26r-27r	22rb-23rb	97r-98r	177v-179r	129r-v	318vb-319rb
12. <i>Utrum ad hoc quod intellectus noster videat deum in patria requiratur lumen infusum</i>	11rb-12ra	27r-29v	23rb-25va	98r-99v	179r-182v	129v-131v	319rb-320ra
13. <i>Utrum essentia divina, sub eadem ratione formali, sit obiectum intellectus divini et intellectus beati, ita quod, sub eadem ratione formali, terminet actum visionis divine et visionis beate alicuius</i>	12ra-12va	29v-30v	25va-26va	99v-100v	182v-183v	131v-132r	320ra-b
14. <i>Utrum in divinis possit esse maior distinctio et diversitas quam conceptuum</i>	12va-13va	31r-33v	26va-29ra	100v-102v	183v-187r	132v-134r	320rb-321rb
15. <i>Utrum in essentia divina possit esse aliqua persona producta</i>	13vb-14va	33v-36r	29ra-30vb	102v-104r	187r-189v	134v-136r	321rb-322ra
16. <i>Utrum in divinis filius generetur de substantia patris tanquam de materia</i>	14va-15ra	36r-38r	30vb-32rb	104r-105r	189v-191v	136r-137r	322ra-va
17. <i>Utrum verbum in divinis producat per actum intellectus informati quasi notitia simplici agentis in intellectum nudum conversum supra se, ut informatum notitia simplici, sicut dicit Gandavensis et hec quaestio non differt a priori nisi quod hic queritur de verbo, ibi de filio</i>	15ra-16ra	38r-40v	32rb-34va	105v-107r	191v-194v	137r-138v	322va-323ra
18. <i>Utrum in divinis possunt esse plures emanationes unius et eiusdem rationis</i>	16ra-17va	40v-43r	34va-35vb	107r-109r	194v-198r	138v-140v	
19. <i>Utrum in deo sint aliquae relationes reales ad intra preter relationes originis et hoc est querere an relationes communes in divinis – que sunt</i>	17va-18ra	43v-45r	35vb-38ra	109r-110r	198r-199v	140v-141v	

1.2 La costruzione dello *stemma codicum*

Lo studio della tradizione manoscritta delle *Collationes parisienses* non può mancare di considerare l'analisi condotta per le *Collationes oxonienses*, sebbene solo i manoscritti ABCDEF condividano entrambe le serie. Infatti, i codici H e I testimoniano solamente le questioni parigine: H ne riporta le prime 17 e I solo la prima.

Gli editori delle questioni oxoniensi dividono i manoscritti comuni alle due opere in due famiglie: una prima, α , a cui appartengono ABC, e, una seconda, β , che comprende DEF⁹⁴⁰.

L'analisi preliminare della tradizione manoscritta delle *Collationes parisienses* conferma la divisione proposta per la serie oxoniense. Inoltre, i confronti testuali consentono di inserire H nel gruppo α e I nel ramo β ⁹⁴¹. Dunque, la famiglia α risulta composta da ABCH, mentre il gruppo β da DEFI.

La separazione tra le due famiglie può essere mostrata, in linee molto generali, tramite un passo della questione 2, conservato da tutti i codici ad eccezione di I⁹⁴² e D, che però si rivela molto vicino a F, come dimostra anche l'analisi delle questioni inglesi⁹⁴³.

In questo estratto, si registra anzitutto un'inversione, in cui la famiglia α restituisce l'espressione '*ab obiecto effective*', mentre il gruppo β riporta '*effective ab obiecto*'; dopo l'inversione, quasi trascurabile, la frase di EF appare molto più sintetica: dove i manoscritti β trascrivono '*sed non*', la tradizione α presenta, invece, '*hoc autem non potest intelligi*', aggiungendo, più avanti, '*ergo formaliter per obiectum non distinguuntur*'.

⁹³⁹ Come hanno già dimostrato Emery e Smith, la questione *Utrum omne intrinsecum Deo sit omnino idem essentiae divinae, circumscripta quacumque consideratione intellectus* – considerata nei codici A, B e C come l'ultima *collatio* di Parigi – non fa parte delle *Collationes parisienses*. Emery, Smith, *The Quaestio de formalitatibus by John Duns Scotus*, pp. 126-133.

⁹⁴⁰ Alliney, Fedeli, *Introduzione*, in Ioannes Duns Scotus, *Coll. ox.*, a cura di Alliney, Fedeli, pp. XLI-XLII.

⁹⁴¹ In questa sede, si propone un'analisi piuttosto ridotta delle differenze testuali, esaminate più approfonditamente nell'articolo sopra citato. Casciano, Fedeli, *La costruzione di un testo medioevale*, pp. 343-373.

⁹⁴² L'appartenenza di I alla famiglia β è mostrata in Casciano, Fedeli, *La costruzione di un testo medioevale*, pp. 344-345.

⁹⁴³ Alliney, Fedeli, *Introduzione*, in Ioannes Duns Scotus, *Coll. ox.*, a cura di Alliney, Fedeli, p. XLI.

Collatio 2: A, f. 62vb, ll. 17-22; B, f. 6v, ll. 9-13; C, f. 6va, ll. 9-18; H, f. 312va, ll. 10-14.	Collatio 2: E, f. 160r, ll. 25-28; F, f. 117r, ll. 39-43.
Utrum actus intelligendi (secunda <i>add. in mg.</i> C) sit <u>ab (om. B) obiecto effective</u> . Quod sic videtur: actus distinguuntur (distinguntur C; distinguitur H) per obiecta sua, <u>ex II De anima. Hoc autem non potest intelligi formaliter</u> , quia obiectum non (<i>om. C</i>) est forma (formaliter H) actus intelligendi. <u>Ergo formaliter per obiectum (obiecta BCH) non distinguuntur</u> (distinguntur C; distinguitur H); nec finaliter nec materialiter: certum est, quia materia actus est subiectum in quo est, quod est (quod est <i>om. B</i>) anima.	Utrum actus intelligendi sit <u>effective ab obiecto</u> . Quod sic videtur (<i>add. sup. lin.</i> E). Actus distinguuntur per obiecta, II <i>De Anima</i> , <u>sed non formaliter</u> , quia obiectum non est forma actus intelligendi; nec finaliter, nec materialiter: certum est, quia materia actus est subiectum in quo est, quod est anima.

Vi sarebbero numerosi esempi in grado di testimoniare la divisione delle due tradizioni. Se ne adduce solo un ultimo, tratto dalla questione 4, in cui le due famiglie procedono con espressioni totalmente alternative.

Collatio 8: A, f. 68vb, ll. 31-38; B, f. 21r, ll. 30-36; C, f. 18va-b, ll. 39-4; H, f. 317rb, ll. 20-27.	Collatio 8: D, f. 94v, ll. 36-41; E, f. 174r, ll. 12-17; F, f. 126v, ll. 27-31.
Dicitur quod maior, si vera est, veritatem habet de (in C) agente necessario quod eadem actione agit propriam actionem et removet (<i>om. C</i>) prohibens, ut patet in exemplo de gravi, quod eadem actione qua movet se (<i>om. I</i>) deorsum frangit trabem, si potest. Nunc autem voluntas alia actione vult ultimum finem et alia intellectum intelligere ultimum finem, cui imperat considerare (considerat A; consimiliter I) ultimum finem, et ideo non oportet quod necessario velit intellectum intelligere ultimum finem (et ideo...finem <i>om. per hom.</i> B), licet necessario velit ultimum finem sibi ostensum.	Dicitur quod consequentia non valet nisi voluntas esset agens omnino necessarium, solum unum actum habens respectu finis et eorum que sunt ad finem. Patet exemplum: ideo enim grave eadem necessitate qua tendit deorsum, frangit trabem impediens eius motum deorsum, quia solum habet unum actum quo movetur deorsum et quo frangit trabem; sic autem (<i>tem corr. per ras.</i> E) non est de voluntate; quare etc.

Il rapporto tra le due famiglie non è costante in tutte le questioni. Infatti, in alcune, le varianti interessano interi paragrafi, in altre, invece, le differenze si limitano a semplici inversioni o brevi omissioni⁹⁴⁴. In questa sede, si tralascia tale analisi perché le *collationes* 10-12, di seguito editate, mostrano una sostanziale uniformità.

A questo punto, conviene concentrarsi sulle relazioni interne alle due famiglie.

1.2.1 Famiglia α

Riguardo alla famiglia α , gli editori delle *Collationes oxonienses* concludono l'indipendenza dei tre esemplari (ABC), provando che nessuno di essi è copiato dall'altro o è copia dell'altro. Dall'analisi di Alliney e Fedeli emerge, però, che i tre testimoni non sono legati dallo stesso

⁹⁴⁴ Si veda Casciano, Fedeli, *La costruzione di un testo medioevale*, pp. 360-363.

rapporto: B e C mostrano una maggiore vicinanza, che porta a supporre l'esistenza di un intermediario perduto δ , progenitore di BC e derivante, insieme ad A, dall'archetipo α .

Anche le *Collationes parisenses* sembrano condividere questo esito, sebbene sia necessario considerare che la famiglia α delle questioni parigine include un manoscritto aggiuntivo: H.

Iniziando l'analisi dal testimone più antico, si dimostra che H non è antigrafo degli altri esemplari α , perché manca delle ultime due questioni, riportate, invece, da ABC. In aggiunta, non può essere vero neppure il contrario, e cioè, che H sia copia di ABC, non solo perché questo manoscritto risale al XIV secolo ed è, quindi, il codice cronologicamente più alto della tradizione α , ma anche perché esso presenta una lunga serie di lacune, aggiunte e varianti significative, che lo rendono il membro più indipendente del suo ramo. Uno dei numerosi esempi può essere tratto dalla questione 1, dove H conserva un lungo passo '*sic enim ... rationes suas formales*', omesso dagli altri esemplari α .

<i>Collatio 1: A, f. 61ra, ll. 19-23; B, f. 1r, ll. 24-29; C, f. 2rb, ll. 1-9.</i>	<i>Collatio 1: H, f. 311ra, ll. 18-25.</i>
<p>Quandocumque alia (aliqua BC) plura habent aliquam rationem unam in qua conveniunt et diversas rationes formales quibus in speciali specificice differant, sicut de illis est una scientia, sive unus habitus, secundum illam rationem communem in qua conveniunt, ita de illis sunt diversi habitus ut diverse scientie, prout formaliter et specificice differunt <.....> > sunt (<i>om. B</i>) diverse scientie et diversi habitus particulares.</p>	<p>Quandocumque alia plura habent aliquam unam rationem in qua conveniunt et diversas rationes formales quibus in speciali specificice differunt – sicut de illis est unus habitus ut una scientia, secundum illam rationem communem in qua conveniunt –, ita de illis sunt diversi habitus ut diverse scientie, prout formaliter et specificice differunt. Sic enim de omnibus scibilibus: inquantum conveniunt in ratione entis est una scientia communis, ut metaphysica, ita etiam de scibilibus diversis, prout differunt secundum rationes suas formales, sunt diverse scientie et diversi habitus particulares*.</p>

Dunque, sebbene H sia inserito all'interno della famiglia α , perché nel complesso segue la linea argomentativa e la rielaborazione testuale di questo gruppo di manoscritti, esso si distingue dai restanti membri del suo ramo per una maggiore indipendenza, evidenziata dalla mancanza di interi paragrafi, questioni e glosse e da espressioni alternative. L'insieme di questi elementi ha consentito a Casciano e Fedeli di concludere che H rappresenti una versione ancora *in itinere* del testo α , denominata α' . Secondo questa ipotesi, la redazione α' , priva di revisione, costituisce uno stadio precedente di quella definitiva, tradita dal resto degli esemplari α ⁹⁴⁵.

Restano da analizzare i rapporti tra i restanti componenti della famiglia α . In accordo con i risultati ottenuti per la serie inglese, si prova che A non è copia né di B, né di C. Come mostra un

⁹⁴⁵ Per l'approfondimento dei casi particolari che dimostrano l'indipendenza di H all'interno del gruppo α , si rimanda a Casciano, Fedeli, *La costruzione di un testo medioevale*, pp. 346-350.

passo della questione 8, BC condividono un'omissione per omoteleuto – ‘*ergo tunc ... sibi ostensum*’ – assente in A.

Collatio 8: A, f. 69va, ll. 10-13.	Collatio 8: B, f. 22v, ll. 22-24; C, f. 19vb, ll. 27-30.
Preterea, voluntas volens ultimum finem sibi ostensum potest ex se velle se non velle ultimum finem sibi ostensum; ergo tunc voluntas potest ex se non velle ultimum finem sibi ostensum. Consequentia probatur [...].	Pretera, voluntas volens ultimum finem sibi ostensum potest ex se velle (nolle se C) non velle ultimum finem sibi ostensum; <.....>> Consequentia probatur [...].

Un altro esempio, ricavato dalla questione 16, rivela che non è vero neppure il contrario e, cioè, che A non è l'antigrafo di BC. Infatti, l'omissione per omoteleuto della frase ‘*sed relatio non concurrat ut potentia*’ è presente in A, ma non in BC.

Collatio 16: A, f. 74va, ll. 26-31.	Collatio 16: B, f. 36r, ll. 14-19; C, f. 30vb, ll. 26-35.
Quod sic videtur, quia quodcumque ex duobus fit unum per se, oportet quod unum concurrat ut actus et reliquum ut potentia, ex VII et VIII <i>Metaphysice</i> ; sed essentia et relatio concurrunt ad constitutionem persone filii; ergo alterum ut actus et alterum ut potentia. <.....>; ergo essentia habet rationem potentie et relatio rationem actus; sed idem est subiectum generationis et actus forme terminantis eam; ergo.	Quod sic videtur, quia quodcumque ex duobus fit unum per se, oportet quod unum concurrat ut actus et reliquum ut potentia, ex VII et VIII <i>Metaphysice</i> ; sed essentia et relatio concurrunt ad constitutionem persone filii (<i>om. C</i>); ergo alterum ut actus et alterum ut potentia; sed relatio non concurrat ut potentia; ergo essentia habet rationem potentie et relatio rationem actus, sed idem est subiectum generationis et forme terminantis eam; ergo etc.

Infine, come già dimostrato da Alliney e Fedeli⁹⁴⁶, resta da confermare che A, B e C non intrattengono tra loro lo stesso rapporto: infatti, numerosi passi indicherebbero una maggiore vicinanza tra B e C, inducendo a ipotizzare un intermediario perduto δ – da cui deriverebbero BC – che allontanerebbe A dagli altri due testimoni.

L'evidenza più determinante a questo proposito è rintracciabile nella questione 3, dove una glossa originariamente marginale introdotta da ‘*vel sic*’⁹⁴⁷ è trascritta in modo alternativo dai diversi esemplari: se H è lacunoso in questo punto, A incorpora la glossa nel testo centrale, collocandola, in particolare, nel mezzo di un'altra argomentazione e interrompendo, così, il flusso dimostrativo; BC la riportano al termine dell'argomento, serbando intatta la validità del testo. In

⁹⁴⁶ Alliney, Fedeli, *Introduzione*, in Ioannes Duns Scotus, *Coll. ox.*, a cura di Alliney, Fedeli, pp. XXXV-XXXVIII. Emery e Smith giungono alle stesse conclusioni analizzando la *Quaestio de formalitatibus*, riportata da ABC proprio tra le *Collationes parisienses*: Emery, Smith, *The Quaestio de formalitatibus by John Duns Scotus*, pp. 135, 149-150.

⁹⁴⁷ Sulle glosse introdotte da ‘*vel sic*’ che riportano un'altra versione del testo si veda C. Balić, *Segni e note critiche nelle opere di Giovanni Duns Scoto*, in «Miscellanea Giovanni Mercati», VI, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1973, pp. 292-323: 299. Riguardo all'incorporazione erronea nel testo centrale di una nota originariamente marginale si può confrontare il caso analogo descritto in C. Tarlazzi, *L'Epistola de Anima di Isacco di Stella*, «Medioevo», 36 (2011), pp. 167-278: 213.

questo caso, dunque, emerge una distanza tra A e BC che induce ad ammettere un intermediario oggi perduto da cui far derivare BC⁹⁴⁸.

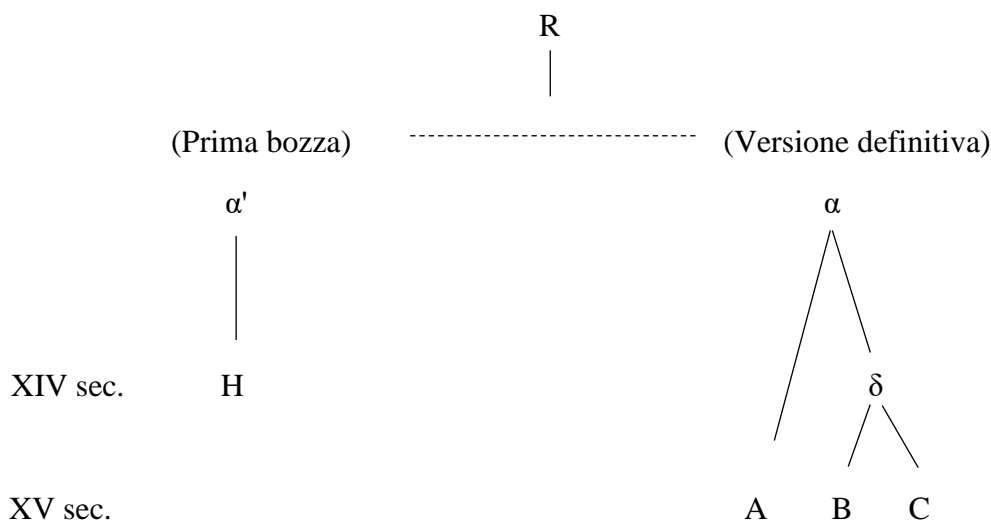
Resta da dimostrare che B non è apografo, né antigrafo di C. Il primo caso può essere provato da un passo della questione 11, dove C manca di una parte dell'argomento, conservata, invece, da B: *'ergo quodlibet necessarium potest in lumine naturali apprehendi ab intellectu'*.

<i>Collatio 11: B, f. 26v, ll. 5-8.</i>	<i>Collatio 11: C, f. 22vb, ll. 25-29.</i>
[...] ut huius 'deum esse trinum et unum', termini possunt naturaliter ab intellectu nostro apprehendi, licet confuse, ut sunt extrema propositionis, quia aliter complexio non possit credi; ergo quodlibet necessarium potest in lumine naturali apprehendi ab intellectu sine lumine infuso.	[...] in huius, 'deum esse trinum et unum', termini possunt naturaliter ab intellectu nostro apprehendi, licet confuse, ut sunt extrema propositionis, quia aliter complexio non posset credi <.....> sine lumine infuso.

Per la seconda ipotesi, invece – ossia per provare che C non è copia di B –, si può fare riferimento alla questione 10, dove B omette il passo *'quia non est in potestate nostra quibus visis tangamur tum'*, presente in C.

<i>Collatio 10: B, f. 25r, ll. 37-41.</i>	<i>Collatio 10: C, f. 22ra, ll. 3-11.</i>
Sed, ostenso aliquo scibili a nobis ipsi intellectui, assentire veritati illius et intelligere veritatem illius scibilis est operatio intellectus, que est salus et perfectio eius, ad esse cuius operationis nihil facit voluntas, tum <.....> quia actus intellectus prior est in actu voluntatis et prius non dependet a posteriori.	Sed, ostenso aliquo scibili a nobis ipsi intellectui, assentire veritati illius et intelligere veritatem illius scibilis est operatio intellectus, que est salus et perfectio eius, ad esse cuius operationis nihil facit voluntas, tum quia non est in potestate nostra quibus visis tangamur, tum quia actus intellectus prior est actu voluntatis, et prius non dependet a posteriori.

A questo punto, lo *stemma codicum* del ramo α si presenta così:



⁹⁴⁸ Per altri esempi a supporto di questa tesi, si veda Casciano, Fedeli, *La costruzione di un testo medioevale*, pp. 350-351.

Secondo questo primo e parziale stemma, dalla *reportatio* originaria⁹⁴⁹ deriverebbe una tradizione α , al cui interno è possibile distinguere diverse fasi di revisione del testo: la prima, α' , coincide con la bozza iniziale dell'opera ed è oggi tradita solo dal testimone H; mentre la seconda, α , riporta la stesura definitiva conservata dagli esemplari ABC. La linea tratteggiata significa il contatto tra le due versioni: α , infatti, rappresenta la revisione di α' . I testimoni che tradiscono la redazione finale del testo sono oggetto di un'ulteriore suddivisione: dopo aver individuato un legame più stretto tra B e C, è stato introdotto un intermediario δ , che separa l'archetipo α dalle trascrizioni di BC. Per cui, da α deriverebbero A e δ , a sua volta antenato di B e C.

1.2.2 Famiglia β

Prima di presentare i rapporti tra i manoscritti β , DEF1, conviene mostrare in maniera dettagliata le peculiarità di E, per poter comprendere al meglio lo *stemma codicum* riportato al termine dello studio della tradizione manoscritta. Si prosegue, pertanto, con una sezione specificamente dedicata al ms. Oxford, Merton College 90.

Un caso particolare: il codice E

Il codice E è collocato all'interno della tradizione β , sulla base delle varianti che emergono nel testo. Prima di introdurre le caratteristiche di E, però, con una piccola parentesi, bisogna sottolineare che, come per il ramo α , anche per la famiglia β vengono ipotizzate diverse fasi di redazione del testo: una prima bozza (β'), conservata oggi solo dal codice I; una prima revisione (β''), testimoniata dalla prima stesura di E, antecedente le numerose correzioni; e, infine, una versione definitiva e completa (β), emergente nel testo tradito da DF e in quello di E successivo alle modifiche⁹⁵⁰.

Con questa premessa, è possibile illustrare l'analisi di E. Questo manoscritto presenta, oltre all'elaborazione centrale, diverse tipologie di glosse e correzioni che hanno indotto a ipotizzare il legame con più esemplari: da una parte con β'' (una versione ancora in itinere di β , successiva a β') – inteso come l'antigrafo principale di E – e dall'altra con una redazione β definitiva.

È possibile distinguere sul manoscritto l'intervento di diverse mani, tutte risalenti al XV secolo⁹⁵¹: un primo copista (c_1) è artefice del testo principale, delle correzioni su singole parole e

⁹⁴⁹ Per il ruolo di R, ossia la *reportatio* primitiva, si veda Casciano, Fedeli, *La costruzione di un testo medioevale*, pp. 361-362, 380.

⁹⁵⁰ Tale ipotesi sarà chiarita nella prossima sezione.

⁹⁵¹ Thomson, *A descriptive catalogue of the Medieval manuscripts of Merton College*, p. 84.

della maggior parte delle glosse; mentre una seconda mano (c₂) – dal tratto più spesso e difficilmente comprensibile – riporta due aggiunte a margine nella questione 3 e un rimando esterno, anch'esso estraneo al corpo originario.

Le correzioni sono realizzate dalla prima mano. Pertanto, per spiegare in che modo tali modifiche possano emendare non solo le parti copiate da c₁, ma anche le glosse riportate da c₂, è necessario ipotizzare diversi livelli d'intervento da parte del primo copista. Nella stesura definitiva, quella che oggi ci appare, sono evidenti tre momenti di azione: dapprima c₁ copia da β" il testo centrale e parte di quello esterno; interviene poi c₂, che inserisce, nella parte finale della questione 3, due aggiunte marginali; nella terza e ultima fase, c₁ colma i passi mancanti nell'antigrafo β", traendoli da un altro testimone β più completo. Infine, sempre la prima mano apporta delle correzioni sulla totalità del testo, eseguendo la revisione finale dell'elaborato. La distinzione tra il primo intervento di c₁ e la verifica eseguita nel terzo momento è testimoniata da uno stile differente di scrittura: mentre la stesura principale e alcune glosse si presentano con una calligrafia morbida e uniforme, le integrazioni e il controllo finale mostrano un tratto più affrettato e più sottile – probabilmente dovuto all'utilizzo di uno strumento di scrittura diverso –, ma comunque attribuibile alla stessa mano⁹⁵².

Conviene procedere con l'analisi del fenomeno dei testi in margine, seguita da quella delle correzioni, che forniranno utili strumenti a sostegno dell'ipotesi di stemma di seguito mostrata.

Possiamo individuare due tipologie di glosse che esibiscono caratteristiche differenti: nel primo caso sono proposte elaborazioni alternative degli argomenti presenti nella questione, mentre nel secondo vengono introdotte integrazioni del testo.

Il primo tipo consiste nell'aggiunta in margine di formulazioni diverse degli argomenti, provenienti dalla tradizione α. Tre glosse di questo genere compaiono nella seconda questione, nove nella terza e una nella quinta. Questi passi sono riportati per lo più da c₁, dal momento che c₂ inserisce solo le ultime due note a margine della questione 3. Tali aggiunte sono introdotte, nella maggior parte dei casi, da formule che le rendono facilmente riconoscibili, come 'a. l.' (forse '*alia lectio*'⁹⁵³), '*vel sic*' o semplicemente '*vel*'.

⁹⁵² Come confermato dal parere dello studioso Rodney Thomson, autore del catalogo *A Descriptive Catalogue of the Medieval Manuscripts of Merton College, Oxford*, sopra citato.

⁹⁵³ Un esempio analogo, utile per il nostro caso, è rilevato dagli editori delle *Quaestiones super libros Metaphysicorum* di Scoto. Infatti, in uno dei manoscritti che conservano il *Commento* di Scoto alla *Metafisica* di Aristotele, compare in margine la stessa dicitura: 'a. l.'. Gli editori ipotizzano la risoluzione di questa sigla con formulazioni quali '*alia littera*', '*alius liber*' o '*alia lectura*': R. Andrews, G. Etzkorn, G. Gál *et al.*, *Introduction*, in Ioannes Duns Scotus, *Quaestiones super libros Metaphysicorum*, OpPh, III, pp. VII-L: XXXVI. Un'ipotesi alternativa viene fornita in G. Ammannati, *Un antichissimo 'corpus' di glosse alla Vulgata: san Girolamo o il suo primo recensore?*, «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia», 4/1 (2012), pp. 117-131: 128, dove l'autrice dello studio suggerisce che la particella 'al.' possa consistere nell'abbreviazione di '*aliter*' o simili. Nel nostro caso, sembra difficile ipotizzare che l'espressione presente nel codice E sia indicazione di '*aliter*', perché sono presenti

Anche se queste glosse riportano un testo molto vicino a quello trasmesso dagli esemplari α , a volte se ne distanziano. In alcuni casi le varianti sono poco significative e non rilevanti; altri passi, invece, mostrano delle diversità piuttosto consistenti, che impediscono di ipotizzare che queste annotazioni marginali siano state copiate da uno dei manoscritti α attualmente esistenti.

Nella questione 3, ad esempio, è conservata un'aggiunta laterale vicina alla versione α , che riporta un'elaborazione alternativa dell'argomento β . Infatti, pur essendo le due esposizioni (α e β) piuttosto differenti nella loro forma, è possibile, in virtù del contenuto, rintracciare il parallelismo. È utile proporre un confronto per individuare e analizzare le differenze tra la versione α e il testo in margine di E. Tutte le varianti riportate da quest'ultimo, quali '*refrenatus*', '*obiectum illud**' e '*sensui*' – dove gli esemplari α offrono '*refrenatur*', '*illud obiectum*' e '*appetitus sensitivi*' – sono probabilmente ascrivibili a errori o inversioni dei copisti.

<i>Collatio 3: A, f. 4va, ll. 37-41; B, f. 11r, ll. 30-32; C, f. 10rb, ll. 31-36; H, f. 314ra, ll. 7-10.</i>	<i>Collatio 3: E, f. 165r, in mg.</i>	<i>Collatio 3: E, f. 165r, ll. 8-11; F, f. 120v, ll. 20-23.</i>
Ergo operatio, qua appetitus tendit in obiectum delectabile, ipsum appetendo et prosequendo, est contraria actui quo (ergo C) appetitus <u>refrenatur</u> et fugit <u>illud</u> (est <i>add.</i> H) <u>obiectum</u> delectabile <u>appetitus sensitivi</u> (sensui B; appetitus sensitivi <i>om.</i> H) ex quibus (quo H) generatur temperantia.	<u>Vel sic.</u> Ergo operatio, qua appetitus (appetitus <i>corr.</i> in appetitus) tendit in obiectum delectabile, ipsum appetendo et prosequendo, est contraria actui quo appetitus <u>refrenatus</u> et fugit <u>obiectum illud*</u> delectabile <u>sensui</u> ex quibus generatur temperantia.	Ergo operatio, qua in appetitu sensitivo generatur virtus, ut temperantia, que est moderate ferri in obiectum delectabile, vel ipsum fugere vel refrenari ab eo, est contraria ei que est effrenate et moderate (inmoderate E) ferri in ipsum (temperantia <i>del. et corr.</i> in ipsum E).

Tuttavia, un passo della questione 2, trasmesso in margine da E, mostra varianti rilevanti rispetto al testo che si stabilizza nei codici α . Nel confronto che segue, E riporta '*quorum ultimum excedit virtutem intellectus est*' e '*intellectus actum perfectiorem*' rispetto alla versione α , che presenta invece '*in intellectionibus ultimo erit*' e '*perfectiorem actum*'; inoltre, il passaggio '*et tamen ascendendo habebit imperfectiorem actum*' conservato dall'elaborazione α , viene reso in E con '*immo imperfectiorem*'.

dei puntini che seguono sia la 'a' che la 'l'; tuttavia, la congettura resta interessante per chiarire questo tipo di fenomeni.

Collatio 2: A, f. 3va, ll. 9-17; B, f. 8r, ll. 30-40; C, ff. 7vb-8ra, ll. 38-11; H, f. 313ra, ll. 26-35.

Et una est nobilior que est respectu nobilioris obiecti cuius cognoscibilitas non excedit virtutem intellectus; sed sic (sed sic) etiam B) procedendo in infinitum in obiectis secundum speciem (et *add.* BCH) in intellectionibus, (erit *add. et del.* C) ultimo erit devenire ad aliquod obiectum / [...] non habebit perfectiorem actum cognoscendi et tamen (tandem BCH) ascendendo habebit imperfectiorem actum (*inv.* H) cognoscendi et minus intensum [...].

Collatio 2: E, f. 162r, in mg.

Vel sic, [...] et illa est nobilia* que est respectu (respectu *add. sup. lin.*) nobilioris obiecti, cuius tamen cognoscibilitas (ex *del.*) non excedit (non excedit *add. sup. lin.*) virtutem intellectus. Sed sic procedendo in infinitum* in obiectis perfectioribus secundum speciem, quorum ultimum excedit virtutem intellectus, est devenire ad aliquod obiectum [...] non habebit intellectus (intellectus *add. sup. lin.*) actum perfectiorem cognoscendi immo imperfectiorem et minus intensum [...].

Tali differenze non sono attribuibili all'opera dei copisti e non permettono di identificare un legame con nessun testimone α conservato. Di conseguenza, si può supporre che E trascriva tali passi alternativi direttamente da β ⁹⁵⁴, che li conserva in una forma differente rispetto a quella che essi assumono nella famiglia α . Dal momento che tali passaggi non corrispondono perfettamente a quelli esibiti dagli esemplari α noti, si può ipotizzare che essi derivino da un testo ancora in fase di elaborazione. Se così fosse, l'introduzione di questi luoghi alternativi si collocherebbe prima del completamento delle due redazioni definitive α e β .

D'altronde, il contatto avvenuto tra le stesure primitive delle due tradizioni è testimoniato anche dalla presenza di glosse comuni ad α e β , di cui si è accennato nella sezione dedicata all'analisi della famiglia α . Pertanto, si potrebbe ipotizzare che inizialmente siano state redatte le prime elaborazioni della *reportatio* (α' , β' e β''); una volta in possesso di queste stesure, gli estensori di α e β , avrebbero confrontato in alcuni punti i due testi, affiancando esposizioni alternative degli argomenti: dal momento che questa operazione (visibile soprattutto in E) rappresenta una fase di costruzione del testo, non sembra opportuno parlare di una vera e propria contaminazione; infine, ultimando le redazioni, verrebbero conservati alcuni passi comuni che ritroviamo in α e in β ⁹⁵⁵.

Nella seconda tipologia di glosse vengono riportate in margine integrazioni e correzioni, realizzate sulla base di una versione β diversa da β'' . Secondo l'ipotesi suggerita da Casciano e Fedeli, c_1 confronta ed emenda il testo centrale con un manoscritto β ultimato, inserendo dei passi forse assenti o alterati in β'' . Quest'ultimo caso è illustrato con una linea tratteggiata che nello stemma connette E a β . Si suppone, dunque, che la versione di β'' , non definitiva e fluttuante tra le due tradizioni (α e β), sia modificata dalla revisione finale di c_1 . Durante la verifica conclusiva, il

⁹⁵⁴ Tali aggiunte potrebbero essere state presenti anche nella prima bozza del testo β , ovvero β' , antografo di I; tuttavia, dal momento che I riporta solo la prima *collatio* e il fenomeno delle glosse interessa le questioni 2, 3 e 5, non è possibile fornire ulteriori informazioni riguardo all'origine delle glosse.

⁹⁵⁵ Un esempio simile si può rintracciare nello studio preparatorio dell'edizione del *De sensu* di Aristotele: gli editori parlano di glosse selezionate e aggiunte che mostrano significative differenze tra una versione e l'altra. G. Galle, *Edition and Discussion of the Oxford Gloss on De Sensu I*, «Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age», 75 (2008), pp. 197-281: 202-203.

copista principale di E, riferendosi a β , correggerebbe ed eliminerebbe i passi estranei inglobati nell'elaborazione centrale.

Per quel che riguarda le aggiunte che completano il testo di β ", le ipotesi considerate sono due. Tali passaggi potrebbero essere derivati da una rilettura dell'antigrafo β ", attraverso la quale verrebbero sanati i passi omessi durante la prima trascrizione; oppure, più verosimilmente, si potrebbe pensare che tali integrazioni non siano ancora presenti o elaborate in β ", ma vengano inserite mediante il riferimento alla versione finale di β . Lo testimoniano alcuni esempi in cui le espressioni corrette apportano miglioramenti e chiarimenti rispetto a quelle che sostituiscono.

A conferma di quanto appena sostenuto, si può mostrare un caso, tratto dalla questione 4, dove la parola '*talis*' – trascritta originariamente in E e probabilmente derivata dall'antigrafo β " – viene sostituita, in margine e in un momento differente, con l'espressione più completa '*totale principium activum*', conservata in DF e presumibilmente contenuta nell'antigrafo β , definitivamente revisionato. Questa spiegazione si applica anche alle revisioni seguenti mostrate nell'esempio: subito dopo, il testo primitivo di E riporta un passo unico '*inferioris hanc ergo probo statim*' che viene corretto con un esempio, condiviso da tutti gli altri esemplari, '*ut patet de sole ... est quia minor*'. Tali modifiche dimostrano che durante l'elaborazione finale delle due versioni, le formulazioni vengono migliorate e rese più chiare.

<i>Collatio 4: A, f. 6va, ll. 46-51; B, f. 16r, ll. 25-29; C, f. 14va, ll. 3-12; H, f. 315va, ll. 15-19.</i>	<i>Collatio 4: D, f. 91v, ll. 41-46; F, ff. 123v-124r, ll. 48-1.</i>	<i>Collatio 4: E, f. 170r, ll. 12-14.</i>
<p>Preterea, omne agens respectu diversorum (duorum BC) effectuum quorum unus est nobilior alio, si sit totale principium respectu effectus nobilioris, multo fortius respectu effectus ignobilioris (imperfectioris H),</p> <p style="text-align: center;"><u>ut patet de sole</u> <u>producente diversa animalia</u> (ut patet de <i>add. et del.</i> C) <u>ex putrefactione, quorum unum est perfectius alio, et ratio est quia</u> (quod H) <u>minor</u> virtus requiritur ad productionem effectus ignobilioris.</p>	<p>Preterea, omnis causa nata potens producere plures effectus quorum alter est perfectior et nobilior alio et si sit <u>totale principium activum</u> respectu effectus perfectioris, multo magis et respectu imperfectioris,</p> <p style="text-align: center;"><u>ut patet de sole</u> <u>producente diversa animalia ex putrefactione, quorum unum est perfectius alio, et ratio est quia minor</u> enim virtus requiritur // ad producendum effectum imperfectiorem quam perfectiorem.</p>	<p>Preterea, omnis causa nata potens producere plures effectus, quorum alter est perfectior et nobilior alio; et si sit (<i>talis del.</i>) <u>totale principium activum</u> (<i>totale principium activum add. in mg.</i>) respectu effectus perfectioris, multo magis et respectu imperfectioris (<i>imperfectioris add. sup. lin.</i>), (<i>inferioris. Hanc ergo probo statim del.</i>) ut patet de sole producente diversa (<i>diversa iter. et del.</i>) animalia ex putrefactione, quorum unum est perfectius alio et ratio est quia minor (ut patet ... <i>minor add. in mg.</i>) enim virtus requiritur ad producendum effectum imperfectiorem, quam perfectiorem.</p>

Uno dei luoghi più esplicitivi per provare che le integrazioni provengono da un altro manoscritto di questa famiglia, piuttosto che da β ", resta la correzione che caratterizza la questione 3: il passo originario trascritto da c_1 e ricavato da β " è un argomento composito, formato da una parte caratterizzante i codici α ('*ut probatum est ... specie*'), seguita da una prima proposizione β

(‘*est causa equivoca ... circulum*’) – mantenuta nella stessa posizione di F – cui si aggiunge un secondo passaggio, recuperato dall’inizio della versione β (‘*sequitur ... circulus*’). c_1 confronta la formulazione riportata da β'' con quella dell’esemplare β e restituisce l’argomentazione, così come conservata dalla famiglia alla quale appartiene: elimina il passo α (‘*ut probatum est ... specie*’) e sposta in posizione corretta la proposizione β , traslata da β'' .

<i>Collatio 3: A, f. 4va, ll. 7-10; B, ff. 10v-11r, ll. 41-2; C, f. 10ra, ll. 15-20; H, f. 313vb, ll. 37-39.</i>	<i>Collatio 3: E, f. 164v, ll. 18-21.</i>	<i>Collatio 3: F, f. 120r, ll. 50-52.</i>
<p>ut probatum est, impossibile est quod (ut BCH) aliquod (quod C) individuum speciei effectus sit causa / (alicuius <i>add.</i> BCH) individui alicuius alterius (alicuius alterius <i>om.</i> BC) speciei in qua est causa equivoca; ergo, in causis equivocis, impossibile est quod sit circulus (quod sit circulus] esse circulum H), et per consequens impossibile est (esse B; esse <i>add.</i> C) actum esse causam (causa C) habitus, et econtra (econverso H).</p>	<p><u>Sequitur propositum quod in causis equivocis non potest esse circulus</u> (sequitur ... circulus <i>add. in mg.</i>) <i>(ut probatum est, impossibile est quod aliquod individuum speciei effectus sit causa alicuius (alicuius add. sup. lin.) individui alterius speciei in qua specie del.)</i> est causa equivoca; ergo impossibile est in causis equivocis esse circulum (<u>sequitur propositum quod in causis equivocis non potest esse circulus del.</u>).</p>	<p>Sequitur propositum quod in causis equivocis non potest esse circulus</p> <p>est causa equivoca, igitur impossibile est in causis equivocis esse circulum.</p>

Attraverso il fenomeno delle glosse che integrano il testo di β'' si spiegano le connessioni ipotizzate nell’albero genealogico tra l’esemplare E, il suo antigrafo principale β'' e il testimone β con cui vengono espunti passi estranei e aggiunte parti mancanti.

Sussistono, inoltre, ulteriori elementi a favore di questa idea di stemma, costituiti da correzioni puntuali che c_1 apporta alla prima stesura di E. Il copista interviene a volte attraverso modifiche formali (riscrivendo la stessa parola con un’abbreviazione differente), altre volte producendo dei mutamenti sostanziali (con scelte linguistiche alternative). In questa revisione, c_1 utilizza diversi metodi: in alcuni casi rimuove semplicemente la parola da sostituire (che rimane leggibile) o cancellandola con una linea o apponendo dei puntini, mentre in altri si serve della tecnica della rasatura.

Nelle modifiche dove c_1 corregge solo la forma delle abbreviazioni, non alterando il termine, la parola da correggere è riscritta con un’espressione paleografica differente.

Invece, con le alterazioni sostanziali, c_1 emenda con lezioni differenti il testo riportato inizialmente. Tali modifiche possono essere distinte in quattro tipologie, sulla base di quanto viene sostituito. Le prime tre evidenziano la probabile incompletezza di β'' , che c_1 sana, introducendo

passi ripresi da un esemplare β definitivo. L'ultimo caso di variazioni mostra, invece, la revisione finale compiuta da c_1 , che cancella gli errori materiali prodotti durante la prima trascrizione.

Nei primi due tipi di correzione, la parola eliminata è condivisa o da un altro manoscritto β oppure da un esemplare α . Un esempio è rintracciato in un passo della questione 1, dove l'attributo riportato da c_1 , 'ultimum', coincide con la versione conservata da un altro manoscritto β (I), ma non da tutti i testimoni della famiglia di appartenenza (F riporta 'debitum'); dunque, nel momento di revisione, c_1 elimina questa lezione, correggendo in margine con la parola 'debitum', trasmessa da F.

Collatio 1: A, f. 1ra, ll. 6-8; B, f. 1r, ll. 7-10; C, f. 2ra, ll. 12-16; H, f. 311ra, ll. 6-8	Collatio 1: E, f. 155r, ll. 6-8	Collatio 1: F, f. 114r, ll. 7-9; I, f. 35rb, ll. 8-10
Sed (licet C) obiectum formale prudentie (prudens B; prudentia C) (habet tantum <i>iter. et del.</i> B) habet tantum unam rationem formalem obiectivam, quod est bonum humanum ordinabile secundum rectam rationem (<i>inv.</i> H) in finem <u>debitum</u> .	Sed obiectum formale prudentie habet tantum unam rationem formalem obiectivam, que est bonum humanum, ordinabile secundum rationem rectam in finem (<u>ultimum del.</u>) <u>debitum</u> (<i>add. in mg.</i>).	Sed obiectum formale prudentie habet tantum unam rationem formalem (<i>add. in mg.</i> I) obiectivam, que est bonum humanum, ordinabile secundum rationem rectam (<i>inv.</i> I) in finem <u>debitum</u> (<u>ultimum</u> I).

Il secondo tipo di modifiche è riscontrabile ad esempio nella questione 11, dove, l'espressione aggiunta e poi rimossa da E, 'nunc sunt extrema propositionis', appartiene – seppur con una piccola variante – ai codici α . La frase viene eliminata da c_1 che ristabilisce l'andamento dell'argomentazione, così come presentato nel testo β .

Collatio 11: A, f. 11ra; B, f. 26v, ll. 5-7; C, f. 22vb, ll. 24-29; H, f. 319ra, ll. 20-23.	Collatio 11: D, f. 97v, ll. 6-8; F, f. 129r, ll. 36-38.	Collatio 11: E, f. 178r, ll. 25-27.
[...] termini (trinum B) possunt naturaliter ab intellectu nostro apprehendi, licet confuse, <u>ut sunt extrema propositionis</u> , quia aliter complexio non posset (possit B) credi.	[...] termini naturaliter possunt ab intellectu nostro apprehendi, licet confuse, quia aliter complexio non posset credi.	[...] termini naturaliter possunt ab intellectu nostro apprehendi, licet confuse, (<u>nunc sunt extrema propositionis del.</u>) quia aliter complexio non posset credi.

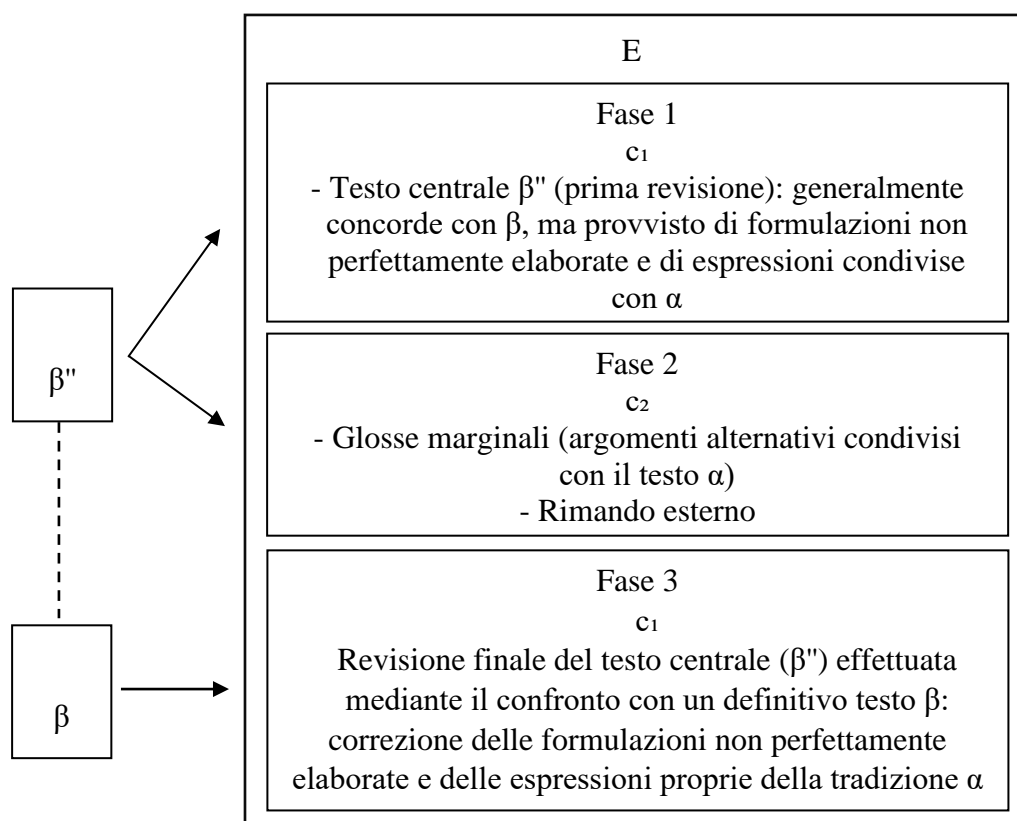
Infine, nelle ultime due tipologie di correzione il testo espunto non è conservato da nessun testimone noto. Per la terza, l'aggiunta è probabilmente opera dello stesso estensore di β , come mostra la questione 3, dove l'espressione trascritta inizialmente da c_1 'nunc autem licet habitus ut supradictum est etiam' è assente in tutti gli altri esemplari. Dal momento che l'inserzione introdotta durante la revisione appare più estesa ed esplicativa, si può supporre che questo esempio sia la traccia di passi non ancora elaborati in β , che andranno persi nelle redazioni finali del testo e sostituiti da c_1 nell'atto di integrare la versione definitiva di β .

<i>Collatio 3: A, f. 5va, ll. 18-27; B, f. 13v, ll. 15-24; C, f. 12rb, ll. 15-31; H, f. 314va, l. 53.</i>	<i>Collatio 3: E, f. 167v, l. 6.</i>	<i>Collatio 3: F, f. 121v, ll. 44-52.</i>
[...] propter diversitatem susceptivi. [...] Unde videtur quod habitus sit principium agendi (unde ... agendi <i>om. H</i>) [...].	[...] (<u>nunc autem licet habitus ut supradictum est etiam <i>del.</i></u>) propter diversitatem susceptivi. [...] Unde videtur quod habitus sit principium agendi. (propter ... agendi <i>add. in mg.</i>) [...].	[...] propter diversitatem susceptivi. [...] Unde videtur quod habitus sit principium agendi [...].

Nel quarto e ultimo caso, invece, rientrano tutte le variazioni introdotte a seguito di errori materiali di c_1 e c_2 . Riferendoci ancora a un passo della questione 3, si può vedere come c_1 trascriva inizialmente il termine ‘*applicandum*’, facilmente confondibile, se abbreviato, con ‘*assimilandi*’; accortosi dell’errore, emenda, riportando la versione esatta⁹⁵⁶.

Le prime tre varietà di correzione sopra descritte manifestano forse le caratteristiche del testo di β'' , il quale conserva passi riscontrabili nella tradizione α definitiva, ma anche espressioni liberamente elaborate, forse appartenenti a una stesura non completamente rivista.

Per sintetizzare si propone uno schema riassuntivo che mostra i diversi livelli di intervento visibili nel manoscritto E:



⁹⁵⁶ E, f. 167r, l. 21.

Riassumendo i risultati dell'analisi, si potrebbe ipotizzare che c_1 riproduca in un primo momento il testo di β'' , comprese redazioni parallele (α) e passi non perfettamente elaborati. Le glosse di argomenti alternativi vengono mantenute separate in margine, aggiungendo delle espressioni introduttive indicative, mentre i passaggi appartenenti a versioni non ancora definite della discussione, vengono inglobati nel corpo centrale. Successivamente interviene il secondo copista c_2 , che inserisce due glosse di argomenti paralleli nella questione 3 e aggiunge una nota marginale che comprende un rimando esterno. Nel terzo momento di revisione, c_1 elimina i passi non definitivi di β'' , cioè quelli che non confluiranno in β . In questa fase, corregge anche gli errori materiali compiuti durante la prima trascrizione.

Per quanto riguarda β'' , possiamo immaginarlo come una stesura non ancora definitiva: lo testimoniano le varianti comuni condivise da E e I e la presenza di passi estranei a β lungo l'intera opera. Infatti, β'' potrebbe essere identificato con un materiale di lavoro, non ancora completo e perfettamente elaborato, ossia con una sorta di testo preparatorio simile a quello introdotto per la famiglia α (α'). Secondo questa ipotesi, la versione conservata da β'' appartiene sicuramente al ramo β , ma presenta passi ancora fluttuanti e non stabilizzati nelle due tradizioni, che si cristallizzeranno solo in seguito o che scompariranno definitivamente dalle elaborazioni finali⁹⁵⁷.

I manoscritti β e lo stemma codicum delle *Collationes parisienses*

Riprendendo l'analisi della tradizione manoscritta delle *Collationes* di Parigi, consideriamo i manoscritti che compongono la famiglia β , DEFI, i primi tre dei quali conservano anche le *Collationes oxonienses*. Secondo l'analisi di Alliney e Fedeli, D ed F sono molto vicini, pur non essendo l'uno copia dell'altro, ma piuttosto riproduzioni accurate del medesimo originale. E,

⁹⁵⁷ Il testo riportato da β'' potrebbe testimoniare una cosiddetta 'edizione intelligente', costruita con l'obiettivo di migliorare la comprensibilità del testo facendo riferimento a più tradizioni. Come sostengono gli editori delle *Quaestiones super secundum et tertium De anima* di Scotus, ciò che per un editore moderno appare come un'irrimediabile contaminazione, per un copista medioevale può significare il perfezionamento di un testo da trasmettere, dal momento che la prima bozza dello scritto appare spesso non rielaborata, colma di errori e dunque poco utilizzabile. Pertanto, non deve apparire insolita la comparazione di più testi, come risulta dal caso dei testimoni E, β' e β'' : Bazán, Emery, Green *et al.*, *Introduction*, in Ioannes Duns Scotus, *Quaestiones super secundum et tertium De anima*, OpPh, V, pp. 95-98. Come rilevato anche da William Duba, gli studi riguardanti le edizioni critiche dei testi del XIV secolo stanno mostrando che in molti casi la trascrizione di un esemplare viene integrata mediante il ricorso ad altri testimoni, magari migliori, della stessa opera, producendo un testo composito che dà vita a un'edizione medioevale: W.O. Duba, *Rebuilding the stemma. Understanding the Manuscript Tradition of Francis of Marchia's Commentaries on Book II of the Sentences*, in G. Guldentops, T. Jeschke, F. Retucci *et al.* (eds.), *Durand of Saint-Pourçain and His Sentences Commentary. Historical, Philosophical, and Theological Issues*, Peeters, Louvain 2014, pp. 119-169:120. Anche Gino Belloni descrive il lavoro dei copisti medioevali non come un'opera di copia passiva di un solo modello, quanto piuttosto come un'operazione di comparazione tra più esemplari, al punto da affermare che quella che veniva indicata abitualmente come tradizione anomala (contaminata) rappresenta invece la normalità nella trasmissione dei testi: G. Belloni, *Contaminazione in filologia*, «Acta Histriae», 23/2 (2015), pp. 153-169: 159.

invece, presenta delle varianti autonome significative che lo allontanano dagli altri due. Pertanto, seguendo gli editori della serie inglese, D ed F discendono direttamente da β , mentre E ne è separato da un intermediario perduto, che consente di spiegare le lezioni autonome, le inversioni, le omissioni e le occasionali vicinanze ai codici α ⁹⁵⁸.

Venendo alle *Collationes parisienses*, come per il gruppo α , anche nel ramo β è possibile individuare un testimone più indipendente degli altri. Il codice I, risalente al XIV secolo, secondo le attuali stime codicologiche, pur presentando una rielaborazione del testo affine alla versione β , riporta delle varianti significative autonome. Lo studio condotto da Casciano e Fedeli ha ipotizzato che la stesura conservata da I sia assimilabile a una prima bozza del testo, denominata β' . Questa prima elaborazione verrebbe poi revisionata e resa definitiva successivamente, assumendo la forma visibile negli esemplari posteriori DEF⁹⁵⁹.

Dal momento che I riporta solo la prima *collatio* di Parigi, conviene considerare più approfonditamente i restanti manoscritti, DEF, nei quali la versione β è pressoché analoga, se si lascia da parte il testo di E anteriore alla revisione finale⁹⁶⁰. Si può provare, anzitutto, che E non è apografo di DF: oltre ad avere una serie di glosse marginali con versioni alternative degli argomenti, assenti nei due esemplari reinboldiani, E riporta numerosi passi omessi per omoteleuto da DF. Si può prendere ad esempio un estratto della questione 16, dove DF mancano del lungo passo ‘*oportet ut altera ... et relatio*’.

<i>Collatio 16: D, f. 104v, ll. 44-46; F, f. 136v, ll. 12-14.</i>	<i>Collatio 16: E, f. 190v, ll. 27-32.</i>
Si igitur actus et potentia sunt differentie unius, et similiter fundamentum et relatio, <.....>> contineantur sub actu et potentia, et sic si persona sit ex essentia et relatione, oportet quod sit ex potentia et actu.	Si igitur actus et potentia sunt differentie unius, et similiter fundamentum et relatio, oportet ut altera divisio contineatur sub alia; sed potentia et actus non continentur sub fundamento et relatione, sed sunt communiora; ergo oportet ut econtra fundamentum et relatio contineantur sub actu et potentia, et sic si persona sit ex essentia et relatione, oportet quod sit ex potentia et actu.

Un'unica omissione di E, visibile nella questione 3, consente di escludere che E sia l'antigrafo di F. Purtroppo, D manca di questa questione, per cui non è possibile affermare con certezza che D non sia copiato dalla versione revisionata di E. Tuttavia, la stretta vicinanza tra D ed F, provata per la serie inglese e ipotizzata per quella parigina, consente di suggerire che D non sia apografo di E. Nell'esempio proposto, E presenta un salto per omoteleuto e un'inversione rispetto a F. Per

⁹⁵⁸ Alliney, Fedeli, *Introduzione*, in Ioannes Duns Scotus, *Coll. ox.*, a cura di Alliney, Fedeli, p. XLI.

⁹⁵⁹ Per il caso di I si rimanda al contributo citato senza approfondire nel dettaglio la questione, dal momento che I riporta solo la prima questione di Parigi e non quelle che sono oggetto di edizione critica in questo lavoro. Casciano, Fedeli, *La costruzione di un testo medioevale*, pp. 352-355.

⁹⁶⁰ Si veda la sezione precedente *Un caso particolare: il codice E*.

completezza, bisogna specificare che la lacuna viene colmata in margine con un argomento diverso da quello riportato da F e che, in aggiunta, le due argomentazioni vengono successivamente cancellate mediante ‘*va...cat*’.

<i>Collatio 3: E, ff. 164v-165r, ll. 30-1.</i>	<i>Collatio 3: F, f. 120v, ll. 9-15.</i>
Cum ergo nec intellectus nec voluntas per suam directionem et imperium aliquam huiusmodi formam imprimant in appetitu sensitivo, sequitur quod numquam ex eorum directione et imperio potest <.....>> moderate (<u>immoderate</u> corr. in <u>moderate</u>) et ordinate tendere (tendere <i>add. in mg.</i>) secundum debitas circumstantias. Nam videmus // in naturalibus quod calor [...].	Cum ergo nec intellectus nec voluntas per suam directionem et imperium aliquam huiusmodi forma imprimat in appetitu sensitivo, sequitur quod numquam ex directione et imperio potest nisi immoderate et effrenate tendere in suum proprium obiectum. Sed dicitur quod ex directione intellectus et imperii voluntatis non habet quod agat actionem contrariam, sed tantum quod movetur alio modo, quia ordinate et moderate secundum debitas circumstantias; nec est hoc inconveniens. Nam videmus quod calor [...].

Con un ulteriore passaggio, tratto dalla questione 5, si prova che F non è antigrafo di D: infatti, F omette per omoteleuto il passo ‘*potest ex imperio voluntatis*’, conservato in D.

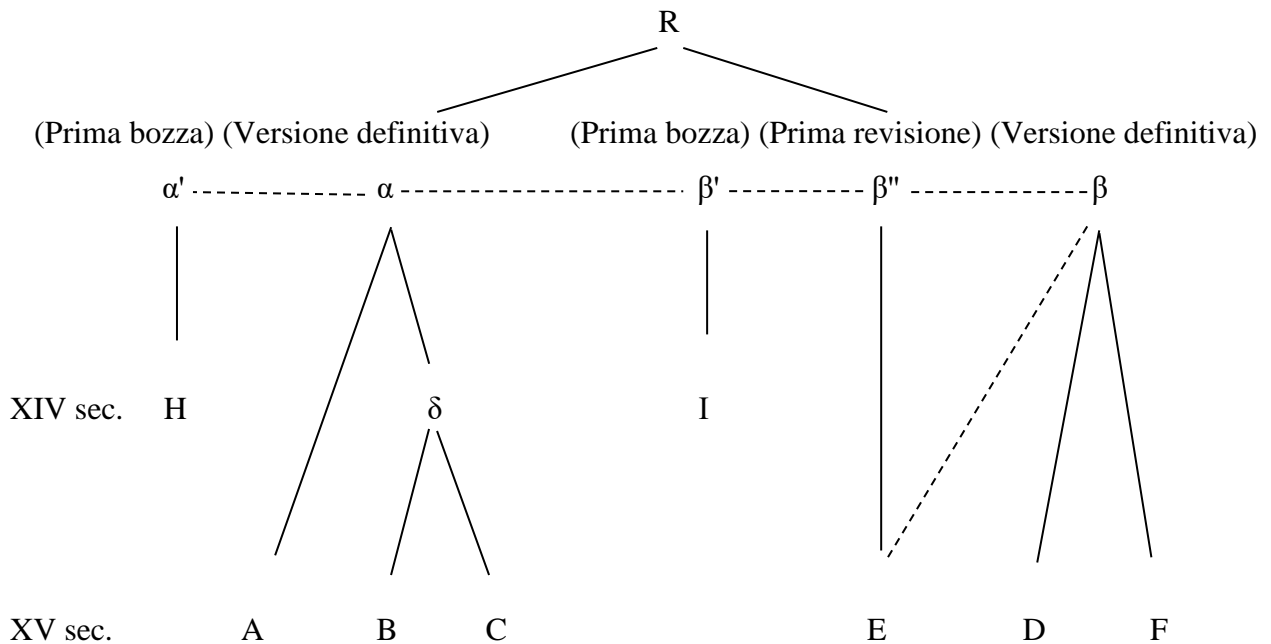
<i>Collatio 5: F, f. 124r, ll. 27-30.</i>	<i>Collatio 5: D, f. 92r, ll. 22-25.</i>
Dicitur quod sic, quia illa potentia, que secundum actus suos subicitur imperio voluntatis, <.....>> moveri vel mutari ab uno actu ad alium, aliter enim non subiaceret imperio voluntatis; [...].	Dicitur quod sic, quia illa potentia, que secundum actus suos subicitur imperio voluntatis, potest ex imperio voluntatis moveri vel mutari ab uno actu ad alium, aliter enim non subiaceret imperio voluntatis; [...].

Purtroppo, nelle *Collationes parisienses* non è stata ancora rinvenuta alcuna omissione di D che consenta di concludere che D non è antigrafo di F. Pertanto, rimane soltanto il dato emerso dalle *Collationes oxonienses*, dove D presenta delle omissioni non condivise da F⁹⁶¹.

Riassumendo i dati della famiglia β , l’esemplare I si mostra il più indipendente della tradizione, proponendo inversioni, aggiunte, omissioni e scelte lessicali diverse rispetto agli altri membri del gruppo. Per questo, si è concluso che il codice I derivi da una prima bozza del testo, che possiamo definire β' . Da una successiva elaborazione β'' discenderebbe il testimone E. Infine, gli esemplari DF, come per le *Collationes* di Oxford, sembrano essere due copie del medesimo codice, sebbene nelle questioni finora analizzate non sia possibile individuare delle significative varianti di D, non condivise da F. Questi due testimoni rappresenterebbero la tradizione β , ormai conclusa e definitiva.

⁹⁶¹ Alliney, Fedeli, *Introduzione*, in Ioannes Duns Scotus, *Coll. ox.*, a cura di Alliney, Fedeli, pp. XL-XLI.

Dunque, lo stemma completo, comprensivo della tradizione α e di quella β , si presenta, così:



In conclusione, la presenza di redazioni incomplete – ossia α' , β' , β'' – lascia supporre un lavoro a più fasi nella costruzione di entrambe le tradizioni. Un concetto che potrebbe ben rappresentare questo fenomeno è quello di ‘archetipo mobile’, che si riferisce a un testo che ha subito una serie di correzioni e revisioni di singole parole o di intere argomentazioni e che, quindi, è stato oggetto di diverse stesure, prodotte in fasi successive. Da questi esemplari in evoluzione sarebbero stati copiati, in momenti diversi, le varie redazioni che oggi compongono i due gruppi⁹⁶².

Per entrambe le famiglie si è supposto un capostipite in movimento che rende ragione delle diverse fasi di costruzione del testo e delle sue continue modifiche. Nel ramo di α , da una prima redazione incompleta, definita α' , proviene il testo tradito da H, mentre da una versione successiva procedono A e δ , antografo di BC. Dal lato di β , invece, si possono distinguere due redazioni provvisorie – β' , da cui viene riprodotto I, e β'' , da cui deriva E, – e l’elaborazione completa, che è quella riportata da DF. Nell’albero genealogico delle *Collationes parisienses* sono considerati il numero minimo di intermediari necessari per spiegare le differenze testuali non riconducibili a errori materiali dei copisti.

⁹⁶² Per approfondire il concetto di archetipo mobile, si vedano B. Bentivogli, P. Vecchi Galli, *Filologia italiana*, Bruno Mondadori, Milano 2002, p. 73; S. Timpanaro, *La genesi del metodo del Lachmann*, Utet, Torino 2004, pp. 146-147.

2. Tradizione a stampa

Come anticipato nella sezione introduttiva, se nei codici vengono distinte due serie di *Collationes*, l'una composta a Oxford e l'altra a Parigi, nelle edizioni a stampa, le questioni sono mescolate e sistemate secondo un ordine tematico, lasciando l'impressione di avere un'opera dal carattere unitario. In aggiunta, la tradizione a stampa è carente; manca, infatti, di diverse questioni trasmesse dai manoscritti.

In questa sede, non si vuole ripercorrere l'evoluzione delle edizioni delle *Collationes* – tale analisi, infatti, è già stata condotta per le questioni discusse ad Oxford⁹⁶³ –, ma indagare le peculiarità che riguardano la serie parigina. Per questo breve studio, sono stati consultati i seguenti testi a stampa:

- *Collationes*, Parisius 1513
- *Disputationes Collationales*, Papia 1517
- *Disputationes Collationales*, Lugdunum 1520
- *Collationes seu disputationes*, Venetia 1522
- *Disputationes Collationales*, Venetia 1580
- *Collationes*, Venetia 1598
- *Collationes seu Disputationes subtilissimae*, Lugdunum 1639⁹⁶⁴

Anzitutto, si può notare che, sebbene i manoscritti trasmettano 19 *Collationes* di Parigi, Wadding (1639) ne riporta 17, mentre le tirature del Cinquecento ne conservano 13. Infatti, pur facendo riferimento all'edizioni precedenti, Wadding aggiunge le *disputationes* 13-17, affermando di averle recuperate dal ms. Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Lat. 876, ossia H⁹⁶⁵. Questo dato è in linea con la mancanza delle ultime due *collationes*, omesse da H e, di conseguenza, anche da Wadding.

Inoltre, i testi del XVI secolo ripetono due volte la stessa questione: la *collatio* 7 (dei manoscritti) (*Utrum voluntas possit peccare eligendo contra dictamen recte rationis*) costituisce sia la questione 4, sia la 19. Wadding si è accorto dell'errore e ha eliminato la ripetizione.

⁹⁶³ Alliney, Fedeli, *Introduzione*, in Ioannes Duns Scotus, *Coll. ox.*, a cura di Alliney, Fedeli, pp. XLIII-XLVIII.

⁹⁶⁴ Per dei riferimenti più estesi dei testi a stampa, si veda Alliney, Fedeli, *Introduzione*, in Ioannes Duns Scotus, *Coll. ox.*, a cura di Alliney, Fedeli, pp. XLV-XLVI.

⁹⁶⁵ Ioannes Duns Scotus, *Collationes*, Wadding, III, p. 421: «Sequentes quatuor collationes inveni in Bibliotheca Vaticana, cod. MS. membraneo, num. 876 inter reliquas, quae hic praemittuntur, quibus omnibus praefigebatur titulus, Collationes Parisienses».

Riguardo al rapporto tra le edizioni a stampa, sebbene ogni esemplare presenti la propria pubblicazione come una versione emendata dalle precedenti, le varianti sono minime. Nell'esempio che segue, tratto dalla *collatio* XVII (questione 8 nei codici), si possono notare l'aggiunta del 'per' nelle edizioni del 1513 e del 1520 e del 'si' in quelle dal 1513 al 1580. Interessante è, invece, la diversa scelta linguistica presente nei testi editi nel 1513, 1520 e 1522 che utilizzano 'ligno' in luogo di 'igne', condiviso tra l'altro anche dai codici.

1513 f. LXXVra-b.	1517 f. 27va.	1520 f. 31vb-32ra.	1522 f. 12va.	1580 p. 73a.	1598 f. 15vb.	1639 p. 382b.
Contra. Maior probatur sive tale agens agat <u>per</u> propriam actionem et amovet prohibens una actione sive duabus, [...] sequitur quod illud agens non necessario agit quantum est ex parte sui. Et hoc patet de <u>ligno</u> necessario calefaciente qui, <u>si</u> non potest calefacere nisi desiccando, auferendo humidum impediens, necessario desiccat, licet alia actione desiccet et calefaciat.	Contra. Maior probatur sive tale agens agat propriam actionem et amovet prohibens una actione sive duabus, [...] sequitur quod illud agens non necessario agit quantum est ex parte sui. Et hoc patet de <u>ligno</u> necessario calefaciente qui <u>si</u> non potest calefacere nisi desiccando, auferendo humidum impediens, necessario desiccat, licet alia actione desiccet et calefaciat.	Contra. Maior probatur sive tale agens agat <u>per</u> propriam actionem et amovet prohibens una actione sive duabus, [...] sequitur quod illud agens non necessario agit quantum est ex parte sui. Et hoc patet de <u>ligno</u> necessario calefaciente qui, <u>si</u> non potest calefacere nisi desiccando, auferendo humidum impediens, necessario desiccat, licet alia actione desiccet et calefaciat.	Contra. Maior probatur sive tale agens agat propriam actionem et amovet prohibens una actione sive duabus, [...] sequitur quod illud agens non necessario agit quantum est ex parte sui. Et hoc patet de <u>ligno</u> necessario calefaciente qui, <u>si</u> non potest calefacere nisi desiccando, auferendo humidum impediens, necessario desiccat, licet alia actione desiccet et calefaciat.	Contra. Maior probatur sive tale agens agat propriam actionem et amovet prohibens una actione sive duabus, [...] sequitur quod illud agens non necessario agit quantum est ex parte sui. Et hoc patet de <u>igne</u> necessario calefaciente qui, <u>si</u> non potest calefacere nisi desiccando, auferendo humidum impediens, necessario desiccat, licet alia actione desiccet et calefaciat.	Contra. Maior probatur sive tale agens agat propriam actionem et amovet prohibens una actione sive duabus, [...] sequitur quod illud agens non necessario agit quantum est ex parte sui. Et hoc patet de <u>igne</u> necessario calefaciente qui, non potest calefacere nisi desiccando, auferendo humidum impediens, necessario desiccat, licet alia actione desiccet et calefaciat.	Contra. Maior probatur sive tale agens agat propriam actionem et <u>amoveat</u> prohibens una actione sive duabus, [...] sequitur quod illud agens non necessario agit quantum est ex parte sui. Et hoc patet de <u>igne</u> necessario calefaciente qui, non potest calefacere nisi desiccando, auferendo humidum impediens, necessario desiccat, licet alia actione desiccet et calefaciat.

Dunque, le diverse tirature non trasmettono redazioni diverse del testo e ciascuna discende, tramite una scarna revisione, dalle precedenti. Anche in questo caso, si conferma il dato emerso dall'analisi delle *Collationes oxoniesenses*, per il quale le varie edizioni a stampa sono uniformi tra loro⁹⁶⁶.

⁹⁶⁶ Alliney, Fedeli, *Introduzione*, in Ioannes Duns Scotus, *Coll. ox.*, a cura di Alliney, Fedeli, p. XLVIII.

A questo punto, si può considerare brevemente il confronto con i manoscritti, prendendo come riferimento il testo delle *Collationes parisienses* riportato dal terzo volume degli *Opera Omnia* curati da Wadding, che indicheremo con la lettera W. Questa analisi sarà suddivisa in due sezioni: dapprima sarà dato conto delle prime 13 questioni, riportate da tutte le edizioni a stampa, e, in seguito, delle successive 4, conservate solo da W.

Da un punto di vista generale – rispetto alle *Collationes oxonienses*, dove W è diverso dal testo di tutti i codici a noi giunti⁹⁶⁷ –, le questioni parigine tradite dalle edizioni a stampa sono molto vicine al ramo α dei manoscritti. Per dimostrare tale tesi, si può fare riferimento a un passo della *collatio* 8, dove W condivide l’argomentazione più estesa trasmessa dagli esemplari α .

Collatio 8: A, f. 8vb, ll. 33-38; B, f. 21r, ll. 32-36; C, f. 18va-b, ll. 42-4; H, f. 317rb, ll. 22-27.	Collatio XVII: W, p. 382b.	Collatio 8: D, f. 94v, ll. 38-41; E, f. 174r, ll. 14-21; F, f. 126v, ll. 28-31.
[...] ut patet in exemplo de gravi quod eadem actione qua movet se (<i>om.</i> H) deorsum, frangit trabem, si potest. Nunc autem voluntas alia actione vult ultimum finem et alia intellectum intelligere ultimum / finem, cui imperat considerare (considerat A) ultimum finem, et ideo non oportet quod necessario velit intellectum intelligere ultimum finem, licet necessario velit ultimum finem sibi ostensum.	[...] ut patet exemplo de gravi, quod eadem actione, qua movet de seorsum, frangit trabem, si potest. Nunc autem voluntas alia actione vult ultimum finem, et alia intellectum intelligere ultimum finem, cui imperat considerare ultimum finem, et ideo non oportet, quod necessario velit intellectum intelligere ultimum finem, licet necessario velit ultimum finem sibi ostensum.	Patet exemplum: ideo enim grave eadem necessitate qua tendit deorsum, frangit trabem impediens eius motum deorsum, quia solum habet unum actum quo movetur deorsum et quo frangit trabem; sic autem non est de voluntate; quare etc.

Ulteriori casi sono forse indicativi di alcune vicinanze tra W e i singoli testimoni α : nei numerosi punti in cui H si distacca dagli altri codici della sua famiglia, W sembra seguirlo. Ad esempio, nella questione 3, H presenta una versione più sintetica dell’argomento ‘*sed in causis ... econverso*’ – condivisa da W –, rispetto a quella riportata dagli altri manoscritti α ‘*sed non videtur ... circulatione*’.

Collatio 3: A, f. 4rb, ll. 18-22; B, f. 10r, ll. 37-41; C, f. 9va, ll. 26-34.	Collatio VI: W, p. 358a.	Collatio 3: H, f. 313va, ll. 55-57.
cum habitus habeat rationem mansivi et quiescentis, actus vero rationem (<i>om.</i> C) transeuntis; <u>sed non videtur sequi circulatio (<i>inv.</i> C) in causis equivocis, (ex hoc <i>add.</i> BC), quia (quod B) habitus non ponitur tota causa actus, sed principium activum partiale, quod cum intellectu est causa actus, cum quo stat quod actus sit tota causa habitus sine circulatione.</u>	cum habitus habeat rationem manentis, et quiescentis, actus vero rationem transeuntis: <u>sed in causis equivocis impossibile est, quod sit circulus, ut hoc sit causa illius, et econverso.</u>	cum habitus habeat rationem mansivi et quiescentis, actus vero rationem transeuntis. <u>Sed in causis equivocis impossibile est quod sit circulus, ut hec sit causa illius et econverso.</u>

⁹⁶⁷ Alliney, Fedeli, *Introduzione*, in Ioannes Duns Scotus, *Coll. ox.*, a cura di Alliney, Fedeli, pp. LIX-LXXI.

Concludendo, si può asserire che, in generale, W (inteso come il rappresentante degli esemplari a stampa) riporta una versione vicina alla tradizione α ; tra gli esemplari α , va rilevata, poi, una maggiore vicinanza con il codice H. Riguardo alle ultime quattro questioni (qq. 14-17) conservate solo in Wadding, l'autore dichiara esplicitamente di trascrivere H. Infatti, come confermato dal testo, pur introducendo delle varianti redazionali, W si mantiene fedele al testo del codice Vaticano.

3. Note conclusive

In conclusione, la divisione in famiglie, avanzata nell'*Introduzione* delle questioni inglesi, è condivisibile anche per la serie parigina. Lo *stemma codicum* risulta così suddiviso: la tradizione α , a cui appartengono gli esemplari ABCH, e la famiglia β , composta da DEFI. Tra i manoscritti α è stato individuato un legame più stretto tra B e C, probabilmente derivanti da un progenitore comune δ , esemplato allo stesso modo di A, a partire da α . Si è supposto poi, in base al testo meno completo e in alcuni punti fortemente diverso, che H possa derivare da un'elaborazione non ancora definitiva della versione α , denominata α' .

Anche per il gruppo β è stato necessario ammettere una redazione incompleta: mentre il testo limitato di I sembra mostrare una prima fase della stesura – definita β' –, il corpo originario di E, precedente la correzione, suggerisce l'introduzione di una seconda versione del testo non finito di β – chiamata β'' –, sicuramente successiva a β' , ma non ancora giunta al suo stadio finale. Il resto degli esemplari β (DF) presenta un'elaborazione definitiva e completa – rinvenibile anche nell'esposizione corretta di E (derivata dal testo β ultimato).

In secondo luogo, è stata analizzata la tradizione a stampa, la quale presenta varianti trascurabili, che hanno permesso di operare il confronto con i manoscritti. Nelle *Collationes* parigine, Wadding resta fedele alla versione offerta dai codici α , distaccandosene solo in rari casi.

Queste conclusioni non possono che essere provvisorie e rimanere in attesa di corroborazione attraverso il completamento della trascrizione delle restanti questioni.

4. Metodologia di edizione

Lo studio condotto sulla tradizione manoscritta delle *Collationes parisienses* ha consentito di individuare i rapporti tra i codici oggi noti. La relazione tra le due tradizioni individuate, α e β , non è sempre costante, come mostrano Casciano e Fedeli: vi sono, infatti, questioni in cui i due rami dello stemma divergono significativamente, tanto non permettere un'edizione congiunta dei

testi⁹⁶⁸, e *collationes*, invece, dove le varianti sono poco rilevanti⁹⁶⁹. Nell'edizione provvisoria, proposta in questa sede, si utilizza il testo tradito dall'esemplare A, collazionato, ove necessario, con la versione di C, F e H⁹⁷⁰. Di seguito, si portano alcuni argomenti per giustificare tale scelta.

Nelle *questiones* 10-12, i testi α e β non mostrano radicali differenze, che possano indirizzare nella scelta di un codice di riferimento piuttosto che di un altro: infatti, in tali *collationes*, tutti i manoscritti – ad eccezione di I che riporta solo la prima *questio* – potrebbero plausibilmente assolvere la funzione di testimone principale. Pertanto, l'elezione del manoscritto da seguire dovrà tenere conto anche delle questioni in cui le versioni sono maggiormente diversificate, in modo da individuare la tradizione e l'esemplare migliori.

A questo proposito, la tradizione α si mostra – in particolare nelle qq. 4-9 – generalmente più estesa, esplicativa e completa dei testi β ⁹⁷¹, in alcuni punti molto sintetici⁹⁷². Tra i testimoni α , A esibisce solitamente un testo più corretto, con meno omissioni ed errori: infatti, mentre H, essendo l'esemplare più indipendente del ramo, manca di due questioni e mostra lacune di interi argomenti, le trascrizioni di B e C riportano numerosi salti, spesso dovuti a errori di copiatura. Dunque, si procede assumendo A come codice di riferimento principale dell'edizione delle *Collationes parisienses* 10-12.

L'esemplare A sarà affiancato da altri testimoni α , intesi come strumenti di correzione delle sue rare inesattezze. A questo proposito, è opportuno valutare anzitutto i manoscritti più vicini ad A, ovvero B e C, che, come mostra lo stemma dei codici, discendono dallo stesso archetipo α , sebbene ne risultino separati tramite un intermediario δ . Tra i due, conviene considerarne solamente uno, giacché essi appaiono molto simili: C è generalmente più affidabile e corretto di B e per questo va preferito a quest'ultimo, il quale presenta un numero maggiore di omoteleuti e salti. Dunque, lasciando da parte B, C sarà utilizzato per correggere A – dove esso mostra omissioni per omoteleuto ed errori imputabili ai copisti – e nelle rare occasioni in cui tutti gli altri testimoni riportano varianti errate nel contesto. Un esempio di questo tipo è visibile nel paragrafo 7 della questione 11, dove il significato della lezione riportata da C – ‘*nititur*’ –, è da preferire a quello

⁹⁶⁸ Come accadeva anche con il codice G nelle *Collationes oxonienses*. Alliney, Fedeli, *Introduzione*, in Ioannes Duns Scotus, *Coll. ox.*, a cura di Alliney, Fedeli, pp. CLXIII, CLXVII.

⁹⁶⁹ Si vedano le differenze individuate tra i vari gruppi di *Collationes* in Casciano, Fedeli, *La costruzione di un testo medioevale*, pp. 360-361, 380.

⁹⁷⁰ Anche Alliney, nell'edizione della *Collatio* 6, propende per questi manoscritti, aggiungendo il testo di B, qui trascurato perché molto simile a quello di C. Alliney, *Quando Duns Scoto ha cambiato idea sulla volontà?*, p. 629.

⁹⁷¹ Le varianti per le quali α si presenta più esauriente non appaiono come il frutto dell'opera dei copisti, ma sembrano avere un'origine più alta.

⁹⁷² Casciano, Fedeli, *La costruzione di un testo medioevale*, p. 360. Nelle *Collationes oxonienses*, invece, appare vero piuttosto il contrario, il che porta gli editori a eleggere F come codice di riferimento principale. Alliney, Fedeli, *Introduzione*, in Ioannes Duns Scotus, *Coll. ox.*, a cura di Alliney, Fedeli, pp. CLX-CLXI.

della variante tradita da A – ‘*utitur*’ – e a quello della lezioni conservate da F – ‘*innititur*’ – e da H – ‘*non utitur*’:

Et hec ratio fit (fuit F H) contra dictum precedentis (respondentis C F H), dicentis (qui dixit F) quod non sufficit fides acquisita, quia illa nititur (utitur A; innititur F; non utitur H*) ei (ea A) qui (que F) potest fallere et falli, sed fides infusa ei (infusa ei] acquisita illi H) qui nec (ei ... nec] illi que non F) potest fallere, nec falli⁹⁷³.

In secondo luogo, H si rivela utile perché, essendo il più indipendente dei manoscritti α , derivante da una versione differente, α' , consente di sanare quei passi in cui gli esemplari che tradiscono la stesura definitiva α (dunque, A e C) risultano corrotti⁹⁷⁴. Ad esempio, nel paragrafo 20 della questione 12, A e C omettono una delle premesse minori del sillogismo – ‘*sed intellectus noster ... erit naturale*’ – a causa di un salto per omoteleuto probabilmente risalente all'archetipo α . H consente di sanare la lacuna e di dare senso all'argomentazione:

Unde patet quod, si aliquid (si aliquid] quando aliquid F; quando aliquis H) naturaliter ordinatur ad aliud (ad aliud *om.* F) per aliquod medium (mediatum F), oportet illud (*om.* F) medium esse naturale; sed intellectus noster ordinatur ad essentiam divinam, ita quod intellectus noster et essentia divina sunt extrema naturaliter connexa; ergo medium, quo connexionem habent, erit (esset F) naturale (sed intellectus noster ... erit naturale *om. per hom. A C*). Sed hoc medium est (medium est *inv.* C) actus intelligendi, quo intellectus unitur essentie, et etiam lumen tale, si ponatur medium disponens (dispositus A) ad ista unionem; ergo, actus intelligendi in patria erit (est C) naturalis simpliciter, et per consequens sufficit lumen naturale respectu illius actus, nec requiritur lumen supernaturale medium (*om.* F)⁹⁷⁵.

Laddove l'intera tradizione α (ACH) risulta corrotta, è necessario far ricorso agli esemplari β . Non potendo utilizzare I, che riporta solo la questione 1, la scelta dei testimoni β si riduce a DEF. Giacché E possiede un alto numero di correzioni, che renderebbero difficilmente comprensibile l'apparato critico e, inoltre, dato che il suo testo revisionato non presenta significative varianti rispetto alla redazione tradita da DF, questi ultimi sembrano preferibili per la costruzione dell'edizione. D ed F sono molto vicini; non possiedono, infatti, differenze rilevanti. Pertanto, dal

⁹⁷³ Ioannes Duns Scotus, *Coll. par.*, q. 11, n. 7, p. 370.

⁹⁷⁴ Alliney, Fedeli, *Introduzione*, in Ioannes Duns Scotus, *Coll. ox.*, a cura di Alliney, Fedeli, p. CLXVI.

⁹⁷⁵ Ioannes Duns Scotus, *Coll. par.*, q. 12, n. 20, pp. 381-382.

momento che D manca delle prime tre questioni, nell'ottica di un'edizione completa delle *Collationes*, F si rivela il codice β più adatto per integrare l'apparato delle varianti.

Pertanto, F sarà utilizzato nei punti in cui tutti i testimoni α appaiono danneggiati, come accade, ad esempio, nei paragrafi 8-9 della questione 12, dove AC omettono per omoteleuto il lungo passo 'licet actus ... ad recipiendum', mancando della conclusione del paragrafo 8 e dell'*incipit* del 9 e rendendo, in questo modo, incomprensibile il passaggio; H conserva la maggior parte del testo, sebbene resti lacunoso delle ultime parole 'in agendo ad recipiendum'; F è l'unico testimone che conserva intatta e valida l'argomentazione, permettendo di distinguere i due paragrafi e di restituire al testo una forma completa:

[...] ideo, sine tali lumine, in patria non potest intelligere essentiam divinam, quia lumen glorie est medium, tamquam dispositio media, preparans intellectum ad recipiendum, licet actus intelligendi immediate recipiatur in intellectu.

Contra. Quod non requiratur illud lumen ad disponendum intellectum in agendo ad recipiendum (licet ... recipiendum om. per hom. A C; in agendo ad recipiendum om. H), probatio, quia quando (om. F) aliquae perfectiones sunt ordinate, illud (istud F H) quod secundum se et immediate est receptivum (receptum C F) infime perfectionis, est et (est et] etiam est C; est etiam H; et om. F) receptivum (receptum C F) supreme perfectionis (supreme perfectionis inv. C F H) illius ordinis immediate; [...] ⁹⁷⁶.

Si omette nell'apparato critico il riferimento a Wadding, condividendo la scelta fatta dagli editori delle *Collationes oxonienses* e della *Quaestio de formalitatibus*. Nelle due opere citate, infatti, il testo a stampa appare corrotto e fluttuante tra le diverse tradizioni, risultando così inutilizzabile⁹⁷⁷. Nel nostro caso, al contrario, W si discosta raramente dal testo α , in particolare, dalla versione tradita da H; dunque, il ricorso al codice Vaticano, rende superfluo il riferimento all'edizione a stampa che da esso trae origine. Nonostante ciò, si riporta in apparato la paginazione di Wadding, per agevolarne il confronto, qualora lo si ritenesse necessario.

Nella costruzione dell'edizione critica delle *Collationes* 10-12 si è cercato di rendere uniformi le divergenti espressioni di scrittura emergenti nei vari manoscritti, in modo da garantire una maggiore omogeneità del testo. Pertanto, non vengono riportati accenti, né dittonghi e si

⁹⁷⁶ Ioannes Duns Scotus, *Coll. par.*, q. 12, nn. 8-9, p. 377.

⁹⁷⁷ Alliney, Fedeli, *Introduzione*, in Ioannes Duns Scotus, *Coll. ox.*, a cura di Alliney, Fedeli, p. CLXII; Emery, Smith, *The Quaestio de formalitatibus by John Duns Scotus*, p. 100.

differenziano la ‘u’ dalla ‘v’ (trascrivendo, ad esempio, ‘vero’ piuttosto che ‘uero’) e la ‘t’ dalla ‘c’ (preferendo, ad esempio, ‘ratione’ in luogo di ‘racione’). Riguardo ai termini che in alcuni testimoni hanno inizio con la ‘y’ e in altri con la ‘i’, si è scelta quest'ultima versione (scrivendo, ad esempio, ‘immo’ anziché ‘ymmo’). Si è favorita, poi, la voce ‘nihil’ al posto del ‘nichil’ frequentemente utilizzato da F; la parola ‘acquisita’ piuttosto che la più complessa ‘adquisita’, adoperata in A, C H e occasionalmente in F; il termine ‘sicut’ al ‘sicud’ impiegato in A, C e H; l’‘analogis’ al più raro ‘anologis’ trascritto da A e H; il ‘sillogizare’ al ‘silogizare’ o al ‘syllogizare’; l’‘imperfectio’ all’‘inperfectio’; il ‘supreme’ al ‘suppreme’. Si è preferito, poi, trascrivere indistintamente ‘ergo’, sebbene F riporti abitualmente ‘igitur’, e ‘preterea’ in luogo di ‘propterea’, copiato erroneamente da alcuni codici. Tra le particolarità del codice A, va segnalata la presenza di un'espressione particolare, ‘aior’ in luogo di ‘maior’, omessa nell'apparato delle varianti. Infine, si riportano in maniera indivisa le espressioni ‘inquantum’, ‘econverso’ e ‘adinvicem’.

Oltre alle varianti, le fonti e i testi – che richiamano più o meno letteralmente gli argomenti delle questioni 10-12 – costituiscono un secondo apparato. Va precisato, che vengono riportate sia le citazioni a cui gli argomenti delle *Collationes* potrebbero far riferimento, sia le corrispondenze che non risalgono precisamente al periodo in cui si colloca ipoteticamente la stesura delle questioni parigine, ma che aiutano nella ricostruzione del contesto dottrinale. Tali richiami aggiuntivi sono presentati e analizzati anche nello studio delle *questiones* 10-12 (capitoli 4, 6).

TABULA SIGNORUM

In textum

- < > = titulos vel verba ab editoribus additos includunt
[] = verba in codicibus tradita sed ab editoribus expuncta
<...> = lacuna

In apparatus

- * = post sigla codicum significat lectionem incertam
a = prima columna
add. = addidit
b = secunda columna
corr. = correxit
del. = delevit
hom. = homoeoteleuton
inv. = invertit
iter. = iteravit
lin. = linea(m)
mg. = margine
om. = omisit
r = recto
ras. = rasura(m)
v = verso

<Questio 10: Utrum intellectus, circumscripto omni actu voluntatis, posset assentire omni per se scibili>

1. Utrum⁹⁷⁸ intellectus⁹⁷⁹, circumscripto omni actu voluntatis, posset⁹⁸⁰ assentire omni per se scibili⁹⁸¹.
2. Dicitur quod omni per se scibili a nobis in via potest intellectus assentire, circumscripto imperio⁹⁸² voluntatis, non tamen omni scibili in se⁹⁸³. Primum probatur per hoc, quod omnis potentia potest in suam⁹⁸⁴ operationem, que est salus et perfectio eius, circumscripto omni⁹⁸⁵ alio quod non facit ad suam operationem. Sed, ostenso aliquo scibili a nobis ipsi⁹⁸⁶ intellectui, assentire⁹⁸⁷ veritati illius et intelligere veritatem illius scibilis est operatio intellectus, que est salus et perfectio eius, ad esse cuius operationis⁹⁸⁸ nihil facit voluntas, tum quia non est in potestate eius sive⁹⁸⁹ nostra quibus visis tangamur⁹⁹⁰, tum quia actus intellectus prior est actu voluntatis, et prius non dependet a posteriori⁹⁹¹. Ergo, circumscripto omni actu voluntatis, intellectus potest de se assentire omni scibili ab alio⁹⁹². Non tamen omni scibili in se, quia creditum – ut ‘deum esse trinum et unum’ – est scibile in se, et tamen ei⁹⁹³ non assentit intellectus nisi concurrat actus voluntatis, quia secundum Augustinum scire quis «potest⁹⁹⁴ nolens; credere autem⁹⁹⁵ non⁹⁹⁶ nisi volens»⁹⁹⁷.

⁹⁷⁸ A 70va; C 21vb; F 128v; H 318va; W 368b

⁹⁷⁹ intellectus *om.* H

⁹⁸⁰ posset] possit intellectus H

⁹⁸¹ utrum ... scibili] collatio 10 *add. supra lin.* C; 10 *add. in mg.* F; questio decima *add. in mg.* H

⁹⁸² H 318vb

⁹⁸³ Aristoteles, *Physica*, I, 1, 184a, 16-19, AL, VII, 1², p. 7: «Innata autem est ex notioribus nobis via et certioribus in certiora nature et notiora; non enim eadem nobisque nota et simpliciter».

⁹⁸⁴ C 22ra

⁹⁸⁵ omni] quocumque F H

⁹⁸⁶ ipsi] ipso H

⁹⁸⁷ assentire] potest *add.* F

⁹⁸⁸ esse ... operationis] cuius operationis esse F

⁹⁸⁹ eius sive *om.* C F H

⁹⁹⁰ Augustinus Hipponensis, *De libero arbitrio*, III, 25, 74, CCSL, 29, p. 319: «Quid autem quisque uel sumat uel respuat, est in potestate, sed quo viso tangatur, nulla potestas est».

⁹⁹¹ Ioannes Duns Scotus, *Lect.*, III, d. 24, q. un., Vat., XXI, n. 38, p. 138: «Sed scientia, saltem speculativa, in quocumque lumine habeatur, non dependet essentialiter a voluntate, sed praecedat voluntatem tamquam prius posterius (sicut intelligere velle) naturali ordine».

⁹⁹² alio] eo H

⁹⁹³ ei *om.* F

⁹⁹⁴ scire quis potest] cetera potest quis C; cetera quis F; cetera potest aliquis H

⁹⁹⁵ autem *om.* F; vero H

⁹⁹⁶ non *om.* A

⁹⁹⁷ Augustinus Hipponensis, *In Iohannis evangelium*, XXVI, 2, CCSL, 36, p. 260: «Intrare quisquam ecclesiam potest nolens, accedere ad altarem potest nolens, accipere Sacramentum potest nolens: credere non potest nisi uolens».

3. Sed contra hoc⁹⁹⁸ arguitur, probando quod cuilibet scibili vero⁹⁹⁹, etiam credito, potest intellectus assentire sine imperio voluntatis, ita quod, si sit¹⁰⁰⁰ scibile in se, [quod] sit scibile a¹⁰⁰¹ nobis. Et arguitur¹⁰⁰² sic: omnis complexio, cuius termini possunt apprehendi ab intellectu, si est scibilis in se¹⁰⁰³, est scibilis¹⁰⁰⁴ illi¹⁰⁰⁵ intellectui¹⁰⁰⁶; sed huius complexionis – ‘deum esse trinum’ – termini possunt apprehendi ab intellectu nostro; ergo talis complexio scibilis est¹⁰⁰⁷ ab intellectu¹⁰⁰⁸ nostro¹⁰⁰⁹.
4. Dicitur quod maior vera est: si termini alicuius complexionis possunt¹⁰¹⁰ apprehendi ab intellectu secundum suas quidditativas rationes¹⁰¹¹, tunc enim complexio potest sciri ab eodem¹⁰¹² intellectu¹⁰¹³; sed quando termini¹⁰¹⁴ solum apprehenduntur in generali, non oportet. Sic vero solum apprehenditur deus a nobis in via¹⁰¹⁵ et non secundum suam essentiam, ut est hec essentia in se, sed¹⁰¹⁶ solum secundum¹⁰¹⁷ generales rationes attributorum.

⁹⁹⁸ hoc *om.* F

⁹⁹⁹ vero] nullo H

¹⁰⁰⁰ sit] est C F H

¹⁰⁰¹ a] in F

¹⁰⁰² arguitur] quod *add.* H

¹⁰⁰³ si est ... in se *om.* F

¹⁰⁰⁴ est scibilis *iter.* H

¹⁰⁰⁵ illi *om.* F

¹⁰⁰⁶ intellectui *om.* A C

¹⁰⁰⁷ scibilis est *inv.* F

¹⁰⁰⁸ ab intellectu] intellectui H

¹⁰⁰⁹ Ioannes Duns Scotus, *Ord., Prol.*, p. 1, q. un., Vat., I, n. 42, p. 25: «Contra istam rationem arguo quod quaecumque necessaria de substantiis separatis cognoscantur a nobis nunc per fidem sive per communem revelationem, possint cognosci cognitione naturali. Et hoc sic: quorum necessariorum cognoscimus terminos naturaliter, et illa possumus naturaliter comprehendere; sed omnium necessariorum revelatorum terminos naturaliter cognoscimus; ergo etc.»; Henricus de Gandavo, *Summa*, a. XIII, q. 3, Badius 1520, I, f. 91v A: «Secundo sic: qui per se sufficiens est ad cognoscendum terminos et principia ex terminis composita (quia principia cognoscimus in quantum terminos cognoscimus, secundum Philosophum) et que potest cognoscere principia: et illa potest cognoscere quae sequuntur ex ipsis. Sed homo sine lumine fidei potest cognoscere omnes terminos huius scientiae: quid deus: quid mundus: quid creare: quid pati: quid homo: quid virgo: quid mater. Hoc enim ut dictum est supra, oportet intelligere antequam credere. Ergo sine lumine fidei potest cognoscere principia huius scientiae, complexa ex his: ut quod deus creavit mundum: quod deus homo passus est: quod virgo mater est, quare et sine lumine fidei potest scire omnia que consequuntur ex his. Haec sunt omnia huius scientiae. Ergo etc.»; Id., *Quod.*, XII, q. 2, ed. Decorte, p. 14: «Conclusiones cognoscuntur ex principiis, et cognitio principiorum resolvitur in definitivam rationem terminorum, ex quibus cognitibus cognoscuntur principia. Sed rationes terminorum articuli credibilis ut quid dicitur hoc nomine ‘Deus’ secundum naturam eius, et sic de ceteris, bene cognoscitur clarius quam per lumen fidei, secundum quod clarius intelligit quid dicitur hoc nomine ‘Deus’, unus quam alius. Ergo etc.».

¹⁰¹⁰ possunt *om.* A; possint H

¹⁰¹¹ quidditativas rationes *inv.* F H

¹⁰¹² eodem] ab *add.* H

¹⁰¹³ eodem intellectu *inv.* F

¹⁰¹⁴ termini] non A

¹⁰¹⁵ apprehenditur ... via] deus apprehenditur in via a nobis C

¹⁰¹⁶ sed] licet H

¹⁰¹⁷ solum secundum *inv.* F secundum *om.* H

5. Contra. Maior probatur generaliter, accipiendo¹⁰¹⁸ sic¹⁰¹⁹: omnis propositio, constituta ex terminis in¹⁰²⁰ generali cognitis, scibilis est ab intellectu apprehendente illos terminos in generali, ut sunt extrema illius propositionis; sed hec – ‘deus est trinus’¹⁰²¹ – est huiusmodi propositio constituta ex terminis ||¹⁰²² in generali cognitis; ergo est¹⁰²³ scibilis ab intellectu nostro in generali apprehendente istos¹⁰²⁴ terminos, |¹⁰²⁵ ut sunt extrema illius¹⁰²⁶ complexionis. Maior sic probatur, quia¹⁰²⁷ talis propositio aut est mediata, aut immediata¹⁰²⁸. Si est¹⁰²⁹ immediata, ergo scibilis est¹⁰³⁰ ab intellectu¹⁰³¹ apprehendente terminos eius confuse et in generali, ut sunt termini illius propositionis. Si est¹⁰³² mediata, ergo est medium inter extrema. Sed si extrema possunt apprehendi ab aliquo intellectu, et medium inter extrema¹⁰³³ |¹⁰³⁴ potest apprehendi, de quo medio querendum est, sicut prius, aut¹⁰³⁵ est mediata, aut immediata¹⁰³⁶. Si¹⁰³⁷ immediata, ergo scibilis¹⁰³⁸ ab intellectu apprehendente terminos. Si mediata, ergo habet medium, et sic usque¹⁰³⁹ ad aliquod principium immediatum¹⁰⁴⁰ deveniatur¹⁰⁴¹. Ergo omnis complexio, cuius termini in generali apprehenduntur ab intellectu aliquo modo¹⁰⁴² scibilis est ab eodem intellectu¹⁰⁴³.

¹⁰¹⁸ accipiendo] accidendo C

¹⁰¹⁹ accipiendo sic] sic arguendo F H

¹⁰²⁰ in] ex C

¹⁰²¹ trinus] et unus *add.* F

¹⁰²² W 369a

¹⁰²³ est *om.* H

¹⁰²⁴ istos] illos C H

¹⁰²⁵ C 22rb

¹⁰²⁶ illius] propositionis sive *add.* C

¹⁰²⁷ quia] nam F H

¹⁰²⁸ mediata aut immediata] immediata aut mediata H

¹⁰²⁹ est *om.* F

¹⁰³⁰ scibilis est *inv.* F

¹⁰³¹ intellectu] nostro *add.* H

¹⁰³² est *om.* F

¹⁰³³ extrema] illa F H

¹⁰³⁴ A 70vb

¹⁰³⁵ aut] ibi *add.* C

¹⁰³⁶ mediata ... immediata] immediata propositio aut mediata F H

¹⁰³⁷ si] sed C

¹⁰³⁸ scibilis] est *add.* F

¹⁰³⁹ usque] quousque F

¹⁰⁴⁰ principium immediatum *inv.* F H

¹⁰⁴¹ deveniatur] devoniatu A*; devenietur H

¹⁰⁴² aliquo modo] alio H modo *om.* C F

¹⁰⁴³ Ioannes Duns Scotus, *Ord., Prol.*, p. 1, q. un., Vat., I, n. 43, pp. 25-26: «Contra istam rationem arguo quod quaecumque necessaria de substantiis separatis cognoscantur a nobis nunc per fidem sive per communem revelationem, possint cognosci cognitione naturali. Et hoc sic: quorum necessariorum cognoscimus terminos naturaliter, et illa possumus naturaliter comprehendere; sed omnium necessariorum revelatorum terminos naturaliter cognoscimus; ergo etc. Probatio maioris: illa necessaria aut sunt mediata, aut immediata; si immediata, ergo cognoscuntur cognitio terminis, I *Posteriorum*; si mediata, ergo cum possumus cognoscere extrema, possumus concipere medium inter illa. Et coniungendo illud medium cum utroque extremo, aut habentur praemissae mediatas, aut immediatas; si immediatas, idem quod prius; si mediatas, procedetur cognoscendo medium inter extrema et coniungendo cum extremis, quousque veniamus ad immediata. Ergo tandem deveniemus ad necessaria immediata, quae intelligimus ex terminis, ex quibus sequuntur omnia necessaria mediata; ergo illa mediata per immediata scire

6. Aliter vero potest ratio sic formari¹⁰⁴⁴: omnis complexio, scibilis ex terminis confuse cognitis¹⁰⁴⁵, scibilis est ab intellectu confuse apprehendente terminos; sed hec – ‘deus est¹⁰⁴⁶ trinus’ – est¹⁰⁴⁷ scibilis ex¹⁰⁴⁸ terminis confuse cognitis; ergo est scibilis¹⁰⁴⁹ a nobis confuse apprehendentibus¹⁰⁵⁰ terminos. Si vero illius sillogismi¹⁰⁵¹ maior concedatur¹⁰⁵² et negetur¹⁰⁵³ minor¹⁰⁵⁴, contra: omnis complexio necessaria, ex terminis confuse cognitis scibilis est ab intellectu confuse¹⁰⁵⁵ apprehendente terminos. Sed hec – ‘deus est trinus’¹⁰⁵⁶ – necessaria est¹⁰⁵⁷ ex terminis confuse cognitis, quia est aliqualis¹⁰⁵⁸ ut sic et non contingens: ergo necessaria. Ergo hec – ‘deus est trinus’ – scibilis est¹⁰⁵⁹ ex terminis confuse cognitis. Maior probatur ut prius, quia omnis¹⁰⁶⁰ complexio necessaria, ex terminis confuse cognitis est immediata aut mediata, sicut prius argutum est¹⁰⁶¹.

poterimus naturaliter»; Id., *Rep. par.*, I-A, *Prol.*, q. 2, ed. Rodler, n. 143, p. 45: «Pro hac opinione sunt duae rationes. Prima est ista. Cuiuscumque necessari terminos naturaliter apprehendimus, et illud possumus naturaliter cognoscere. Sed omnium necessariorum revelatorum terminos naturaliter cognoscimus, ergo etc. Probatio maioris. Illa necessaria aut sunt mediata aut immediata. Si immediata, ergo cognoscuntur terminis cognitis. Si mediata, ergo cum naturaliter possumus cognoscere extrema, possumus cognoscere media inter illa. Coniungendo medium cum extremis, aut habentur praemissae mediatae aut immediatae. Si immediatae, ut prius. Si mediatae, procedatur coniungendo medium cum extremis, quousque veniatur tandem ad necessaria immediata, aut erit processus in infinitum»; Id., *Rep. par.*, I-C, *Prol.*, q. 2, ed. Rodler, n. 143, p. 140: «Secundo probatur sic ratione. Cuiuslibet necessari, cuius possumus apprehendere terminos, contingit esse scientiam. Sed quod Deus sit trinus et unus, quod tenemus fide tamquam de maxime intrinsecis Dei, est necessarium, et possumus terminos apprehendere, ergo etc. Minor patet. Probatio maioris. Quia illud necessarium aut est immediatum, et sic scitur apprehensis terminis; principia enim cognoscimus in quantum terminos cognoscimus. Aut est mediatum ita quod scimus illud esse mediatum, et tunc quaeram de illo quod est eius medium. Aut est immediatum, et sic sicut prius erit ei notum ex terminis suis et per ipsum erit primum cognitum. Si mediatum, procedam in infinitum, quod est inconueniens, vel veniam ad aliquid verum immediatum»; Guillelmus de Alnwick, *Add. magna*, *Prol.*, q. 2, ed. Rodler, n. 143, p. 208: «Cuiuscumque necessari termini possunt a nobis apprehendi, illud potest a nobis sciri etc., sicut habes quaestione prima et in *Collationibus*».

¹⁰⁴⁴ ratio ... formari] formari ratio sic F; sic formari ratio H

¹⁰⁴⁵ confuse cognitis] cognite confusis est C

¹⁰⁴⁶ est] esse F

¹⁰⁴⁷ est *om.* C

¹⁰⁴⁸ est ... ex] scibilis est H

¹⁰⁴⁹ est scibilis *inv.* C H

¹⁰⁵⁰ confuse apprehendentibus *inv.* H

¹⁰⁵¹ sillogismi] sologismi C*

¹⁰⁵² maior concedatur *inv.* H

¹⁰⁵³ negetur] negatur A

¹⁰⁵⁴ *Vide supra*, n. 4.

¹⁰⁵⁵ confuse *om.* A

¹⁰⁵⁶ est scibilis ex ... trinus *om. per hom.* F

¹⁰⁵⁷ necessaria est *inv.* H

¹⁰⁵⁸ aliqualis] qualis F

¹⁰⁵⁹ scibilis est *inv.* F

¹⁰⁶⁰ quia omnis *om.* F

¹⁰⁶¹ *Vide supra*, n. 5.

<Questio 11: Utrum ad hoc, quod intellectus assentiat alicui vero, ut huic ‘est trinus et unus’, requiratur aliquod lumen infusum>

1. Utrum¹⁰⁶² ad hoc, quod intellectus assentiat alicui vero – ut huic ‘est trinus et unus’¹⁰⁶³ –, requiratur¹⁰⁶⁴ aliquod lumen infusum¹⁰⁶⁵ |¹⁰⁶⁶.

2. Quod non videtur. Per rationem naturalem cognoscimus quod deus est intelligens¹⁰⁶⁷ et natura¹⁰⁶⁸ intellectualis, et, per consequens, quod sit natura volitiva¹⁰⁶⁹; ex quibus etiam¹⁰⁷⁰ cognoscimus quod sit natura¹⁰⁷¹ conversiva supra se. Ex hoc, autem, quod deus est intelligens ||¹⁰⁷² et conversivus supra se, sequitur quod sit dicens¹⁰⁷³ – omnis enim natura¹⁰⁷⁴ intelligens, convertens se supra se, est expressiva¹⁰⁷⁵ – et, per consequens, dictivus¹⁰⁷⁶. ‘Dicere’ enim importat notitiam expressivam, sive declarativam¹⁰⁷⁷. Ergo, per rationem naturalem, possumus cognoscere quod deus sit dicens; sed ubi est¹⁰⁷⁸ dicens, ibi est quod

¹⁰⁶² A 70vb; C 22rb; F 129r; H 318vb; W 369a

¹⁰⁶³ ut ... unus *om.* F H est ... unus] deus est trinus C

¹⁰⁶⁴ assentiat ... requiratur] -at alicui vero requiritur *add. supra lin.* H

¹⁰⁶⁵ utrum ... infusum] 11 *add. supra lin.* C; 11 *add. in mg.* F; questio 11 *add. in mg.* H

¹⁰⁶⁶ W 369b

¹⁰⁶⁷ intelligens] intellectus F

¹⁰⁶⁸ natura] est *add.* C

¹⁰⁶⁹ volitiva] voluntaria F

¹⁰⁷⁰ etiam *om.* H

¹⁰⁷¹ natura *om.* F H

¹⁰⁷² C 22va

¹⁰⁷³ dicens] dictivus H

¹⁰⁷⁴ omnis enim natura] omne enim F H

¹⁰⁷⁵ expressiva] expressivum F H

¹⁰⁷⁶ dictivus] dictivum F H

¹⁰⁷⁷ Ioannes Duns Scotus, *Ord.*, I, d. 27, q. 3, Vat., VI, n. 12, p. 68: «Intellectus primo recipit simplicem impressionem ab obiecto (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»; Henricus de Gandavo, *Summa*, a. LIV, q. 9, Badius 1520, II, f. 104v C: «Vt per hoc tunc primo dicamur oculo intuitus pertingere siue peruenire ad ipsum scibile in vere ipsum sciendo: quod cum attingimus statim scibile vt scitum est actualiter et simplici notitia existens in memoria, generat de se quasi subito collectis omnibus differentiis cum genere, quod quid est, quod in ipsa intelligentia est quaedam notitia distinctiua et discretiua seu declaratiua, quam verbum appellamus: in quo res ipsa existens vt explicata per partes, mouet ipsam intelligentiam vt intelligat cogitando, non cogitatione volubili qualis erat ante verbi formationem: sed stabili qua res perfecte cognoscitur et scitur. Quia notitia secunda quae est in verbo, non solum scit et intelligit rem: sed sic scit et intelligit eam vt sciat se scire et intelligere eam intellectu intelligendi secundo reflexo super actum intelligendi siue sciendi primum. Et sic actus qui est dicere siue generare, non est idem quod intelligere siue primum siue secundum: quia dicere est vera actio procedens a memoria siue a notitia simplici existente in ipsa, siue de re obiecta vt est in memoria».

¹⁰⁷⁸ est] deus *add.* F

dicitur; ergo, naturaliter possumus cognoscere quod in deo est dicens et quod¹⁰⁷⁹ dicitur¹⁰⁸⁰; sed illud quod dicitur importat relationem oppositam ad dicentem; <sed> relationes vero opposite non possunt esse in eodem supposito; ergo, per rationem naturalem, possumus cognoscere in deo¹⁰⁸¹ pluralitatem suppositorum. Sic¹⁰⁸² etiam argui potest¹⁰⁸³ ex parte voluntatis, quod si deus sit volitiva¹⁰⁸⁴ et conversiva natura¹⁰⁸⁵ supra se, quod sit spirativa; ergo, sine lumine infuso, naturaliter possumus cognoscere in deo trinitatem personarum¹⁰⁸⁶; et si hoc sit¹⁰⁸⁷ verum, possumus cognoscere, sine lumine infuso¹⁰⁸⁸, multo fortius quodcumque aliud.

3. Dicitur¹⁰⁸⁹ quod, per rationem naturalem, solum potest probari quod in deo sit dicens et quod dicitur, differentia solum¹⁰⁹⁰ ratione, sed non quod¹⁰⁹¹ differant¹⁰⁹² realiter ||¹⁰⁹³ – quemadmodum persone differunt –, sicut nec intelligens et intellectum differunt in deo realiter¹⁰⁹⁴.
4. Contra. Quando aliquid est principium sufficiens¹⁰⁹⁵ productivum alicuius, per rationem naturalem, cognosci potest quod¹⁰⁹⁶ in quocumque est illud principium – sine imperfectione¹⁰⁹⁷ sui et indispositione –, [quod] in illo est etiam principium productivum,

¹⁰⁷⁹ quod] quid F H

¹⁰⁸⁰ ergo ... dicitur *iter.* C

¹⁰⁸¹ in deo *om.* H

¹⁰⁸² sic] sed A

¹⁰⁸³ argui potest *inv.* H

¹⁰⁸⁴ volitiva] voluntativa C

¹⁰⁸⁵ volitiva ... natura] natura volitiva et conversiva H

¹⁰⁸⁶ quod si ... personarum *om.* F

¹⁰⁸⁷ sit *om.* A C

¹⁰⁸⁸ naturaliter ... infuso *om.* H

¹⁰⁸⁹ dicitur] ad hoc *add.* C F H

¹⁰⁹⁰ solum] sola C F H

¹⁰⁹¹ non quod *inv.* A

¹⁰⁹² differant] differunt F

¹⁰⁹³ H 319ra

¹⁰⁹⁴ Henicus de Gandavo, Summa, a. LVIII, q. 1, Badius 1520, II, f. 124r L: «In deo autem (vt dictum est) non est operatum nec differens ab intellectu nisi sola ratione»; Ioannes Duns Scotus, *Ord.*, I, d. 27, qq. 1-3, Vat., VI, n. 96, p. 102: «Formaliter enim respectus notitiae expressae ad experimentem alius est a respectu ipsius ad creaturam declaratam; et non solum hoc, sed etiam respectus verbi expressi ad experimentem et respectus eiusdem ut declarantis ad eundem ut declaratum sunt duo respectus, quia primus realis et secundus rationis. Isti autem duo non faciunt aliquid per se unum, quia res vera et ens rationis nihil ‘unum per se’ constituunt; et ideo si ambo isti respectus uno nomine significantur, non propter hoc faciunt ‘unum per se’ conceptum, sed alter eorum praecise est proprietas secundae personae (scilicet expressio illa passiva, quae est respectus realis), alter autem – scilicet respectus declarativi – est tantum respectus rationis, sive sit ad Patrem declaratum sive ad creaturam declaratam. [...] patet quod idem potest referri ad se ut declarans ad declaratum, et per consequens non est relatio realis».

¹⁰⁹⁵ principium sufficiens *inv.* C F H

¹⁰⁹⁶ quod] quia H

¹⁰⁹⁷ imperfectione] perfectione *corr. supra lin. in imperfectione* H

et hoc respectu¹⁰⁹⁸ producti adequati¹⁰⁹⁹, si agat naturaliter et univoce. Sed memoria, ut¹¹⁰⁰ memoria¹¹⁰¹, est principium sufficiens productivum verbi, et intelligo¹¹⁰² per memoriam – quemadmodum Augustinus intelligit – totum quod concurrat ad productionem verbi, ut memoriam actuatam per obiectum. Sic enim accipiendo memoriam, ipsa¹¹⁰³, ut¹¹⁰⁴ memoria, est principium sufficiens productivum¹¹⁰⁵ verbi¹¹⁰⁶, quia non inquantum est ex nihilo, nec inquantum est¹¹⁰⁷ ens habens imperfectionem¹¹⁰⁸ – quia tunc quodlibet¹¹⁰⁹ aliud imperfectum¹¹¹⁰ posset producere. Sed sicut calor – non inquantum¹¹¹¹ est ex nihilo, nec inquantum habet imperfectionem, sed inquantum calor – est principium calefaciendi, sic memoria – inquantum memoria – est principium productivum¹¹¹² verbi¹¹¹³. Ergo, in quocumque est memoria sufficiens, habens¹¹¹⁴ obiectum sibi presens, in illo erit principium productivum producti adequati¹¹¹⁵, cum agat naturaliter. Ergo, cum in deo sit intellectus –

¹⁰⁹⁸ respectu *om.* H

¹⁰⁹⁹ Ioannes Duns Scotus, *Lect.*, I, d. 2, p. 2, qq. 1-4, Vat., XVI, n. 165, p. 167: «Unde arguitur: quidquid ex propria ratione sua est principium productivum, illud in quocumque est erit principium productivum secundum modum secundum quem est in illo»; Id., *Ord.*, I, d. 2, p. 2, qq. 1-4, Vat., II, n. 221, p. 259: «Quidquid de ratione sua formali est principium productivum, in quocumque est sine imperfectione, in eo est principium productivum»; Id., *Rep. par.*, I, d. 2, p. 3, q. 1, ed. Wolter, Bychkov, I, n. 122, p. 151: «Ostendo ergo propositum tali ratione: suppositum quodcumque habens principium productivum sufficiens et principium formale, a se potest producere suppositum vel productum adaequatum illi principio, id est suppositum perfectissimum quod potest produci tali principio».

¹¹⁰⁰ ut] unde H

¹¹⁰¹ ut memoria *om. per hom.* F

¹¹⁰² intelligo] intellectio C

¹¹⁰³ ipsa] ipsam A C

¹¹⁰⁴ ut] unde C

¹¹⁰⁵ principium ... productivum] sufficiens productivum principium F

¹¹⁰⁶ et intelligo ... verbi *om. per hom.* H

¹¹⁰⁷ ex ... est *om. per hom.* F

¹¹⁰⁸ Ioannes Duns Scotus, *Ord.*, I, d. 2, p. 2, qq. 1-4, Vat., II, n. 224, p. 262: «Omni memoriae creatae hoc competit; non autem unde creata sive imperfecta, quia imperfectio numquam est ratio producendi sive communicandi esse, quia hoc competit ex perfectione, non ex imperfectione».

¹¹⁰⁹ C 22vb

¹¹¹⁰ imperfectum] imperfectionem H

¹¹¹¹ inquantum] quantum A

¹¹¹² productivum] producendi A C F

¹¹¹³ verbi] verbum C F

Ioannes Duns Scotus, *Ord.*, I, d. 2, p. 2, qq. 1-4, Vat., II, n. 223, pp. 261-262: «Quia quod principio productivo ex se non conveniat quod in isto sit productivum, non potest esse nisi propter alterum duorum: vel propter imperfectionem eius in illo, [**textus interpolatus**] **ut calidum imperfectum imperfecte habens calorem non est sufficiens ad calefaciendum secundum illum**, vel quia ut in illo acceptum, est per productionem adaequatam illi, sicut est de potentia generativa si sit in Filio, et spirativa si sit in Spiritu Sancto»; Id., *Rep. par.*, I, d. 2, p. 3, q. 1, ed. Wolter, Bychkov, I, n. 123, p. 152: «Maior probatur, quia quod habens principium producendi non potest producere secundum illud principium: aut hoc est quia imperfecte habet illud principium, ut calidum imperfectum habens imperfecte calorem non est sufficiens ad calefaciendum secundum illum; aut quia praeintelligitur habere productionem adaequatam illi principio, sicut est de Filio in divinis. Quia licet habeat principium generandi ut memoriam perfectam, non tamen potest generare, quia illud principium praeintelligitur in Patre habere productionem adaequatam. Primum excluditur si sit principium sufficiens; secundum similiter excluditur quia illud principium habet a se».

¹¹¹⁴ habens] est C

¹¹¹⁵ principium productivum producti adequati] sufficiens principium producendi productionem F; principium sufficiens producendi productum adaequatum H

habens obiectum sibi praesens – et ita memoria – sine ulla¹¹¹⁶ imperfectione –, per naturalem rationem¹¹¹⁷, cognosci potest quod in deo sit principium sufficiens productivum¹¹¹⁸ producti adequati; sed nihil est adequatum memoriae ||¹¹¹⁹ dei, nisi infinitum; ergo, per rationem naturalem¹¹²⁰, concludi potest quod deus producit deum, et sic, per consequens, quod in deo sint plura supposita¹¹²¹. Et hec ratio etiam valet ad principale.

5. Preterea, arguitur per rationem precedentis collationis¹¹²²: omne necessarium, cuius termini possunt naturaliter apprehendi ab intellectu, potest ab eodem intellectu apprehendi vel ut principium vel ut conclusio¹¹²³ ||¹¹²⁴ – quantumcumque termini confuse apprehendantur¹¹²⁵, ut sunt extrema illius propositionis necessarie¹¹²⁶ –; sed¹¹²⁷ cuiuslibet necessari, etiam¹¹²⁸ crediti – ut huiusmodi¹¹²⁹ ‘deum esse trinum et unum’ –, termini possunt¹¹³⁰ naturaliter¹¹³¹ ab intellectu nostro apprehendi – licet confuse, ut sunt extrema propositionis¹¹³² –, quia

¹¹¹⁶ ulla] illa F

¹¹¹⁷ naturalem rationem *inv.* F H

¹¹¹⁸ productivum] productum H

¹¹¹⁹ W 370a

¹¹²⁰ rationem naturalem *inv.* F naturalem *om.* H

¹¹²¹ Ioannes Duns Scotus, *Lect.*, I, d. 2, p. 2, qq. 1-4, Vat., XVI, n. 165, p. 168: «In quocumque est intellectus habens obiectum intelligibile actu sibi praesens, est causa notitiae genitae. Sed in primo supposito, in quo est natura divina, est intellectus habens obiectum infinitum intelligibile actu sibi praesens; igitur ibi est principium notitiae genitae secundum proportionem illius principii. Sed principium est infinitum; igitur productum quae est notitia genita, erit infinitum. Sed nihil est infinitum nisi Deus; et non est idem genitum et gignens, nihil enim se ipsum gignit ut sit; igitur est aliud suppositum: igitur necessario erit aliquod suppositum productum in essentia divina»; Id., *Ord.*, I, d. 2, p. 2, qq. 1-4, Vat., II, n. 222, pp. 260-261: «**[additur ipsius Scoti]** Ulterius arguo: 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. Ultra, sed illa non erit nisi in natura divina, quia nihil aliud est infinitum; ergo in divinis per memoriam potest esse productio ad intra».

¹¹²² Ioannes Duns Scotus, *Coll. par.*, q. 10, n. 3, p. 362: «Omnis complexio, cuius termini possunt apprehendi ab intellectu, si est scibilis in se, est scibilis illi intellectui; sed huius complexionis – ‘deum esse trinum’ – termini possunt apprehendi ab intellectu nostro; ergo talis complexio scibilis est ab intellectu nostro»; Id., *Coll. par.*, q. 10, n. 5, p. 363: «Maior probatur generaliter, accipiendo sic: omnis propositio, constituta ex terminis in generali cognitio, scibilis est ab intellectu apprehendente illos terminos in generali, ut sunt extrema illius propositionis; sed hec – ‘deus est trinus’ – est huiusmodi propositio constituta ex terminis in generali cognitio; ergo est scibilis ab intellectu nostro in generali apprehendente istos terminos, ut sunt extrema illius complexionis».

¹¹²³ ut conclusio] econverso F

¹¹²⁴ A 71ra

¹¹²⁵ apprehendantur] apprehenduntur F

¹¹²⁶ necessarie] necesse A

¹¹²⁷ sed] scilicet C

¹¹²⁸ etiam] et F

¹¹²⁹ ut huiusmodi] in huius C huiusmodi] huius F

¹¹³⁰ possunt] supponunt A*

¹¹³¹ possunt naturaliter *inv.* F

¹¹³² ut sunt extrema propositionis *om.* F

aliter complexio non posset credi; ergo, quodlibet necessarium potest, in lumine naturali, apprehendi ab intellectu¹¹³³ sine lumine infuso. Assumptum¹¹³⁴ prius probatum est¹¹³⁵.

6. Preterea¹¹³⁶, omnis forma, que¹¹³⁷ propter sui nobilitatem et dignitatem producibilis est a deo solo, est perfectior omni forma producibili ab agente creato, quia, si non, ergo agens creatum potest in formam perfectiorem; ergo, non repugnat virtuti¹¹³⁸ create illam formam producere que est a solo deo producibilis¹¹³⁹. Patet ergo maior. Sed si oporteret ponere lumen infusum, ut¹¹⁴⁰ lumen fidei, illa solum producibilis est a deo; ergo, est perfectior¹¹⁴¹, quam quecumque forma producibilis¹¹⁴² ab agente creato. Et sic fides esset nobilior habitus¹¹⁴³ quam scientia, quod est contra Hugonem, *De sacramentis*, ubi¹¹⁴⁴ dicit quod «fides est ||¹¹⁴⁵ media inter scientiam et opinionem»¹¹⁴⁶.
7. Preterea, non maior certitudo in actu credendi per habitum infusum potest haberi de aliquo obiecto credibili, quam per actum credendi fidei acquire; ergo, non requiritur lumen fidei infusum, ut, in illo lumine, intellectus firmiter adhereat in cognoscendo aliquod obiectum. Probatio antecedentis. Non¹¹⁴⁷ maior certitudo est in actu aliquo dependente ab alio, quam ||¹¹⁴⁸ sit in illo a quo dependet; sed actus credendi fidei infuse dependet ab actu fidei acquire, et a fide acquire: nam, puer baptizatus, licet habeat fidem infusam, non tamen¹¹⁴⁹ propter hoc¹¹⁵⁰ potest¹¹⁵¹ actum credendi elicere, sed solum quando [acquisierit] <acquisiverit> sibi¹¹⁵² fidem acquiretam, credendo predicatori et dicenti articulos fidei¹¹⁵³. Unde Augustinus, *Contra epistulam fundamenti*¹¹⁵⁴: «non credo evangelio, nisi quia credo

¹¹³³ ergo ... intellectu *om.* C

¹¹³⁴ assumptum] assumptis A; assumptus C; assumpta H

¹¹³⁵ est] sunt H

¹¹³⁶ preterea] quod F

¹¹³⁷ que *om.* F

¹¹³⁸ virtuti *om.* H

¹¹³⁹ est ... producibilis] a deo solo producitur F; a solo deo producibilis est H

¹¹⁴⁰ ut] vel F

¹¹⁴¹ perfectior] forma nobilior F H

¹¹⁴² est ... producibilis *iter.* F

¹¹⁴³ nobilior habitus *inv.* H

¹¹⁴⁴ ubi] ut H

¹¹⁴⁵ C 23ra

¹¹⁴⁶ Ugo de Sancto Victore, *De sacramentis christianae fidei*, I, p. 10, ed. Berndt, p. 227: «Fides est certitudo rerum absentium supra opinionem et infra scientiam constituta».

¹¹⁴⁷ non *om.* C; nam H

¹¹⁴⁸ F 129v

¹¹⁴⁹ tamen *om.* F

¹¹⁵⁰ tamen ... hoc] propter hoc tamen H

¹¹⁵¹ potest] habet A; propter F

¹¹⁵² sibi *om.* H

¹¹⁵³ Ioannes Duns Scotus, *Quod.*, q. 14, Wadding, XII, n. 6, p. 354: «Hoc patet de puero baptizato, quia si postea nutriretur in deserto, vel inter infideles, et nullam haberet doctrinam de credendis, nunquam actum rectum credendi eliceret».

¹¹⁵⁴ epistulam fundamenti] fundamentum epistule A C; fundamenti epistulam fundamenti F

ecclesie catholice»¹¹⁵⁵, a qua acquiritur fides de¹¹⁵⁶ credendis. Ergo, non maior certitudo est in actu fidei infuse¹¹⁵⁷, quam <in actu fidei> acquisite¹¹⁵⁸; ergo, frustra ponitur lumen fidei infuse ad intelligendum aliquod verum, cum sufficiat fides acquisita¹¹⁵⁹. Et hec ratio fit¹¹⁶⁰ contra dictum precedentis¹¹⁶¹, dicentis¹¹⁶² quod non sufficit fides acquisita, quia illa nititur¹¹⁶³ ei¹¹⁶⁴ qui¹¹⁶⁵ potest fallere et falli, sed fides infusa ei¹¹⁶⁶ qui nec¹¹⁶⁷ potest fallere, nec falli¹¹⁶⁸.

8. Preterea, quilibet theologus fatetur quod potest ostendere fidem suam naturaliter¹¹⁶⁹ non esse impossibilem¹¹⁷⁰, nec illa¹¹⁷¹ esse impossibilia que cre |¹¹⁷² dimus¹¹⁷³, dum potest solvere¹¹⁷⁴ rationes¹¹⁷⁵ in contrarium fidem impugnantem; sed¹¹⁷⁶ quod non est impossibile est possibile; ergo, theologus potest, per rationem naturalem, ostendere omnia credenda esse possible, ut ‘deum esse trinum’; sed, cum in divinis non¹¹⁷⁷ sit possibile ad utrumlibet¹¹⁷⁸, ergo, per rationem naturalem¹¹⁷⁹, potest concludere quod¹¹⁸⁰ ‘deum esse trinum et unum’ sit possibile necessarium, et sic de aliis; ergo etc.¹¹⁸¹.

¹¹⁵⁵ Augustinus Hipponensis, *Contra epistolam Manichaei quam vocant fundamenti*, 5, CCSL, 25, 6, 1, p. 197: «Ego uero evangelio non crederem, nisi me catholicae ecclesiae conuinceret auctoritas».

¹¹⁵⁶ de om. F

¹¹⁵⁷ infuse] infuso H

¹¹⁵⁸ acquisite] acquisito H

¹¹⁵⁹ Ioannes Duns Scotus, *Lect.*, III, d. 23, q. un., Vat., XXI, n. 33, p. 108: «Item, fides infusa, si ponatur, esset certior acquisita, quia aliter poneretur frustra. Sed quod esset minus certa, probo, quia conclusio est minus certa quam principia, ex quo tota certitudo illius est a certitudine principii»; Id., *Rep. par.*, III, d. 23, q. un., Wadding, XI¹, n. 10, p. 512a: «Tali ad credendum sufficit fides acquisita, quia aliter infusa esset frustra, et ipsa non est certior fide acquisita, ut probatur, quia non est maior certitudo conclusionis, quam principii».

¹¹⁶⁰ fit] fuit F H

¹¹⁶¹ precedentis] respondentis C F H

¹¹⁶² dicentis] qui dixit F

¹¹⁶³ nititur] utitur A; innititur F; non utitur H*

¹¹⁶⁴ ei] ea A

¹¹⁶⁵ qui] que F

¹¹⁶⁶ infusa ei] acquisita illi H

¹¹⁶⁷ ei ... nec] illi que non F

¹¹⁶⁸ Ioannes Duns Scotus, *Lect.*, III, 23, Vat., XVI, n. 50, p. 117: «Quia fide acquisita non credit aliquis alicui nisi quem scit posse falli et fallere formidinem et includit certitudinem»; Guillelmus de Alnwick, *Add. magnae, Prol.*, q. 2, ed. Rodler, n. 156, p. 213: «Ille autem cui innititur fides acquisita potest fallere et falli, et ideo fides acquisita non excludit omnem formidinem. Fides autem infusa, quae innititur auctoritati illius qui nec potest fallere nec falli, excludit».

¹¹⁶⁹ fidem ... naturaliter] naturaliter fidem suam C F H

¹¹⁷⁰ impossibilem] impossibile F

¹¹⁷¹ illa] ista F

¹¹⁷² W 370b

¹¹⁷³ credimus om. A

¹¹⁷⁴ solvere] solide F

¹¹⁷⁵ rationes] responsiones F

¹¹⁷⁶ sed add. supra lin. A

¹¹⁷⁷ non] nihil H

¹¹⁷⁸ utrumlibet] utralibet F

¹¹⁷⁹ naturalem om. H

¹¹⁸⁰ quod om. A C

¹¹⁸¹ etc. om. A

9. Preterea, cum sint tria genera relationum, ex V *Metaphysice*¹¹⁸², et in divinis non sit relatio per modum numeri – quia ibi non est continuum ut¹¹⁸³ causatur numerus –, nec etiam relatio per modum mensure et mensurati – quia scientia dei non mensuratur¹¹⁸⁴ ab aliquo, quia non causatur nec ab aliquo |¹¹⁸⁵ extra, nec ab aliquo intra¹¹⁸⁶ –, ergo, relinquitur quod ibi sit relatio per modum activi et passivi, producentis et producti¹¹⁸⁷, ut¹¹⁸⁸ sic essentia divina, ut est sub¹¹⁸⁹ una relatione activitatis, constituat¹¹⁹⁰ unum suppositum, et eadem essentia, sub relatione¹¹⁹¹ opposita¹¹⁹², |¹¹⁹³ aliud¹¹⁹⁴ suppositum.
10. Preterea, in per¹¹⁹⁵ se ordinatis, sicut simpliciter ad simpliciter, et¹¹⁹⁶ magis¹¹⁹⁷ ad magis¹¹⁹⁸, et¹¹⁹⁹ sic maximum ad maximum¹²⁰⁰; sed verum potest cognosci ab intellectu nostro; ergo, magis¹²⁰¹ verum magis cognoscitur¹²⁰² ab intellectu nostro et maxime¹²⁰³ verum maxime potest ab eodem¹²⁰⁴ intellectu cognosci sine aliquo¹²⁰⁵ lumine infuso; ergo, etc.
11. Preterea¹²⁰⁶, nec valet dicere quod consideratio¹²⁰⁷ tenet in hiis que sunt in eodem genere, quia etiam tenet in analogis; ut si calor parvus potest producere calidum, si virtus caloris

¹¹⁸² Aristoteles, *Metaphysica*, V, 15, 1020b 26 - 1021b 10, AL, XXV, 3², pp. 112-114.

¹¹⁸³ ut] unde C F H

¹¹⁸⁴ mensuratur] mensatur F

¹¹⁸⁵ C 23rb

¹¹⁸⁶ nec ... intra *om.* F

¹¹⁸⁷ quia ... producti *om.* H

¹¹⁸⁸ ut] et A; *om.* F

¹¹⁸⁹ sub] sic H

¹¹⁹⁰ constituat] constituet F

¹¹⁹¹ relatione] ratione C H

¹¹⁹² relatione opposita] alia ratione scilicet passibilitatis opposite constituet F

¹¹⁹³ H 319rb

¹¹⁹⁴ aliud] ad A C

¹¹⁹⁵ per *om.* C

¹¹⁹⁶ et] ita C

¹¹⁹⁷ magis] maius F

¹¹⁹⁸ magis] maius F

¹¹⁹⁹ et *om.* F H

¹²⁰⁰ Aristoteles, *Topica*, V, 8, 137b 24-27, AL, V, 1-3¹, p. 109: «Ut quoniam magis viventis magis sentire est proprium, et minus viventis minus sentire erit proprium, et eius quod maxime quod maxime, et eius quod minime quod minime, et eius quod simpliciter quod simpliciter»; Ioannes Duns Scotus, *Lect.*, I, d. 3, p. 1, qq. 1-2, Vat., XVI, n. 7, p. 224: «Nihil perfecte cognoscitur nisi Deo perfecte cognito; igitur simpliciter nihil cognoscitur nisi Deo cognito. Consequentia patet: 'sicut maximum ad maximum, ita simplex ad simplex'; Id., *Ord.*, I, d. 3, p. 1, qq. 1-2, Vat., III, n. 7, p. 5: «Nihil perfecte cognoscitur nisi eo perfecte cognito; ergo nihil simpliciter cognoscitur nisi eo simpliciter cognito. Consequentia apparet, quia in his quae sunt per se, 'sicut maximum ad maximum sic simpliciter ad simpliciter', et e converso, ex II *Topicorum*»; Id., *Rep. par.*, IV, d. 49, q. 8, Wadding, XI², n. 2, p. 911a: «Sed sicut simpliciter ad simpliciter, et magis ad magis, ita et maxime ad maxime; igitur maximum bonum, quod est beatitudo, maxime omnes appetunt».

¹²⁰¹ magis] maius F

¹²⁰² cognoscitur] cognoscetur A H; potest cognosci F

¹²⁰³ maxime] maximum F

¹²⁰⁴ eodem *om.* F

¹²⁰⁵ aliquo] alio F H

¹²⁰⁶ preterea *om.* C F H

¹²⁰⁷ consideratio] consequentie A; similitudo C

maior esset in alio¹²⁰⁸: licet equivoce, magis¹²⁰⁹ calidum potest¹²¹⁰ producere; sic etiam, cum sapientia nostra sit perfectius¹²¹¹ in deo, perfectius verum potest illa¹²¹² cognoscere¹²¹³.

12. Preterea, fides est quedam forma que obscure representat deum, et ita est forma imperfectior¹²¹⁴; ergo, non repugnat¹²¹⁵, ut creetur creatura rationalis¹²¹⁶, que includat¹²¹⁷ perfectionem¹²¹⁸ illius; ergo, talis creatura¹²¹⁹ ex puris naturalibus potest omne credibile¹²²⁰ cognoscere et¹²²¹ firmiter assentire; ergo¹²²².

¹²⁰⁸ alio] alia natura H

¹²⁰⁹ magis *om.* F

¹²¹⁰ magis ... potest] posset magis calidum H

¹²¹¹ sit perfectius *inv.* F

¹²¹² potest illa *inv.* F

¹²¹³ sic ... cognoscere *om.* H

¹²¹⁴ imperfectior] imperfecte C; perfectior F; causa rationali *add.* H

¹²¹⁵ repugnat] representat F; sibi *add.* H

¹²¹⁶ creetur ... rationalis] causa rationali H

¹²¹⁷ includat] includit H

¹²¹⁸ perfectionem] perfectiorem A C H

¹²¹⁹ creatura *om.* F; causa H

¹²²⁰ credibile *om.* A

¹²²¹ et] ei *add.* F H

¹²²² ergo] explicit collatio XI^a *add.* A; etc. *add.* C F H

<Questio 12: Utrum ad hoc, quod intellectus noster videat deum in patria, requiratur lumen infusum>

1. Utrum¹²²³ ad hoc, quod intellectus noster videat deum in patria, requiratur lumen infusum¹²²⁴.
2. Quod non arguitur, quoniam¹²²⁵ intellectus noster in via, in lumine suo naturali, per actum intelligendi attingit deum¹²²⁶ in ratione obiecti, ergo, cum intellectus separatus et lumen naturale¹²²⁷ non sint¹²²⁸ minoris virtutis post separationem a corpore, videtur quod intellectus, in lumine suo naturali, potest per actum¹²²⁹ intelligendi attingere deum in ratione obiecti in patria. Sed <intellectus in patria> non attingit ||¹²³⁰ deum ut obiectum absens, quia hoc est impossibile in patria; ergo ut presens. Sed¹²³¹ attingere obiectum¹²³², ut presens, est¹²³³ attingere ipsum cognitione intuitiva, non obscura sed ||¹²³⁴ clara; ergo intellectus in patria¹²³⁵, lumine proprio, potest deum videre¹²³⁶.
3. Dicitur quod non est simile de intellectu et lumine naturali respectu dei in via et in patria, quia in via intellectus noster cognoscit¹²³⁷ deum per creaturas, discurrendo a creatura in¹²³⁸ deum, qui modus cognitionis non est in patria. Et ideo, licet¹²³⁹ hic intellectus noster per actum discursivum attingat deum, non tamen in patria <intellectus attingit deum> in lumine naturali, sed requiritur supernaturale in quo intuitive deum videat¹²⁴⁰.
4. Contra. Quamvis intellectus hic¹²⁴¹ in via discurrat a creatura in¹²⁴² deum, tamen in fine discursus oportet quod directe intueatur¹²⁴³ deum, ibi sistendo¹²⁴⁴; aliter enim, si in¹²⁴⁵ fine

¹²²³ A 71rb; C 23rb; F 129v; H 319rb; W 370b

¹²²⁴ utrum ... infusum] 12 *add. supra lin.* C

¹²²⁵ quoniam] quia F

¹²²⁶ deum *om.* H

¹²²⁷ naturale] naturalem H

¹²²⁸ sint] sit C F H

¹²²⁹ actum] suum *add.* F

¹²³⁰ W 371a

¹²³¹ sed] et F

¹²³² obiectum] ipsum F

¹²³³ est *iter.* C

¹²³⁴ C 23va

¹²³⁵ patria] in *add.* H

¹²³⁶ videre] ergo etc. *add.* C F H

¹²³⁷ cognoscit *iter.* F

¹²³⁸ in] ad F H

¹²³⁹ licet *om.* F

¹²⁴⁰ videat] viderat C

¹²⁴¹ hic *om.* C

¹²⁴² in] ad F H

¹²⁴³ intueatur] intuetur A C; in *add.* F

¹²⁴⁴ ibi sistendo] insistendo A C

¹²⁴⁵ in *om.* F

discursus non directe intueretur¹²⁴⁶ deum in ratione obiecti, sed aliquid¹²⁴⁷ aliud ab illo, ulterius esset discurrendum ad cognoscendum deum, et esset¹²⁴⁸ processus ||¹²⁴⁹ in infinitum; oportet ergo <quod in fine discursus directe intueatur deum>, ut tandem¹²⁵⁰ intellectus, sine medio, hic¹²⁵¹ cognoscat¹²⁵² deum directe. Tunc arguitur sicut prius: cum intellectus et lumen eius naturale sint¹²⁵³ equalis vel maioris virtutis post separationem a corpore, sequitur quod¹²⁵⁴ tunc intellectus potest¹²⁵⁵, per actum suum, directe intelligere deum; sed non ut absentem, ergo¹²⁵⁶ ut presentem¹²⁵⁷.

5. Dicitur ad hoc¹²⁵⁸ quod intellectus in fine discursus non intelligit deum in se et absolute, sed in respectu ad creaturam – puta in quantum est principium et¹²⁵⁹ causa¹²⁶⁰ creature vel etiam¹²⁶¹ removendo ab eo ea que conveniunt creature, ut cum intelligitur ut ens incorporeum, simplex et immutabile¹²⁶² –, qui modus intelligendi non est in patria.
6. Contra adhuc¹²⁶³ stat ratio¹²⁶⁴ quia, licet ponatur tamquam¹²⁶⁵ dubium quod intellectus noster in fine discursus tantum intelligit deum sub respectu ad creaturam, cum isto¹²⁶⁶ tamen respectu ad creaturam oportet cointelligere aliquid¹²⁶⁷ absolutum cui inest ille respectus, quia non intelligit solum illum¹²⁶⁸ respectum ad creaturam; intelligit ergo essentiam divinam sub tali respectu¹²⁶⁹ ad |¹²⁷⁰ creaturam¹²⁷¹. Ergo, hic in via intellectus noster, per actum suum, attingit essentiam divinam sub respectu ad creaturam¹²⁷². Ergo,

¹²⁴⁶ intueretur] intueatur H

¹²⁴⁷ aliquid] quid A C

¹²⁴⁸ esset] erit F

¹²⁴⁹ F 130r

¹²⁵⁰ ut tandem *inv.* F

¹²⁵¹ hic] hoc F

¹²⁵² cognoscat] et intueatur *add.* F

¹²⁵³ sint] sit C H

¹²⁵⁴ quod *om.* F

¹²⁵⁵ intellectus potest *inv.* C F H

¹²⁵⁶ ergo] sed F H

¹²⁵⁷ presentem] presente H

¹²⁵⁸ *Vide supra, n. 4.*

¹²⁵⁹ et] vel F H

¹²⁶⁰ principium ... causam] causam et principium C

¹²⁶¹ etiam] in *add.* H

¹²⁶² immutabile] immutabilem C

¹²⁶³ adhuc] ad hoc H

¹²⁶⁴ stat ratio] *inv.* F H

¹²⁶⁵ tamquam] causa quam H

¹²⁶⁶ isto] illo F

¹²⁶⁷ aliquid] aliquod F H

¹²⁶⁸ illum] istum F H

¹²⁶⁹ tali respectu *inv.* F

¹²⁷⁰ C 23vb

¹²⁷¹ Ioannes Duns Scotus, *Rep. par.*, I, d. 3, q. 1, Wadding, XI¹, n. 9, p. 44a: «Cognitio vero illa, qua sic cognoscitur per respectum, non potest esse prima cognitio de Deo: quia prius necesse est cognoscere absolutum cui conueniat talis respectus».

¹²⁷² ergo ... creaturam *om. per hom.* A

cum intellectus, cum beatitudine sua¹²⁷³, separatus et in patria existens, non sit minoris perfectionis, ibi poterit deum intelligere et essentiam divinam¹²⁷⁴, licet sub respectu ad creaturam; sed non intelligit in patria essentiam divinam¹²⁷⁵ ut absentem, ergo ut presentem, sicut prius argutum est.

7. Preterea, secundo ad principale arguitur sic: positis principiis sufficienter concurrentibus¹²⁷⁶ ad actum intelligendi, necessario ponitur actus intelligendi, quia positus causis a quibus effectus essentialiter dependet, ponitur effectus; sed intellectus et obiectum concurrunt ad actum intelligendi¹²⁷⁷, tamquam principia ex¹²⁷⁸ quibus solum¹²⁷⁹ essentialiter dependet; ergo, istis positus sufficienter et¹²⁸⁰ approximatis |¹²⁸¹, necessario ponitur¹²⁸² actus intelligendi¹²⁸³. Sed in patria [est¹²⁸⁴] <sunt> intellectus et¹²⁸⁵ obiectum sibi presens; ergo, ex istis potest sequi actio sine lumine¹²⁸⁶ quocumque¹²⁸⁷ infuso et¹²⁸⁸ supernaturali. Maior est evidens et¹²⁸⁹ minor probatur: nam, quacumque opinione¹²⁹⁰ posita

¹²⁷³ cum ... sua *om.* H beatitudine sua] lumine suo F

¹²⁷⁴ divinam] eius F

¹²⁷⁵ divinam] eius H

¹²⁷⁶ concurrentibus] discurrentibus F

¹²⁷⁷ necessario ponitur ... ad actum intelligendi *iter.* F

¹²⁷⁸ ex] a C F H

¹²⁷⁹ solum] solis C

¹²⁸⁰ sufficienter et *inv.* H et *om.* F

¹²⁸¹ W 371b

¹²⁸² ponitur] ponetur A C; poneretur H

¹²⁸³ Aristoteles, *Metaphysica*, IX, 5, AL, XXV, 3², 1048a 5-7, p. 184: «Hec quidem secundum rationem possunt mouere et potentie ipsorum cum ratione, hec autem irrationabilia et potentie irrationabiles, et illas quidem necesse in animato esse has uero in ambobus: tales quidem potentias necesse, quando ut possint passiuum et actiuum appropinquant, hoc quidem facere illud uero pati, illas uero non necesse»; Ioannes Duns Scotus, *Lect., Prol.*, p. 1, q. un., *Vat.*, XVI, n. 6, p. 3: «Agente et patiente approximatis, sequitur necessario actio»; Id., *Lect.*, II, d. 25, q. un., *Vat.*, XIX, n. 55, p. 247: «Et hoc probatur per hoc quod actio non dependet nisi ab agente et passo approximato et disposito, ita quod si sit actio naturalis, sequitur necessario ex istis, - si actio libera, potest sequi»; Id., *Ord., Prol.*, *Vat.*, I, n. 6, p. 5: «Activo naturali et passivo simul approximatis et non impeditis sequitur actio necessario, quia non dependet essentialiter nisi ex eis tamquam ex causis prioribus»; Id., *Lect.*, I, d. 3, p. 3, qq. 1-2, *Vat.*, XVI, n. 324, pp. 353-354: «Praesentibus igitur causis – vel quattuor vel duabus vel tribus vel quotquot habet necessitas – illis positus et sufficienter approximatis ad passum, effectus producitur ab eis, vel necessario, si agant ex necessitate naturae, vel possunt producere, si agant libere»; Id., *Ord.*, I, d. 3, p. 3, q. 2, *Vat.*, III, n. 414, p. 251: «Quando duae causae priores ipsa re, scilicet efficiens et materia, sunt in se perfectae et approximatae et non impeditae, sequitur effectus vel potest sequi»; Id., *Coll. par.*, q. 6, ed. Alliney, n. 5, p. 633: «Posita causa totali agente et sufficienti et causa materiali approximatis: prout hoc natum est agere et illud pati, necessario ponitur effectus, si sit causa naturaliter agens, vel potest poni effectus, si sit causa libere agens»; Id., *Rep. par.*, I, d. 2, p. 3, q. 2, ed. Wolter, Bychkov, I, n. 157, p. 163: «Obiecto proportionate et sufficiente praesente et approximato potentiae, sive patiente sibi correspondente, id est, disposito et proportionate, de necessitate sequitur actio absque mutatione passi ad hoc quod recipiat actum».

¹²⁸⁴ est] erit F

¹²⁸⁵ intellectus et *om.* F

¹²⁸⁶ lumine] finem C

¹²⁸⁷ quocumque *om.* H

¹²⁸⁸ et *om.* C

¹²⁸⁹ et *om.* C F H

¹²⁹⁰ opinione] opinio A C

de intellectu, sive¹²⁹¹ quod¹²⁹² sit <potentia> activa¹²⁹³ simpliciter, sive passiva¹²⁹⁴ simpliciter, sive partim activa¹²⁹⁵ et partim passiva¹²⁹⁶ cum obiecto, semper verum est quod¹²⁹⁷ actus intelligendi tantum¹²⁹⁸ dependet ab obiecto et intellectu¹²⁹⁹. Si enim sit potentia¹³⁰⁰ pure passiva¹³⁰¹, tunc <actus intelligendi> solum dependet¹³⁰² ab obiecto imprimendo¹³⁰³ et¹³⁰⁴ ab intellectu recipiendo¹³⁰⁵, quia intellectus de se recipit quemcumque actum intelligendi. Si etiam¹³⁰⁶ intellectus sit potentia simpliciter activa, sola¹³⁰⁷ causans intellectionem¹³⁰⁸ ||¹³⁰⁹, patet tunc quod actus intelligendi dependet ab intellectu elicente actum et ab obiecto determinante sive excitante potentiam, quocumque modo¹³¹⁰ dicatur. Sive etiam actus intelligendi eliciatur a potentia concurrente obiecto, manifestum est adhuc¹³¹¹ quod <actus intelligendi> solum dependet ab illis¹³¹². Ergo, quacumque via data, actus intelligendi solum dependet¹³¹³ essentialiter ab intellectu et obiecto; ergo, istis positis et approximatis, sequitur necessario¹³¹⁴ actus intelligendi.

8. Dicitur ad maiorem¹³¹⁵ quod, quando aliqua¹³¹⁶ duo concurrunt ad aliquam¹³¹⁷ actionem¹³¹⁸, unum in ratione agentis et aliud in ratione patientis, non propter hoc sequitur

¹²⁹¹ sive] sit A

¹²⁹² quod] quia F

¹²⁹³ activa] activus F H

¹²⁹⁴ passiva] passivus F H

¹²⁹⁵ activa] activus F H

¹²⁹⁶ et partim passiva *om.* C F H

¹²⁹⁷ quod] cum H

¹²⁹⁸ tantum] semper C

¹²⁹⁹ obiecto ... intellectu] intellectu et obiecto C

¹³⁰⁰ potentia *om.* A C F

¹³⁰¹ passiva] passivus F

¹³⁰² dependet *om.* C

¹³⁰³ imprimendo] imprimente H

¹³⁰⁴ et *om.* F

¹³⁰⁵ recipiendo] recipiente H

¹³⁰⁶ etiam] enim F

¹³⁰⁷ sola] solam H

¹³⁰⁸ intellectionem] actum intelligendi F; actum H

¹³⁰⁹ H 319va

¹³¹⁰ modo] actus *add. et del.* C

¹³¹¹ adhuc] ad hoc F

¹³¹² Petrus Ioannis Olivi, *Quaestiones in secundum librum Sententiarum*, q. 58, ed. Jansen, II, p. 410: «Quidam enim volunt quod voluntas, in quantum est non libera, sit totaliter potentia passiva, quantum est de se. Alii vero volunt quod partim sit activa et partim sit passiva; volunt enim quod non possit agere nisi prius mota et excitata ab obiecto, sed post huius excitationem volunt quod habeat de se et secundum suam essentiam virtutem activam per qua, possit cooperari motioni factae ab obiecto. Quosdam etiam vidi, minoris tamen auctoritatis quam praedicti, qui dicebant quod voluntas est totaliter activa respectu actuum suorum, ita quod penitus nihil recipit ab obiecto nec ab intellectu, sed ipsa est sufficiens principium effectivum actuum suorum sive liberorum sive non liberorum».

¹³¹³ ab illis ... dependet *om.* F

¹³¹⁴ necessario] necessaria H

¹³¹⁵ *Vide supra, n. 7.*

¹³¹⁶ aliqua] alia H

¹³¹⁷ aliquam] aliam F

¹³¹⁸ actionem] rationem C

actio nisi ¹³¹⁹ illud¹³²⁰ sit natum agere et illud¹³²¹ pati, ita quod sint¹³²² in tali dispositione quod illud¹³²³ potest pati et illud¹³²⁴ agere¹³²⁵. Sicut¹³²⁶ materia prima non ¹³²⁷ est in potentia immediate ad omnes formas¹³²⁸ – sed mediante una, tamquam dispositione ad aliam, est in potentia ad illam –, eodem modo est¹³²⁹ de agente: quantumcumque approximetur <ad patientem>, nisi sit in debita dispositione et¹³³⁰ proportione ad agendum, non sequitur actio. Nunc autem, secundum hanc viam, intellectus non est dispositus ad recipiendum actum intelligendi essentie divine in patria nisi disponatur per lumen glorie; nec etiam¹³³¹ sufficienter est dispositus ad agendum illum actum¹³³² sine illo¹³³³ lumine; ideo, sine tali lumine, in patria non potest intelligere essentiam divinam, quia lumen glorie est medium, tamquam dispositio media, preparans intellectum ad recipiendum, licet actus intelligendi immediate recipiatur in intellectu.

9. Contra. Quod non requiratur illud lumen ad dispondendum intellectum in agendo ad recipiendum¹³³⁴, probatio, quia quando¹³³⁵ alique perfectiones sunt ordinate, illud¹³³⁶ quod secundum se et immediate est receptivum¹³³⁷ infime perfectionis, est et¹³³⁸ receptivum¹³³⁹ supreme perfectionis¹³⁴⁰ illius ordinis immediate; sed, in ordine actuum intelligendi, actus

¹³¹⁹ C 24ra

¹³²⁰ illud] hoc F H

¹³²¹ illud] natum *add.* H

¹³²² sint] sit F; sunt H

¹³²³ illud] aliud H

¹³²⁴ illud] aliud F H

¹³²⁵ et illud agere *om.* A

Henricus de Gandavo, *Summa*, a. XXX, q. 4, Badius 1520, I, f. 181v G: «Quod enim est necesse agere per suam naturam et essentiam, aut semper agit cum est quantum est de se: aut si non agit, hoc non contingit nisi quia etsi quantum est de se absolute sit in dispositione in qua natum est agere: non tamen est in tali dispositione respectu patientis in quo debet agere: quam dispositionem oportet induci per motum, et remouere indispositionem contrariam in quocumque fuerit, et hoc per alium motum precedentem. Et tunc eius actio non esset prima: sed reduceretur in aliud primo agens et mouens, cuius actione et motu dictum agens et suum passibile coniungantur et approximetur, vt sint in tali dispositione qua hoc natum est agere in illud, et illud pati ab isto».

¹³²⁶ sicut] sed C

¹³²⁷ A 71va

¹³²⁸ in potentia immediate ad omnes formas] immediate ad formas omnes in potentia F; immediate in potentia ad omnes formas H

¹³²⁹ est *om.* A F H

¹³³⁰ dispositione et *om.* F H

¹³³¹ etiam] est *add.* A

¹³³² est dispositus ad agendum illum actum] ad agendum istum actum est dispositus F H

¹³³³ illo *om.* F

¹³³⁴ licet ... recipiendum *om. per hom.* A C; in agendo ad recipiendum *om.* H

¹³³⁵ quando *om.* F

¹³³⁶ illud] istud F H

¹³³⁷ receptivum] receptum C F

¹³³⁸ est et] etiam est C; est etiam H et *om.* F

¹³³⁹ receptivum] receptum C F

¹³⁴⁰ supreme perfectionis *inv.* C F H

intelligendi in patria est supremus¹³⁴¹ et perfectissimus; ergo, cum¹³⁴² intellectus, sine medio disponente, est¹³⁴³ receptivus actus infimi, erit similiter¹³⁴⁴ et¹³⁴⁵ receptivus actus intelligendi in patria ||¹³⁴⁶, sine medio¹³⁴⁷ disponente¹³⁴⁸.

10. Nec etiam videtur quod illud¹³⁴⁹ lumen requiratur ad disponendum intellectum¹³⁵⁰ in agendo, quia illud¹³⁵¹ lumen aut erit totale principium agendi¹³⁵², aut partiale. Non totale, quia facit unum per accidens cum intellectu, et¹³⁵³ intellectus dicitur activus per illud quod facit unum per accidens¹³⁵⁴ cum eo, et erit formale principium ipsi intellectui ad agendum quod est sibi accidentale¹³⁵⁵. Et sic non verius dicitur quod¹³⁵⁶ intellectus verius¹³⁵⁷ intelligit¹³⁵⁸ in patria quam¹³⁵⁹ quod¹³⁶⁰ lignum calefacit, quod verum est¹³⁶¹ per accidens,

¹³⁴¹ supremus] supremissimus actus H

¹³⁴² ergo cum *inv.* C F H

¹³⁴³ est] sit H

¹³⁴⁴ similiter] simpliciter F

¹³⁴⁵ et *om.* H

¹³⁴⁶ F 130v

¹³⁴⁷ medio] modo *add.* F

¹³⁴⁸ Ioannes Duns Scotus, *Rep. par.*, IV, d. 49, q. 10, Wadding, XI², n. 7, p. 917b: «Susceptivum quod ordinatur ad multas formas ordinatas, maxime ordinatur ad perfectissimam: sed anima humana ordinatur ad plures formas supernaturales, quarum perfectissima est beatitudo; igitur anima humana maxime ordinatur, ut perficiatur beatitudine; igitur si anima humana sit immediatum susceptivum alicuius illarum, maxime erit immediatum susceptivum beatitudinis, quia illa maxime perficitur».

¹³⁴⁹ illud] istud F H

¹³⁵⁰ intellectum] medium C

¹³⁵¹ illud] istud F H

¹³⁵² agendi *om.* H

¹³⁵³ et] sic *add.* C F H

¹³⁵⁴ accidens] antecedens C

¹³⁵⁵ Ioannes Duns Scotus, *Ord.*, I, d. 3, p. 3, q. 2, Vat., III, n. 499, p. 295: «Et similiter ‘ab ente per accidens (quale est hoc totum, intellectus habens speciem) erit una per se operatio, quod est inconveniens, quia quidquid non est per se unum ens, non est ratio formalis agendi’».

¹³⁵⁶ quod *om.* F

¹³⁵⁷ verius *om.* C F

¹³⁵⁸ verius intelligit *om.* H

¹³⁵⁹ quam] quantum C

¹³⁶⁰ quod *om.* H

¹³⁶¹ verum est *inv.* C

quia per¹³⁶² calorem qui¹³⁶³ sibi accidit¹³⁶⁴. Nec etiam <illud lumen> est¹³⁶⁵ principium partiale respectu ||¹³⁶⁶ actus intelligendi in patria, quia tunc requireretur¹³⁶⁷ propter imperfectionem activitatis intellectus; ergo, si fieret intellectus perfectior a deo et maioris activitatis, ille, sine tali lumine, immediate possit¹³⁶⁸ videre essentiam dei¹³⁶⁹.

11. Dicitur quod consequentia non valet sic[ut]: quantumcumque augmentetur virtus activa voluntatis |¹³⁷⁰ create, numquam¹³⁷¹ supplebit activitatem gratie et caritatis¹³⁷²; tunc enim esset per naturam impeccabilis.

12. Contra. Visio beata, si sit ab intellectu beati¹³⁷³ et a lumine – et non¹³⁷⁴ est tota ab utrobique¹³⁷⁵, quia tunc utrumque esset tota causa eius –, ergo, secundum aliquem gradum est¹³⁷⁶ ab uno, et secundum aliquem gradum¹³⁷⁷ est¹³⁷⁸ ab alio; sed omnis gradus operationis¹³⁷⁹ intellective – inquantum intellectiva est – potest esse a natura intellectiva; ergo, ille¹³⁸⁰ gradus quem habet a lumine potest esse ab aliquo¹³⁸¹ intellectu perfecto.

13. Confirmatur: ille gradus operationis beate, qui¹³⁸² ponitur esse a lumine, eque¹³⁸³ perficit intellectum beati sicut alius; ergo, equaliter possunt esse a principio intellectivo.

¹³⁶² per] pe C

¹³⁶³ qui] que H

¹³⁶⁴ accidit] attribuitur F

Ioannes Duns Scotus, *Ord.*, IV, d. 49, qq. 1-2, Vat., XIV, n. 18, pp. 291-292: «Natura intellectualis non erit beata nisi per accidens, sicut lignum calefacit quia calidum; consequens est inconveniens quia perfectio per accidens non est essentialiter perfectio illius cuius est per accidens. Consequentia probatur, quia ita inesset naturae beatificabili ‘beatitudo per accidens’, per medium aliquod (secundum unam opinionem de potentia), sicut calere est in ligno calido mediante calore, – vel saltem quasi accidentaliter (secundum aliam opinionem), quia per aliquid ratione distinctum, quia si esset re aliud, esset vere per accidens»; Id., *Rep. par.*, IV, d. 49, q. 10, Wadding, XI², n. 7, p. 917b: «Naturae humanae [...] nec etiam per aliquid accidentale superadditum, ut per habitum, est immediatum susceptivum beatitudinis; quia ratio recipiendi beatitudinem non potest esse habitus, quia nec modo per habitum recipitur actus, quia habitus, cum generetur ex actibus, sequitur actus; igitur habitus non est ratio recipiendi actum in via; igitur multo magis nec in patria. [...]. Contra, tunc sequitur quod anima humana secundum *quid* perficitur beatitudine, sed habitus simpliciter: et tunc habitus videret Deum, et charitas diligeret Deum, et anima humana non nisi per accidens».

¹³⁶⁵ est *om.* F

¹³⁶⁶ W 372a

¹³⁶⁷ requireretur] requiretur A

¹³⁶⁸ possit] posset H

¹³⁶⁹ si fieret ... dei *om.* A C

¹³⁷⁰ C 24rb

¹³⁷¹ numquam] nuncquam C

¹³⁷² caritatis] causalitatis F

¹³⁷³ beati *om.* F

¹³⁷⁴ non *om.* F

¹³⁷⁵ utrobique] utroque F

¹³⁷⁶ est] unum esset F

¹³⁷⁷ aliquem gradum] alium F

¹³⁷⁸ est *om.* C F

¹³⁷⁹ operationis] operatio rationis F

¹³⁸⁰ ille] iste F

¹³⁸¹ aliquo] alio F

¹³⁸² qui] que A

¹³⁸³ eque] equi C

14. Dicitur quod non sequitur, quia unus gradus est naturalis et alius supernaturalis.
15. Contra. Ex perfectione naturali et non naturali non fit una forma; tunc enim partim esset naturalis et partim supernaturalis.
16. Item, ista¹³⁸⁴ <perfectio> supernaturalis aut dicit gradum infra substantiam operationis beate¹³⁸⁵, aut modum. Si tantum modum, ergo tota substantia actus beatifici est ab intellectu nudo, quod est propositum. Si primo modo, ergo actus beatificus¹³⁸⁶ non esset¹³⁸⁷ simplex sicut alia operatio intellectiva.
17. Item, isti gradus aut sunt eiusdem rationis et ordinis, aut alterius. Si primum, ergo uterque potest esse a principio intellectivo, quia quodcumque aliqua duo sunt eiusdem rationis, a quocumque principio¹³⁸⁸ potest esse unum et alterum. Si alterius rationis, ergo unus est perfectior alio; non ille gradus qui est a lumine, quia tunc¹³⁸⁹ lumen esset perfectius intellectu, scilicet suo subiecto¹³⁹⁰; non secundum, quia¹³⁹¹ tunc gradus naturalis esset¹³⁹² perfectior gradu supernaturali¹³⁹³.
18. Dicitur ad maiorem¹³⁹⁴ quod, quando alique perfectiones sic sunt ordinate¹³⁹⁵ ||¹³⁹⁶ quod sunt unius generis et unius modi, tunc quod est immediatum receptivum¹³⁹⁷ unius, <est immediatum receptivum> et alterius; sed actus intelligendi in via et in patria non sunt unius rationis sive unius modi, quia unus est naturalis et alius supernaturalis. Unde, quando actus intelligendi sic se habent¹³⁹⁸, quod omnes sunt naturales vel omnes¹³⁹⁹ supernaturales¹⁴⁰⁰, tunc verum est¹⁴⁰¹ quod accipitur; sed tamen, quando unus est naturalis et alius¹⁴⁰²

¹³⁸⁴ ista] illa F

¹³⁸⁵ beate *om.* A; beatifice C

¹³⁸⁶ actus beatificus *inv.* F

¹³⁸⁷ esset] esse F

¹³⁸⁸ principio] principiorum C

¹³⁸⁹ tunc *om.* F

¹³⁹⁰ intellectu scilicet suo subiecto] suo subiecto vel ob (*ras.*) quod est intellectus F

¹³⁹¹ non secundum quia] si secundum F

¹³⁹² esset] est F

¹³⁹³ dicitur quod consequentia ... perfectior gradu supernaturali *om.* H supernaturali] si fieret intellectus perfectior a deo et maioris virtutis et activitatis, ille sine lumine tali immediate possit videre essentiam dei *add.* A; si fieret intellectus perfectior a deo et maioris virtutis et activitatis, ille sine tali lumine immediate posset videre essentiam dei *add.* C

¹³⁹⁴ *Vide supra, n. 9.*

¹³⁹⁵ ordinate] uni C

¹³⁹⁶ C 24va

¹³⁹⁷ receptivum] receptum F

¹³⁹⁸ sic se habent] sic sunt ordinati C F; sunt sic ordinati H

¹³⁹⁹ omnes *om.* C

¹⁴⁰⁰ supernaturales] innaturales F

¹⁴⁰¹ est *om.* F

¹⁴⁰² alius] alter C H

supernaturalis non oportet quod illud¹⁴⁰³ quod est immediatum receptivum unius [quod] sit immediatum receptivum alterius.

19. Contra. Caritas est perfectio et forma supernaturalis, et tamen¹⁴⁰⁴ voluntas immediate sine aliquo <medio> disponente recipit eam; sic¹⁴⁰⁵ de fide respectu intellectus¹⁴⁰⁶, sic¹⁴⁰⁷ etiam de lumine illo¹⁴⁰⁸ glorie, quod ponitur¹⁴⁰⁹ supernaturaliter infusum. Ergo, licet actus intelligendi in patria non sit naturalis, sed supernaturalis, ipse¹⁴¹⁰ poterit recipi in |¹⁴¹¹ intellectu sine aliquo¹⁴¹² medio disponente |¹⁴¹³.

20. Preterea, tertio ad propositum¹⁴¹⁴ arguitur sic: quandocumque aliqua duo extrema habent adinvicem connexionem naturalem per aliquod medium¹⁴¹⁵, oportet illud medium¹⁴¹⁶ connectens extrema esse naturale, aliter enim aliqua essent naturaliter adinvicem connexa per medium non naturale; sed, ubi medium connectens non est naturale, nec connexio erit¹⁴¹⁷ naturalis¹⁴¹⁸; ergo¹⁴¹⁹ extrema erunt¹⁴²⁰ naturaliter connexa¹⁴²¹ sine connexione naturali¹⁴²², quod est oppositum¹⁴²³ in adiecto. Unde patet quod, si aliquid¹⁴²⁴ naturaliter ordinatur ad aliud¹⁴²⁵ per aliquod medium¹⁴²⁶, oportet illud¹⁴²⁷ medium esse naturale; sed intellectus noster ordinatur ad essentiam divinam, ita quod intellectus noster et essentia divina sunt extrema naturaliter connexa; ergo medium, quo connexionem habent, erit¹⁴²⁸

¹⁴⁰³ illud] istud F H

¹⁴⁰⁴ tamen] non H

¹⁴⁰⁵ sic] sicut F

¹⁴⁰⁶ intellectus] intellectu H

¹⁴⁰⁷ sic] sicut F

¹⁴⁰⁸ illo] illius F

¹⁴⁰⁹ ponitur] ponit C

¹⁴¹⁰ ipse] ille H

¹⁴¹¹ A 71vb

¹⁴¹² aliquo *om.* C F H

¹⁴¹³ W 372b

¹⁴¹⁴ propositum] suppositum A

¹⁴¹⁵ medium] mediatum F

¹⁴¹⁶ medium] mediatum F

¹⁴¹⁷ erit] est C

¹⁴¹⁸ naturalis] naturale H

¹⁴¹⁹ ergo] nisi H

¹⁴²⁰ erunt] essent F H

¹⁴²¹ connexa *om.* H

¹⁴²² connexione naturali *inv.* H

¹⁴²³ oppositum] e *add.* C

¹⁴²⁴ si aliquid] quando aliquid F; quando aliquis H

¹⁴²⁵ ad aliud *om.* F

¹⁴²⁶ medium] mediatum F

¹⁴²⁷ illud *om.* F

¹⁴²⁸ erit] esset F

naturale¹⁴²⁹. Sed hoc medium est¹⁴³⁰ actus intelligendi, quo intellectus unitur essentie, et etiam lumen tale, si ponatur medium disponens¹⁴³¹ ad ista unionem; ergo, actus intelligendi in patria erit¹⁴³² naturalis simpliciter, et per consequens sufficit lumen naturale respectu illius actus, nec requiritur lumen supernaturale medium¹⁴³³. Maior ||¹⁴³⁴ est evidens et probata. Minor probatur sic: quodcumque aliqua¹⁴³⁵ potentia per se et primo respicit aliquod obiectum sibi adequatum¹⁴³⁶ |¹⁴³⁷, eadem potentia respiciet¹⁴³⁸ per se quodlibet obiectum per se contentum¹⁴³⁹ sub primo obiecto suo sibi adequato¹⁴⁴⁰, ut patet |¹⁴⁴¹ de visu respectu coloris et respectu albi et nigri et aliorum per se contentorum sub colore¹⁴⁴²; sed intellectus per se et primo¹⁴⁴³ respicit¹⁴⁴⁴ ens¹⁴⁴⁵ in quantum ens, ad quod ordinatur sicut ad obiectum¹⁴⁴⁶ adequatum; ergo, cum deus contineatur sub ente, sequitur quod intellectus per se et naturaliter¹⁴⁴⁷ respiciet¹⁴⁴⁸ essentiam divinam tamquam suum obiectum per se¹⁴⁴⁹ ad quod habet¹⁴⁵⁰ connexionem naturalem¹⁴⁵¹.

¹⁴²⁹ sed intellectus noster ... erit naturale *om. per hom.* A C

¹⁴³⁰ medium est *inv.* C

¹⁴³¹ disponens] dispositus A

¹⁴³² erit] est C

¹⁴³³ medium *om.* F

¹⁴³⁴ F 131r

¹⁴³⁵ aliqua] alia H

¹⁴³⁶ sibi adequatum *inv.* C

¹⁴³⁷ C 24vb

¹⁴³⁸ respiciet] respicit F H

¹⁴³⁹ obiectum per se contentum] contentum obiectum per se F

¹⁴⁴⁰ Ioannes Duns Scotus, *Ord.*, I, d. 3, p. 1, q. 3, Vat., III, n. 118, p. 73: «Quidquid per se cognoscitur a potentia cognitiva, vel est eius obiectum primum, vel continetur sub eius obiecto primo».

¹⁴⁴¹ H 319vb

¹⁴⁴² colore] calore C

¹⁴⁴³ per se et primo] primo et per se F H

¹⁴⁴⁴ respicit] in quantum *add.* A

¹⁴⁴⁵ ens A*

¹⁴⁴⁶ obiectum] suum obiectum primum sibi C H; suum primum obiectum sibi F

¹⁴⁴⁷ per se et naturaliter] naturaliter et per se F H

¹⁴⁴⁸ respiciet] respiciat C

¹⁴⁴⁹ obiectum per se] per se obiectum F H per se] persone A;

¹⁴⁵⁰ habet] habeat C

¹⁴⁵¹ Ioannes Duns Scotus, *Lect., Prol.*, p. 1, q. un., Vat., XVI, n. 1, p. 1: «Primo, habet quodlibet sub illo pro per se obiecto naturali, - sicut patet de colore et de his quae sunt sub eo, respectu potentiae visivae (hoc etiam patet ratione: primum obiectum potentiae sic respicit ipsam, quod est adaequatum potentiae; sed si aliquod esset sub illo primo obiecto in quod non posset potentia, illud obiectum excederet potentiam illam); sed primum obiectum intellectus nostri, ut est naturale, est ens communissime dictum; ergo intellectus noster potest quodlibet ens naturaliter cognoscere»; Id., *Ord., Prol.*, p. 1, q. un., Vat., I, n. 1, pp. 1-2: «Omnis potentia habens aliquod commune pro primo obiecto, potest naturaliter in quodlibet contentum sub ipso sicut in per se obiectum naturale. Hoc probatur per exemplum de primo obiecto visus et aliis contentis sub illo, et ita inductive in aliis obiectis primis et potentiis. Probatur etiam per rationem, quia primum obiectum dicitur quod est adaequatum cum potentia; sed si in aliquo esset ratio eius, scilicet primi obiecti, circa quod non posset potentia habere actum, non esset potentia adaequata, sed obiectum excederet potentiam. Patet igitur maior. Sed primum obiectum intellectus nostri naturale est ens in quantum ens; ergo intellectus noster potest naturaliter habere actum circa quodcumque ens»; Id., *Rep. par.*, IV, d. 49, q. 7, Wadding, XI², n. 4, p. 911a: «Omnis potentia, quae habet aliquod primum obiectum adaequatum, potest per se in quodlibet contentum sub illo obiecto ex natura sua: sed primum obiectum intellectus humani est ens, vel verum in communi, vt non limitatur ad sensibilia; igitur impossibile est quod quietetur, nisi in optimo, sicut apparet

21. Dicitur quod intellectus noster respicit ens tamquam primum obiectum suum, sed non quocumque modo, sed ut est collectum¹⁴⁵² a sensibus; et sic etiam intellectus noster naturaliter respicit deum non in se, quo modo videbitur in patria, sed in creaturis, et sic naturaliter intelligitur a nobis.
22. Contra. Impossibile est quod aliqua¹⁴⁵³ potentia per se tendat in aliquod¹⁴⁵⁴ obiectum quod non continetur sub obiecto suo sibi adequato, sicut impossibile est quod visus videat aliquid quod non sit¹⁴⁵⁵ coloratum¹⁴⁵⁶ vel lucidum; si, ergo, obiectum adequatum intellectui nostro sit ens, non inquantum ens, sed inquantum collectum a sensibus et¹⁴⁵⁷ creaturis¹⁴⁵⁸, cum deus non sic¹⁴⁵⁹ contineatur sub ente, impossibile est quod¹⁴⁶⁰ intellectus noster¹⁴⁶¹, per quamcumque potentiam sive¹⁴⁶² virtutem¹⁴⁶³, videat essentiam divinam in se, nisi solum in creatura.
23. Dicitur quod, si loquatur de intellectu¹⁴⁶⁴ ut est cognitivus¹⁴⁶⁵ naturaliter et supernaturaliter, sic ||¹⁴⁶⁶ obiectum eius est ens ut commune enti¹⁴⁶⁷ naturali et supernaturali. Si vero

de visu, qui habet omne visibile pro obiecto, non quietatur nisi in pulcherrimo; igitur beatitudo non erit tantum in conceptione univ ersali nisi habeat praesens obiectum»; Id., *Quod.*, q. 14, Wadding, XII, n. 1, p. 348: «Potentia non impedita, sed suae naturali perfectioni relicta, potest cognoscere quodcumque contentum sub suo obiecto primo, sive adaequato, alioquin non esset sibi adaequatum; sed obiectum adaequatum commune tam Angelici intellectus quam nostri, est ens in communi, vel saltem ens limitatum; actus autem beatificus creaturae continetur sub isto obiecto primo»; Id., *Quod.*, q. 14, Wadding, XII, n. 13, p. 373: «Obiectum proprium secundum totam suam indifferentiam est adaequatum obiectum, et respicit potentiam suam secundum totum genus suum, vt proprium extremum: aliquis igitur est modus proprius secundum quem hoc extremum respicit illud»; Gerardus de Bononia, *Summa*, q. 12, ed. De Vooght, p. 446: «Omnis potentia que habet pro obiecto primo et adequato aliquod commune, potest de se et naturaliter in omne contentum sub illo communi. Sicut quia potentia uisiva habet pro primo et adequato obiecto colorem, potest naturaliter de se in omnem colorem. Sed potentia intellectiua nostra habet pro obiecto ens in quantum ens. Ergo de se naturaliter potest in omne ens et in omnem differentiam entis».

¹⁴⁵² collectum] intellectum C

¹⁴⁵³ aliqua] alia H

¹⁴⁵⁴ aliquod] b *add. et del.* C; *om.* H

¹⁴⁵⁵ sit] est F; sicut H

¹⁴⁵⁶ coloratum] coleratum C

¹⁴⁵⁷ sensibus et *om.* A C H

¹⁴⁵⁸ Ioannes Duns Scotus, *Rep. par.*, I-A, *Prol.*, q. 3, ed. Rodler, n. 196, p. 62: «Omnis potentia habens aliquod obiectum primum commune ad multa habet contentum quodlibet sub ipso pro per se obiecto eius quantum est ex natura potentiae. Non enim esset aliter obiectum adaequatum potentiae, si aliquid contineretur sub obiecto quod non respiceretur per se a potentia, sed aliquid inferius primo obiecto esset sibi adaequatum. Intellectus noster habet ens pro primo obiecto communi et indifferenti ad Deum et ad creaturas, vel univoce vel saltem analogice. Ergo Deus sub ratione deitatis est per se contentum sub ente, ergo per se obiectum intellectus nostri».

¹⁴⁵⁹ non sic *inv.* C

¹⁴⁶⁰ quod] ut C F H

¹⁴⁶¹ noster *om.* H

¹⁴⁶² potentiam sive *om.* F H

¹⁴⁶³ virtutem] virtute A

¹⁴⁶⁴ intellectu] intellectum C

¹⁴⁶⁵ cognitivus] cognitus C; cognitum F

¹⁴⁶⁶ W 373a

¹⁴⁶⁷ enti] est entitati H

loquatur de intellectu¹⁴⁶⁸, solum ut est cognitivus¹⁴⁶⁹ naturaliter et modo naturali¹⁴⁷⁰, sic, ut dictum est, obiectum eius¹⁴⁷¹ est ens collectum a creaturis¹⁴⁷² sensibilibus; unde dicitur quod intellectus non potest tendere¹⁴⁷³ modo naturali¹⁴⁷⁴ in obiectum quod non¹⁴⁷⁵ continetur sub obiecto suo naturali, sed tamen supernaturaliter¹⁴⁷⁶ potest.

24. Contra. Illud¹⁴⁷⁷ non solvit, quia potentia intellectiva est¹⁴⁷⁸ quedam potentia naturalis¹⁴⁷⁹ anime – sicut visus aut¹⁴⁸⁰ quecumque alia¹⁴⁸¹ –, sive cognoscat modo naturali sive modo¹⁴⁸² supernaturali; sed potentia naturalis¹⁴⁸³ habet obiectum sibi proportionatum et adequatum ||¹⁴⁸⁴ naturaliter; ergo intellectus, ut est potentia naturalis anime, habebit obiectum¹⁴⁸⁵ naturale¹⁴⁸⁶ sibi adequatum. Illud non est ens solum¹⁴⁸⁷ abstractum a sensibus, ut prius¹⁴⁸⁸ probatum est¹⁴⁸⁹, quia tunc non potest¹⁴⁹⁰ intelligere nisi contentum sub ente creato, quia per nullam virtutem potest potentia elevari¹⁴⁹¹ ad attingendum obiectum aliquod¹⁴⁹² quod non continetur sub obiecto sibi¹⁴⁹³ adequato¹⁴⁹⁴, ut est potentia naturalis¹⁴⁹⁵: tunc enim¹⁴⁹⁶ fieret¹⁴⁹⁷ non potentia naturalis anime, scilicet ipse intellectus; ergo oportet¹⁴⁹⁸ quod obiectum adequatum intellectui, ut est potentia naturalis, sit ens

¹⁴⁶⁸ intellectu] dei *add.* H
¹⁴⁶⁹ cognitivus] cognitus C
¹⁴⁷⁰ modo naturali] non supernaturaliter F naturali] naturaliter H
¹⁴⁷¹ obiectum eius *iter.* C; eius *om.* F
¹⁴⁷² creaturis] terminis F
¹⁴⁷³ non potest tendere] potest tendere non F
¹⁴⁷⁴ naturali] naturaliter H
¹⁴⁷⁵ non *om.* H
¹⁴⁷⁶ supernaturaliter] sub naturaliter F
¹⁴⁷⁷ illud] istud F H
¹⁴⁷⁸ est] et C
¹⁴⁷⁹ naturalis] ipsi *add.* C H; imprimens *add.* F
¹⁴⁸⁰ aut] alius C
¹⁴⁸¹ alia] potentia *add.* F
¹⁴⁸² modo *om.* F H
¹⁴⁸³ naturalis] supernaturalis F
¹⁴⁸⁴ C 25ra
¹⁴⁸⁵ sibi *add.* A
¹⁴⁸⁶ naturale *om.* C F H
¹⁴⁸⁷ solum *om.* F
¹⁴⁸⁸ prius *om.* H
¹⁴⁸⁹ *Vide supra, n. 22.*
¹⁴⁹⁰ potest] posset C F
¹⁴⁹¹ elevari] alienari A
¹⁴⁹² aliquod *om.* F
¹⁴⁹³ sibi *om.* F
¹⁴⁹⁴ sibi adequato *inv.* H
¹⁴⁹⁵ naturalis] alias *add.* F
¹⁴⁹⁶ enim *om.* A C F
¹⁴⁹⁷ fieret] fiet A
¹⁴⁹⁸ ergo oportet *inv.* C

commune ad ens creatum et¹⁴⁹⁹ increatum. Et tunc arguitur, sicut prius¹⁵⁰⁰, quod realiter¹⁵⁰¹ et¹⁵⁰² per se respicit quodlibet¹⁵⁰³ contentum sub ente sic accepto.

25. Preterea, quarto¹⁵⁰⁴ arguitur ad principale sic¹⁵⁰⁵: omnis actio que competit¹⁵⁰⁶ essentie divine, ut essentia est, necessario sibi competit¹⁵⁰⁷ et¹⁵⁰⁸ non libere; sed movere intellectum beati in patria ad videndum ipsam¹⁵⁰⁹ competit divine essentie¹⁵¹⁰, ut essentia est; ergo competit necessario sibi¹⁵¹¹ movere intellectum beati in patria ad videndum ipsum¹⁵¹²; sed actio necessaria non dependet a contingenti nec a¹⁵¹³ voluntario <et> contingens vero et voluntarium est quod deus infundat lumen in intellectu beati; ergo ad hoc quod intellectus beati moveatur¹⁵¹⁴ ad videndum deum non requiritur lumen infusum. Maior probatur per hoc, quod prima ratio libertatis in¹⁵¹⁵ deo est voluntas; et essentia, secundum rationem¹⁵¹⁶, precedit¹⁵¹⁷ voluntatem¹⁵¹⁸; quod ergo competit essentie, ut essentia est, competit sibi naturaliter et non libere¹⁵¹⁹. Unde et filius producitur in divinis naturaliter et necessitate naturali, quia est productio cuius principium non est voluntas, sed intellectus per modum nature ||¹⁵²⁰ et natura, sive essentia. Minor probatur, quia sub eadem ratione deus est obiectum¹⁵²¹ sui et¹⁵²² intellectus beati in patria, aliter ipsum non beatificaret; sed essentia divina est obiectum intellectus divini, ut essentia est, et non ut volens; quia hoc sequitur,

¹⁴⁹⁹ et] ens *add.* H

¹⁵⁰⁰ *Vide supra, n. 20.*

¹⁵⁰¹ realiter] essentialiter F H

¹⁵⁰² et *om.* A

¹⁵⁰³ quodlibet] per se *add.* F

¹⁵⁰⁴ quarto *om.* H

¹⁵⁰⁵ sic *om.* F

¹⁵⁰⁶ competit] convenit F

¹⁵⁰⁷ competit] convenit F

¹⁵⁰⁸ et *om.* A H

¹⁵⁰⁹ ipsam] ipsum A C F

¹⁵¹⁰ divine essentie *inv.* C F H

¹⁵¹¹ necessario sibi *inv.* C F H

¹⁵¹² movere ... ipsam] necessario movere intellectum F videndum ipsum *inv.* C ipsam] ipsum A

¹⁵¹³ a *om.* A C

¹⁵¹⁴ beati moveatur *inv.* F

¹⁵¹⁵ in A*

¹⁵¹⁶ rationem] essentie *add.* H

¹⁵¹⁷ precedit] libertatem quia *add.* F

¹⁵¹⁸ voluntatem] libertatem H

¹⁵¹⁹ libere *om.* C

Ioannes Duns Scotus, *Quodl.*, q. 14, Wadding, XII, n. 13, p. 373: «Omnis actus praecedens actum voluntatis est mere naturalis; nunc autem actio essentiae divinae etiam ut est obiectum mouens intellectum creatum, praecedit actum voluntatis; igitur, etc.».

¹⁵²⁰ A 72ra

¹⁵²¹ obiectum] intellectus *add.* F H

¹⁵²² et *iter.* A

ergo essentia divina, ut essentia est et non ut¹⁵²³ volens, est obiectum beati in patria¹⁵²⁴; sed ut est obiectum¹⁵²⁵ beati in patria¹⁵²⁶ movet |¹⁵²⁷ intellectum beati; ergo, ut essentia est¹⁵²⁸ et non <ut> volens¹⁵²⁹, movet intellectum beati¹⁵³⁰ in patria ad intelligendum¹⁵³¹; ergo¹⁵³² etc¹⁵³³.

26. Dicitur quod, licet¹⁵³⁴ essentia divina, ut essentia est¹⁵³⁵, moveat¹⁵³⁶ intellectum beati in patria¹⁵³⁷, non tamen necessario, quia libere e per voluntatem ostenditur intellectui beato per modum essentie.

27. Contra. Omnis actio naturalis non impedibilis est necessario non dependens a contingenti¹⁵³⁸; sed essentia divina naturaliter movet intellectum beati, et non libere, quia¹⁵³⁹ per mo |¹⁵⁴⁰ dum essentie et non voluntatis¹⁵⁴¹, cum sic moveat intellectum suum proprium; ergo necessario movet intellectum eius, cum non sit impedibilis per voluntatem.

28. Si dicas, aliter, quod predicta ratio¹⁵⁴² procedit, ac¹⁵⁴³ si intellectus esset tantum passivus simpliciter et¹⁵⁴⁴ mobilis ab essentia, cum tamen sit activus, contra hoc non evadit, quia

¹⁵²³ ut *om.* H

¹⁵²⁴ Ioannes Duns Scotus, *Quodl.*, q. 14, ed. Wadding, XII, n. 18, p. 382: «Videre voluntatem, vt voluntas est, et non essentiam, vt essentia est, non est videre obiectum beatificum. Probatio minoris, quia idem est obiectum beatificum intellectus creati, et intellectus diuini: intellectus autem diuinus non beatificatur in videndo voluntate, vt voluntas est: quia voluntas non est primum obiectum intellectus sui: et non beatificatur nisi attingendo primum obiectum»; Id., *Quodl.*, q. 14, Wadding, XII, n. 13, pp. 373-374: «Probatio minoris, quia essentia, vt essentia, est obiectum beatificum: non autem essentia vt voluntas, vel vt volens; igitur mouere ad actum beatificum conuenit essentie ratione, qua essentia est: et per consequens illa erit prior actione voluntatis».

¹⁵²⁵ obiectum] intellectus *add.* H

¹⁵²⁶ patria] sic *add.* C H

¹⁵²⁷ C 25rb

¹⁵²⁸ essentia est *inv.* H

¹⁵²⁹ est obiectum beati in patria sed ... non volens *om. per hom.* F

¹⁵³⁰ ergo ut essentia ... intellectum beati *om. per hom.* A

¹⁵³¹ intelligendum] actum intelligendi C H

Ioannes Duns Scotus, *Quodl.*, q. 14, Wadding, XII, n. 14, p. 376: «Primum motuum motione naturali est essentia diuina, vt est primum obiectum intellectus sui».

¹⁵³² ad intelligendum ergo *om.* F

¹⁵³³ etc. *om.* A C F

¹⁵³⁴ licet *om.* F

¹⁵³⁵ est] ut *add.* C

¹⁵³⁶ moveat] movet F

¹⁵³⁷ beati in patria] in patria beati C

¹⁵³⁸ Ioannes Duns Scotus, *Lect.*, I, d. 1, p. 2, q. 2, Vat., XVI, n. 97, p. 94: «Quidquid necessatur ad agendum, eadem necessitate amovet prohibens ipsum agere si potest amovere [...] et si potest, amovet eadem necessitate impedimentum»; Id., *Ord.*, I, d. 1, p. 2, q. 2, Vat., II, n. 93, p. 67: «Quod non impeditum necessatur ad agendum, de necessitate removet prohibens actionem si potest»; Id., *Ord.*, I, d. 1, p. 2, q. 2, Vat., II, n. 104, p. 80: «Quidquid non impeditum necessario agit, necessario tollit impedimentum si potest».

¹⁵³⁹ quia *om.* H

¹⁵⁴⁰ W 373b

¹⁵⁴¹ non voluntatis *inv.* F

¹⁵⁴² *Vide supra, n. 25.*

¹⁵⁴³ ac] ab C

¹⁵⁴⁴ tantum ... et] simpliciter passivus || (F 131v) tantum F H

quamvis actus intelligendi eliciatur¹⁵⁴⁵ ab intellectu, deus tamen potest causare¹⁵⁴⁶ intellectionem in intellectu immediate, sicut visionem in visu. Tunc sic: cuiuscumque¹⁵⁴⁷ essentia divina est productiva, ut essentia est et non ut¹⁵⁴⁸ volens et libera, necessario illud producit; sed essentia divina, ut essentia est, est¹⁵⁴⁹ productiva intellectionis¹⁵⁵⁰ in intellectu, sicut¹⁵⁵¹ probatum est¹⁵⁵², quia sic naturaliter est motiva eius; ergo etc¹⁵⁵³.

29. Preterea, quinto ad principale¹⁵⁵⁴ arguitur¹⁵⁵⁵: secundum communem opinionem¹⁵⁵⁶, anima Christi potuit uniri verbo sine gratia media et sino aliquo medio¹⁵⁵⁷ ||¹⁵⁵⁸, de potentia dei absoluta; et secundum etiam illos, ex vi illius unionis potest frui¹⁵⁵⁹ verbo et videre verbum; ergo, intellectus potest videre verbum et essentiam divinam sine lumine medio¹⁵⁶⁰. Et si

¹⁵⁴⁵ eliciatur] elevatur C

¹⁵⁴⁶ causare] creare C

¹⁵⁴⁷ sic cuiuscumque] sicut cuiuslibet F cuiuscumque] cuiuslibet H

¹⁵⁴⁸ ut *om.* A C H

¹⁵⁴⁹ est *om.* F

¹⁵⁵⁰ intellectionis A*

¹⁵⁵¹ sicut] ut H

¹⁵⁵² *Vide supra, n. 25.*

¹⁵⁵³ etc. *om.* A

¹⁵⁵⁴ principale] rationem principalem H

¹⁵⁵⁵ arguitur] sic *add.* F H

¹⁵⁵⁶ opinionem] opinio A C

¹⁵⁵⁷ medio *iter.* H

¹⁵⁵⁸ H 320ra

¹⁵⁵⁹ potest frui *inv.* H

¹⁵⁶⁰ Bonaventura, *In tertium librum Sententiarum*, d. 14, a. 1, q. 1, *Opera Omnia*, III, p. 297: «Ed ideo alii voluerunt dicere, quod quamvis alii homines cognoscant Verbum increatum mediante habitu cognitionis creatae, et Christus etiam quantum ad scientiam *comprehensionis*, in qua communicat cum aliis hominibus; tamen quantum ad scientiam *unionis*, cum habeat ipsum Verbum sibi intime unitum, cognoscit absque omni alio habitu medio. Cum enim habeat sapientiam increatam sibi unitam, non per medium, sed per se ipsam, cognoscere potest se ipsa»; Id., *In tertium librum Sententiarum*, d. 14, a. 1, q. 3, *Opera Omnia*, III, p. 303: «Item, plus est uniri alicui in unitatem personae quam in unionem facientem cognitionem; sed anima Christi Verbo aeterno immediate unita est in unitatem personae; ergo multo fortius ipsi veritati et luci Verbi unitur per cognitionem ipsius in se: ergo sine aliquo medio Deum videt»; Richardus de Mediavilla, *Super quatuor libros Sententiarum*, III, d. 14, a. 1, q. 3, ed. Silvestrio, p. 131: «Ideo videtur alijs dicendum, quod intellectus animae Christi, et quicumque intellectus beatus in videndo verbum, pure passivum est. Vnde cum intellectus per lumen gloriae sufficienter sit dispositus ad recipiendum in se istam passionem, quae est visio verbi, quae passio est perfectio, et salus ipsius intellectus, et ipsum verbum, cum sit praefens, et intimum intellectui, potens sit per se ipsum immediate mouere ipsum intellectum, sicut obiectum mouet passivam potentiam, non requiritur aliqua species creata, per quam, praedicta motione intellectus moueatur, vel per quam praedicta visio in ipso intellectu efficiatur, et secundum hanc opinionem, quamvis ipsa visio verbi sit in intellectu animae Christi, non tamen est ab ipso intellectu, sed tantum a verbo sicut a praesenti, et immediato obiecto, nec ex hac opinione sequitur, quod intellectus agens in videndo Deum, sit ociosus: quia tantum illud, quod est in anima, possibile est: sed illud, quod est in ea actuum respectu visionis diuinae, est passivum, quia illa passio nobilior est omni actione, quae per virtutem creatam possit effici».

deus potest, per talem unionem¹⁵⁶¹, facere quod intellectus, sine¹⁵⁶² lumine medio, potest¹⁵⁶³ videre deum, potest etiam sine tali unione de potentia¹⁵⁶⁴ absoluta¹⁵⁶⁵.

30. Preterea, si lumen infusum requiratur ad videndum deum in patria, ergo aut¹⁵⁶⁶ requiritur ad representandum obiectum, aut ut ratio formalis elicitiva ||¹⁵⁶⁷ actus videndi¹⁵⁶⁸, aut ut confortans intellectum¹⁵⁶⁹. Non primo modo, quia essentia divina, ex sua actualitate¹⁵⁷⁰, est¹⁵⁷¹ sui ipsius representativa quantum est de se; nec secundo modo, quia tunc actus visionis magis erit attribuendus¹⁵⁷² lumini quam intellectui beato, quod non est verum, quia tunc magis esset¹⁵⁷³ beatificabile; nec tertio modo¹⁵⁷⁴, quia non plus dependet actus visionis beate¹⁵⁷⁵ ab ipso lumine infuso, quam actus nature humane a supposito humano. Nunc¹⁵⁷⁶ autem¹⁵⁷⁷ actus nature humane potest esse eius¹⁵⁷⁸ sine hoc quod existat¹⁵⁷⁹ in proprio

¹⁵⁶¹ unionem *om.* H

¹⁵⁶² sine] suus C*

¹⁵⁶³ sine gratia media ... lumine medio potest] et F

¹⁵⁶⁴ potentia] sua *add.* C

¹⁵⁶⁵ Ioannes Duns Scotus, *Lect.*, III, d. 24, q. un., Vat., XXI, n. 63, pp. 148-149: «Omnem effectum quem Deus potest facere cum causa effectiva secunda, potest facere immediate»; Id., *Rep. par.*, I-A, *Prol.*, q. 2, ed. Rodler, n. 167, p. 53: «Quidquid potest Deus mediante causa secunda effective, potest per se efficienter sine ea».

¹⁵⁶⁶ ergo aut *inv.* C F H

¹⁵⁶⁷ C 25va

¹⁵⁶⁸ Guillelmus de Ware, *Quaestiones super quatuor libros Sententiarum*, III, d. 13, q. un., ms. Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. 33. dex. 01, f. 178v, ll. 31-35: «Dico quod in anima Christi est habitus creatus ponendus ad actum fruitionis, non propter defectum vel absentiam obiecti, nec propter rationem eliciendi, sed ut ponatur anima et constituatur in esse quoddam potestativo ut possit actum elicere. Exemplum: lumen ponitur in oculo ad hoc ut videat non propter absentiam obiecti, quia obiectum esse potest presens et tantum sine lumine non videtur, nec propter rationem eliciendi, quia ad hoc ponitur species in oculo, sed ponitur lumen in oculo ut oculus constituatur in esse potestativo ad eliciendum actum (fruitionis *add. et del.*) videndi».

¹⁵⁶⁹ Albertus Magnus, *Commentarii in secundum Sententiarum*, d. 4, a. 1, ed. Vivès, XXVII, p. 105: «*Theophania* dicit duo, scilicet lumen gloriae elevans intellectum et phantasiam confortans, et hoc est gloria creata quae unitur intellectui Angeli: dicit etiam intelligibile distinguens et perficiens intellectum, et hoc nihil aliud est quam Deus: sicut etiam in sensu visus est lumen perficiens, et color determinans visum: et in intellectu nostro est lumen intellectus agentis elevans et illuminans, et intelligibile distinguens. Natura enim intellectus ibi figi non potest nisi confortetur lumine sibi a Deo influxo. Et tunc cessat objectio: quia tunc lumen illud est signum, non in quo videtur Deus tamquam in medio, sed sub quo confortante intellectum, intellectus immediate figitur in Deo»; Id., *Super Dionysium de caelesti hierarchia*, c. 4, ed. Simon, Kübel, p. 71: «*Theophania* quattuor modis dicitur: [...]; tertio modo, ut est in usu loquentium, quando in lumine divino, quod non est deus, videtur obiectum, quod vere est deus, non in lumine sicut in medio, sciunt videtur res in sua imagine, sed sub lumine confortante intellectum videtur immediate deus»; Godefridus de Fontibus, *Quod.*, V, q. 9, eds. De Wulf, Hoffmann, p. 34: «Cum hoc requiritur lumen aliquod gloriae perfectius, quo elevatur, et amplius et perfectius illustratur et disponitur, ut possit praesentia intelligibilis supernaturalis perfici, et eius aperta visione informari»; Thomas de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 12, a. 2, Leon., IV, p. 117: «Dicendum ergo quod ad videndum Dei essentiam requiritur aliqua similitudo ex parte visivae potentiae, scilicet lumen gloriae, confortans intellectum ad videndum Deum, de quo dicitur in Psalmo, in lumine tuo videbimus lumen».

¹⁵⁷⁰ actualitate] similitudine A*

¹⁵⁷¹ est] sufficienter *add.* F H

¹⁵⁷² erit attribuendus] esset attribuenda A C H

¹⁵⁷³ magis esset *inv.* F

¹⁵⁷⁴ modo] scilicet ad confortandum intellectum *add.* C; ad confortandum intellectum *add.* F H

¹⁵⁷⁵ beate *om.* H

¹⁵⁷⁶ nunc] nec F

¹⁵⁷⁷ autem] tunc F

¹⁵⁷⁸ eius *om.* H

¹⁵⁷⁹ existat] existit F

supposito, ut patet in Christo: sufficit enim ad hoc quod natura humana habeat proprium actum, quod subsistat¹⁵⁸⁰ in supposito verbi, ita quod verbum per talem illapsum¹⁵⁸¹ et unionem sufficit ad omnem actum eliciendum; ergo, similiter¹⁵⁸², essentia divina, presens intellectui beato et ei illapsa, sufficere potest ad confortandum intellectum ad actum visionis eliciendum, sine aliquo speciali lumine¹⁵⁸³.

31. Preterea, potentia quelibet que non debilitatur¹⁵⁸⁴, in agendo perfectius tendit aut tendere potest in perfectius¹⁵⁸⁵ obiectum, quia si perfectius tenderet in obiectum imperfectius quam in obiectum perfectius, hoc non esset¹⁵⁸⁶ nisi¹⁵⁸⁷ quia minus¹⁵⁸⁸ debilis est¹⁵⁸⁹ in¹⁵⁹⁰ eliciendo actionem¹⁵⁹¹ respectu illius obiecti; sed intellectus¹⁵⁹², secundum Philosophum, III *De anima*¹⁵⁹³, est potentia que non debilitatur in intelligendo, quia¹⁵⁹⁴ intelligendo perfectius intelligibile, non minus intelligit¹⁵⁹⁵, immo perfectius, imperfectius intelligibile – opposito¹⁵⁹⁶ modo¹⁵⁹⁷ est de potentia sensitiva in sentiendo¹⁵⁹⁸, ut de visu; ergo, quantum¹⁵⁹⁹ est obiectum¹⁶⁰⁰ in se perfectius¹⁶⁰¹, tanto intellectus natus est perfectius illud intelligere¹⁶⁰²; ergo, ad videndum deum per essentiam non requiritur aliquod lumen in intellectu beato¹⁶⁰³, sed ad hoc videtur sufficere intellectus ex propria natura¹⁶⁰⁴.

¹⁵⁸⁰ subsistat] subsistit F

¹⁵⁸¹ illapsum] elapsum C

¹⁵⁸² similiter] simpliciter F

¹⁵⁸³ speciali lumine *inv.* F

¹⁵⁸⁴ debilitatur] dubitatur F

¹⁵⁸⁵ in perfectius] imperfectius F perfectius *om.* H

¹⁵⁸⁶ esset] est A C

¹⁵⁸⁷ nisi *add. supra lin.* A

¹⁵⁸⁸ minus] minis C

¹⁵⁸⁹ debilis est *inv.* H

¹⁵⁹⁰ in *om.* F H

¹⁵⁹¹ actionem] in *add.* H

¹⁵⁹² intellectus] intellectum H

¹⁵⁹³ Aristoteles, *De anima*, III, 4, 429b 4-5 in Thomas de Aquino, *Sententia libri de anima*, Leon., XLV¹, p. 205: «Intellectus, quia non habet organum corporeum quod corrumpi possit ab excellencia proprii obiecti, cum intelligit aliquid ualde intelligibile, non minus postea intelligit infima, set magis».

¹⁵⁹⁴ quia] in *add.* H

¹⁵⁹⁵ intelligit *om.* F

¹⁵⁹⁶ opposito] operatio A*

¹⁵⁹⁷ modo *om.* H

¹⁵⁹⁸ sentiendo] sensiendo H

¹⁵⁹⁹ quantum] quanto C H

¹⁶⁰⁰ est obiectum *inv.* C F H

¹⁶⁰¹ perfectius] est *add.* F

¹⁶⁰² illud intelligere *inv.* F

¹⁶⁰³ beato *om.* F

¹⁶⁰⁴ natura] etc. *add.* C

CONCLUSIONE

Come anticipato nell'introduzione di questo lavoro, l'obiettivo di questa ricerca consiste nell'approfondimento di un tema inesplorato nelle *Collationes parisienses*, ossia la conoscenza teologica creaturale *in via* e *in patria*, rispettivamente, oggetto delle questioni 10-11 e 12.

Con questo scopo, lo studio è stato articolato in tre parti, che si sono concentrate sul sapere teologico *in via*, sulla visione beatifica *in patria* e sull'edizione critica parziale delle *Collationes* 10-12. Vale la pena richiamare i risultati di ogni singola sezione, per evidenziare i guadagni di questo studio.

PRIMA PARTE

La prima parte dell'approfondimento è stata introdotta da una premessa storico-dottrinale, centrata sugli articoli della condanna del 1277 che si esprimono sul tema della conoscenza e sulle possibilità gnoseologiche naturali della creatura applicate ai temi teologici. Il riferimento alla censura del '77 si è reso necessario non solo perché Scoto inizia la sua trattazione del tema, nel *Prologo* dell'*Ordinatio*, inscenando la disputa tra filosofi e teologi incarnata dalla condanna, ma anche per delineare il contesto storico e culturale, nonché dottrinale, all'interno del quale le attuali ipotesi storiografiche collocano l'elaborazione delle *Collationes* scotiane.

Prima ancora di concentrarsi sulle proposizioni incriminate, è stato opportuno proporre qualche osservazione rispetto ai due pilastri che reggono l'intera riflessione tardo medioevale, ossia l'illuminazione divina di matrice agostiniana e il metodo gnoseologico naturale introdotto dagli scritti aristotelici. Queste due modelli rappresentano i predecessori dei due orientamenti che si fronteggiano nella condanna, quello dei teologi – che difende l'insufficienza della natura umana nella conoscenza teologica e che invoca, dunque, un imprescindibile aiuto divino – e quello degli artisti – che propugna l'autonomia dell'intelletto umano nell'apprensione del messaggio rivelato.

In relazione al nostro tema, l'effetto più consistente della condanna – ottenuto in congiunzione con il dibattito universitario e il progresso degli studi – risiede nell'introduzione di un concetto di certezza gnoseologica, indipendente dalla dimostrazione razionale, secondo il quale sono certe non solo le verità dimostrate tali da un'argomentazione sillogistica e scientifica, ma anche quelle proposizioni che si fondano su un'autorità suprema, qual è quella divina. Così, le verità rivelate acquistano lo stesso grado di evidenza e certezza degli assiomi della ragione, in virtù dell'autorità che le comunica. Affermata la certezza degli enunciati teologici, resta da indagare in che modo

essa può essere raggiunta dal *viator*. Rispetto a questo tema, sono stati posti a confronto due modelli teorici: quello elaborato da Enrico di Gand e quello proposto da Duns Scoto.

Se entrambi affermano la certezza incontestabile delle verità di fede, nonostante l'assenza di una loro dimostrazione razionale, secondo i due, la conoscenza delle proposizioni rivelate avviene in modo radicalmente differente.

Più in particolare, il maestro fiammingo riprenderà la dottrina agostiniana, introducendo, oltre al lume della fede e a quello della gloria (*in patria*), il lume medio, ossia una speciale illuminazione che, insieme allo studio razionale del testo sacro, conduce i teologi al possesso di una vera e propria scienza teologica, rispettosa dei canoni aristotelici di necessità, certezza, evidenza e discorsività. In questo modo, Enrico differenzia, per lo stato *in via*, il sapere proprio dei semplici fedeli – illuminato dalla fede, ma non scientifico, ossia basato su una comprensione solo naturale e generale dei termini e degli asserti teologici, che conduce a un assenso solo volontario delle verità di fede –, e una scienza propria dei teologi – garantita da un'illuminazione intermedia, che dischiude la conoscenza quidditativa degli estremi e degli enunciati teologici, generando un sapere dimostrabile ed evidente e garantendo un assenso scientifico e indubitabile (capitolo primo).

Scoto, almeno in un primo momento (fase oxoniense – capitolo secondo), si mostra estremamente critico nei confronti di questa teoria. Secondo il Sottile, infatti, *in via* è impossibile ottenere un'apprensione quidditativa dei termini e delle proposizioni teologiche che comporti, da parte del fedele, un assenso propriamente scientifico. Per introdurre la sua tesi, il francescano utilizza la famosa controversia tra filosofi e teologi, in cui si oppongono, da una parte, i sostenitori della conoscenza naturale dei contenuti teologici – che difendono un sapere naturale ed essenziale degli estremi e degli asserti di fede (i filosofi) – e coloro che, invece, affermano l'insufficienza delle capacità gnoseologiche umane e l'impossibilità di un'apprensione quidditativa degli enunciati teologici *in via* (i teologi).

Scoto è in sintonia con questi ultimi quando enuncia la teoria delle proposizioni neutre, secondo la quale, in assenza di una comprensione quidditativa dei termini costituenti di una proposizione necessaria, manca la condizione sufficiente per la conoscenza dell'asserto e per un suo assenso. Di conseguenza, l'assenso ai contenuti teologici *in via* (incarnati da proposizioni neutre per l'intelletto umano) resta esclusivamente volontario e non necessario. L'unica eccezione resta quella di alcuni uomini nella storia della fede – ossia gli apostoli, i profeti e i rapiti –, che in virtù di una libera decisione divina, sperimentano un'anticipazione della visione *in patria* e, così, riescono a fornire al messaggio rivelato un assenso che, sebbene non scientifico, possiede una certezza indubitabile e non derivante dal consenso della volontà (*magnum assensum*).

Nella riflessione parigina (capitolo terzo), Scoto sembra cambiare leggermente direzione. Nel *Prologo della Reportatio*, infatti, sebbene resti fortemente critico nei confronti del *lumen medium* di Enrico, egli sembra ammettere la possibilità di una conoscenza quidditativa dei contenuti teologici *in via*, garantita dalla metodologia astrattiva. Tale comprensione non proviene comunque da un'infusione divina (come pensava Enrico), ma deriva al *viator* da un procedimento intellettuale astrattivo. Così, nel suo pensiero più maturo, Scoto ammette una scienza teologica *in via* che – accanto al sapere profetico (già contemplato nella riflessione inglese) – consente al *viator* di fornire un assenso indubitabile e involontario – dunque, necessario e intellettuale – ai contenuti di fede.

Questo cambio di rotta si è dimostrato fondamentale nell'analisi delle *Collationes* 10-11 (capitolo quarto), che si interrogano rispettivamente sul tipo di assenso che il *viator* fornisce ai contenuti teologici e sulla necessità di un lume infuso per la comprensione creaturale della verità teologica necessaria attestante la trinità divina.

Dall'analisi dottrinale condotta, entrambe le *collationes* potrebbero essere attribuite a Scoto, poiché la direzione in esse emergente è in linea con il pensiero oxoniense del Sottile. Ciò permettere anche di confermare le attuali ipotesi di datazione, che collocano la stesura delle *Collationes* di Parigi nel 1301, ossia nell'immediato arrivo di Scoto sul continente e prima dell'elaborazione della *Lectura* parigina. Tale interpretazione, però, deve fare i conti con la sostanziale assenza di importanti rimandi testuali all'opera di Scoto; l'unico parallelo rilevante resta quello del § 5 della *collatio* 10 che, sebbene coincidente letteralmente con il § 42 del *Prologo* dell'*Ordinatio*, costituisce un argomento piuttosto diffuso e ripreso anche dai successori di Scoto.

SECONDA PARTE

Delle considerazioni decisamente più determinanti e conclusive derivano dall'analisi della *collatio* 12, collocata nella seconda sezione della ricerca. Come per la parte precedente, è stato necessario introdurre una premessa storica, nella quale sono stati approfonditi brevemente il contesto dottrinale relativo alla questione della *visio* beatifica e i pilastri della riflessione medioevale che anticipano la soluzione scotiana: ossia la teoria del *lumen glorie* di Tommaso d'Aquino e quella dell'*illapsus* di Enrico di Gand (capitolo quinto).

Questi due modelli sono molto diversi tra loro. Infatti, secondo Tommaso, la natura umana è incapace di vedere naturalmente dio anche *in patria*; per questa ragione, occorre un'illuminazione infusa e soprannaturale, il *lumen glorie*, che innalza la creatura al livello del divino, rendendola capace di esso. D'altra parte, Enrico sostiene che la *visio in patria* sia garantita semplicemente da

uno scivolamento dell'essenza divina nell'anima umana: tale discesa nella creatura è attuata volontariamente dal divino e, una volta completata, rende il beato naturalmente capace di dio.

La trattazione di Scoto a riguardo è molto limitata, probabilmente perché egli ritiene che la soddisfazione beatifica non derivi dalla visione e, dunque, da un atto intellettuale, quanto piuttosto da un movimento di amore volontario. Nonostante gli scarsi rimandi, è stato possibile dimostrare che Scoto rifiuta sia la soluzione del *lumen glorie* – dal momento che, se un abito fosse responsabile della beatitudine, esso e non l'anima umana verrebbe beatificato –, sia quella dell'*illapsus* – giacché la presenza volontaria del divino all'anima umana resta un momento necessario, sebbene non sufficiente per garantire la beatitudine: secondo Scoto, la scelta contingente della volontà creata, arricchita dall'abito infuso della carità – che le inerisce estrinsecamente e senza determinarla e le consente di perfezionare qualitativamente il suo atto – rappresenta la condizione necessaria per il raggiungimento del godimento beatifico.

Queste linee teoriche consentono di interpretare il confronto, stavolta probabilmente dibattuto, testimoniato dalla *collatio* 12, che, analogamente alla precedente, si interroga sulla necessità di possedere un lume infuso per la comprensione *in patria* della verità teologica necessaria che attesta la trinità divina (capitolo sesto).

Dopo aver suddiviso tale questione nelle cinque tematiche che la articolano, è stata evidenziata la presenza di rimandi testuali e dottrinali con l'opera di Scoto, tanto da ipotizzare che il francescano coincida con il *respondens* della *collatio*. I paralleli individuati riguardano perlopiù la *Reportatio* e il *Quodlibet*. Dal momento che la distinzione specifica che tratta questo tema (IV, d. 49) manca nei *Commenti* scotiani attualmente editi (ovvero quelli inglesi), tali corrispondenze non possono fornire elementi per confermare o smentire l'ipotesi di datazione.

Per l'identificazione dell'*opponens*, invece, la ricerca si è concentrata dapprima sui componenti della comunità francescana che si trovano presso il collegio dei Cordeliers nel 1301 (ipotesi di datazione delle *Collationes*); tra questi, la scelta è ricaduta su un pensatore che, nonostante l'appartenenza minorita, difende la teoria tomista del *lumen glorie*, proprio come l'oppositore della *collatio*. Tale francescano, rispondente al nome di Pietro d'Anglia, potrebbe, dunque, coincidere con l'*opponens* che partecipa alla discussione, sebbene l'assenza di rimandi prettamente letterali faccia sì che questa rimanga, allo stato attuale, un'ipotesi, da confermare eventualmente mediante lo studio di altre questioni della serie parigina.

TERZA PARTE

Nella terza parte è stato presentato il testo critico delle *collationes* 10-12, utilizzato nel corso delle varie analisi dottrinali e preceduto da una breve introduzione. Quest'ultima, che costituisce un sunto del contributo pubblicato da Casciano e Fedeli nel 2020, più volte citato, ha mostrato i codici che tradiscono le *Collationes parisienses*, distinguendoli in due rami, α e β , e dimostrando che, per ciascuna famiglia, sussistono varie versioni *in itinere* del testo. Questo dato ha condotto a ipotizzare che dalla *reportatio* originaria delle *collationes*, derivino varie bozze dello scritto, rielaborate a volte in gruppo a volte singolarmente dagli estensori; tali versioni non definitive verrebbero poi riviste separatamente, dando vita ai testi distinti delle due tradizioni.

In conclusione, questo studio ha consentito di dimostrare la vicinanza delle *Collationes* 10-12 di Parigi al pensiero e alle opere del Dottor Sottile, tanto da ipotizzare o un suo diretto coinvolgimento oppure la partecipazione di un discepolo che ne conosce molto bene gli scritti e le opinioni. Al termine, come naturale proseguimento di questo studio, non si possono che auspicare nuove ricerche che interessano le altre questioni attualmente inedite della seria parigina, sperando di rinvenire delle corrispondenze ancor più determinanti che consentano di avvalorare le ipotesi di attribuzione e datazione qui proposte.

BIBLIOGRAFIA

LETTERATURA PRIMARIA

EDIZIONI

- Alberigo, J. *et al.* (eds.), *Conciliorum oecumenicorum decreta*, Istituto per le Scienze Religiose, Bologna 1973 (I ed. 1962).
- Albertus Magnus, *Commentarii in secundum Sententiarum, Prologus* et dd. 1-44, in cura ac labore S.C.A. Borgnet, *Opera omnia*, XXVII, apud Ludovicum Vivès, Parisiis 1894.
- Albertus Magnus, *De generatione et corruptione*, ed. P. Hossfeld, *Opera Omnia*, V, 2, Aschendorff, Monasterii Westfalorum 1980.
- Aristoteles, *Analytica posteriora. Recensio Guillelmi de Moerbeka*, ed. B.G. Dod, Desclée De Brouwer, Bruges-Paris 1968 (Reprint E. J. Brill, Leiden-N.Y.-Köln 1995) (Aristoteles Latinus, IV, 1-4⁴).
- Aristoteles, *Analytica Priora. Translatio Boethii (Recensio Florentina)*, ed. L. Minio-Paluello, E. J. Brill, Leiden-N.Y.-Köln 1998 (Aristoteles Latinus, III, 1-4¹).
- Aristoteles, *De anima. Recensio Guillelmi de Morbeka*, in Thomas de Aquino, *Sententia libri De anima*, Cura et studio fratrum praedicatorum, *Opera Omnia iussu Leonis XIII P.M. edita*, XLV¹, Vrin, Paris 1984.
- Aristoteles, *De interpretatione. Translatio Boethii*, ed. L. Minio-Paluello, Desclée De Brouwer, Bruges-Paris 1965 (Aristoteles Latinus, II, 1-2¹).
- Aristoteles, *Ethica Nicomachea. Translatio Roberti Grosseteste Lincolniensis sive 'Liber Ethicorum' (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. Vuillemin-Diem, E. J. Brill, Leiden-N.Y.-Köln 1995 (Aristoteles Latinus, XXV, 3²).
- Aristoteles, *Physica. Translatio Vetus*, eds. F. Bossier, J. Brams, E. J. Brill, Leiden-N.Y. 1990 (Aristoteles Latinus, VII, 1²).
- Augustinus Hipponensis, *De civitate Dei libri XI-XII*, eds. B. Dombart, A. Kalb, Brepols, Turnhout 1955 (*Corpus Christianorum Series Latina*, 48).
- Augustinus Hipponensis, *De Genesi ad litteram libri duodecim*, ed. J. Zycha, Tempsky-Freytag, Pragae-Vindobonae-Lipsiae 1894 (*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, 28¹).
- Augustinus Hipponensis, *De libero arbitro*, eds. W.M. Green, K.D. Daur, Brepols, Turnhout 1970 (*Corpus Christianorum Series Latina*, 29).
- Augustinus Hipponensis, *De magistro*, eds. W.M. Green, K.D. Daur, Brepols, Turnhout 1970 (*Corpus Christianorum Series Latina*, 29).
- Augustinus Hipponensis, *De trinitate libri I-XII*, eds. W.J. Mountain, F. Glorie, Brepols, Turnhout 1968 (Reprint Brepols, Turnhout 2001) (*Corpus Christianorum Series Latina*, 50).
- Augustinus Hipponensis, *De trinitate libri XIII-XV*, eds. W.J. Mountain, F. Glorie, Brepols, Turnhout 1968 (*Corpus Christianorum Series Latina*, 50a).
- Augustinus Hipponensis, *Enarrationes in Psalmos I-L*, eds. E. Dekkers, J. Fraipont, Brepols, Turnhout 1956 (Reprint Brepols, Turnhout 1990) (*Corpus Christianorum Series Latina*, 38).

- Augustinus Hipponensis, *Enarrationes in Psalmos LI-C*, eds. E. Dekkers, J. Fraipont, Brepols, Turnhout 1956 (Reprint Brepols, Turnhout 1990) (*Corpus Christianorum Series Latina*, 39).
- Augustinus Hipponensis, *Epistulae CI-CXXXIX*, ed. K.D. Daur, Brepols, Turnhout 2009 (*Corpus Christianorum Series Latina*, 31b).
- Augustinus Hipponensis, *In Iohannis evangelium tractatus CXXIV*, ed. R. Willems, Brepols, Turnhout 1954 (Reprint Brepols, Turnhout 1990) (*Corpus Christianorum Series Latina*, 36).
- Augustinus Hipponensis, *Soliloquiorum libri duo*, ed. W. Hörmann, Hoelder Pichler Tempsky, Vindobonae 1986 (*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, 89).
- Averroes, *Aristotelis Metaphysicorum libri XIII cum Averrois Cordubensis in eosdem Commentariis et Epitome, Theophrasti metaphysicorum liber*, in ed. M.A. Zimarae, *Aristotelis opera cum Averrois commentariis*, VIII, Iuntina, Venetiis 1562.
- Avicenna, *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, V-X, ed. S. Van Riet, S. Peeters-E.J. Brill, Louvain-Leiden 1980.
- Boethius de Dacia, *De aeternitate mundi*, ed. N.G. Green-Pedersen, *Opera*, VI, 2, G.E.C. GAD, Hauniae 1976.
- Boethius de Dacia, *Quaestiones super libros Physicorum*, ed. G. Sajó, *Opera*, V, 2, G.E.C. GAD, Hauniae 1974.
- Bonaventura, *In tertium librum Sententiarum*, Studio et cura PP. Collegii a S. Bonaventura, *Opera omnia*, III, Ex typographia collegii S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas 1887.
- Denifle, H., Chatelein, E. (eds.), *Chartularium Universitatis Parisiensis*, I, Culture et civilisation, Bruxelles 1879.
- Denifle, H., Chatelein, E. (eds.), *Chartularium Universitatis Parisiensis*, II, Ex typis Fratrum Delalain, Parisiis 1891.
- Dionysius Areopagita (pseudo-), *De coelestis hierarchia*, Studio et opera Balthasaris Corderii, apud J.P. Migne editorem, *Opera Omnia*, I, 1857 (*Patrologia graeca*, 3).
- Durandus de Sancto Porciano, *Scriptum super IV libros Sententiarum*, dd. 43-50, ed. T. Jeschke, Peeters, Leuven 2012.
- Gerardus de Bononia, *Summa*, qq. 1-12, ed. P. De Vooght, in Id., *Les sources de la doctrine chrétienne d'après les theologiens du XIVe siècle et du début du XVe. Avec le texte intégral des XII premières questions de la Summa inédite de Gérard de Bologne (+ 1317)*, Desclée De Brouwer, Bruges 1954.
- Godefridus de Fontibus, *Quodlibet*, I-IV, eds. M. De Wulf, A. Pelzer, in Id., *Les quatre premiers Quodlibets*, Institut superieur de philosophie de l'Université, Louvain 1904.
- Godefridus de Fontibus, *Quodlibet*, V-VII, eds. M. De Wulf, J. Hoffmans, in Id., *Les quodlibet cinq, six et sept*, Institut superieur de philosophie de l'Université, Louvain 1914.
- Godefridus de Fontibus, *Quodlibet*, VIII, ed. J. Hoffmanns, in Id., *Le huitième quodlibet*, Institut superieur de philosophie de l'Université, Louvain 1924.
- Godefridus de Fontibus, *Quodlibet*, X, ed. J. Hoffmanns, in Id., *Le huitième quodlibet*, Institut superieur de philosophie de l'Université, Louvain 1924.
- Gualterus de Chatton, *Reportatio et Lectura super Sententias: Collatio ad Librum Primum et Prologus, Prologus*, ed. J.C. Wey, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1989.
- Guillelmus de Alnwick, *Additiones magnae, Prologus*, ed. K. Rodler, in Id., *Die Prologe der Reportata Parisiensia des Johannes Duns Scotus. Untersuchungen zur Textüberlieferung und kritische Edition*, Studia-Universitätsverlag, Innsbruck 2005.

- Guillelmus de Alnwick, *Quodlibet*, ed. P. Athanasii Ledoux, in Id., *Quaestiones disputatae de esse intelligibili et de quodlibet*, Ex typographia Collegii S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas 1937.
- Guillelmus de Ockham, *Scriptum in librum Primum Sententiarum. Ordinatio, Prologus*, q. 1, a. 5, ed. G. Gál, S.F. Brown, *Opera theologica*, II, St. Bonaventure, N.Y 1967.
- Henricus de Gandavo, *Quodlibet*, VI, ed. G.A. Wilson, *Opera Omnia*, X, Leuven University Press-Brill, Leiden-Leuven 1987.
- Henricus de Gandavo, *Quodlibet*, XII, qq. 1-30, ed. J. Decorte, *Opera Omnia*, XVI, Leuven University Press, Leuven 1987.
- Henricus de Gandavo, *Quodlibet*, XIII, ed. J. Decorte, *Opera Omnia*, XVIII, Leuven University Press, Leuven 1985.
- Henricus de Gandavo, *Quodlibeta Magistri Henrici Goethals a Gandauo doctoris Solemnis, Socii Sorbonici et archidiaconi Tornacensis cum duplici tabella*, venundantur ab Iodoco Badio Ascensio sub gratia et privilegio ad finem explicandis, Parisiis 1518.
- Henricus de Gandavo, *Summa (Quaestiones ordinariae)*, aa. I-V, ed. G.A. Wilson, *Opera Omnia*, XXI, Leuven University Press, Leuven 2005.
- Henricus de Gandavo, *Summa (Quaestiones ordinariae)*, aa. XXXV-XL, ed. G.A. Wilson, *Opera Omnia*, XXVIII, Leuven University Press, Leuven 1994.
- Henricus de Gandavo, *Summa (Quaestiones ordinariae)*, aa. XLVII-LII, ed. M. Fuhrer, *Opera Omnia*, XXX, Leuven University Press, Leuven 2007.
- Henricus de Gandavo, *Summae Quaestionum Ordinariarum Theologi recepto praeconio Solennis Henrici A Gandavo cum duplici repertorio*, vaenundantur in aedibus Iodoci Badii Ascensii cum Privilegio Regio ad calcem explicando, 2 voll., Parisiis 1520.
- Henricus Harcleius, *Quaestiones Ordinariae*, ed. M. Henninger, in Id., *Henry of Harclay's Ordinary Questions I-XIV*, Oxford Universty Press, Oxford 2008.
- Hugo de Novocastro, *Scriptum in libros Sententiarum, Prologus*, ed. F. Fiorentino, in Id., *Le questioni prologali di Ugo di Novocastro*, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 106, 4 (2014), pp. 889-940.
- Ioannes Duns Scotus, *Collationes*, ed. L. Wadding, *Opera Omnia*, III, sumptibus Laurentii Durandi, Lugduni 1639 (Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim 1968).
- Ioannes Duns Scotus, *Collationes oxonienses*, a cura di G. Alliney, M. Fedeli, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, Firenze 2016.
- Ioannes Duns Scotus, *Lectura in librum primum Sententiarum, Prologus et dd. 1-7*, Studio et cura Commissionis Scotisticae, *Opera Omnia*, XVI, Typis Polyglottis Vaticanis, Civitas Vaticana 1960.
- Ioannes Duns Scotus, *Lectura in librum primum Sententiarum, dd. 8-45*, Studio et cura Commissionis Scotisticae, *Opera Omnia*, XVII, Typis Polyglottis Vaticanis, Civitas Vaticana 1966.
- Ioannes Duns Scotus, *Lectura in librum secundum Sententiarum, dd. 1-6*, Studio et cura Commissionis Scotisticae, *Opera Omnia*, XVIII, Typis Polyglottis Vaticanis, Civitas Vaticana 1982.
- Ioannes Duns Scotus, *Lectura in librum secundum Sententiarum, dd. 7-44*, Studio et cura Commissionis Scotisticae, *Opera Omnia*, XIX, Typis Vaticanis, Civitas Vaticana 1993.
- Ioannes Duns Scotus, *Lectura in librum tertium Sententiarum, dd. 1-17*, Studio et cura Commissionis Scotisticae, *Opera Omnia*, XX, Typis Vaticanis, Civitas Vaticana 2003.

- Ioannes Duns Scotus, *Lectura in librum tertium Sententiarum*, dd. 18-40, Studio et cura Commissionis Scotisticae, *Opera Omnia*, XXI, Typis Vaticanis, Civitas Vaticana 2004.
- Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio, Prologus*, Studio et cura Commissionis Scotisticae, *Opera Omnia*, I, Typis Polyglottis Vaticanis, Civitas Vaticana 1950.
- Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio*, I, dd. 1-2, Studio et cura Commissionis Scotisticae, *Opera Omnia*, II, Typis Polyglottis Vaticanis, Civitas Vaticana 1950.
- Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio*, I, d. 3, Studio et cura Commissionis Scotisticae, *Opera Omnia*, III, Typis Polyglottis Vaticanis, Civitas Vaticana 1954.
- Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio*, I, dd. 4-10, Studio et cura Commissionis Scotisticae, *Opera Omnia*, IV, Typis Polyglottis Vaticanis, Civitas Vaticana 1956.
- Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio*, I, dd. 11-25, Studio et cura Commissionis Scotisticae, *Opera Omnia*, V, Typis Polyglottis Vaticanis, Civitas Vaticana 1959.
- Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio*, I, dd. 26-48, Studio et cura Commissionis Scotisticae, *Opera Omnia*, VI, Typis Polyglottis Vaticanis, Civitas Vaticana 1963.
- Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio*, II, dd. 1-3, Studio et cura Commissionis Scotisticae, *Opera Omnia*, VII, Typis Polyglottis Vaticanis, Civitas Vaticana 1973.
- Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio*, III, dd. 1-17, Studio et cura Commissionis Scotisticae, *Opera Omnia*, IX, Typis Vaticanis, Civitas Vaticana 2006.
- Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio*, IV, *Prologus* et dd. 1-7, Studio et cura Commissionis Scotisticae, *Opera Omnia*, XI, Typis Vaticanis, Civitas Vaticana 2008.
- Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio*, IV, dd. 43-49, Studio et cura Commissionis Scotisticae, *Opera Omnia*, XIV, Typis Vaticanis, Civitas Vaticana 2013.
- Ioannes Duns Scotus, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, I-V, eds. R. Andrews, G. Etzkorn, G. Gál *et al.*, *Opera Philosophica*, III, The Franciscan Institute, St. Bonaventure, N.Y. 1997.
- Ioannes Duns Scotus, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, VI-IX, eds. R. Andrews, G. Etzkorn, G. Gál *et al.*, *Opera Philosophica*, IV, The Franciscan Institute, St. Bonaventure, N.Y. 1997.
- Ioannes Duns Scotus, *Quodlibet*, ed. L. Wadding, *Opera Omnia*, XII, sumptibus Laurentii Durandi, Lugduni 1639 (Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim 1968).
- Ioannes Duns Scotus, *Reportatio parisienses*, ed. L. Wadding, *Opera Omnia*, XI, 2 voll., sumptibus Laurentii Durandi, Lugduni 1639 (Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim 1969).
- Ioannes Duns Scotus, *Reportatio parisienses, Prologus*, ed. K. Rodler, in Id., *Die Prologe der Reportata Parisiensia des Johannes Duns Scotus. Untersuchungen zur Textüberlieferung und kritische Edition*, Studia-Universitätsverlag, Innsbruck 2005.
- Ioannes Duns Scotus, *Reportatio parisienses*, I, d. 3, q. 2 et d. 2, q. 3, ed. V. Richter, in Id., *Studien zum literarischen Werk von Johannes Duns Scotus*, Verlag der bayerischen Akademie der Wissenschaften, München 1988.
- Ioannes Duns Scotus, *Reportatio parisienses*, I, dd. 38-44, ed. J.R. Soder, in Id., *Reportatio parisiensis examinata I, 38-44. Pariser Vorlesungen über Wissen und Kontingenz. Lateinisch-Deutsch*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2005.

- Ioannes Duns Scotus, *Reportatio parisienses*, I-A, d. 2, qq. 1-3, eds. A.B. Wolter, M. McCords Adams, in Id., *Duns Scotus's Parisian Proof for the Existence of God*, in «Franciscan Studies», 42 (1982), pp. 248-321.
- Ioannes Duns Scotus, *Reportatio parisienses*, I-A, d. 36, ed. T.B. Noone, in Id., *Scotus on Divines Ideas*. Rep. Paris. I-A, d. 36, in «Medioevo», 24 (1998), pp. 359-453.
- Ioannes Duns Scotus, *Reportatio parisienses*, I-A, dd. 1-21, eds. A.B. Wolter, O.V. Bychkov, in Id., *John Duns Scotus. The Examined Report of the Paris Lecture Reportatio I-A. Latin Text And English Translation*, I, The Franciscan Institute, N.Y. 2004.
- Ioannes Duns Scotus, *Reportatio parisienses*, I-A, dd. 22-48, eds. A.B. Wolter, O.V. Bychkov, in Id., *John Duns Scotus. The Examined Report of the Paris Lecture Reportatio I-A. Latin Text And English Translation*, II, The Franciscan Institute, N.Y. 2008.
- Ioannes Duns Scotus, *Reportatio parisienses*, II-A, d. 13, ed. E.R. McCarthy, in Id., *Medieval Light Theory and Optics and Duns Scotus' Treatment of Light in d. 13 of Book II of His Commentary on the Sentence*, PhD diss., City University of New York, N.Y. 1976.
- Ioannes Duns Scotus, *Reportatio parisienses*, III-A, IV-A, ed. G. Lauriola, *Opera Omnia*, II, 2, AGA, Alberobello 1999.
- Ioannes Duns Scotus, *Reportatio parisienses*, IV, dd. 26-28, ed. A. Punzi, in Id., *A New Redaction of John Duns Scotus' Reportatio Parisiensis IV*, in «Bulletin de philosophie médiévale», 58 (2016), pp. 101-89.
- Ioannes Duns Scotus, *Reportatio parisienses*, IV-A, dd. 1-17, eds. O.V. Bychkov, R.T. Pomplun, in Id., *The Report of the Paris Lecture. Reportatio IV-A: Latin Text and English Translation*, 2 voll., Franciscan Institute Publications, N.Y. 2016.
- Ioannes Papa XXII, *Sermo secundum eiusdem domini Joannis papae in tertia dominica de Adventu, de eadem materia*, ed. M. Dykmans, in Id., *Les Sermons de Jean XXII sur la vision béatifique*, Università Gregoriana Editrice, Roma 1973.
- Lafleur, C., Piché D. (éds.), *Articuli condempnati a stephano episcopo parisiensi anno 1277*, in *La condamnation parisienne*, Vrin, Paris 1999, pp. 80-147.
- Petrus Ioannis Olivi, *Quaestiones in secundum librum Sententiarum*, qq. 49-71, ed. B. Jansen, II, Ex typographia Collegii S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas 1924.
- Petrus Ioannis Olivi, *Quaestiones in secundum librum Sententiarum*, II, qq. 72-118, ed. B. Jansen, III, Ex typographia Collegii S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas 1926.
- Ricardus de Mediavilla, *Super quatuor libros Sententiarum*, III, ed. L. Silvestri, Brixiae 1591.
- Robertus Cowton, *In Sententiarum, Prologus*, qq. 2, 5, ed. H. Theissing, in Id., *Glaube und Theologie bei Robert Cowton OFM*, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Munster 1970.
- Sigerus de Brabantia, *Quaestiones in Metaphysicam*, ed. W. Dunphy, Éditions de l'Institut supérieur de philosophie, Louvain-la-Neuve 1981.
- Tempier, E., *Epistola scripta a stephano episcopo parisiensi anno 1277*, éds. C. Lafleur, D. Piché, in Id., *La condamnation parisienne*, Vrin, Paris 1999, pp. 72-79.
- Thomas de Aquino, *Quaestiones disputatae de veritate*, Cura et studio fratrum praedicatorum, *Opera Omnia iussu Leonis XIII P.M. edita*, XXII², Ad Sanctae Sabinae, Roma 1970.
- Thomas de Aquino, *Sentencia libri De anima*, Cura et studio fratrum praedicatorum, *Opera Omnia iussu edita Leonis XIII P.M.*, XLV¹, Commissio Leonina-Vrin, Roma-Paris 1984.
- Thomas de Aquino, *Summa contra gentiles*, III, Cura et studio fratrum praedicatorum, *Opera Omnia iussu edita Leonis XIII P.M.*, XIV, Typis Riccardi Garrone, Romae 1926.

- Thomas de Aquino, *Summa theologiae*, I, Cura et studio fratrum praedicatorum, *Opera Omnia iussu Leonis XIII P.M. edita*, IV, Ex typographia polyglotta, Roma 1888.
- Thomas de Aquino, *Summa theologiae*, II^a-II^{ae}, Cura et studio fratrum praedicatorum, *Opera Omnia iussu impensaue Leonis XIII P.M. edita*, VIII, Ex typographia polyglotta, Roma 1895.
- Thomas de Aquino, *Super Boetium de Trinitate*, Cura et studio fratrum praedicatorum, *Opera Omnia iussu Leonis XIII P.M. edita*, L, Commissio Leonina-Les éditions du CERF, Roma-Paris 1992.
- Thomas Sutton, *Quaestiones Ordinariae*, ed. J. Schneider, Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Munchen 1977.
- Ugo de Sancto Victore, *De sacramentis christianae fidei*, ed. R. Berndt, Aschendorff, Monasterii Westfalorum 2008.
- Ugo de Sancto Victore, *De sapientia animae Christi*, ed. J.P. Migne, apud J.P. Migne editorem, Paris 1854 (*Patrologia latina*, 176).

TRADUZIONI

- Giovanni Damasceno, *La fede ortodossa*, trad. it. a cura di V. Fazzo, Città Nuova, Roma 1998.
- Giovanni Duns Scoto, *Trattato sul primo principio*, trad. it. a cura di P. Porro, Bompiani, Milano 2012.

LETTERATURA SECONDARIA

MONOGRAFIE

- Alexander, J.J.G., Temple, E., *Illuminated Manuscripts in Oxford College Libraries. The University Archives and the Taylor Institution*, Clarendon Press, Oxford 1985.
- Alliney, G., *Giovanni Duns Scoto. Introduzione al pensiero filosofico*, Edizioni di Pagina, Bari 2012.
- Alliney, G., *Il nodo nel giunco*, Edizioni di Pagina, Bari 2009.
- De Libera, A., *Penser au Moyen Âge*, Seuil, Parigi 1991.
- Balić, C., *Les commentaires de Jean Duns Scot sur les quatre livres des Sentences*, Bureaux de la Revue, Louvain 1927.
- Bazàn, B.C., Fransen, G., Jaquart, D. et al., *Les questions disputées et les questions quodlibétiques dans les facultés de théologie, de droit et de médecine*, Brepols, Turnhout 1985.
- Bentivogli, B., Vecchi Galli, P., *Filologia italiana*, Bruno Mondadori, Milano 2002.
- Berube, C., *La connaissance de l'individuel au moyen age*, Presses de l'Université de Montreal-Presses Universitaires de France, Montreal-Paris 1964.
- Bianchi, L., *Il vescovo e i filosofi. La condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico*, Lubrina, Bergamo 1990.
- Bianchi, L., Randi, E., *Le verità dissonanti*, Laterza, Bari-Roma 1990.
- Bianchi, L., *Pour une histoire de la "double vérité"*, Vrin, Parigi 2008.
- Biffi, I., *Sulle vie dell'Angelico: teologia, storia, contemplazione*, JacaBook, Milano 2009.

- Blander, J., *Dependence, Separability, and Theories of Identity and Distinction in Late Medieval Philosophy: Case Studies from Scotus and Ockham*, PhD diss., University of California, Los Angeles 2014.
- Bonanse, B., *L'uomo e Dio nel pensiero di Duns Scotus*, Jaca Book, Milano 1991.
- Borde, H., *Gérard de Bologna O. Carm. (†1317): sa conception de la théologie et de la puissance de Dieu*, PhD diss., Université de Paris IV Sorbonne, Paris 2005.
- Boulnois, O., *Il rigore della carità*, trad. it. C. Marabelli, Jaca Book, Milano 1999.
- Carabine, D., *John Scottus Eriugena*, Oxford University Press, Oxford 2000.
- Cassin, M., *Augustine est-il mystique?*, PhD diss., Université de Fribourg-Université de Lorraine, Fribourg 2014.
- Chenu, M.D., *La théologie comme science au XIII siècle*, Vrin, Paris 1969.
- Courtenay, W., *Capacity and Volition*, Lubrina, Bergamo 1990.
- Coxe, H.O., *Catalogus codicum mss. qui in collegiis aulisque Oxoniensibus hodie adservantu*, 2 voll., E Typographeo Academico, Oxford 1852.
- Cross, R., *Duns Scotus*, Oxford University Press, N.Y.-Oxford 1999.
- Cross, R., *Duns Scotus's Theory of Cognition*, Oxford University Press, Oxford 2014.
- Cross, R., *The Physics of Duns Scotus: the Scientific Context of a Theological Vision*, Clarendon press, Oxford 1998.
- Day, S.J., *Intuitive Cognition: a Key to the Significance of the Later Scholastics*, The Franciscan Institute, N.Y. 1947.
- Dekker, E., Veldhuis, H., Vos, A. et al., *Contingency and freedom. Lectura I 39*, Kluwer Academic Publisher, Dordrecht-Boston-London 1994.
- Den Bok, N.W., Veldhuis, H., Vos, A., *Duns Scotus on Divine Love. Texts and Commentary on Goodness and Freedom, God and Humans*, Ashgate, Aldershot 2003.
- Dreyer, M., Ingham, M.B., *The Philosophical vision of John Duns Scotus. An introduction*, The Catholic University of America Press, Washington D. C. 2004.
- Duba, W.O., *Seeing God, Theology, Beatitude and Cognition in the Thirteenth Century*, PhD diss., University of Iowa, Iowa City 2006.
- Duba, W.O., *The Forge of Doctrine: the Academic Year 1330-31 and the Rise of Scotism at the University of Paris*, Brepols, Turnhout 2017.
- Dumouch, A., Trottmann, C., *Benoît XII. La Vision béatifique*, Editions Docteur angélique, S.I. 2009.
- Flores, J.C., *Henry of Ghent: Metaphysics and the Trinity*, Leuven University Press, Leuven 2006.
- Friedman, R.L., *Medieval Trinitarian Thought from Aquinas to Ockham*, Cambridge University Press, Cambridge 2010.
- Gain, S., *Will There Be Free Will in Heaven? Freedom, Impeccability and Beatitude*, T & T Clark, London-N.Y. 2003.
- García, Z., *Bibliotheca patrum latinorum hispaniensis*, 2 voll., Olms Verlag, Hildesheim-New York 1973, II.
- Gelber, H.G., *It Could Have Been Otherwise: Contingency and Necessity in Dominican Theology at Oxford, 1300-1350*, Brill, Leiden 2004.
- Gelber, H.G., *Logic and the Trinity: a Clash of Values in Scholastic Thought, 1300-1305*, PhD diss., The University of Wisconsin, Madison 1974.

- Gioia, L., *The Theological Epistemology of Augustine's De Trinitate*, Oxford University Press, N.Y. 2008.
- Glorieux, P., *La littérature quodlibétique II*, Vrin, Paris 1935.
- Glorieux, P., *La littérature quodlibétique. De 1260 a 1320*, Le Saulchoir, Kain 1925.
- Glorieux, P., *Répertoire des maitres en théologie de Paris au XIIIe siècle*, 2 voll., Vrin, Paris 1933, II.
- Harris, C.R.S., *Duns Scotus*, 2 voll., Oxford University Press, Oxford 1927 (Reprint The Humanities Press, N.Y. 1959).
- Hissette, R., *Enquête sur le 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Publications Universitaires-Vander-Oyez S.A., Louvain-Paris 1977.
- Hoffmann, T., *Duns Scotus Bibliography from 1950 to the present*, IX ed., 2016.
- Imbach, R., Putallaz, F.X., *Professione filosofo. Sigieri di Brabante*, trad. it. a cura di A. Tombolini, JacaBook, Milano 1998.
- James, M.R., *A Descriptive Catalogue of the Mss. in the Library of Peter House*, Cambridge University Press, Cambridge 1899 (Reprint Cambridge University Press, N.Y. 2009).
- Jenkins, J.I., *Knowledge and Faith in Thomas Aquinas*, Cambridge University Press, Cambridge 1997.
- Karčíková, L., *Grace and the Will according to Augustine*, Brill, Leiden-Boston 2012.
- Kitanov, S.V., *Beatific Enjoyment in Medieval Scholastic Debates. The Complex Legacy of Saint Augustine and Peter Lombard*, Lexington Books, Lanham 2014.
- Kostko, G., *Beatitudine e vita cristiana nella Summa theologiae di S. Tommaso d'Aquino*, ESD, Bologna 2005.
- Little, A.G., *The Grey Friars in Oxford*, Oxford Historical Society, Oxford 1892.
- Little, G., Pelster, F., *Oxford Theology and Theologians A. D. 1282-1302*, Clarendon Press, Oxford 1934.
- Loiseau, S., *De l'écoute à la parole*, Editions du Cerf, Paris 2017.
- Maierù, A., *Terminologia logica della tarda Scolastica*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1972.
- Maierù, A., *University Training in Medieval Europe*, Brill, Leiden 1994.
- Manfredi, A., *I codici latini di Niccolò V. Edizione degli inventari e identificazione dei manoscritti*, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1994.
- Marenbon, J., *Later Medieval Philosophy (1150-1350). An Introduction*, Routledge, London-N.Y. 1991.
- Marrone, S.P., *The Light of Thy Countenance. Science and Knowledge of God in the Thirteenth Century*, 2 voll., Brill, Leiden 2001.
- Menache, S., *Clement V*, Cambridge University Press, Cambridge 1998.
- Merino, J.A., *Juan Duns Escoto. Introducción a su pensamiento filosófico-teológico*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2007.
- Mynors, R.A.B., *Catalogue of the manuscripts of Balliol College Oxford*, Clarendon Press, Oxford 1963.
- Oliva, A., *Les débuts de l'enseignement de Thomas d'Aquin et sa conception de la Sacra Doctrina*, Vrin, Paris 2006.
- Owens, J., *Towards a Christian Philosophy*, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 1990.
- Pelzer, A., *Codices Vaticani Latini*, Bibliotheca Vaticana, Città del Vaticano 1931, II.

- Ramelli, I.L.E., *The Christian Doctrine of Apokatastasi. A Critical Assesment from the New Testament to Eriugena*, Brill, Leiden-Boston 2013.
- Riserbato, D., *Gli sviluppi gnoseologici della metateologia agli inizi del XIV secolo. Gerardo da Bologna OC, Pietro Aureolo OFM, Gerardo da Siena OESA*, PhD diss., Università degli studi di Salerno, Salerno 2014.
- Rivera Bellosó, J.M., *La visión de Dios según Enrique de Gante*, Editorial Casulleras, Barcelona 1960.
- Roest, B., *A History of Franciscan Education (c. 1210-1517)*, Brill, Leiden 2000.
- Scribano, E., *Angeli e beati. Modelli di conoscenza da Tommaso a Spinoza*, GLF Editori Laterza, Roma 2006.
- Shields, C., *Aristotle*, Routledge, London-N.Y. 2007.
- Sondag, G., *La théologie comme science pratique. Prologue de la Lectura*, Vrin, Paris 1996.
- Stabile, G., *Dante e la filosofia della natura. Percezioni, linguaggi, cosmologie*, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, Firenze 2007.
- Tachau, K.H., *Vision and Certitude in the Age of Ockham. Optics, Epistemology and the Foundation of Semantics. 1250-1345*, Brill, Leiden-N.Y.-København-Köln 1988.
- Teeuwen, M., *The Vocabulary of Intellectual Life in the Middle Ages*, Brepols, Turnhout 2003.
- Thijssen, J.M.M.H., *Censure and Heresy at the University of Paris. 1200-1400*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1998.
- Thomson, R.M., *A Descriptive Catalogue of the Medieval Manuscripts in the Library of Peterhouse, Cambridge*, D.S. Brewer, Cambridge 2016.
- Thomson, R.M., *A Descriptive Catalogue of the Medieval Manuscripts of Merton College, Oxford*, Brewer, Oxford 2009.
- Timpanaro, S., *La genesi del metodo del Lachmann*, Utet, Torino 2004.
- Torell, J.P., *Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel*, Les Éditions du Cerf, Paris 2017.
- Trottmann, C., *La vision béatifique. Des disputes scolastiques à sa définition par Benoît XII*, École française de Rome, Roma 1995.
- Trottmann, C., *Théologie et noétique au XIII siècle. À la recherche d'un statut*, Vrin, Paris 1999.
- Vos, A., *John Duns Scotus. A life*, Summum Academic Publications, Kampen 2018.
- Vos, A., *The Philosophy of John Duns Scotus*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2006.
- Vos, A., *The Theology of John Duns Scotus*, Brill, Leiden-Boston 2018.
- Walter, L., *Das Glaubensverständnis bei Johannes Duns Scotus*, Ferdinand Schöningh, München-Paderborn-Wien 1968.
- Ward, T.W., *John Duns Scotus on Parts, Wholes, and Hylomorphism*, Brill, Leiden-Boston 2014.
- Watson, A.G., *Catalogue of Dated and Datable Manuscripts c. 435-1600 in Oxford Library*, 2 voll., Clarendon Press, Oxford 1984, I.
- Watson, A.G., *Catalogue of Dated and Datable Manuscripts c. 700-1600 in the Department of Manuscripts. The British Library*, 2 voll., K.G. Saur, München 1979, I.
- Weijers, O., *Terminologie des universités au XIII siècle*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1987.
- Wippel, J.F., *Mediaeval Reactions to the Encounter between Faith and Reason*, Marquette University Press, Milwaukee 1995.
- Wippel, J.F., *The Metaphysical Thought of Godfrey of Fontaines*, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 1981.

- Wolter, A.B., *The Philosophical Theology of John Duns Scotus*, Cornell University Press, London 1990.
- Xiberta, B.M., *De scriptoribus scholasticis saeculi XIV ex ordine Carmelitarum*, Bureaux de la Revue, Louvain 1931.

CONTRIBUTI IN VOLUMI E RIVISTE

- Alliney, G., *Dalle cose a Dio. La via scoti della metafisica trascendentale*, in G. Garfagnini, A. Rodolfi (a cura di), «Scientia humana» e «scientia divina». *Conoscenza del mondo e conoscenza di Dio*, ETS, Pisa 2016, pp. 121-132.
- Alliney, G., *Fra Aristotele e Agostino. Per un paradigma della libertà nel XIII secolo*, in M. Leone, L. Valente (a cura di), *Libertà e determinismo. Riflessioni Medievali*, Aracne, Roma 2017, pp. 171-196.
- Alliney, G., *La contingenza della fruizione beatifica nello sviluppo del pensiero di Duns Scoto*, in L. Sileo (a cura di), *Via Scoti. Methodologica ad mentem Joannis Duns Scoti. Atti del congresso scotistico internazionale, Roma 9-11 marzo 1993*, 2 voll., PAA-Edizioni Antonianum, Roma 1995, II, pp. 633-660.
- Alliney, G., *Libertà e contingenza della fruizione beatifica nello scotismo del primo '300*, in «Veritas», 50, 3 (2005), pp. 95-108.
- Alliney, G., *Quando Duns Scoto ha cambiato idea sulla volontà? La causa del volere secondo la quaestio 6 delle Collationes parisienses*, in «Noctua», 5 (2019), pp. 604-640.
- Alliney, G., *Scoto contro Scoto sull'argomento principium eodem modo se habens uniformiter agit*, in «Franciscan Studies», 72 (2014), pp. 223-257.
- Alliney, G., Fedeli, M., *Introduzione*, in Ioannes Duns Scotus, *Collationes oxonienses*, a cura di G. Alliney, M. Fedeli, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, Firenze 2016, pp. XXIII-CLXXVIII.
- Ammannati, G., *Un antichissimo 'corpus' di glosse alla Vulgata: san Girolamo o il suo primo recensore?*, «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia», 4/1 (2012), pp. 117-131.
- Andersen, C.A., *Intuitive and Abstractive Cognition, "praecisiones obiectivae", and the Formal Distinction in Mastri and Belluto and Later Scotist Authors*, in «Archivum Franciscanum Historicum», 108 (2015), pp. 183-247.
- Andrews, R., Etzkorn, G., Gál G. et al., *Introduction*, in Ioannes Duns Scotus, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, I-V, eds. R. Andrews, G. Etzkorn, G. Gál et al., *Opera Philosophica*, III, The Franciscan Institute, St. Bonaventure, N.Y. 1997, pp. VII-L.
- Arezzo, A., *La dottrina del lumen medium in Enrico di Gand*, in «Schola salernitana», 14 (2009), pp. 221-242.
- Arezzo, A., *La felicità del teologo. Gloria, grazia e scienza in Enrico di Gand*, in M. Bettetini, F.D. Paparella (a cura di), *Le felicità nel Medioevo. Atti del Convegno della Società italiana per lo studio del pensiero medievale, S.I.S.P.M., Milano, 12-13 settembre 2003*, Fédération internationale des instituts d'études médiévales, Louvain-La-Neuve 2005, pp. 411-424.
- Ashworth, E.J., *Analogy, Univocation and Equivocation in Some Early Fourteenth-century Authors*, in J. Marenbon (ed.), *Aristotle in Britain During the Middle Ages. Proceedings of the International Conference at Cambridge 8-11 April 1994 Organized by the Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale*, Brepols, Turnhout 1996, pp. 233-247.

- Balić, C., *De Collationibus Ioannis Duns Scoti doctoris subtilis ac mariani*, «Bogoslovni Vestnik», IX (1929), pp. 185-219.
- Balić, C., *Henricus de Harclay et Ioannes Duns Scotus*, in *Mélanges offerts à Étienne Gilson de l'Académie française*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies-Vrin, Toronto-Paris 1959, pp. 93-121.
- Balić, C., *Segni e note critiche nelle opere di Giovanni Duns Scoto*, in «Miscellanea Giovanni Mercati», VI, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1973, pp. 292-323.
- Balić, C., *The Life and Works of John Duns Scotus*, in B.M. Bonansea, J.K. Ryan (eds.), *John Duns Scotus, 1265-1965*, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 1965, pp. 1-27.
- Balić, C., Bodewig, M., Bušelić, S. *et al.*, *Adnotationes*, in Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio*, I, dd. 4-10, Studio et cura Commissionis Scotisticae, *Opera Omnia*, IV, Typis Polyglottis Vaticanis, Civitas Vaticana 1956, pp. 1*-46*.
- Balić C., Bodewig, M., Bušelić, S. *et al.*, *De ordinatione I. Duns Scoti. Disquisitio historico-critica*, in Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio, Prologus*, Studio et cura Commissionis Scotisticae, *Opera Omnia*, I, Typis Polyglottis Vaticanis, Civitas Vaticana 1950, pp. 1*-299*.
- Bates, T., Ross, J.F., *Duns Scotus on Natural Theology*, in T. Williams (ed.), *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, Cambridge University Press, Cambridge 2003, pp. 193-237.
- Bazán, C., *Radical Aristotelianism in the Faculties of Arts. The Case of Siger of Brabant*, in M.A. Aris, M. Dreyer, H. Honnefelder *et al.* (Hrsg.), *Albertus Magnus und die Anfänge der Aristoteles. Rezeption im lateinischen Mittelalter*, Aschendorff, Münster 2005, pp. 585-629.
- Bazán, C., Emery, K., Green R. *et al.*, *Introduction*, in Ioannes Duns Scotus, *Quaestiones super secundum et tertium De anima*, ed. C. Bazán, K. Emery, R. Green *et al.*, *Opera Philosophica*, V, The Catholic University of America Press-Franciscan Institute Publications, Washington D.C.-N.Y. 2006, pp. 1*-144*.
- Belloni, G., *Contaminazione in filologia*, «Acta Histriae», 23/2 (2015), pp. 153-169.
- Bettoni, E., *La teoria ilemorfica nell'interpretazione di Roggero Bacon*, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 61, 6 (1969), pp. 666-692.
- Bianchi, L., *1277: A Turning Point in Medieval Philosophy?* in J.A. Aertsen, A. Speer (Hrsg.), *Was ist Philosophie im Mittelalter? Akten des X Internationalen Kongresses für mittelalterliche Philosophie der Société internationale pour l'étude de la philosophie médiévale 25 bis 30 August 1997 in Erfurt*, W. de Gruyter, Berlin-N.Y. 1998, pp. 90-110.
- Bianchi, L., *Couper, distinguer, compléter: trois stratégies de lecture d'Aristote à la Faculté des arts*, in J. Verger, O. Weijers (éds.), *Les débuts de l'enseignement universitaire à Paris (1200 - 1245 environ)*, Brepols, Turnhout 2013, pp. 133-152.
- Bianchi, L., *I contenuti dell'insegnamento: arti liberali e filosofia nei secoli XIII-XIV*, in G.P. Brizzi, P. Del Negro, A. Romano (a cura di), *Storia delle università in Italia*, 3 voll., Sicania, Messina 2007, II, pp. 117-141.
- Bianchi, L., *New Perspectives on the Condemnation of 1277 and its Aftermath*, in «Recherches de théologie et philosophie médiévales», 70 (2003), pp. 206-229.
- Bianchi, L., *Students, Masters and "Heterodox" Doctrines at the Parisian Faculty of Arts in 1270s*, in «Recherches de théologie et philosophie medievales», 76, 1 (2009), pp. 75-109.
- Boersma, G.P., *Augustine on the beatific vision as ubique totus*, in «Scottish Journal of Theology», 71, 1 (2018), pp. 16-32.

- Brenet, J.B., *Vision béatifique et séparation de l'intellect au début du XIV^e siècle. Pour Averroès ou contre Thomas d'Aquin*, in «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie», 53 (2006), pp. 310-342.
- Brito-Martins, M.M., *La béatitude et le désir chez Duns Scot: beatitudo est frui summo bono*, in «Quaestio», 15 (2015), pp. 649-664.
- Brown, S.F., *Gerard of Bologna's, Quodlibet 1, quaestio 1: on the Analogy of Being*, in «Carmelus», 31 (1984), pp. 143-170.
- Brown, S.F., *Henry of Ghent's critique of Aquinas' Subalternation Theory and the Early Thomistic Response*, in R. Työriñoja, A. Inkeri Lehtinen, D. Føllesdal (eds.), *Knowledge and the Science in Medieval Philosophy. Proceedings of the Eighth International Congress of Medieval Philosophy (S.I.E.P.M.)*, 3 voll., The Finnish Society for Missiology and Ecumenics, Helsinki 1990, III, pp. 337-345.
- Brown, S.F., *Henry of Ghent's 'De reductione artium ad theologiam'*, in D.M. Gallagher (ed.), *Thomas Aquinas and His Legacy*, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 1994, pp. 194-206.
- Brown, S.F., *Scotus's Method in Theology*, in L. Sileo (a cura di), *Via Scoti. Methodologica ad mentem Joannis Duns Scoti. Atti del congresso scotistico internazionale, Roma 9-11 marzo 1993*, 2 voll., PAA-Edizioni Antonianum, Roma 1995, I, pp. 229-243.
- Brown, S.F., *The Early Carmelite Parisian Masters*, in K. Emery Jr., W.J. Courtenay, S.M. Metzger (eds.), *Philosophy and Theology in the Studia of the Religious Orders and at Papal and Royal Courts. Acts of the XVth Annual Colloquium of the Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale. University of Notre Dame, 8-10 October 2008*, Brepols, Turnhout 2012, pp. 479-491.
- Burger, M., *Visio beatifica*, in H. Schneider OFM, M. Schlosser, P. Zahner OFM (Hrsg.), *Duns-Scotus-Lesebuch*, B. Kühlen, Mönchengladbach 2008, pp. 252-258.
- Caffarena, J.G., *Cronología de la «Suma» de Enrique de Gante por relación a sus «Quodlibetos»*, in «Gregorianum», 38, 1 (1957), pp. 116-133.
- Cannizzo, G., *La dottrina del «verbum mentis» in Enrico di Gand*, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 54, 3/4 (1962), pp. 243-266.
- Cappelletti, L., *Per un nuovo contributo al problema della visione beatifica: la prospettiva di Tommaso di Baily*, in «Annali del dipartimento di filosofia» (Nuova Serie), XIII (2007), pp. 33-58.
- Cappuyins, D.M., *Note sur le problème de la vision béatifique au IX^e s.*, in «Recherches de théologie ancienne et médiévale», 1 (1929), pp. 98-107.
- Carrier, J., Lafleur, C., Piché, D., *Le statute de la philosophie dans le décret parisien de 1277 selon un commentateur anonyme du XV siècle. Étude historico-doctrinale, édition sélective et synopsis générale des sources du Commentaire "Quod Deus"*, in J.A. Aersten, K. Emery Jr., A. Speer (Hrsg.), *Nach der Verurteilung von 1277. Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13 Jahrhunderts. Studien und Texte*, W. de Gruyter, Berlin-N.Y. 2001, pp. 931-1003.
- Casciano, A., Fedeli, M., *La costruzione di un testo medioevale. Studio sulla tradizione manoscritta e a stampa delle Collationes parisienses attribuite a Giovanni Duns Scoto*, in «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medioevale», XXXI (2020), pp. 333-381.

- Castagnoli, P., *Le dispute quodlibetali di Pietro de Anglia, O. F. M.*, in «Divus Thomas», 34 (1931), pp. 413-419.
- Cesalli, L., *Le signifié propositionnel selon Jean Duns Scot et Gauthier Burley*, in S.F. Brown, T. Dewender, T. Kobusch (eds.), *Philosophical Debates at Paris in the Early Fourteenth Century*, Brill, Leiden-Boston 2009, pp. 465-482.
- Chase, M., *Porphyre et Augustin: des trois sortes de «visions» au corps de résurrection*, in «Revue d'études augustiniennes et patristiques», 51 (2005), pp. 233-256.
- Corvino, F., *La nozione di «specie intelligibile» da Duns Scoto ai maestri agostiniani del secolo XIV (Gregorio da Rimini e Ugolino da Orvieto)*, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 70 (1978), pp. 149-178.
- Côté, A., *Boecio de Dacia, la eternidad del mundo y la doble verdad. Retorno sobre un viejo problema*, in S. Bohdziewicz, V. Buffon, V. Cervera Novo et al. (eds.), *Philosophia artistarum. Discusiones filosóficas de los maestros de artes de París (siglos XIII–XIV)*, UNL, Santa Fe 2018, pp. 129-145.
- Courtenay, W.J., *Early Scotists at Paris: a Reconsideration*, «Franciscan Studies», 69 (2011), pp. 175-229.
- Courtenay, W.J., *Reflections on Vat. Lat. 1086 and Prosper of Reggio Emilia, O.E.S.A.*, in C. Schabel (ed.), *Theological Quodlibeta in the Middle Ages. The Fourteenth Century*, II, Brill, Leiden-Boston 2007, pp. 345-357.
- Courtenay, W.J., *The Parisian Franciscan Community in 1303*, in «Franciscan Studies», 53 (1993), pp. 155-173.
- Cross, R., *Incarnation, Indwelling, and the Vision of God: Henry of Ghent and Some Franciscans*, in «Franciscan Studies», 57 (1999), pp. 79-130.
- Cross, R., *Scholastic Debates on Beatific Union with God: Henry of Ghent (c. 1217–1293) and His Interlocutors*, in «Speculum», 94, 2 (2019), pp. 317-333.
- Cross, R., *Some Varieties of Semantic Externalism in Duns Scotus's Cognitive Psychology*, in «Vivarium», 46 (2008), pp. 275-301.
- Cross, R., *Testimony, Error, and Reasonable Belief in Medieval Religious Epistemology*, in M.A. Benton, J. Hawthorne, D. Rabinowitz (eds.), *Knowledge, Belief, and God. New Insights in Religious Epistemology*, Oxford University Press, Oxford 2018.
- Cross, R., *Univocity and Mystery*, in R. Hofmeister Pich (ed.), *New Essays on Metaphysics as Scientia Transcendens. Proceedings 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*, F.I.D.E.M., Louvain-la-Neuve 2007, pp. 115–144.
- De Carvalho, M.S., *On the Unwritten Section of Henry of Ghent's Summa*, in G. Guldentops, C. Steel (eds.), *Henry of Ghent and the Transformation of the Scholastic Thought*, Leuven University Press, Leuven 2003, pp. 327-370.
- De Contenson, P.M., *Avicennisme latine et vision de Dieu au début du XIII^e siècle*, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age», 26 (1959), pp. 29-97.
- De Contenson, P.M., *La théologie de la vision de dieu au début du XIII^e siècle. Le «De retributionibus sanctorum» de Guillaume d'Auvergne et la condamnation de 1241*, in «Revue des Sciences philosophiques et théologiques», 46, 3 (1962), pp. 409-444.
- De Mowbray, M., *The De Eternitate Mundi of Boethius of Dacia*, in «Recherches de théologie et philosophie médiévales», 73, 2 (2006), pp. 201-253.

- Decorte, J., *Thomas Aquinas and Henry of Ghent on God's Relation to the World*, in «*Mediaevalia: Textos E Estudos*», 3 (1993), pp. 91-107.
- Demange, D., *La théologie est-elle une science? La réponse de Duns Scot à Godefroid de Fontaines dans le prologue des Reportata Parisiensia*, in «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», XX (2009), pp. 547-572.
- De Rijk, L.M., *Introduction*, in Giralduus Odonis, *Logica*, ed. L.M. De Rijk, *Opera Philosophica*, I, Brill, Leiden 1997, pp. 1-68.
- Dodd, B.G., *Aristoteles Latinus*, in N. Kretzmann, A. Kenny, J. Pinborg (eds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1984, pp. 46-79.
- Dondaine, H.F., *L'objet et le 'medium' de la vision béatifique chez les théologiens du XIII^e siècle*, in «Recherches de théologie ancienne et médiévale», 19 (1952), pp. 60-130.
- Duba, W.O., *Continental Franciscan Quodlibeta after Scotus*, in C. Schabel (ed.), *Theological Quodlibeta in the Middle Ages. The Fourteenth Century*, II, Brill, Leiden-Boston 2007, pp. 569-649.
- Duba, W.O., *Rebuilding the stemma. Understanding the Manuscript Tradition of Francis of Marchia's Commentaries on Book II of the Sentences*, in G. Guldentops, T. Jeschke, F. Retucci et al. (eds.), *Durand of Saint-Pourçain and His Sentences Commentary. Historical, Philosophical, and Theological Issues*, Peeters, Louvain 2014, pp. 119-169.
- Duba, W.O., *The Beatific Vision in the Sentences Commentary of Gerald Odonis*, in «Vivarium», 47 (2009), pp. 348-363.
- Duba, W.O., *The Soul after Vienne. Franciscan Theologians' Views on the Plurality of Forms and the Plurality of Souls, ca. 1315-30*, in P.J.J.M. Bakker, S.W. de Boer, C. Leijenhorst (eds.), *Psychology and Other Discipline. A Case of Cross-Disciplinary Interaction (1250-1750)*, Brill, Leiden-Boston 2012, pp. 171-272.
- Dumont, S.D., *A Note on Thomas Wylton and Ms. Ripoll 95*, «Bulletin de philosophie médiévale», 47 (2005), pp. 117-123.
- Dumont, S.D., *Did Duns Scotus Change His Mind on the Will?*, in J.A. Aertsen, K. Emery Jr., A. Speer (Hrsg.), *Nach der Verurteilung von 1277. Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13 Jahrhunderts. Studien und Texte*, W. de Gruyter, Berlin-N.Y. 2001, pp. 719-794.
- Dumont, S.D., *John Duns Scotus's Reportatio Parisiensis Examinata: a Mystery Solved*, in «Recherches de Théologie et Philosophie médiévales», 85, 2 (2018), pp. 377-438.
- Dumont, S.D., *Scotus's Doctrine of Univocity and the Medieval Tradition of Metaphysics*, in J.A. Aertsen, A. Speer (Hrsg.), *Was ist Philosophie im Mittelalter? Akten des X Internationalen Kongresses für mittelalterliche Philosophie der Société internationale pour l'étude de la philosophie médiévale 25 bis 30 August 1997 in Erfurt*, W. de Gruyter, Berlin-N.Y. 1998, pp. 193-212.
- Dumont, S.D., *The Propositio Famosa Scoti: Duns Scotus and Ockham on the Possibility of a Science of Theology*, «Dialogue», 31 (1992), pp. 415-429.
- Dumont, S.D., *Theology as a Science and Duns Scotus's Distinction between Intuitive and Abstractive Cognition*, in «Speculum», 64 (1989), pp. 579-599.

- Dunaway, B., *Duns Scotus's Epistemic Argument against Divine Illumination*, in M.A. Benton, J. Hawthorne, D. Rabinowitz (eds.), *Knowledge, Belief, and God. New Insights in Religious Epistemology*, Oxford University Press, Oxford 2018, pp. 54-77.
- Elkatip, S., *Reason and Faith for Saint Thomas Aquinas and Blessed John Duns Scotus*, in «Miscellanea Francicana», 94 (1994), pp. 361-366.
- Elías, G.S., *El acto cognoscitivo en la perspectiva de Juan Duns Escoto*, in «Franciscanum», LX, 170 (2018), pp. 21-45.
- Emery, K. Jr., *A Forced March Towards Beatitude: Christian Trottman's "Histoire" of the Beatific Vision*, in «Vivarium», 37, 2 (1999), pp. 258-281.
- Emery, K. Jr., *The Image of God Deep in the Mind: The Continuity of Cognition according to Henry of Ghent*, in J.A. Aersten, K. Emery Jr., A. Speer (Hrsg.), *Nach der Verurteilung von 1277. Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13 Jahrhunderts. Studien und Texte*, W. de Gruyter, Berlin-N.Y. 2001, pp. 59-124.
- Emery, K. Jr., Smith, G., *The Quaestio de Formalitatibus by John Duns Scotus, Sometimes Called the Logica Scoti*, in «Bulletin de philosophie médiévale», 56 (2014), pp. 91-182.
- Emery, K. Jr., Speer, A., *After the Condemnation of 1277. New Evidence, New Perspectives, and Grounds for New Interpretation*, in J.A. Aersten, K. Emery Jr., A. Speer (Hrsg.), *Nach der Verurteilung von 1277. Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13 Jahrhunderts. Studien und Texte*, W. de Gruyter, Berlin-N.Y. 2001, pp. 3-19.
- Faucher, N., *La connaissance des objets de foi chez Henri de Gand, entre infusion, raisonnement et illumination*, in «Quaestio», 14 (2014), pp. 273-298.
- Faucher, N., *What Does a habitus of the Soul Do? The Case of the Habitus of Faith in Bonaventure, Peter John Olivi and John Duns Scotus*, in N. Faucher, M. Roques (eds.), *The Ontology, Psychology and Axiology of Habits (habitus) in Medieval Philosophy*, Springer, Cham 2018, pp. 107-126.
- Fedeli, M., *Il genere letterario delle Collationes attribuite a Giovanni Duns Scoto*, in corso di pubblicazione.
- Fedeli, M., *The Collationes attributed to John Duns Scotus between literary genre and interlocutors*, in corso di pubblicazione.
- Fedriga, R., Macerola, C., Minzoni, F., *Duns Scoto Magister e Teologo. Indagine sul pluralismo metodologico e conoscitivo nel pensiero di Giovanni Duns Scoto*, in «Doctor virtualis», 9 (2010), pp. 45-185.
- Fiorentino, F., *Collationes parisienses. Primi passi per l'edizione critica*, «Antonianum», XCI (2016), pp. 661-665.
- Fiorentino, F., *Giovanni di Reading e la Recezione degli Analitica Posteriora*, in «The Journal of Medieval Latin», 18 (2008), pp. 419-436.
- Frank, W.A., *Duns Scotus and the Recognition of Divine Liberality*, in R. Cross (ed.), *Proceedings of "The Quadruple Congress" on John Duns Scotus. Part 2: The Opera Theologica of John Duns Scotus*, Aschendorff-Franciscan Institute Publications, Munster-St. Bonaventure, N.Y. 2012, pp. 53-72.
- Frank, W.A., *Duns Scotus' Concept of Willing Freely: What Divine Freedom Beyond Choice Teaches Us*, in «Franciscan Studies», 42 (1982), pp. 68-89.

- 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*, in «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», VII (1996), pp. 131-182.
- Friedman, R.L., *The Sentences Commentary, 1250-1320. General Trends, The Impact of the Religious Orders, and the Test Case of Predestination*, in G.R. Evans (ed.), *Mediaeval Commentaries on the Sentences of Peter Lombard*, 3 voll., Brill, Leiden-Boston-Köln 2002, I, pp. 41-130.
- Fumagalli Beonio Brocchieri, M.T., *Prefazione*, in L. Bianchi, E. Randi, *Le verità dissonanti. Aristotele alla fine del Medioevo*, Laterza, Bari-Roma 1990, pp. V-XV.
- Galle, G., *Edition and Discussion of the Oxford Gloss on De Sensu I*, «Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age», 75 (2008), pp. 197-281.
- Ghisalberti, A., *Metodologia del sapere teologico nel Prologo alla Ordinatio di Giovanni Duns Scoto*, in L. Sileo (a cura di), *Via Scoti. Metodologica ad mentem Joannis Duns Scoti. Atti del congresso scotistico internazionale, Roma 9-11 marzo 1993*, 2 voll., PAA-Edizioni Antonianum, Roma 1995, I, pp. 275-290.
- Ghisalberti, A., *Ragione e rivelazione: a proposito della epistemologia teologica di Giovanni Duns Scoto*, in A. Ghisalberti (a cura di), *Giovanni Duns Scoto: Filosofia e teologia*, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 1995, pp. 5-11.
- Ghisalberti, A., *Verbo umano e verbo divino nell'Ordinatio di Duns Scoto*, in M. Carbajo Núñez (a cura di), *Giovanni Duns Scoto. Studi e ricerche nel VII centenario della sua morte*, 2 voll., Edizioni Antonianum, Roma 2008, II, pp. 91-108.
- Goehring, B., *Henry of Ghent on the Verbum Mentis*, in G.A. Wilson (ed.), *A Companion to Henry of Ghent*, Brill, Leiden-Boston 2011, pp. 241-272.
- Grabowski, S.J., *St. Augustine and the Presence of God*, in «Theological Studies», 13 (1952), pp. 336-358.
- Hamesse, J., 'Collatio' et 'reportatio': deux vocables spécifiques de la vie intellectuelle au Moyen Âge, in O. Weijers (éd.), *Terminologie de la vie intellectuelle au Moyen Âge*, Brepols, Turnhout 1988, pp. 78-87.
- Hamesse, J., *Les problèmes posés par l'édition critique des Reportations*, in «Franciscan studies», 46 (1986), pp. 107-117.
- Hechich, B., *Il problema delle 'Reportationes' nell'eredità dottrinale del B. Giovanni Duns Scoto, OFM*, in M.C. Núñez (a cura di), *Giovanni Duns Scoto. Studi e ricerche nel VII centenario della sua morte. In onore di P. César Saco Alarcón*, 2 voll., Edizioni Antonianum, Roma 2008, I, pp. 59-128.
- Hechich, B., Huculak, B., Percan I. et al., *Prolegomena*, in Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio*, III, dd. 26-40, Studio et cura Commissionis Scotisticae, *Opera Omnia*, X, Typis Polyglottis Vaticanis, Civitas Vaticana 2007, pp. 1*-54*.
- Hechich, B., Percan, I., Recchia, S. et al., *Editorum monitus*, in Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio*, IV, dd. 43-49, Studio et cura Commissionis Scotisticae, *Opera Omnia*, XIV, Typis Vaticanis, Civitas Vaticana 2013.
- Henninger, M., *Henry of Harclay's Questions on Divine Prescience and Predestination*, in «Franciscan Studies», 40 (1980), pp. 167-243.
- Hoeres, W., *L'ontologia della «beatitudo» in Giovanni Duns Scoto*, in «Il Santo. Rivista francescana di storia, dottrina e arte», 6 (1966), pp. 173-176.

- Ingham, M.B., *Cor ad cor loquitor: Re-fashioning the Imagination around Love*, in E.J. Ondrako (ed.), *The Newman-Scotus Reader. Contexts and Commonalities*, Academy of the Immaculate, New Bedford 2015, pp. 447-456.
- Ingham, M.B., *Did Scotus Modify His Position on the Relationship of Intellect and Will?*, in «Recherches de théologie et philosophie médiévales», 69, 1 (2002), pp. 88-116.
- Ingham, M.B., *Duns Scotus, Divine Delight and Franciscan Evangelical Life*, in «Franciscan Studies», 64 (2006), pp. 337-362.
- Iribarren, I., *Consensus et dissidence à la cour papale d'Avignon. Le case de la controverse sur la vision béatifique*, in «Revue de sciences religieuses», 82, 1 (2008), pp. 107-126.
- Kostko, G., *Desiderio naturale di Dio o della beatitudine?*, in «Angelicum», 81 (2004), pp. 535-564.
- Ladaria, L.F., *Naturaleza y sobrenatural*, in V. Grossi, L.F. Ladaria, P. Lécrivain *et al.* (eds.), *El hombre y su salvacion*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1996, pp. 281-308.
- Leone, M.L., *Metaphysics, Theology and the Natural Desire to Know Separate Substances in Henry of Ghent*, in P. Porro (a cura di), *Metaphysica, sapientia, scientia divina. Soggetto e statuto della filosofia prima nel Medioevo. Atti del convegno della Societa italiana per lo studio del pensiero medievale (S.I.S.P.M.) Bari, 9-12 giugno 2004*, Pagina-Brepols, Bari-Turnhout 2006, pp. 513-526.
- Leone, M.L., *Teologia speculativa e teologia pratica nel pensiero di Enrico di Gand*, in V. Cesarone, E.M. Fabrizio, G. Rizzo *et al.* (a cura di), *Saperi in dialogo. Dieci anni di ricerca*, Liguori, Napoli 2004, pp. 251-263.
- Lértora Mendoza, C.A., *Sobre la beatitud según Scoto*, in «Antonianum», 83 (2008), pp. 653-671.
- Little, A.G., *Chronological Notes on the Life of Duns Scotus*, in «The English Historical Review», 47 (1932), p. 574.
- Longo, A., *Notula tomistica: gli Analitici secondi di Aristotele nel Commento di Tommaso d'Aquino Super Boethium De Trinitate (q. 2, art. 2)*, in «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», XXIII (2012), pp. 173-188.
- Longpré, E., *Le MS. 194 du Magdalen College d'Oxford*, «Archivum Franciscanum Historicum», XXII (1929), p. 588.
- Lusignan, S., *L'enseignement des arts dans les collèges parisiens au Moyen Âge* in O. Weijers, L. Holtz (éds.), *L'enseignement des disciplines à la Faculté des Arts (Paris et Oxford, XIIIe-XVe siècles)*, Actes du colloque international, Brepols, Turnhout 1997, pp. 43-49.
- Macken, R., *Introduction*, in Henricus de Gandavo, *Quodlibet*, I, ed. R. Macken, *Opera Omnia*, V, Leuven University Press-E.J. Brill, Leuven-Leiden 1979, pp. VII-XXIV.
- Madec, G., *Savoir c'est voir. Les trois sortes de "vues" selon Augustin*, in F. Dunand, F. Bœspflug (éds.), *Voir les Dieux, voir Dieu*, Presses Universitaires de Strasbourg, Strasbourg 2002, pp. 123-139.
- Mann, W., *Duns Scotus, Demonstration, and Doctrine*, in «Faith and Philosophy: Journal of the Society of Christian Philosophers», 9 (1992), pp. 436-462.
- Mann, W.E., *Duns Scotus on Natural and Supernatural Knowledge of God*, in T. Williams (ed.), *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, Cambridge University Press, Cambridge 2003, pp. 238-262.
- Manzano, I.G., *El principio de causalidad parcial de Escoto*, in «Antonianum», 65 (1990), pp. 290-311.

- Manzano, I.G., *Eros y caridad en Duns Escoto*, in «Cauriensia: revista anual de Ciencias Eclesiásticas», 2 (2007), pp. 211-235.
- Manzano, I.G., *La ontica del acto beatifico*, in «Antonianum», 28 (1993), pp. 526-562.
- Marchesi, A., *Filosofia e teologia*, in A. Ghisalberti (a cura di), *Giovanni Duns Scotus: filosofia e teologia*, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 1995, pp. 13-38.
- Marrone, S.P., *Reexamining the Doctrine of Divine Illumination in the Latin Philosophy of the High Middle Ages*, in K. Emery Jr., R.L. Friedman, A. Speer (eds.), *Philosophy and Theology in the Long Middle Ages. A Tribute to Stephen F. Brown*, Brill, Leiden-Boston 2011, pp. 275-301.
- Marrone, S.P., *Scotus at Paris on the Criteria for Scientific Knowledge*, in S.F. Brown, T. Dewender, T. Kobusch (eds.), *Philosophical Debates at Paris in the Early Fourteenth Century*, Brill, Leiden-Boston 2009, pp. 383-400.
- Matthews, G.B., *Augustinianism*, in R. Pasnau (ed.), *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, 2 voll., Cambridge University Press, Cambridge 2010, I, pp. 86-98.
- Matthews, G.B., *Knowledge and Illumination*, in E. Stump, N. Kretzmann (eds.), *The Cambridge Companion to Augustine*, Cambridge University Press, Cambridge 2001, pp. 171-185.
- Mayocchi, E.S., *Causalidad eficiente en el conocimiento intelectual actual según Juan Duns Escoto*, in «Revista Española de Filosofía Medieval», 24 (2017), pp. 139-158.
- Meier, L., *Die Skotusausgabe des Johannes Reinbold von Zierenberg*, in «Scriptorium», 7 (1953), pp. 89-114.
- Muller, J.P., *Les reportations des deux premiers livres du Commentaire sur les Sentences de Jean Quidort de Paris O. P.*, in «Angelicum», 33, 4 (1956), pp. 361-414.
- Muller, M., *Prolegomena*, in Ioannes Duns Scotus, *Tractatus De Primo Principio*, ed. M. Muller, Herder, Freiburg i. Br 1941, pp. IX-XL.
- Murdoch, J.E., *1277 and the Late Medieval Natural Philosophy*, in J.A. Aertsen, A. Speer (Hrsg.), *Was ist Philosophie im Mittelalter? Akten des X Internationalen Kongresses für mittelalterliche Philosophie der Société internationale pour l'étude de la philosophie médiévale 25 bis 30 August 1997 in Erfurt*, W. de Gruyter, Berlin-N.Y. 1998, pp. 111-121.
- Nicolotti, A., *Concilio di Vienne (1311-1312)*, in O. Bucci, P. Piatti (a cura di), *Storia dei concili ecumenici: attori, canoni, eredità*, Città Nuova, Roma 2014, pp. 285-311.
- Niederbacher, B., *The Relation of Reason to Faith*, in B. Davies, E. Stump (eds.), *The Oxford Handbook of Aquinas*, Oxford University Press, Oxford 2012, pp. 337-347.
- Noone, T., *Bl. Duns Scotus and Bl. Cardinal Newman on Knowledge, Assent, and Faith*, in E. J. Ondrako (ed.), *The Newman-Scotus Readers*, Academy of the Immaculate, New Belford 2015, pp. 229-237.
- Noone, T., *Divine Illumination*, in R. Pasnau (ed.), *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, 2 voll., Cambridge University Press, Cambridge 2010, I, pp. 369-383.
- Noone, T., *John Duns Scotus on Intuitive Cognition, Abstractive Cognition, Scientific Knowledge, and Our Knowledge of God*, in E.J. Ondrako (ed.), *The Newman-Scotus Reader*, Academy of the Immaculate, New Bedford 2015, pp. 97-108.
- O'Connor, E.D., *The Scientific Character of Theology According to Scotus*, in cura Commissionis Scotisticae, *De doctrina Ioannis Duns Scoti. Acta Congressus Scotistici Internationalis Oxonii et Edinburgi 11-17 Sept 1966 celebrati*, 4 voll., Ercolano Resina, Roma 1968, III.

- O'Daly, G., *The Response to Skepticism and the Mechanisms of Cognition*, in E. Stump, N. Kretzmann (eds.), *The Cambridge Companion to Augustine*, Cambridge University Press, Cambridge 2001, pp. 159-170.
- Ostdiek, G., *Faith, Language and Theology*, in *Deus et homo ad mentem I. Duns Scoti. Acta tertii Congressus scotistici internationalis. Vindebonae, 28 sept.- 2 oct. 1970*, Societas internationalis scotistica, Roma 1972, pp. 573-608.
- Owens, J., *Faith, Ideas, Illumination, and Experience*, in N. Kretzmann, A. Kenny, J. Pinborg (eds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1982, pp. 440-459.
- Pasnau, R., *Cognition*, in T. Williams (ed.), *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, Cambridge University Press, Cambridge 2003, pp. 285-311.
- Pasnau, R., *Henry of Ghent and the Twilight of Divine Illumination*, in «The Review of Metaphysics», 49, 1 (1995), pp. 49-75.
- Pelster, F., *Handschriftliches zur Überlieferung der Quaestiones super libros Metaphysicorum und der Collationes des Duns Scotus*, in «Philosophisches Jahrbuch», 44 (1931), pp. 79-92.
- Pelzer, A., *Le premier livre des Reportata Parisiensia de Jean Duns Scot*, in «Annales de l'Institut Supérieur de philosophie», 5 (1923), pp. 449-491.
- Petagine, A., «*La controversia tra i filosofi e i teologi*» di Duns Scoto. Guida alla lettura di un luogo notevole del Prologo dell'Ordinatio, in «Supplementa to Acta Philosophica», 5, 1 (2019), pp. 439-460.
- Petersen Boring, W., *Revising our Approach to "Augustinian Illumination"*, in «Franciscan Studies», 68 (2010), pp. 39-81.
- Pickavé, M., *Human Knowledge*, in B. Davies, E. Stump (eds.), *The Oxford Handbook of Aquinas*, Oxford University Press, Oxford 2012, pp. 311-326.
- Pich, R.H., *William E. Mann sobre a doutrina scotista da necessidade do conhecimento revelado: segunda consideração*, in «Dissertatio», 21 (2005), pp. 7-59.
- Piché, D., *Intuition, Abstraction and the Possibility of a Science of God: Durandus of Saint-Pourçain, Gerard of Bologna and William of Ockham*, in S.F. Brown, T. Dewender, T. Kobusch (eds.), *Philosophical Debates at Paris in the Early Fourteenth Century*, Brill, Leiden 2009, pp. 423-431.
- 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 Scholastic Thought*, Leuven University Press, Leuven 2003, pp. 307-326.
- Pini, G., *Scotus on Assertion and the Copula. A Comparison with Aquinas*, in A. Maierù, L. Valente (eds.), *Medieval Theories on Assertive and Non-assertive Language. Acts of the 14. European Symposium on Medieval Logic and Semantics. Rome, June 11-15, 2002*, Olschki, Firenze 2004, pp. 307-332.
- Pini, G., *Scotus on Intuitive and Abstractive Cognition*, in J. Hause (ed.), *Debates in Medieval Philosophy. Essential Readings and Contemporary Responses*, Routledge, London-N.Y. 2014, pp. 348-365.
- Pini, G., *Univocity in Scotus' Quaestiones super Metaphysicam: The Solution to a Riddle*, in «Medioevo», 30 (2005), pp. 69-110.

- Piron, S., *Allégories et dissidences médiévales*, in A. Rolet (éd.), *Allegorie et symbole. Voies de dissidence? De l'Antiquité à la Renaissance*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes 2012, pp. 243-268.
- Piron, S., *Le plane de l'évêque. Pour une critique interne de la condamnation du 7 mars 1277*, in «Recherches de théologie et philosophie médiévales», 78, 2 (2011), pp. 383-415.
- Poppi, A., *Problemi della fede nelle lezioni di Giovanni Duns Scoto*, in M. Forlivesi, R. Quinto, S. Vecchio et al. (eds.), "Fides virtus". *The Virtue of Faith from the Twelfth to the Early Sixteenth Century*, Aschendorf, Münster 2014, pp. 261-314.
- Porro, P., *An historical image of Henry of Ghent*, in W. Vanhamel (ed.), *Proceedings of the International Colloquium on the Occasion of the 700th Anniversary of his Death*, Leuven University Press, Leuven 1996, pp. 373-396.
- Porro, P., *Doing Theology (and Philosophy) in the First Person. Henry of Ghent's Quodlibeta*, in C. Schabel (ed.), *Theological Quodlibeta in the Middle Ages. The Thirteenth Century*, I, Brill, Leiden-Boston 2006, pp. 171-231.
- Porro, P., *Filosofia e scienza teologica in Enrico di Gand*, in C. Esposito et al. (a cura di), *Verum et certum. Studi di storiografia filosofica in onore di Ada Lamacchia*, Levante, Bari 1998, pp. 415-442.
- Porro, P., *Introduzione*, in Ioannes Duns Scotus, *Trattato sul primo principio*, trad. it. a cura di P. Porro, Bompiani, Milano 2012, pp. 5-50.
- Porro, P., *Tra l'oscurità della fede e il chiarore della visione*, in L. Bianchi, C. Crisciani (a cura di), *Forme e oggetti della conoscenza nel XIV secolo*, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, Firenze 2014, pp. 195-256.
- Riserbato, D., *Inevidenza della fede e struttura non dimostrativa della teologia in Gerardo da Bologna († 1317). Figura medievale della teologia*, in M. Martorana, R. Pascual, V. Regoli (a cura di), *Raccolta di saggi in onore di Marco Arosio*, I, If Press-Ateneo Pontificio Regina Apostolorum, Roma 2014, pp. 155-204.
- Robiglio, A., *Breaking the Great Chain of Being. A Note on the Paris Condemnations of 1277. Thomas Aquinas and the Proper Subject of Metaphysics*, «Verbum», VI, 1 (2004), pp. 51-59.
- Rodler, K., *Thomas Sutton on Theology as a Science. An Edition of Question 1, 3 and 4 of Sutton's "Cowton Critique"*, in K. Emery, R. Friedman, A. Speer (eds.), *Philosophy and Theology in the Long Middle Ages. A Tribute to Stephen F. Brown*, Brill, Leiden-Boston 2011, pp. 591-622.
- Rodolfi, A., *Interpretazioni dell'ilemorfismo universale nella scuola francescana: Bonaventura, Bacone e Olivi*, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 102, 4 (2010), pp. 569-590.
- Rombeiro, M.E., *Intelligible Species in the Mature Thought of Henry of Ghent*, in «Journal of the History of Philosophy», 49, 2 (2011), pp. 181-220.
- Salmeri, G., *Che cosa è impossibile a Dio? Ordine delle cose e ordine dell'amore in Giovanni Duns Scoto*, in «Archivio di filosofia», 78 (2010), pp. 119-130.
- Sanz Sánchez, S., Verdiá Báguena, J., *Potentia dei ordinata et absoluta. Tommaso d'Aquino e Duns Scoto*, in «Antonianum», XCI (2016), pp. 695-707.
- Schabel, C., *Carmelite Quodlibeta*, in C. Schabel (ed.), *Theological Quodlibeta in the Middle Ages. The Fourteenth Century*, II, Brill, Leiden-Boston 2007, pp. 493-543.
- Schabel, C., *Early Carmelites between Giants Questions on Future Contingents by Gerard of Bologna and Guy Terrena*, in «Recherches de théologie et philosophie médiévales», 70, 1 (2003), pp. 139-205.

- Schabel, C., *The Sentences Commentary of Gerardus Odonis, OFM*, in «Bulletin de Philosophie Médiévale», 46 (2004), pp. 116–161.
- Schalück H. *et al.*, *Prolegomena*, in Ioannes Duns Scotus, *Lectura in librum secundum Sententiarum*, dd. 7-44, Studio et cura Commissionis Scotisticae, *Opera Omnia*, XIX, Typis Polyglottis Vaticanis, Civitas Vaticana 1993, pp. 1*-54*.
- Scott, K.L., *Two Sequences of Dated Illuminated Manuscripts Made in Oxford 1450-64*, in J.P. Carley, C.G. Calder Tite (eds.), *Books and Collectors 1200-1700. Essays Presented to Andrew Watson*, The British Library, London 1997, pp. 43-69.
- Sheppard, J., *Vita Scoti*, in «Franciscan Studies», 60 (2002), pp. 291-323.
- Schick, S., *Science Is a Game that Theologians Can't Play: Boethius of Dacia's Semantic Solution to the Problem of Double Truth*, in «Classica et Mediaevalia. Danish journal of philology and history», 64 (2013), pp. 371-408.
- Selogna, C., *La dottrina dell'immagine. Tracce agostiniane nell'Ordinatio di Duns Scoto*, in A. Ghisalberti, E. Dezza (a cura di), «Pro statu isto»: *l'appello dell'uomo all'infinito. Atti del convegno nel VII centenario della morte di Giovanni Duns Scoto. Milano 7-8 Novembre 2008*, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 2010, pp. 217-232.
- Serafini, M., *Iustitia innata est ipsa libertas voluntatis. Riflessi antropologici della metafisica della libertà di Giovanni Duns Scoto*, in «Antonianum», XCV (2020), pp. 517-535.
- Silva, J.F., Toivanen, J., *The Active Nature of the Soul in Sense Perception: Robert Kilwardby and Peter Olivi*, in «Vivarium», 48 (2010), pp. 245-278.
- Siri, F., *Lectio, disputatio, reportatio. Note su alcune pratiche didattiche nel XII secolo e sulla loro trasmissione*, in M. Lenzi, C.A. Musatti, L. Valente (a cura di), *Medioevo e filosofia. Per Alfonso Maierù*, Viella, Roma 2013, pp. 109-128.
- Solère, J.L., *Thomas of Sutton on the Intellectual habitus*, in N. Faucher, M. Roques (eds.), *The Ontology, Psychology and Axiology of Habits (Habitus) in Medieval Philosophy*, Springer, Cham 2018, pp. 205-227.
- South, J.B., *Scotus and the Knowledge of the Singular Revisited*, in «History of Philosophy Quarterly», 19, 2 (2002), pp. 125-147.
- Speer, A., *Certitude and Wisdom in Bonaventure and Henry of Ghent*, in G. Guldentops, C. Steel (eds.), *Henry of Ghent and the Transformation of the Scholastic Thought*, Leuven University Press, Leuven 2003, pp. 75-100.
- Steel, C., *Siger of Brabant versus Thomas Aquinas on the Possibility of Knowing the Separate Substances*, in J.A. Aersten, K. Emery Jr., A. Speer (Hrsg.), *Nach der Verurteilung von 1277. Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13 Jahrhunderts. Studien und Texte*, W. de Gruyter, Berlin-N.Y. 2001, pp. 211-231.
- Stępień, T., «Nisi credideritis, non intelligetis» – *Belief as Natural Cognition in the Writings of St. Augustine*, in «Studia pelplińskie», 49 (2016), pp. 287-300.
- Suarez-Nani, T., *Pierre de Jean Olivi et la subjectivité angélique*, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age», 70 (2003), pp. 233-316.
- Taylor, R.C., *Arabic/Islamic Philosophy in Thomas Aquinas's Conception of the Beatific Vision in IV Sent., D. 49, Q. 2, A. 2*, in «The Thomist: A Speculative Quarterly Review», 76, 4 (2012), pp. 509-550.

- Trottmann, C., *Apports à la réflexion sur les fins dernières lors de la controverse de la vision béatifique déclenchée par Jean XII*, in J.A. Aersten, M. Pickavé (Hrsg.), *Ende und Vollendung. Eschatologische Perspektiven im Mittelalter*, W. de Gruyter, Berlin-N.Y. 2002, pp. 687-704.
- Trottmann, C., *Connaissance in via et vision in patria. La théologie scholastique naissante en quête d'un statut noétique: une autocritique médiévale de la raison dans son usage le plus pur*, in J.A. Aertsen, A. Speer (Hrsg.), *Was ist Philosophie im Mittelalter? Akten des X Internationalen Kongresses für mittelalterliche Philosophie der Société internationale pour l'étude de la philosophie médiévale 25 bis 30 August 1997 in Erfurt*, W. de Gruyter, Berlin-N.Y. 1998, pp. 961-968.
- Trottmann, C., *Henri de Gand, source de la dispute sur la vision réflexive*, in W. Vanhamel (ed.), *Henry of Ghent. Proceedings of the International Colloquium in the Occasion of the 700th Anniversary of His Death (1293)*, Leuven University Press, Leuven 1994, pp. 309-342.
- Trottmann, C., *Introduction*, in Giraldus Odonis, *De multiformi visione dei*, ed. C. Trottmann, in Id., *La vision de dieu aux multiples formes*, Vrin, Paris 2001, pp. 9-81.
- Trottmann, C., *La vision béatifique dans la seconde école franciscaine*, in «Collectanea Franciscana», 64 (1994), pp. 121-180.
- Trottmann, C., *La vision béatifique, question disputée à la cour pontifical d'Avignon?*, in K. Emery Jr., W.J. Courtenay, S.M. Metzger (eds.), *Philosophy and Theology in the 'Studia' of the Religious Orders and at Papal and Royal Courts. Acts of the XVth Annual Colloquium of the Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale, University of Notre Dame, 8-10 October 2008*, Brepols, Turnhout 2012, pp. 677-700.
- Trottmann, C., *Vision béatifique et intuition d'un objet absent. Des sources franciscaines du nominalisme aux défenseurs scotistes de l'opinion de Jean XXII sur la vision différée*, in «Studi medievali», 34, 2 (1993), pp. 653-715.
- Trottmann, C., *Vision béatifique et science théologique. Interférences scotistes dans le «Quodlibet» parisien de Guiral Ot (Décembre 1333)*, in L. Sileo (a cura di), *Via Scoti. Methodologica ad mentem Joannis Duns Scoti. Atti del congresso scotistico internazionale, Roma 9-11 marzo 1993*, 2 voll., PAA-Edizioni Antonianum, Roma 1995, II, pp. 739-747.
- Työrinoja, R., *Lumen medium. Henry of Ghent on the Accessibility of Theological Truths*, in G. Holmström-Hintikka (ed.), *Medieval Philosophy and Modern Times*, Kluwer, Dordrecht-Boston-London 2000, pp. 161-182.
- Weijers, O., *Le Vocabulaire du Collège de Sorbonne*, in O. Weijers (éd.), *Vocabulaire des collèges universitaires (XIII-XVI siècles). Actes du colloque. Leuven, 9-11 avril 1992*, Brepols, Turnhout 1993, pp. 9-25.
- 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*, in «Recherches de théologie et philosophie médiévales», 77, 1 (2010), pp. 35-81.
- Williams, T., *Introduction*, in Id. (ed.), *John Duns Scotus. Selected Writings on Ethics*, Oxford University Press, Oxford 2017, pp. VIII-XIX.
- Williams, T., *Introduction*, in Id. (ed.), *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, Cambridge University Press, Cambridge 2003, pp. 1-14.
- Williams, T., *The Doctrine of Univocity is True and Salutary*, in «Modern Theology», 21, 4 (2005), pp. 575-585.

- Wilson, G.A., *Henry of Ghent's Written Legacy*, in G.A. Wilson (ed.), *A Companion to Henry of Ghent*, Brill, Leiden-Boston 2011, pp. 3-23.
- Wippel, J.F., *Godfrey of Fontaines on Intelligible Species*, in M. Candida Pacheco, J.F. Meirinhos (éds.), *Intellect et imagination dans la Philosophie Médiévale. Actes du XI^e Congrès International de Philosophie Médiévale de la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (S.I.E.P.M.) Porto, du 26 au 31 août 2002*, 3 voll., Brepols, Turnhout 2006, II, pp. 1131-1141.
- Wippel, J.F., *Thomas Aquinas and the Condemnation of 1277* in «The modern Schoolman», 72 (1995), pp. 233-272.
- Wolter, A.B., *Reflections about Scotus's Early Works*, in L. Honnefelder, R. Wood, M. Dreyer (eds.), *John Duns Scotus. Metaphysics and Ethics*, Brill, Leiden 1996, pp. 37-58.
- Wolter, A.B., *Scotus's Cambridge lecture*, in «Franciscan Studies», 58 (2000), pp. 313-326.
- Xiberta, B.M., *De Summa Theologiae Magistri Gerardi Bononiensis ex ordine Carmelitarum*, in «Analecta ordinis Carmelitarum», XIV, 5 (1923), pp. 3-54.

SITOGRAFIA

Archivo de la Corona de Aragón, URL:

<<http://pares.mcu.es/ParesBusquedas20/catalogo/description/2228935>> (consultato il 21 giugno 2021).

Benedictus II, *Benedictus Deus. Pontificia definitio dogmatis de visione beatifica Sanctorum ante iudicium universale in caelo fruendum*, URL: <<http://www.vatican.va/content/benedictus-xii/la/documents/constitutio-benedictus-deus-29-ian-1336.html#top>> (consultato il 04 giugno 2021).

British Library, Explore Archives and Manuscripts, URL:

<[http://searcharchives.bl.uk/primo_library/libweb/action/display.do?tabs=detailsTab&ct=display&fn=search&doc=IAMS032-002029096&indx=1&recIds=IAMS032-002029096&recIdxs=0&elementId=0&renderMode=poppedOut&displayMode=full&frbrVersion=&dscnt=0&frbg=&scp.scps=scope%3A%28BL%29&tab=local&dstmp=1591691191557&srt=rank&mode=Basic&&dum=true&vl\(freeText0\)=add.%207969&vid=IAMS_VU2](http://searcharchives.bl.uk/primo_library/libweb/action/display.do?tabs=detailsTab&ct=display&fn=search&doc=IAMS032-002029096&indx=1&recIds=IAMS032-002029096&recIdxs=0&elementId=0&renderMode=poppedOut&displayMode=full&frbrVersion=&dscnt=0&frbg=&scp.scps=scope%3A%28BL%29&tab=local&dstmp=1591691191557&srt=rank&mode=Basic&&dum=true&vl(freeText0)=add.%207969&vid=IAMS_VU2)> (consultato il 21 giugno 2021).

Pasnau, R., *Divine Illumination*, in E.N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2015 Edition), URL: <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2015/entries/illumination/>> (consultato il 06 maggio 2021).

INDICE DEI MANOSCRITTI CITATI

Assisi, Biblioteca comunale, 137.

Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Lat. 932.

Firenze, Biblioteca Medica Laurenziana, Plut. 33. dex. 01.

Paris, BnF, Latin 17485.

Wien, Österreichische Nationalbibliothek, 1453.